



Università degli Studi di Palermo

Dipartimento FIERI - AGLAIA

Dottorato di Ricerca in Filosofia - XXI Ciclo (M/FIL-06)

École Pratique des Hautes Études

Section des Sciences Religieuses

Mention Religion et systèmes de pensée

*Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae*  
nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola  
(1486-1487)

Tesi di Dottorato di

Flavia Buzzetta

Coordinatore

Ch.mo Prof. Leonardo Samonà

Tutor

Ch.mo Prof. Pietro Palumbo

Co-tutor

Ch.mo Prof. Jean-Pierre Brach

2011

## Indice

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO I. NOTE PRELIMINARI AD UNO STUDIO DELLA <i>MAGIA</i> IN PICO. ALCUNI ASPETTI DELLA <i>MAGIA</i> TRA BASSO MEDIOEVO E RINASCIMENTO	27
1. Percorsi della magia nell'Occidente basso-medievale	27
2. Alcuni aspetti salienti della magia nel Rinascimento	42
3. La posizione di Giovanni Pico della Mirandola nel panorama delle teorie rinascimentali sulla magia, tra <i>magia</i> e <i>cabala</i> . Alcune prospettive del dibattito storiografico contemporaneo	51
CAPITOLO II. ISTANZE E CARATTERI DELLA <i>MAGIA</i> IN PICO	66
1. Elementi per la ricostruzione di una teoria generale pichiana della <i>magia</i>	66
2. Caratteri generali della visione della <i>magia</i> in Pico. Prospettazione sintetica di alcune istanze di rilievo	71
3. La presentazione dei caratteri della <i>magia</i> nell' <i>Oratio</i> come filo conduttore per la ricostruzione di una teoria generale della <i>magia</i> nelle opere pichiane della vicenda romana	75
3.1. Le considerazioni sulla <i>magia</i> nell' <i>Oratio</i> come premessa dei <i>Magica theoremata</i> formulati nelle <i>Conclusiones</i>	75
3.2. La distinzione tra <i>magia</i> lecita e <i>magia</i> illecita come filo conduttore della presentazione pichiana della <i>magia</i> nell' <i>Oratio</i>	76
3.3. La tradizione della <i>magia naturalis</i> quale fonte di <i>claritas</i> e <i>gloria</i>	87
3.4. La <i>magia</i> e il suo legame con la <i>natura</i>	95
3.5. Aspetti della prassi della <i>magia naturalis</i> come <i>naturalis philosophiae absoluta consummatio</i>	106
3.6. Finalità della <i>magia naturalis, divina et salutaris</i>	116
3.7. Quadro schematico degli specifici caratteri della <i>magia naturalis</i> secondo l' <i>Oratio</i>	119
4. Alcuni aspetti dell'ontologia pichiana sottesa alla teoria della <i>magia</i> . Unità organica della totalità del reale e dottrina delle corrispondenze	122
5. La <i>magia naturalis</i> e la visione dell'uomo, <i>magnum miraculum</i>	133
5.1 L'uomo pichiano, <i>indiscretae opus imaginis</i>	133
5.2 L'imitazione della vita angelica e l'elevazione a Dio	138
5.3 L'emulazione della vita cherubica, l'esaltazione della <i>philosophia</i>	

e la <i>magia naturalis</i>	144
6. <i>Scientia inventa</i> . Una precisazione pichiana sullo statuto epistemologico della <i>magia naturalis</i>	150
6.1 La <i>magia naturalis</i> e la certificazione della divinità di Cristo	150
6.2 La <i>magia naturalis</i> come <i>scientia inventa</i> e la centralità cosmologica ed antropologica della <i>ratio</i>	156
7. Tipologie ed ambiti della <i>magia</i> in Pico. Alcune prospettive	162
7.1. <i>Arithmetica divina</i> e <i>magica aritmetica</i>	164
7.2. La <i>magia</i> basata sulla musica	176
7.3. La <i>magia</i> astrale	186
CAPITOLO III. ALLE ORIGINI DEL PENSIERO CABBALISTICO PICHIANO. DALLA <i>QABBALAH</i> EBRAICA ALLA <i>CABALA</i> CRISTIANA	200
1. Pico e la <i>cabala</i>	200
2. Dal pensiero cabbalistico ebraico alla “cabala cristiana”	205
2.1. La <i>qabbalah</i> tra rivelazione e linguaggio	205
2.2. La “cabala cristiana”	213
2.3. Aspetti della lettura cristologica della <i>qabbalah</i>	223
CAPITOLO IV. LA TEORIZZAZIONE DELLA <i>CABALA</i> NEL PENSIERO DI PICO	230
1. Aspetti problematici di una ricostruzione critica del pensiero cabbalistico pichiano	230
2. Il concetto di cabala nel <i>Commento sopra una canzone d’amore</i>	232
2.1 La teoria delle <i>Shemittot</i>	232
2.2. Trasfigurazione e palingenesi spirituale. Angelomorfosi e deificazione	236
2.3. Prospettive sull’esoterismo e sul valore sapienziale divino della <i>cabala</i>	242
2.4. Cenni al simbolismo linguistico cabbalistico nel <i>Commento sopra una canzone d’amore</i>	245
3. La <i>cabala</i> nella trilogia romana ( <i>Oratio</i> , <i>Conclusiones</i> , <i>Apologia</i> )	249
3.1. La <i>cabala</i> nell’ <i>Oratio</i>	249
3.1.1. La presentazione della <i>cabala</i> nell’ <i>Oratio</i> . Interpretazione cristiana e caratteri basilari della sapienza cabalistica	249
3.1.2. Raffaele, Gabriele e Michele: tracce di una possibile interpretazione cabbalistica dei <i>secreta angelorum</i>	258
3.1.3. Temi cabalistici presenti nell’ <i>Oratio</i>	262
3.1.4. L’incidenza della <i>cabala</i> nell’ <i>Oratio</i> . Alcune riflessioni	267
4. Le <i>cabala</i> nelle <i>Conclusiones</i>	269
4.1. Le due serie delle tesi cabbalistiche nelle <i>Conclusiones</i>	269
4.2. Riferimenti pichiani alla dottrina delle <i>Sefirot</i> nelle	272

<i>Conclusiones</i>	
4.2.1. Quadro di riferimento teorico della <i>qabbalah</i> ebraica. Alcuni aspetti salienti della dottrina delle <i>Sefirot</i>	272
4.2.2. Prospettive sulla dottrina delle <i>Sefirot</i> nelle <i>Conclusiones</i>	281
4.2.2.1 Le <i>Sefirot</i> come <i>numerationes</i>	281
4.2.2.2. Le <i>Sefirot</i> come precetti divini e come sfere celesti	284
4.2.2.3. Le <i>Sefirot</i> come <i>proprietates</i>	290
5. La <i>cabala</i> nell' <i>Apologia</i>	292
5.1. La <i>cabala</i> , <i>scientia humanitus inventa</i> e <i>theologia revelata</i>	292
5.2. Lo statuto della <i>cabala</i> nell'ambito dei vari modi d'interpretazione della Scrittura	303
5.3. La <i>scientia cabalae</i> come <i>ars combinandi</i> e <i>scientia de virtutibus rerum superiorum</i>	308
5.4. Una tesi basilare della "cabala cristiana": Trinità e <i>Sefirot</i> superiori nell' <i>Apologia</i>	312
6. <i>Cabala speculativa</i> e <i>cabala practica</i>	314
6.1. Una suddivisione problematica	314
6.2. La quadripartizione della <i>cabala speculativa</i> . <i>Alphabetaria revolutio</i> e <i>triplex Merchiava</i>	318
6.3. La questione della determinazione dello statuto della <i>cabala practica</i>	325
6.3.1. La <i>cabala practica</i> : <i>scientia Sephirot</i> o <i>scientia Šemot</i> ?	325
6.3.2. L' <i>opus cabalae</i> ed il suo rapporto con la <i>magia naturalis</i> nelle <i>conclusiones magicae</i>	334
6.3.3. « <i>Sicut hymni David operi Cabalae mirabiliter deserviunt</i> ». <i>Salmodia</i> e <i>cabala practica</i>	339
6.3.4. <i>Opus cabalae</i> e <i>magia</i> orfica	345
6.3.5. Attività intellettuale ed <i>opus cabalae</i>	347
6.3.6. <i>Numeri</i> , <i>characteres</i> , <i>figurae</i> , <i>verba</i> , <i>voces</i> tra <i>magia naturalis</i> e <i>cabala practica</i>	350
6.3.7. <i>Magia</i> ebraica e <i>magia cabbalistica</i>	366
7. Uno sguardo di sintesi: prospettive sulla teoria della <i>cabala</i> in Pico	386
CAPITOLO V. ASPETTI DELLA TEORIA PICHIANA DELLA CAUSALITÀ DELLA PRASSI MAGICA E DELLA PRASSI CABBALISTICA	400
1. I differenti "orizzonti" dell'azione causale della <i>magia naturalis</i> e della <i>cabala practica</i> : <i>tempus aeternalis</i> , <i>tempus et aeternitas</i> , <i>aeternitas temporalis</i>	400
2. Aspetti della dottrina della causalità sottesa alla distinzione tra prassi magica e prassi cabbalistica	414

3. Prassi cabbalistica e prassi magica tra causalità immediata e causalità mediata	422
4. <i>Magia, cabala</i> e gradi della conoscenza	430
CONCLUSIONI	436
BIBLIOGRAFIA	455
APPENDICE I. DOTTRINE MAGICHE E CABBALISTICHE IN ALCUNI TESTI DELLA “BIBLIOTECA CABBALISTICA” PICHIANA: IL <i>LIBER DE VOCIBUS</i> , IL <i>DE GENERATIONE HOMINIS</i> , IL <i>COMMENTUM SEFER IESIRE</i> , IL FRAMMENTO DEL <i>LIBER MISTERIORUM VENERABILUM</i>	500
1. Notazioni introduttive sugli scritti di magia ebraica contenuti nei codici Vaticani pichiani	500
2. La dottrina delle <i>voces</i> nel <i>Sefer ha-qoloth</i>	508
3. Temi magici e cabbalistici nel <i>De generatione hominis</i>	512
4. Il potere poetico delle lettere ebraiche nel <i>Commentum Sefer Iesire</i>	531
5. Elementi di magia talismanica nello <i>Shimmush Torah</i>	534
APPENDICE II. Trascrizione dei testi	536
<i>Liber de vocibus</i>	536
<i>Liber de homine</i>	556
<i>Commentum Sefer Iesire</i>	663
<i>Liber misteriorum venerabilium</i>	680
APPENDICE III. Traduzioni	682
<i>Libro sulle voci</i>	682
<i>Libro sull'uomo</i>	704
<i>Commento al Sefer Yetsirah</i>	826
<i>Libro dei misteri venerabili</i>	848

Edizioni utilizzate delle opere di Giovanni Pico della Mirandola  
con relative abbreviazioni

*Apol.* = JOANNIS PICI MIRANDULANI *Apologia*, Francesco del Tuoppo, Napoli 1487.

*Comm.* = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Kommentar zu einem Lied der Liebe. Italianisch-deutsch*, Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Th. Bürklin, Hamburg 2001.

*Concl.* = *Conclusiones nongentae*, in S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe (Arizona) 1998, pp. 183-553.

*Hept.* = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA *Heptaplus o la settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi*, a cura di E. Garin, Carmagnola 1996.

*Orat.* = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di S. Marchignoli, Milano 2000, pp. 97-158.

## Introduzione

### *Magia e cabala* in Giovanni Pico della Mirandola:

#### linee di ricerca ed ipotesi di lavoro

Il progetto di ricerca che ho sviluppato nel corso degli anni di Dottorato e di cui in questa tesi fornisco i primi risultati si è configurato ed evoluto come uno studio della teorizzazione della magia nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola, nella prospettiva critico-storiografica di un'ipotesi di lavoro incentrata sulla possibile enucleazione di una coerente ed omogenea teoria filosofica generale della *magia*, nei suoi rapporti con la *cabala*, in un gruppo di opere pichiane eterogenee ma interconnesse: l'ideale trilogia del periodo romano, costituita dalle *Conclusiones sive theses nongentae*, dall'*Oratio (De hominis dignitate)* e dall'*Apologia* (in particolare la *Quaestio quinta de magia et cabala*). Prendo anche in esame passi del *Commento sopra una canzone d'amore*, che contengono notevoli riferimenti magici e cabbalistici, e dell'*Heptaplus*, in cui sono formulate teorie di magia cabbalistica. Ho volutamente tralasciato l'*Adversus Astrologiam divinatoriam*, perché tale opera non contiene elementi di magia e di magia cabbalistica, né mi prefiggo di affrontare in questa sede, con riferimento a quest'ultimo complesso scritto, il problema della continuità o discontinuità nel pensiero di Pico.

Tra gli elementi salienti che rendono difficoltoso un tentativo di ricostruzione del pensiero magico (e magico-cabbalistico) pichiano vanno sicuramente annoverati la mancanza di un'esplicita trattazione

sistematica della *magia* e della *cabala* da parte di Pico; il carattere teorematologico, ermetico ed allusivo dei numerosi riferimenti alla *magia* ed alla *cabala*; il fatto che questi riferimenti sono disseminati in opere diverse tra loro per *intentio*, genere, strutturazione, registro linguistico-concettuale, finalità. Aspetti che, in un certo modo, concorrono a fare inquadrare i vari elementi magici e cabbalistici rintracciabili nella riflessione pichiana nell'ottica di una loro tendenziale disorganicità (se non incoerenza) e, a volte, oscurità, pur a fronte di un puntuale riconoscimento – ben attestato nella letteratura critica in materia – del particolare rilievo che la *magia* e la *cabala*, quali specifiche discipline sapienziali, manifestano nella riflessione filosofica del Mirandolano, e del particolare legame stabilito da Pico tra queste due discipline.

In questa direzione si può porre il problema di capire se i temi magici e cabbalistici (nella loro interconnessione) presenti nelle opere pichiane siano riconducibili, almeno tendenzialmente, ad una visione di fondo concettualmente ben definita dello statuto e dei caratteri delle due discipline in questione, come anche dei loro legami reciproci, oppure se tali temi restino fattualmente isolati, nelle varie opere in cui figurano, come altrettante tessere che non si lasciano comporre in un mosaico coerente unitario. In questa mia ricerca provo a sostenere la tesi secondo cui alle opere della vicenda romana – di cui, a mio avviso, va sottolineata la stretta concatenazione – è sottesa, almeno da un punto di vista progettuale e programmatico, una teoria generale organica e coerente della *magia* per quanto concerne i vari riferimenti a temi magici, e una peculiare visione generale della *cabala* – che nella sua *pars practica* è strettamente interconnessa alla *magia* – per quanto riguarda i vari riferimenti a temi cabbalistici. In quest'ottica, negli



scritti pichiani presi in esame, la trattazione della *magia naturalis* (considerata come l'unica vera e salutare *magia*) e della *cabala practica* (presentata come la *pars* della *cabala* che è direttamente collegata alla *magia naturalis*), quali discipline che presentano un evidente legame strutturale, presuppongono e restituiscono una peculiare filosofia della prassi magica e cabbalistica, inquadrata nel più vasto progetto concordistico della ricostruzione di un sapere universale, visto nella pluralità “sinfonica” delle sue convergenti ramificazioni. Progetto, si ricordi, che, nel suo disegno generale e nei suoi aspetti particolari, resta per vari aspetti incompiuto – Pico stesso è, per Henri De Lubac, “l'alba incompiuta del Rinascimento” – anche per la scomparsa in giovane età del nostro filosofo.

Mi sono così proposta una lettura analitica e sinottica dei vari segmenti testuali riguardanti la *magia* e la *cabala* (con particolare riferimento alla *cabala practica*) per provare a mettere in rilievo le istanze e gli aspetti fondamentali della filosofia pichiana della prassi magica e cabbalistica o, se si vuole, della pichiana “filosofia della magia”, se si considera – come vedremo – che la *cabala practica*, criticamente inquadrata in una certa prospettiva, si presenta a sua volta come “cabala magica” o come “magia cabbalistica”.

L'analisi degli elementi magici e pratico-cabbalistici contenuti, in modo ora esplicito ora implicito, in queste opere, richiede la cautela e l'accortezza di non applicare a questi definizioni generalizzanti e categorizzazioni precostituite, lasciando parlare i testi e cercando di comprendere i rilievi di materia magica alla luce dei caratteri differenziali delle varie opere in cui essi sono contenuti,

interpretandoli alla luce dei diversi contesti speculativi in cui figurano. Mi sono dunque cimentata in una lettura unitaria del pensiero magico e pratico-cabbalistico di Pico muovendo proprio dalla molteplicità di registri e prospettive che emergono dalla sua trattazione e fruizione nelle varie opere del Mirandolano. Ciò in una prospettiva in cui la delineazione della visione unitaria relativa allo statuto epistemologico della *magia* non trascuri gli aspetti differenziali – come anche gli elementi di tensione interna o i punti oscuri e controversi – ma, anzi, provi a darne ragione ed a compendiarli, in un autore, quale è Pico, in cui l'anelito all'unità universale del sapere coesiste di necessità con la grande attenzione rivolta alla pluralità differenziale delle manifestazioni del sapere. Seguendo i rilievi pichiani, spesso ellittici e criptici, ho così provato a ricostruire lo statuto e le funzioni riconosciute dal nostro autore alla *magia* assunta nelle sue varie manifestazioni ed articolazioni, il modo in cui essa interagisce con la *cabala* e, più in generale, la funzione che la *magia* ricopre nell'organigramma pichiano dei saperi.

\*\*\*

La teorizzazione pichiana della *magia*, tra le più interessanti ed esemplari dell'epoca umanistico-rinascimentale, si pone nel solco di una tradizione bassomedievale di pensiero magico incentrato sull'elaborazione della categoria concettuale di *magia naturalis* e sulla distinzione – rigorosamente netta di principio, ancorché talvolta ambigua e problematica di fatto – tra la *magia naturalis*, concepita

come intrinsecamente lecita, e la magia demoniaca, irriducibile alla prima e rigettata come esecrabile ed illecita. Se quest'ultima, nelle sue operazioni, ricorre al malvagio potere dei demoni, la *magia naturalis* si presenta invece come possibilità di agire sulle strutture profonde e sulle forze occulte della *natura* in base ad una retta conoscenza delle leggi invariabili che la regolano per poter conseguire legittimi benefici. La concezione della magia come *magia naturalis* coincide così con il tentativo di assumere la magia come *scientia*, come uno specifico versante della scienza naturale che opera in conformità ed entro i limiti dell'ordine naturale stabilito da Dio. *Magia* e *natura* sono così strettamente legate.

In Pico la *magia naturalis*, pensata come *scientia*, precisamente come *pars practica* della *scientia naturalis/naturalis philosophia*, rientra di diritto nell'articolato organigramma universalistico del sapere come specifica disciplina sapienziale e trova il suo fondamento nella strutturazione simpatetica della *natura*, concepita come una totalità organica attraversata da una fitta rete di corrispondenze occulte. La *magia naturalis* opera *per agentia naturalia* unificando ed attualizzando le *virtutes* che in *natura* si trovano ad essere separate tra loro (ma potenzialmente congiungibili) ed allo stato seminale-potenziale (e dunque attualizzabili). Il mago, secondo Pico, "marita il mondo", obbedendo alle leggi che regolano il mondo. In tale visione, attestata in molto pensiero umanistico (ad esempio da Marsilio Ficino), se la *natura* è vista come *regnum hominis*, l'uomo, come mago, è visto come *naturae ministrum*, fedele servitore ed amministratore della *natura*, sottoposto alle sue leggi e al suo Creatore. Abbiamo così una chiara

formulazione del *topos* rinascimentale secondo cui il mago, con la sua arte, è interprete della magia *della* natura.

La *magia*, nella sua strutturazione *practica*, ha un fine essenzialmente contemplativo: scoprire nei *secreta naturae* i *mirabilia Dei* e, in ciò stesso, portare a perfezionamento le acquisizioni della *scientia naturalis*, di cui essa costituisce la *nobilissima pars*. Come tale, la *magia naturalis* per Pico non soltanto è “filosofia”, ma, propriamente, “l’assoluto compimento della filosofia naturale”, (*naturalis philosophiae absoluta consummatio*), “l’apice ed il fastigio dell’intera filosofia” (*apex et fastigium totius philosophiae*), di una *philosophia* vista, si potrebbe dire, nella sua destinazione teologico-religiosa. In tale ottica, al Mirandolano appare strettamente consequenziale che l’assunto che la *magia naturalis* conduce al riconoscimento della gloria di Dio – della quale, secondo il testo di *Isaia* 6:3, sono pieni i cieli e la terra, quali piani della *natura* su cui la *magia* agisce, contribuendo a rintracciarvi le meravigliose opere divine – e quindi è intrinsecamente benefica, salutare, salvifica, perfettamente conciliabile con la fede cattolica e con il culto divino. S’impongono, così, le condizioni costitutive di possibilità dell’efficacia della *magia naturalis* (non il ricorso al potere di entità spirituali malvagie, ma l’intervento sulle *virtutes* naturali); il suo autentico fine (non il conseguimento di vantaggi materiali, ma l’elevazione a Dio nell’ambito di un percorso di progressiva trasformazione morale, sapienziale e spirituale); i termini del suo esercizio (non una sottomissione della *natura* ad un dominio dispotico dell’uomo, ma una salutare sottomissione dell’uomo alla *natura* che è da lui amministrata e a Dio che è il creatore delle leggi che regolano l’ordine naturale).

In tal modo, la *magia naturalis* è presentata come una componente basilare nell'“ordine palladico” di un articolato percorso sapienziale di graduale ascensione dell'anima a Dio, il quale per il nostro filosofo consiste nell'emulazione della vita angelica dei Troni, Cherubini e Serafini. Emulazione articolata, secondo la gradualità di una “triplice filosofia” universale, in purificazione etico-dialettica, contemplazione filosofica, amore teologico. Secondo la mia lettura, Pico proietta la teoria della *magia naturalis* sullo sfondo della sua concezione dell'uomo come *opus indiscretae imaginis*, essere camaleontico, microcosmo dinamico che compendia tutti gli elementi del creato, creatura priva di una natura predefinita, chiamata dal suo Creatore ad autodeterminare liberamente la propria natura nell'auspicabile direzione di un'elevazione alla natura angelica e di una suprema unione mistica con Dio. L'*homo pichiano* è anche il *magus* che, nell'ambito della contemplazione filosofica (la vita “cherubica”) della *natura*, con le sue sapienti operazioni cerca nella *natura* i *mirabilia* di Dio per elevarsi religiosamente a lui. Filosofia della natura, antropologia, magia appaiono dunque in Pico ben coordinate tra loro.

Contestualmente a questo inquadramento della *magia naturalis* pichiana, avrò modo di sottolineare come questa sia concepita dal Mirandolano come una *scientia inventa*, cioè un sapere strutturato “scoperto” dall'uomo per via investigativa e dimostrativa muovendo dagli effetti per risalire alle cause. Una *scientia* basata sulle potenzialità conoscitive della *ratio* umana, capace, per Pico, di concorrere con la *scientia revelata* – la *theologia* nelle sue manifestazioni rivelative – a confermare le verità cristiane (un caso esemplare è la sua capacità di

rendere certi, al pari della *cabala*, della divinità del Cristo più di ogni altra scientia *inventata*) ed a condurre all'amore di Dio.

Fondamento naturale, matrice filosofica, statuto scientifico, registro gnoseologico razionale, ortodossia cristiana, apertura teologica, destinazione religiosa sono aspetti che s'interconnettono e si cementano a vicenda nella teorizzazione pichiana della *magia*, in cui si può vedere un tentativo di corroborazione e sistematizzazione di un complesso d'istanze delineatesi nell'ambito del pensiero medievale e coevo. Pico si associa ai suoi progenitori medievali (che egli cita anche come fonti autorevoli) anche nel tentativo di ricondurre e ripensare entro gli schemi concettuali e le coordinate epistemologiche della *magia naturalis* – considerata come disciplina “ortodossa” – una grande varietà di credenze e pratiche magiche di diverse origini e tipologie, che circolavano nei secoli medievali, spesso in modo clandestino, in ambienti colti o popolari. Strumenti ed elementi rituali delle prassi magiche quali i *numeri*, i *characteres*, le *figurae*, le *voces* ed altri sono mantenuti da Pico e cooptati nella sua visione della *magia naturalis*, scandendone una molteplicità di differenti tipologie operative non sempre facilmente distinguibili tra loro e caratterizzate da interazioni e scambi reciproci, in una sorta di promiscuità delle prassi magiche che rinviano anche alla *cabala practica*.

\*\*\*

Riguardo a quest'ultimo rilievo, la *magia naturalis* appare in Pico strettamente legata alla *cabala practica*. Il legame tra magia e cabala, quale nota caratterizzante della pichiana “filosofia della magia”, è un tratto emergente già notato puntualmente dai suoi contemporanei. Tralasciando le considerazioni magiche e cabbalistiche contenute nei testi pichiani e la loro ricezione nella cultura umanistico-rinascimentale, si può qui ricordare come un predicatore di Santa Maria del Fiore abbia accusato Pico di aver messo in atto, insieme a Marsilio Ficino, pratiche rituali legate alla “magia naturale” e alla “dottrina cabalistica”: «Giovanni della Mirandola cercò un tempo insieme con Marsilio Ficino, in agri Caregio, et altrove di congiungere, per mezzo della magia naturale et in virtù della dottrina cabalistica, con certe loro osservazioni, profumi, la mente con Dio, fare miracoli et prophetare».<sup>1</sup> Un aspetto basilare della lettura che tento è dato dall'individuazione di un possibile elemento centrale e unificatore che conferisce organicità, coerenza nonché specificità ed originalità alla “filosofia della magia” pichiana proprio nella *cabala practica*, la quale, secondo una suddivisione interna pichiana del sapere cabbalistico, costituisce la parte pratico-operativa della *cabala*, interconnessa alla sua parte teorico-dottrinale, la *cabala speculativa*. Aspetto in qualche misura ventilato ed adombrato da varia letteratura critica, ma, a mio avviso, meritevole di ulteriori indagini, approfondimenti, chiarimenti che provo ad avviare in questo mio lavoro.

---

<sup>1</sup> Traggio questa citazione da S. TOUSSAINT, *L'individuo Estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana e Campanelliana» 6 (2000), p. 352.

In una prospettiva più generale, nella mia indagine ritengo legittimo porre in evidenza il ruolo centrale assunto nel pensiero pichiano dalla *cabala*, la quale si afferma nel panorama culturale umanistico-rinascimentale, in una peculiare rimodulazione ermeneutica in chiave cristiana, proprio con la riflessione e il progetto filosofico di Pico. Il riconoscimento della centralità della *cabala* nel pensiero pichiano costituisce un elemento di originalità rispetto alle linee di sviluppo degli studi critico-storiografici in materia, che pure hanno generalmente riconosciuto la particolare attenzione riservata al pensiero cabbalistico dal Mirandolano. Anche nel caso della ricostruzione del pensiero cabbalistico pichiano, procedo in questo mio lavoro ad una lettura sinottica dei vari riferimenti a varie istanze e tematiche cabbalistiche disseminate nelle opere del Conte di Concordia, in assenza in esse di una trattazione organica e sistematica della *cabala*, sia nel suo aspetto teorico-speculativo sia – con particolare riguardo – in quello pratico-operativo. Nella lettura che propongo, quale ipotesi di lavoro suffragabile da vari elementi rintracciabili nel pensiero pichiano, la *cabala*, nell’ambito della pluralità delle vie “filosofiche” che conducono all’Unico Vero, si presenta come una disciplina sapienziale “totalizzante” che s’impone come culminante e dirimente, fondamentale preposta a fornire, con una “regolazione” dell’intero scibile umano.

Istanza fondamentale della fruizione pichiana della tradizione cabbalistica è la nota trasposizione sistematica della *qabbalah* ebraica in “*cabala* cristiana”, in un’ottica in cui la *cabala*, vista come la rivelazione sinaitica misterica del senso più profondo della Legge, contiene e restituisce puntualmente nella loro verità tutte le dottrine



fondamentali del cristianesimo. Il valore della *cabala* è così accostato a quello delle stesse Sacre Scritture, di cui essa, anzi, costituisce la chiave d'accesso privilegiata, il deposito misterico dei loro insegnamenti più nascosti. La *cabala*, dunque, trasmette gli *eloquia Dei* ed è *scientia revelata*, ma è anche *scientia humanitus inventa*, nella misura in cui richiede una progressiva acquisizione investigativo-esperienziale dei suoi contenuti sapienziali e dei suoi peculiari procedimenti metodologici. La rivalutazione e valorizzazione del pensiero cabbalistico adottata da Pico e perseguita con il paradigma ermeneutico della “cabala cristiana” si associa alla rivalutazione e valorizzazione della prassi magica, da lui perseguita con l'approfondimento della categoria concettuale di “magia naturale”: *cabala* e *magia* sono *scientiae* entrambe perfettamente compatibili con la fede cattolica e funzionali alla sua conferma e difesa, e come tali hanno pieno diritto di cittadinanza nel progetto di una sapienza universale, al di là dei pregiudizi su esse denunciati da Pico ed attribuiti ad ignoranza e confusione sul loro conto.

Da uno studio delle varie indicazioni fornite da Pico sulla *cabala*, emerge come questa sia da lui concepita, nella complessità del suo statuto epistemologico e nella molteplicità delle sue articolazioni interne, come un sapere “filosofico” totalizzante che investe in modo radicale tutti i campi del reale. Come tale, essa appare anche come un sapere trasversale, una sorta di base teorica e di banco di prova delle altre discipline sapienziali. La *cabala* è scienza dei segreti di Dio, della sua Parola, delle sue Manifestazioni, della totalità del Creato. Questa dimensione totalizzante è manifesta nella *pars speculativa* della *cabala*, divisibile in *revolutio alphabetaria* o *philosophia catholica*, e in *triplex*

*Merchiava* o *philosophia particularis*. La *revolutio alphabetaria*, quale arte della combinazione (*ars combinandi*) delle lettere dell'alfabeto ebraico attraverso la tecnica della loro rotazione, affonda le sue radici nella concezione cabbalistica che assume le lettere ebraiche come le componenti del linguaggio cosmopoietico divino, cariche di potere performativo, con le quali è strutturata l'intera realtà. La scienza/arte della combinazione/permutazione delle lettere, quale misteriosofico sapere ermeneutico-metodologico alfanumerico, è così una vera "filosofia universale" (*catholica*) basata sulla conoscenza dell'ordine (*ordo*) della lingua ebraica, che permette, secondo Pico, di pervenire alla norma e regola dello scibile. La "triplice Merkavah", altro ambito della *cabala speculativa*, consiste in una tripartita *philosophia particularis* che riguarda settorialmente le articolazioni fondamentali della realtà secondo una sua ripartizione tipologica di fondo in tre grandi piani gerarchici.

\*\*\*

La *cabala practica*, che si applica operativamente agli ambiti studiati dalla *cabala speculativa* ed è presentata da Pico in termini che appaiono oscuri ed ambigui, si presenta come il fondamento e, insieme, come il coronamento della *magia naturalis*, dalla quale si distingue per la sua base teorica e per la peculiare modalità della sua prassi operativa. In linea con il tema della mia ricerca, nello studio della configurazione pichiana della *cabala* ho fondamentalmente individuato il particolare

legame di quest'ultima con la *magia naturalis*, alla quale è esplicitamente e costantemente associata.

Per Pico la *cabala practica* costituisce la *pars suprema magiae naturalis*. Un aspetto fondamentale che illumina quest'istanza e che si rivela basilare per la comprensione del nesso tra la *magia naturalis* e la *cabala practica*, è quello per cui nessuna *operatio magica* può avere efficacia alcuna senza un annesso *opus cabalae*. La costitutiva dipendenza della prassi magica dalla concomitante prassi cabbalistica è dovuta alla capacità di quest'ultima di operare su piani del reale e livelli di causalità superiori a quelli su cui è capace di agire la prima, con riferimento alle *Sefirot*, ai nomi divini, alle intelligenze angeliche. L'anteriorità fondativa della *cabala* sulla *magia naturalis*, pensata sullo sfondo di una metafisica di stampo fundamentalmente neoplatonico, rinvia all'assunto secondo cui nella concatenazione causale, le cause gerarchicamente inferiori (sulle quali agisce la *magia naturalis*) dipendono dalle cause gerarchicamente superiori (sulle quali agisce la *cabala practica*), le quali manifestano una maggiore estensione causale e agiscono mediatamente nelle prime quali costitutive condizioni remote di possibilità della loro azione; e, corrispettivamente, i piani della realtà gerarchicamente meno elevati (sui quali agisce la *magia naturalis*) dipendono da quelli gerarchicamente più elevati (ai quali si eleva la prassi cabbalistica), ai quali rinviano come alla loro dimensione principale ed esemplare. Se il raggio d'azione della *magia* non supera i limiti della *natura*, quello della *cabala practica* va oltre quest'ultima, elevandosi alle *virtutes* spirituali di agenti soprannaturali. Ciò, in ogni caso, sullo sfondo di una visione unitaria ed organica della totalità della realtà, secondo cui i vari piani di essa, pur secondo una distinzione tra

immanenza e trascendenza ed una dialettica tra continuità e separatezza, manifestano una trama occulta di rapporti e tutto è a suo modo in tutto. Termini di riferimento della prassi magica sono le *virtutes naturales*, quali ragioni e potenze seminali e latenti provvidenzialmente disseminate da Dio nella *natura* per il bene dell'uomo "contemplativo"; termini di riferimento dell'articolata prassi cabbalistica, invece, sono le superiori *virtutes spirituales* evocabili, su diversi piani e con diverse modalità operative, nell'ambito delle intelligenze angeliche, le manifestazioni sefirotiche, i nomi divini. La corrispondenza tra piani epistemologici e piani ontologici, riscontrabile per le due discipline in questione, implica chiaramente una corrispondenza con altrettanti piani gnoseologici. Se il piano caratterizzante della conoscenza proprio della *magia naturalis* è individuabile in quello della ragione (che la magia concorre a portare a perfezionare), quello proprio della *cabala practica*, invece, è individuabile nella sovraordinata dimensione dell'intelletto, quale funzione conoscitiva intuitiva, immediata, illuminante che in Pico prelude, nei suoi esiti culminanti, all'esperienza mistica sovraintellettuale. Al piano della conoscenza noetica tende la "cherubica" contemplazione filosofica, la quale, in esso e tramite esso, si sublima in amore "serafico", il quale, a sua volta, prelude alla suprema unione mistica dell'anima con Dio.

Così, nell'indagine sul modo in cui si configurano e si rapportano tra loro la *magia naturalis* e la *cabala practica* nel pensiero di Pico, si rivela molto utile il riferimento ai tipi di causalità che, secondo il Mirandolano, interessano questi due domini del sapere e ai diversi livelli ontologici cui questi tipi di causalità rinviano. La causalità che

riguarda la *cabala practica* è una causalità immediata che fa riferimento privilegiato alla causa prima, che agisce – o può essere indotta ad agire – su ciascun livello ed ordine della realtà. Questa causa è accessibile all'intuizione intellettuale ed è termine di riferimento di un tipo specifico di operatività che è, appunto, quella cabbalistica. L'ascesi intellettuale alla causa prima determina, in primo luogo, una metamorfosi e palingenesi nell'uomo, il quale può agire poieticamente sul cosmo e provocare dei mutamenti che non dipendono dalle *virtutes naturales*, bensì da realtà ad esse superiori. A differenza della *cabala practica*, che è legata all'*eminentia* del *modus causandi* della causa prima/immediata, la *magia naturalis* agisce con riferimento alle cause seconde, le quali, conoscibili tramite la ragione, determinano i processi di mutamento delle *virtutes* insite nel mondo naturale.

\*\*\*

Nell'ottica dell'individuazione di una teoria generale della magia incentrata sulla *cabala practica* quale suo elemento unificatore, si pone nella mia ricerca il problema se la *cabala practica*, così come è intesa da Pico, quale *absoluta consummatio* della *magia naturalis*, si configuri come tale in quanto sapienza cabbalistica vista nei suoi risvolti magici o in quanto pratica magica vista nelle sue connotazioni cabbalistiche, dunque se nel pensiero del nostro filosofo vada riconosciuto, nell'ambito dell'architettura universalistico-concordistica delle varie discipline, un primato della *calaba*, contemplata anche nelle sue potenzialità "magiche", o della *magia*, vista anche nelle sue culminanti

propaggini e configurazioni “cabbalistiche”. La lettura che propongo, tenta di mediare queste due posizioni, mettendo in evidenza il concorso della *magia* e della *cabala* nella costituzione di un’organica prassi operativa che permette all’uomo di attuare le proprie potenzialità (volute e concesse da Dio) e che trova il suo pieno compimento, ma anche il suo fondamento, nella sapienza misterica illuminante e trasfigurante della *cabala*. Una stratificata e progressiva prassi operativa che, nella peculiare visione antropologica prospettata da Pico nell’*Oratio* e sottesa alle *Conclusiones*, concorre a realizzare la possibilità dell’uomo di autodeterminare liberamente la propria natura nella retta direzione di una progressiva elevazione contemplativa e pratica nella scala dell’essere (le cui componenti sono tutte compendiate nell’uomo a livello seminale) che conduce all’angelomorfo (indicabile, in termini cabbalistici, come trasformazione in *Metatron*) e, per il tramite di questa, all’unione mistica con Dio, visto nella sua assoluta trascendenza (cabbalisticamente, l’*En sof*, “l’Infinito”). *Magia naturalis* e *cabala practica* sono vie convergenti che conducono a Dio

La *magia naturalis* e la *cabala practica*, nelle loro differenze e convergenze, condividono fondamenti e finalità, oltre che peculiari strumenti operativi, come le *litterae*, il cui uso, per Pico, può essere appropriato sia all’*opus magico* che all’*opus cabalae*. Strumenti permeabili ed intermedi tra quelli propri dei due saperi prassici, le *litterae* dell’alfabeto ebraico sembrano associare la *magia naturalis* e la *cabala practica*, ciascuna con le differenze specifiche che la contraddistinguono, in un’articolata “magia cabbalistica del linguaggio”, la quale sottende una concezione essenzialistica del

linguaggio ed è incentrata sul potere performativo dei segni grafici e delle espressioni fonetiche, significative e non significative, di quest'ultimo. Una magia che, in ultima istanza, appare incentrata, tanto nella prassi magica quanto in quella cabbalistica, sulla “voce di Dio”, la quale ha il suo vettore nella lingua ebraica, in cui, si potrebbe dire, è “scritta” la totalità del reale. Riguardo alla riconduzione a Dio tanto della prassi magica quanto di quella cabbalistica, Pico afferma esplicitamente che ogni *opus mirabile*, sia esso magico o cabbalistico, va riferito in modo assolutamente principale (*principalissime*) a Dio, dispensatore di “mirabili virtù” agli “uomini contemplativi di buona volontà”. Dio, infatti, è la Causa assolutamente prima alla quale tutte le altre cause, naturali e soprannaturali, in ultima istanza vanno ricondotte.

\*\*\*

Secondo la mia lettura dei testi pichiani presi in esame, ritengo che nel pensiero di Pico la *magia naturalis* e la *cabala practica* si lascino inquadrare in un orizzonte concettuale di fondo complessivamente organico e coerente, in una visione filosofica generale ben definita, che riconosce alla *cabala* una posizione di riguardo. La *cabala* appare in Pico come il fondamento ed il coronamento della *magia*, ma anche, in una prospettiva più generale – vorrei dire universalistica –, come la pietra angolare dell'intero sistema progettuale di pensiero pichiano. Essa, nel progetto filosofico universalistico-concordistico del Mirandolano, è un sapere tra i saperi, una specifica manifestazione del

sapere universale, ma appare anche come una sorta di *occulta concatenatio* che lega insieme le varie articolazioni dello scibile, come il sapere che connette tra loro i vari saperi e coopera a ricondurli ad unità, l'unità del sapere universale su cui si fonda la *pax philosophica* che Pico mirava a perseguire.

\*\*\*

Con riferimento allo studio della *cabala practica* pichiana, propongo in questo mio lavoro il rimando a taluni testi magico-cabbalistici ebraici, riconducibili a contesti del misticismo pietistico ashkenazita medievale, pervenutici in traduzioni latine eseguite dall'ebreo converso Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate su commissione del Mirandolano e contenute in manoscritti appartenuti a quest'ultimo. Questi testi, individuati già nel Seicento da Jacques Gaffarel che ne attribuì la paternità ad El'azar di Worms, sono il *Sefer ha-qoloth* o *Liber de vocibus* ed il *De generatione hominis* contenuti entrambi nel ms. *Vaticanus Ebraicus 189* (rispettivamente ff. 385v-398r e ff. 398r-509v); il *Commentum Sefer Iesire*, contenuto nel ms. *Vaticanus Ebraicus 191* (ff. 1r-12r); un breve frammento dello *Shimmush Torah* o *Liber misteriorum venerabilum*, contenuto nel cod. *Chigi A. VI. 190* (ff. 360r-v). Di questi testi, che ho individuato e studiato, non vi sono ancora, per quanto ho potuto appurare, edizioni critiche, traduzioni, commentari, né sono stati rintracciati gli originali ebraici. In questa tesi ne fornisco una trascrizione integrale ed un primo abbozzo di traduzione italiana.



Nel mio studio rimando ad alcuni passi di questi scritti in una possibile chiave comparativa, per provare a gettare le basi per guadagnare profondità nella comprensione delle opere pichiane: essi possono essere utilizzati per una contestualizzazione del pensiero magico-cabbalistico di Pico nel panorama delle opere ebraiche di magia cabbalistica circolanti al suo tempo e per provare ad illuminare aspetti del concetto pichiano di *cabala practica* con riferimento a delle corrispondenze più o meno chiare rintracciabili in opere di argomento affine, del tipo di quelle che Pico doveva leggere per elaborare la sua idea di *cabala practica*. A quest'ultimo riguardo, va segnalato che Chaim Wirszubski, puntualmente al corrente della presenza di tali testi nella "biblioteca cabbalistica" pichiana, ritiene che essi non vadano annoverati tra le fonti del pensiero cabbalistico del Mirandolano, in quanto questi le avrebbe acquisite poco dopo la redazione delle sue opere e, in ogni caso, avrebbe elaborato la sua *cabala practica* guardando esclusivamente a fonti cabbalistiche "speculative" (con riferimento ad Abulafia). In ogni modo, ritengo che nell'economia generale di uno studio sul pensiero magico-cabbalistico pichiano, il riferimento a questi testi rivesta ugualmente una notevole importanza anche a prescindere dalla questione se essi non vadano assunti come fonti dirette del pensiero di Pico, come afferma Wirszubski, o se invece debbano essere riconosciuti come sue fonti. Ipotesi, quest'ultima, che personalmente non ritengo impraticabile, almeno per quanto riguarda alcune opere di Pico, e che anzi, con la doverosa cautela, sulla base di una loro lettura parallela a quella degli scritti pichiani, sarei anche tentata di percorrere. Ciò anche in considerazione del fatto che la *cabala practica* pichiana, pur elaborata con riferimento ad una tradizione cabbalistica

criticamente classificabile come “speculativa” (con tutti i limiti intrinseci di tale categoria e delle sue implicazioni concettuali), potrebbe incorporare in sé elementi di varia natura tratti da correnti di magia cabbalistica. Ciò anche in considerazione della ricorrente commistione o dei rimandi reciproci (più o meno espliciti o impliciti) di aspetti teorico-speculativi ed aspetti pratico-operativi riscontrabile in molti segmenti del pensiero cabbalistico ebraico.

In questa sede, mi limito a sospendere il giudizio sulla questione del possibile statuto di fonti pichiane dei testi sopra citati, e mi limito ad occuparmi degli scritti in questione, in via preliminare, nella prospettiva più generale che ho indicato, in cui si può prescindere dalla necessità di una presa di posizione su tale questione. Ciò nella convinzione che studi approfonditi sulla “magia cabbalistica” ebraica medievale potrebbero contribuire, in una prospettiva comparativistica, ad una più profonda ed adeguata comprensione della natura e delle funzioni della *cabala practica* pichiana e, più in generale, del modo in cui Pico concepisce la *cabala*.

## Capitolo I

### Note preliminari ad uno studio della *magia* in Pico.

#### Alcuni aspetti della magia tra Basso Medioevo e Rinascimento

##### 1. Percorsi della magia nell'Occidente basso-medievale

La trattazione pichiana di temi e problemi concernenti la magia s'inserisce in un articolato contesto storico-culturale di rinnovato e persistente interesse filosofico per questo particolare ramo del sapere. Nella sua riflessione sulla magia, Giovanni Pico della Mirandola si confronta costantemente con i problemi discussi nel suo tempo in materia magica, ereditando, discutendo e rimodulando assunti, istanze, concetti circolanti al suo tempo e proponendo prospettive che si pongono tra continuità e frattura con le speculazioni sulla magia registrabili nell'Occidente latino tra gli ultimi secoli del Medioevo e l'alba del Rinascimento.<sup>2</sup> Appare allora opportuno accennare ad alcune

---

<sup>2</sup> Nella prospettiva di un inquadramento generale, tra gli studi sulla magia nel Medioevo e nel Rinascimento si veda M. MEYER - P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995; CH. BURNETT - W. F. RYAN (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, London-Torino 2006; F. MEROI (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007; J. N. BREMMER - J. R. VEENSTRA (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris-Dudley Ma 2002; G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, Cambridge 2008; J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2006; E. COHEN, *Le corps du diable. Philosophes et sorcières à la Renaissance*, tr. fr. Paris 2004; C. FANGER, R. KIECKHEFER, N. WATSON (ed.), *Conjuring Spirits: Text and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Pennsylvania 1998; I. P. CULIANU,

categorie concettuali del sapere magico dominanti in questo contesto storico-culturale, le quali costituiscono specifici punti di partenza e termini di riferimento del pensiero del Mirandolano. In questo contesto, il concetto storicamente determinato di “magia”, che va modulandosi anche attraverso l’apporto della diffusione di nuove fonti testuali, appare ambiguo, controverso, problematico, come anche problematico appare tale concetto assunto, in una prospettiva più ampia, come categoria generale. Una categoria complessa che nella contemporaneità, in una prospettiva critica, è stata determinata e modulata con il ricorso ad una molteplicità di differenti modelli ermeneutici e di classificazioni tipologiche,<sup>3</sup> anche con riferimento, in

---

*Eros e magia nel Rinascimento*, tr. it. Torino 2006; T. W. DAVIES, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*, London 1898; G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008; R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer’s Manual of the Fifteenth Century*, The Pennsylvania State University Press (Pennsylvania) 1997; ID., *La magia nel Medioevo*, tr. it. Roma-Bari 2004; J.-M. MANDOSIO *Problèmes et controverses : à propos de quelques publications récents sur la magie au Moyen âge et à la Renaissance*, in «Aries. Journal for the Study of Western Esotericism», VII (2007), pp. 207-225; M. A. MAURY, *La magie et l’astrologie dans l’antiquité et au Moyen Age*, Paris 1860; S. PAGE, *Magic in Medieval Manuscripts*, Toronto 2004; F. PASTORE, *La ragione e l’occulto. La filosofia di fronte a scienza e magia*, Milano 2009; E. SANZI - C. SFAMENI, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità*, Cosenza 2009; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, 8 voll., New York 1923-1958; C. VASOLI, *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna 1976; H. VÉDRINE, *Philosophie et Magie à la Renaissance*, Paris 1996 ; D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958; P. ZAMBELLI, *L’ambigua natura della magia*, Milano 1991; EAD., *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Ravenna 2004.

<sup>3</sup> Cfr. ad es. W. J. HANEGRAAFF (voce *Magic I: Introduction*, in ID. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J-P. Brach, Leiden-Boston 2006, pp. 716-718), che prospetta una classificazione dei differenti modelli d’interpretazione della magia in intellettualistici, funzionalisti e di partecipazione. Sulla questione si vedano anche le considerazioni di Jean-Marc MANDOSIO (*Problèmes et controverses : à*

termini di distinzione e/o di convergenza, ad altre categorie (religione, scienza, superstizione, razionalità/irrazionalità, etc.).

Nella prospettiva in cui mi pongo in questo mio studio, guardando allo scenario generale della cultura latino-occidentale tardo-medievale ed umanistico-rinascimentale, assumo la magia, nel suo complesso, come una specifica forma d'interpretazione del reale, un peculiare tipo di "razionalità" che tende a strutturarsi in una disciplina autonoma in cui si esprime una complessa visione del mondo nella quale, sulla scorta del concorso di elementi derivati da tradizioni eterogenee, concorrono e si compendiano istanze ed elementi fisici, cosmologici, metafisici, teologici, etici, antropologici, religiosi, mistici.

Una pregnante definizione generale di magia, applicabile anche alle sue manifestazioni nella cultura cristiana occidentale basso-medievale ed umanistico-rinascimentale, è fornita da Jean-Patrice Boudet, il quale scrive: «Par magie, j'ai moi-même proposé d'entendre ce qui est considéré comme susceptible de produire, à l'aide d'un certain nombre de rites, de procédés occultes et d'artifices techniques, des phénomènes jugés comme extraordinaires en fonction de l'état des croyances religieuses et des connaissances de la nature, dans un milieu donné et à une époque donnée»<sup>4</sup>.

Questa definizione inquadra la magia come attività fondamentalmente tecnico-operativa e poetica, come una prassi rituale

---

*propos de quelques publications récents sur la magie au Moyen âge et à la Renaissance, cit.) sui problemi, i rischi ed i limiti, nell'indagine sulla magia, dei paradigmi ermeneutici e delle definizioni generali. Chiaramente, la formulazione generale di una definizione astratta è criticamente utile nella misura in cui non si traduce in una generalizzazione precostituita che si sovrappone ai tratti specifici e ai caratteri differenziali che la magia può presentare in diversi autori, testi, correnti, contesti storici e culturali.*

<sup>4</sup> J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance*, Paris 2006, p. 119.

taumaturgica, legata al conseguimento di effetti “straordinari”, di *miracula* e *mirabilia*. Come tale, essa fa riferimento ad una base di congrue conoscenze teoriche che fondano e supportano la prassi, la quale, in ogni caso, si presenta come l’aspetto basilare e caratterizzante della magia. Si potrebbe così notare che nella magia la teoria è finalizzata alla prassi cui è funzionale, in una prospettiva in cui la prassi diviene il coronamento e la piena realizzazione del sapere speculativo. Se si guarda al sostrato teorico della magia, cioè alla sua dimensione “conoscitiva”, si potrebbe anche provare a considerare la magia come un sapere “ergetico”, con un termine coniato da Amos Funkenstein e mutuato da Moshe Idel, il quale, nello specifico contesto della magia ebraica, lo utilizza per definire «un tipo di conoscenza ottenuto attraverso l’azione».<sup>5</sup> La magia è un “sapere pratico”. Il paradigma della superiorità della prassi rispetto alla teoria si ritrova, in una certa forma, anche nella teoria della magia elaborata da Pico, il quale, per altro verso, cogliendo la peculiare tensione tra teoria e prassi nella magia, insiste sulla finalità “contemplativa” del sapere magico, nell’ambito del progetto di una trasfigurazione spirituale dell’uomo.

La magia si presenta anche come un sapere “occulto”:<sup>6</sup> espressione, non priva di problematicità, che manifesta un’intricata

---

<sup>5</sup> M. IDEL, *Il Golem*, tr. it. Torino 2006, p. 18.

<sup>6</sup> I concetti di occulto e di esoterico (occultismo ed esoterismo), nella loro stretta interconnessione, manifestano una molteplicità di significati a seconda dei paradigmi ermeneutici e dei contesti culturali in cui sono utilizzati. Il concetto di occulto ad esempio, è utilizzato soprattutto con riferimento alle correnti contemporanee e come, scrive W. J. HANEGRAAFF (cfr. voce *The Occult*, in Id. [ed.], *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 888) «the popular category of “the occult” seems to contain everything that partakes of “the charisma of the unexplained” [...]». Un esauriente quadro dei vari sensi del termine “esoterismo” è offerto da Antoine FAIVRE (*La parola “esoterismo” e i suoi usi*, in A. Grosseto (a cura di) *Forme e correnti dell’esoterismo occidentale*,

molteplicità di sensi interconnessi. Secondo Graziella Federici Vescovini, l'“occulto” assume, soprattutto nel corso del Medioevo, cinque significati di fondo: occulto è ciò che è nascosto; ciò che può avere una spiegazione razionale; ciò che è misterioso e rinvia ad un'altra realtà (non manifesta); è una forza latente; è ciò che è occultato (nascosto, segreto).<sup>7</sup> La magia, come “scienza occulta”, è dunque, nel Medioevo, una disciplina capace di accedere ad aspetti e piani nascosti della trama profonda della realtà, di decifrare i segreti della natura e di operare sulle sue potenzialità latenti per compiere azioni prodigiose; ed è una disciplina esoterica che consta di una serie di conoscenze segrete ed iniziatiche, capaci di condurre il mago ad uno stato superiore di coscienza e di conferirgli mirabili poteri. Ciò che in natura è di per sé occulto, è invece, in una certa misura, manifesto al

---

Venezia 2008, p. 20): questo termine, «In primo luogo esso funge da comoda etichetta per i media, e in particolare nelle librerie, per designare una sorta di “guazzabuglio” di elementi eteroclitici. In secondo luogo, evoca l'idea di segreti collocati qua o là volontariamente e, dunque, di una distinzione tra iniziati e profani. In terzo luogo, rinvia al fatto che la natura, come pure alcuni testi religiosi fondati o addirittura la storia umana nella sua interezza, possederebbero una faccia nascosta alla quale si potrebbe tentare di accedere. In quarto luogo, designa un processo intellettuale di ordine simbolico che mira all'acquisizione di una conoscenza che supera i risultati del processo propriamente discorsivo, e in questo caso è talvolta sostituito dal termine “gnosi”. In quinto luogo, si tratterebbe della via che permette di ritrovare almeno in parte una “tradizione primordiale”, all'origine di tutte le tradizioni particolari. Infine, in sesto luogo, esso serve a designare i campi ricoperti da una disciplina istituzionalmente riconosciuta e i metodi attraverso i quali essi vengono affrontati da tale disciplina». Sul concetto di esoterismo si veda anche W. J. HANEGRAAFF, voce *Esotericism* in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., pp. 336-340, in cui sono individuate due modalità tipologiche di comprensione di questo concetto, l'una, in contesti religiosi, con riferimento alla nozione di segreto, l'altra con riferimento ad alcune correnti della cultura occidentale contemporanea.

<sup>7</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008, p. 173.

mago, il quale, quindi, ne conosce l'intrinseca *ratio* che è condizione dell'efficacia della prassi magica. In ciò, l'occulto si presta ad essere indagato e, almeno in una certa misura, conosciuto "scientificamente". La magia appare allora, in questi suoi aspetti salienti, come la forma esemplare della "sapienza". Non a caso Pico, come si vedrà, assume in quest'ottica il termine *magia*, di derivazione persiana,<sup>8</sup> con il significato di *sapientia*.

Una felice immagine del ruolo e della posizione che la magia occupa nel panorama culturale medievale è fornita da Richard Kieckhefer, il quale, sulla scorta del ricorso a categorie concettuali generali, la considera come un crocicchio in cui convergono e da cui si diramano religione, superstizione e scienza. In una data prospettiva, essa è "religione" in quanto presenta una ritualità i cui destinatari possono essere entità spirituali, naturali o celesti; è "superstizione" in quanto si alimenta di un complesso di credenze popolari; è anche "scienza" perché racchiude elementi propri delle *scientiae* medievali, in particolare nel suo strutturarsi come una "fisica", come una filosofia della natura che mira a fruire delle *virtutes* proprie degli enti naturali.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Al riguardo cfr. F. GRAF., voce *Magic II: Antiquity*, in W. J. Hanegraaff (ed.) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 719: «The modern term "magic" and its cognates derive, through Latin intermediates (*magia*), from the Greek *magiké*, "the art of the *magoi*", the Persian priest (*magus* in ancient Persian)»; G. LUCK, in *Arcana Mundi*, vol. I, *Magia, Miracoli, Demonologia*, Milano 1997, pp. 8-9: «sembreerebbe che sia stato un tale fraintendimento «creativo» a darci proprio la parola magia, che ebbe la sua derivazione da magoi, una tribù o una casta della Media, già nell'antico Iran considerata esperta di conoscenza rituale e religiosa».

<sup>9</sup> Cfr. R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, cit., pp. 3-5. Al riguardo, in una prospettiva generale, condivido l'opinione di Vittoria Perrone Compagni – espressa con specifico riferimento alla magia ermetica –, secondo la quale la questione della magia non va posta nei termini di una contrapposizione tra progresso e superstizione, considerandola ora come anticipazione della



La magia, in ogni caso, pur essendo per vari versi interconnessa con aspetti della *religio* e della *scientia* (nella complessa stratificazione che tali termini presentano nel corso dei secoli medievali), si presenta come un fenomeno a sé stante, dunque come una forma autonoma di sapere, dotato di uno statuto proprio.

La ricerca di una definizione dello statuto teorico della magia spinge così vari autori medievali a ripensare quest'ultima come una specifica forma organizzata di sapere. Questa tendenza è tipica dei secoli XII-XIII, in cui nell'Occidente latino si riscontra un rinnovato interesse per la magia (anche dovuto alla diffusione di testi magici arabi ed ebraici), caratterizzato fondamentalmente dal tentativo di elaborazione di un sostrato teorico e di una giustificazione "razionale" al sapere magico. Aspetti, questi, che in seguito sono ampiamente sviluppati con più solide prospettive programmatiche e sistematiche a partire dalla seconda metà del XV secolo. La prassi magica necessita di una concettualizzazione filosofica, e la magia, come sapere teorico strutturato, è fatta rientrare nella classificazione delle scienze.<sup>10</sup> Esemplificativi sono il caso di Pietro Alfonso, il quale nella *Disciplina clericalis* (1106) propone di inserire la *nigromantia* – altro nome per

---

rivoluzione scientifica, ora come superstizioso errore (cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi [a cura di] *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007, p. 17).

<sup>10</sup> Ad esempio, si potrebbe leggere alla luce di questo dato il fatto che nel Medioevo le scienze magiche sono ricorrentemente collegate alle scienze matematiche. Scrive, al riguardo, Graziella FEDERICI VESCOVINI (*Medioevo magico*, cit., p. 316): «Una spiegazione del perché le scienze magiche siano state inserite entro le matematiche tradizionali del *Quadrivio* boeziano è possibile trovare nel loro legame con l'astronomia e con la centralità che questa disciplina vi assume». Un interessante esempio di classificazione delle arti magiche come matematiche improprie è fornito nel XIV secolo da Taddeo da Parma (cfr. *ibid.*, pp. 315-322 e 427-433).

indicare la prassi magica – all’interno delle sette arti liberali; e di Guglielmo d’Alvernia, il quale nel *De fide et legibus* (1228-1230 circa) utilizza il diffuso concetto di *nigromantia*<sup>11</sup> con una valenza “fisica”,<sup>12</sup> con riferimento alla filosofia della natura (muovendosi, in tale direzione, su una linea teorica già emersa nel pensiero filosofico antico).<sup>13</sup> Secondo le linee di questa tendenza di fondo, si mira così ad organizzare in un quadro teorico almeno tendenzialmente organico e in un certo qual modo scientifico un complesso di elementi magici contenuti in un variegato insieme di scritti tecnico-operativi quali ricettari, lapidari, raccolte di formule. Questo processo di determinazione della matrice teorica e dello statuto epistemologico della magia, si accompagna ad un’attività di traduzione in latino di trattati di magia (in lingua araba, ebraica, greca), svolta generalmente nell’ambito delle corti, come, ad esempio, quelle di Alfonso X di Castiglia e di Federico II di Svevia. Questo fondamentale momento dell’evoluzione della magia nell’Occidente latino basso-medievale fa registrare la compresenza e l’interazione di due tendenze che in una prospettiva critica, ricorrendo ad un linguaggio non privo di rischiosa ambiguità, potremmo definire nei termini di magia “sapiente” e di una

---

<sup>11</sup> Si tratta di un termine molto diffuso nei trattati tardo-medievali di magia. Esso figura anche nel *Picatrix*, titolo con cui è nota la traduzione latina del *Ghâyat al-hakîm*, trattato arabo di magia astrale che fu tradotto in latino nel XIII secolo alla corte di Alfonso X di Castiglia ed influenzò profondamente la magia rinascimentale nell’Occidente latino; il termine *nigromantia*, in questo specifico contesto, traduce l’arabo *sihr* ed è usato per indicare la magia intesa come *scientia de rebus absconditis*.

<sup>12</sup> Quest’espressione compare, ad esempio, nel *De divisione philosophie* del monaco Gundissalinus, il quale nella divisione delle branche della *scientia naturalis universalis* include, appunto, la *scientia de nigromantia secundum physicam* (cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., p. 127).

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 125-128.

magia “popolare”: determinazioni, queste, che non segnano un limite tra due domini o tradizioni distinte della magia, ma si limitano ad indicare due attitudini tendenzialmente distinguibili nell’ambito dell’approccio al sapere magico, l’una caratterizzata da una preponderante esigenza di fondazione teorica, l’altra segnata da una preponderante attenzione all’esecuzione pratica e all’applicazione tecnico-operativa. Le teorizzazioni della magia sono stimulate dall’accesso a testi magici eterogenei, letti nella prospettiva di una sistematizzazione del sapere magico.

Secondo la prima tendenza, la magia è ripensata nel contesto dell’universo categoriale della cultura filosofica e teologica del tempo. In questa innovativa prospettiva teoretica di determinazione del sapere magico, la magia, dal punto di vista del suo statuto, appare concepita secondo due matrici tipologiche e linee direttrici generali: come magia naturale e come magia astrale, le quali, in ogni caso, tendenzialmente si fondano entrambe sul concetto di *virtus*.<sup>14</sup> La prima trova il suo teorico di punta in Guglielmo di Alvernia, il quale formula la nozione di *magia naturalis* considerandola come parte integrante della scienza della natura e fondandone l’efficacia operativa sulla sua accorta utilizzazione delle varie *virtutes* proprie delle *res naturales*. In linea di principio, dunque, la *magia naturalis* opera sulla base delle *virtutes naturales*, intese come qualità e potenze occulte, elementari, celesti,

---

<sup>14</sup> A proposito di una possibile distinzione interna alla magia in epoca medievale, scrivono Claire FANGER e Frank KLAASSEN (voce *Magic III: Middle Age*, in W. J. Hanegraaff [ed.], *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 728: «In the literature of magic, a workable division can be made between magical texts assumed to draw on natural forces (usually astrological) and those deriving magical efficacy from ritual acts or the numinous power of Christian faith».

insite nella natura, ed esclude il ricorso a *virtutes spirituales*, intese come entità spirituali intermedie tra Dio e il cosmo, che presiedono ai vari ordini del reale. La magia, quindi, è concepita come una conoscenza dei segreti della natura, volta a dominarne le forze occulte tramite apposite pratiche che agiscono sulle sue leggi e sulle cause dei fenomeni naturali. Questo modello di magia, che ha ampio sviluppo in epoca umanistico-rinascimentale e sarà anche recepito e sviluppato da Giovanni Pico della Mirandola, nasce anche dall'esigenza di distinguere un tipo di prassi magica assunta come assolutamente lecita ed inquadrabile entro gli schemi di un pensiero cristiano ortodosso, da un tipo di prassi magica illecito, blasfemo ed esecrabile, che invece fa ricorso al potere dei demoni. Si potrebbe dire, dunque, che la *magia naturalis* nasce, in un suo aspetto saliente, come nozione atta a superare l'ambiguità della prassi magica. Il cultore della magia naturale, lungi dal comprometersi in un legame malefico con i demoni e darsi a pratiche demoniache, indaga le *virtutes occultae* disseminate nella natura e, sulla base della loro conoscenza acquisita per via investigativa-sperimentale, risale alle cause occulte dei fenomeni naturali; la conoscenza delle *virtutes* naturali e delle dinamiche causali ad esse riconducibile permette anche di agire sulle *virtutes* stesse e di provocare artificialmente mutamenti nei fenomeni naturali. Così intesa, la magia, nelle sue istanze e procedure, si presenta come un sapere strutturato che si determina in relazione alla complessa nozione di *natura*.

La contrapposizione tra magia naturale e magia demoniaca, in una prospettiva più generale, è anche funzionale a porre una demarcazione tra una prassi magica che si presenta come razionalmente spiegabile ed esercitabile entro il complesso delle leggi che regolano la natura, ed una

prassi magica che oltrepassa i limiti delle potenzialità operative dell'uomo nell'ambito della natura ed è conseguibile attraverso il diretto intervento "soprannaturale" di entità spirituali. La differenziazione tra una magia che si fonda sulla ricerca e l'utilizzo delle proprietà occulte delle realtà naturali ed una, invece, che ricorre alla potenza di entità spirituali, operata nel XII secolo da Guglielmo di Alvernia e da Alberto Magno, affermata nei secoli successivi come topica, non appare però, di fatto, così netta come in questi autori appare di principio. Spesso nelle opere magiche, quali ricettari, raccolte di formule ed invocazioni, trattazioni manualistiche, questi due tipi di magia sembrano confondersi. Tale differenza, dunque, generalmente è teorica ed è applicata a vari testi come una giustapposizione. In molta letteratura magica, la distinzione tra il naturale e l'artificiale, teoricamente ben tracciata, non separa fattualmente le corrispondenti prassi magiche, in quanto naturale ed artificiale si compendiano ed interagiscono all'interno di un'unica prassi operativa. Ad esempio, Jean-Patrice Boudet nota che nel caso specifico dei *lapidari* (trattazioni sulle virtù magiche delle pietre) è generalmente riservata una particolare attenzione a due tipi di *virtutes* che s'intrecciano nella prassi magica che si esercita attraverso le pietre: una *virtus* intrinseca, concepita come una proprietà che appartiene per natura alle pietre, ed una *virtus* estrinseca, acquisita dalla pietra in seguito ad una consacrazione rituale.<sup>15</sup> Similmente, riguardo a certi strumenti

---

<sup>15</sup> Cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., pp. 133-137 (nello specifico, Boudet prende in esame il libro *Otia imperialia* di Gervais di Tilbury, in particolare il capitolo intitolato *De virtute et consecratione lapidum*). Un esempio della complementarità di questi due tipi di *virtus* si trova nel *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189. Nei ff. 408v-409r si parla della *virtus intrinseca*: «Sed quidem est in paradiso heden lapilli preciosi, gramina seu herbe

operativi della prassi magica, si può fare riferimento alla distinzione tra amuleti e talismani, i primi efficaci in quanto dotati di una *virtus* naturale, i secondi efficaci in quanto dotati di una *virtus* artificiale conseguibile attraverso il ricorso ad immagini e/o parole cariche di potenza, cui è riconosciuta un'intrinseca forza performativa.<sup>16</sup>

In definitiva, le eterogenee pratiche magiche descritte nei testi medievali uniscono elementi naturali ed elementi rituali, in un modo in cui risulta poco proficuo, se non impraticabile, operare una classificazione dei tipi di magia sulla base di una differenziazione tra una magia “naturale” e una magia “rituale”. Al riguardo, David Pingree ricorre alla distinzione tra una magia “ermetica” ed una magia “salomonica”, con riferimento, nel primo caso, a testi di magia astrale, e nel secondo caso, a testi in cui predomina l'elemento rituale.<sup>17</sup> Una

---

*quas cum tulerit homo super se vel tetigerit eas sciet homo ille per eas scientias mirabiles et multas et occultas [409r] et quamdiu sunt in paradiso heden propter illas herbas et illos lapillos preciosos habentes talem virtutem efficientur sapientissimi et scient secreta secretorum in quibus consistit omnis felicitas et omnis delectatio», e nel f. 420v si parla della *virtus extrinseca*, dipendente da un'entità spirituale: «De lapillis vero pretiosis que hebraice dicunt abanim tobim idest lapides boni, sciendum est quod ideo dicuntur boni quia unicuique est prefectus super unaquaque specie et secundum quod est prefectus sic erit nam lapidis sic se habet in misterio herbarum et radicium et graminum nihil autem ex eis quod habeat suum prefectum superius qui percutit eum super vertice sua et dicit ei cresce influit sibi virtutem suam».*

<sup>16</sup> Sulla distinzione tra amuleti e talismani si veda, ad es., R. KIECKHEFER, *La magia nel Medioevo*, cit., pp. 95-97: «L'uso degli amuleti [...] costituisce sostanzialmente una variante di quelle altre forme di magia. Ciò risulta dalla natura stessa degli oggetti usati come amuleti, che per lo più sono di due categorie: piante e parti di corpi animali. [...] I talismani sono generalmente simili agli amuleti quanto a scopi e modo d'impiego, ma gli storici a volte li trattano separatamente. L'elemento distintivo è che i talismani, a differenza degli amuleti, recano parole o lettere scritte».

<sup>17</sup> D. Pingree, *Learned Magic in the time of Fredeick II*, *Micrologus* (Natura, scienze e società medievali) 2 (1994), p. 43. A proposito di questa distinzione, cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., pp. 137-138: «C'est ainsi que pour la période médiévale, à partir des traductions arabo-latines du XII<sup>e</sup> siècle, David Pingree distingue, au sein de la magie savante, la “magie

definizione critica che considero particolarmente efficace per una determinazione di molta magia medievale del XII e XIII secolo, è quella di “magia destinativa”, proposta da Nicolas Weill-Parot. In questa nozione, che si presenta come una categoria molto ampia capace di applicarsi ad eterogenee tipologie di prassi magica, rientra ogni tipo di operazione magica che s’indirizza a dei “destinatari” costituiti da entità intelligenti e che si esercita attraverso un “messaggio” intenzionale rivolto dal mago a tali destinatari e recepito da questi, che conduce all’azione performativa compiuta attraverso il loro intervento.<sup>18</sup> Questo tipo di magia, che può anche essere considerata come un’ermeneutica del messaggio magico, implica la pluralità dei soggetti coinvolti nell’operazione magica e fonda l’efficacia di quest’ultima sull’intervento dei destinatari, opportunamente sollecitati dall’*actio* intenzionale del soggetto che vi si rivolge. Si tratta, dunque, di una magia basata sulla relazione di messaggio e risposta, tra soggetti ritenuti capaci d’interagire tra loro.

Nell’ambito della magia di tipo destinativo si collocano testi tanto di magia “ermetica”, quanto di magia “salomonica”, quali tipologie di

---

hermétique”, qui est en grande partie une magie astrale, fortement imprégnée d’astrologie, et la “magie salomonienne”, où les éléments rituels et parareligieux (conjuraction, exorcisme) sont prédominants et où les critères astrologiques sont secondaires et se limitent surtout à une détermination initiale par rapport au cours de la Lune»,

<sup>18</sup> Scrive Nicolas WEILL-PAROT (*Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002, p. 905): «Nous disons que la magie est destinative quand elle fait appel à un destinataire, à une intelligence extérieure (et supérieure) : ses procédés et ses rituels s’adressent, sont destinés à cette entité. Dans la cadre chrétien, la seule “destinativité” admise est celle qui a lieu dans la cadre (strictement défini) de l’Eglise et qui est tournée vers Dieu et les intercesseurs. Les théologiens considèrent donc que tout autre destinativité est forcément démoniaque (les magiciens s’adressent aux démons) quand bien même les magiciens prétendraient, de leur côté, s’adresser aux anges».

magia che si differenziano sulla base del destinatario cui è rivolto il messaggio rituale. La magia classificabile come “ermetica”<sup>19</sup> rinvia, appunto, all’ermetismo, una tradizione filosofico-religiosa sedimentata in una molteplicità di opere eterogenee di carattere misteriosofico, redatte da vari autori ignoti in diversi periodi e contesti culturali, di argomento sia filosofico-religioso, sia tecnico-operativo.<sup>20</sup> Sono scritti attribuiti all’autorità di personaggi mitici quali Ermete, Beleno, Toz il

---

<sup>19</sup> A proposito della magia ermetica, scrivono Paolo LUCENTINI e Vittoria Perrone COMPAGNI (voce *Hermetic Literature: Latin Middle Ages*, in W. J. Hanegraaff [ed.], *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 517): «Hermetic ceremonial writings present themselves in form of mere collections of precepts, which state their theoretical basis of reference only in general terms, and conserve but few traces of their presumed dependence on Hermes’ revelation. [...] Like all learned magic, Hermetic magic has its institutional basis in astrology. The direct relationship between the motion of the stars and sublunary events, the existence of a specific influence of each celestial body on given aspects of worldly life, and hence the possibility of establishing causal links by calculable laws, are the theoretical assumptions borrowed by magic from astrology. Yet magic is not a mere acknowledgement of the natural relationship between heaven and earth but applies it in a practical way and bends it to its own advantage». Vittoria PERRONE COMPAGNI (*La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi [a cura di], *La magia nell’Europa moderna*, Firenze 2007, p. 10) sottolinea la centralità della ragione nelle pratiche della magia ermetica: «Già nei suoi precedenti mitici la magia ermetica si dichiarava fondata sull’esercizio della ragione, cercava la sua prova nell’esperienza e si proponeva come applicazione pratica della ricostruzione teorica delle leggi del divenire: era disvelatrice e manipolatrice dei *secreta totius latentis figurae*».

<sup>20</sup> Va notato, a questo riguardo, che la distinzione critico-storiografica, nell’ambito della letteratura ermetica, tra testi filosofico-religiosi e testi tecnico-operativi, in corrispondenza di una corrispettiva distinzione tra un ermetismo dotto e uno popolare, consiste in una possibile classificazione puramente indicativa, dal momento che in molti testi ermetici si riscontra un legame inscindibile tra aspetti operativi ed aspetti speculativi. È questo, ad esempio, il caso del *Liber de sex rerum principiis*, un trattato ermetico che presenta una compresenza di questi aspetti, includendo l’astrologia magica e giudiziaria. Per quanto concerne la problematica dell’individuazione di criteri per la definizione di “ermetismo”, cfr. ad esempio P. LUCENTINI, *L’edizione critica dei testi ermetici latini*, in V. Placella - S. Martelli, *I moderni ausili all’Ecdotica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Napoli 1994, pp. 265-285.



Greco, Germath il Babilonese, e gran parte di essi presentano teorie di magia astrale, cioè di un tipo di magia che cerca di captare ed attrarre gli spiriti dei pianeti o le entità astrali,<sup>21</sup> sulla base dello studio delle configurazioni e delle virtù dei corpi celesti, come anche sulla scorta di preghiere, invocazioni, suffumigi, strumenti rituali. Nella magia classificabile come “salomonica”, sedimentata in un complesso molto eterogeneo di tradizioni che generalmente rinviano all'autorità del biblico re Salomone, i destinatari dell'azione magico-cerimoniale sono invece individuati in Dio, negli angeli o nei demoni. Si segnalano, in quest'ambito, varie forme di magia angelica, basate sulla recitazione rituale di nomi di angeli codificati in varie formulazioni cerimoniali e sul ricorso a strumenti magico-rituali come peculiari immagini e sigilli. Caratteristica comune di questi tipi di magia è il carattere sacrale, divino e rivelato del sapere magico. Si tratta di forme di magia che, in ogni caso, mirano ad elevare l'uomo a *dominator mundi* tramite una prassi rituale capace di trarre profitto dalle *virtutes* operanti in natura e/o dall'azione di entità superiori.

Questi vari tipi di magia, con il loro ampio bagaglio di tecniche e rituali, confluiscono nella magia d'epoca rinascimentale, in cui sono rielaborati con riferimento a nuove istanze relative alla visione del mondo ed alla concezione dell'uomo.

---

<sup>21</sup> J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., p. 141: «L'un des principaux buts de la magie astrale est en effet d'obtenir que les esprits supérieurs des planètes, considérés comme des anges protecteurs des sphères célestes, consentent à envoyer aux hommes des esprits inférieurs qui sont susceptibles d'être enfermés dans le talismans».

## 2. Alcuni aspetti salienti della magia nel Rinascimento

Un aspetto del pensiero umanistico-rinascimentale ampiamente trattato nell'ambito degli studi critico-sotoriografici è dato dal rinnovato interesse che in esso si registra per la magia ed altre discipline ad essa affini o interconnesse. Con un puntuale sguardo di sintesi, scrive Cesare Vasoli: «Si può [...] tranquillamente ammettere che la stessa civiltà nata dalla riforma intellettuale umanistica e dal ritorno alle fonti delle grandi tradizioni classiche fu pure profondamente attratta ed affascinata dal perenne prestigio di dottrine e “visioni del mondo” che la razionalità “moderna” ha decisamente combattuto, anche se non è mai riuscita ad estirparle in modo definitivo: e cioè dall'astrologia, dalla magia, dall'alchimia e da altre pratiche operative che promettevano la rivelazione e il dominio degli *arcana mundi*».<sup>22</sup> La grande attenzione riservata in quest'epoca alla magia risente delle trasformazioni della cultura che contraddistinguono il Rinascimento, in cui – come è stato ampiamente notato – si profilano significative novità in ambito filosofico. «Nel Rinascimento – scrive ad esempio Paola Zambelli – cambia la concezione della natura, della sua infinità o finitezza, del dominio dell'uomo sul mondo fisico, sui vegetali e sugli altri animali, della regolarità o eccezione dei fenomeni fisici e biologici, cambia insomma l'idea delle leggi di

---

<sup>22</sup> C. VASOLI, *Le tradizioni magiche ed esoteriche nel Quattrocento*, in ID., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, p. 133. A questo riguardo si può anche ricordare la notevole incidenza, nell'ambito del pensiero umanistico-rinascimentale, della diffusione di traduzioni latine di testi “teosofici” di varia natura, come gli scritti ermetici, gli inni orfici, gli Oracoli caldaici, vari trattati magico-teurgici della tradizione cabbalistica. Su ciò cfr. J. HANKINS - A. PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance. A Brief Guide*, Firenze 2008, pp. 68-71 (*XIII. Theosophical Writings*).

natura”»,<sup>23</sup> ed è proprio con riferimento agli innovativi orientamenti sulla visione della natura e dell’uomo che le tematiche e le problematiche teoriche relative alla magia, così come essa è ereditata nelle molteplici forme della sua configurazione e del suo sviluppo nei secoli precedenti, in epoca umanistico-rinascimentale sono ripensate. La teoria della magia che si diffonde già all’alba del Rinascimento considera i fenomeni naturali come ordinati secondo le leggi della corrispondenza ed interconnessione tra i diversi piani del reale, tra il mondo celeste e quello elementare, nel quadro generale di una visione unitaria ed organica della realtà.<sup>24</sup> In essa, l’uomo, visto come soggetto capace d’intervenire attivamente sulle leggi naturali sulla base di una loro retta conoscenza, assume ad una posizione privilegiata. Il mago rinascimentale si presenta come un sacerdote del reale che opera in base alla conoscenza delle leggi segrete che regolano la *machina mundi*, cioè la sfera mundana del reale con le sue *virtutes* occulte, e che è anche

---

<sup>23</sup> P. ZAMBELLI, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Ravenna 2004, p. 9.

<sup>24</sup> La ZAMBELLI (*ibid.*, p. 10), con riferimento ad autori esemplari quali Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, scrive: «Grazie al *De amore* e al *De vita coelitus comparanda* di Ficino e all’*Apologia* di Giovanni Pico della Mirandola per le sue *Novecento tesi*, alla fine del Quattrocento era salita alla ribalta dei dibattiti dell’alta cultura anche la teoria della “magia naturale”. Fondandosi su neoplatonismo, orfismo, ermetismo, i due avevano riproposto la tradizionale teoria astrologica delle corrispondenze fra corpi celesti e corpi “elementari”, combinandola con la teoria avicenniana della potenza dell’immaginazione e con l’idea stoico-neoplatonica dello “spiritus”: così Ficino, Pico e molti altri pretendevano che la magia avesse potere indipendentemente dall’invocazione degli spiriti». Questa puntuale affermazione della Zambelli, utile a tracciare un quadro generale della nuova posizione che assume la magia nel panorama culturale della fine del Quattrocento, non implica che tra la teoria magica di Ficino e quella di Pico, al di là degli elementi comuni e convergenti, non vi siano significative differenze. Una differenza fondamentale è data dalla particolare incidenza che nella teoria della magia, come si vedrà, manifesta il legame tra la magia naturale e la sapienza cabalistica vista, fundamentalmente, nei suoi aspetti operativi.

capace di captare e incanalare forze e potenzialità che oltrepassano la sfera naturale.

Sulla scorta della distinzione tra la magia naturale lecita e la magia demoniaca (illecita) affermata come un fondamentale criterio di demarcazione già nel XIII secolo, filosofi come Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola rielaborano e sviluppano in modo sistematico l'istanza, già in qualche misura emersa nei secoli precedenti in autori medievali, di una giustificazione razionale della magia e di una determinazione del suo statuto in termini di scienza. In questa direzione essi insistono soprattutto su una teorizzazione dei fondamenti speculativi della magia, la quale è inquadrata nella più vasta prospettiva dell'indagine filosofica sulla natura e sui piani dell'essere.<sup>25</sup> Il mago rinascimentale si presenta come sapiente che opera sulla natura assecondandone le leggi profonde che la regolano e provocando in essa mutamenti tramite l'attivazione di potenzialità in essa latenti. Il mago, dunque, quale saggio e diligente amministratore della natura, è un "coltivatore del mondo", un "sacerdote" che collega tra loro differenti piani gerarchici del reale,<sup>26</sup> un "governatore del mondo" investito da Dio del compito di prosecutore della sua azione creatrice.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> A questo proposito va notata un'osservazione di Paola ZAMBELLI (*ibid.*, p. 29), la quale con riferimento al rilievo di Carol Kaske relativo alla possibilità che autori come Ficino e Pico, nella loro delineazione della magia naturale, riprendessero in qualche modo un problema che si erano posti Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno e Ruggero Bacone, nota: «Guglielmo registra le credenze dei suoi fedeli senza tentare una teoria della magia, 2. che ciò che Alberto difende è l'astrologia, non la magia e 3. che su tale difesa persino Ruggero Bacone insiste meno dei due platonici fiorentini ottenendo poca fortuna per le sue idee magiche [...]».

<sup>26</sup> A questo proposito scrive Marsilio Ficino: «*quasi quidam agricola est, certe quidam mundicola est [...] Nec propterea mundum hic adorat, quemadmodum nec agricola terram, sed sicut agricola humani victus gratia ad aerem temperat agrum, sic ille sapiens, ille sacerdos gratia salutis humanae inferiora*

In concomitanza all'elaborazione di un modello "scientifico" della magia incentrato sulla nozione - ereditata dal pensiero medievale - di magia naturale, in stretto collegamento con le speculazioni ontologiche e gnoseologiche dell'epoca, si assiste nel Rinascimento ad un'ampia diffusione ed intersecazione, accompagnate da un vasto dibattito, di un complesso di modelli, dottrine e pratiche rituali di magia classificabile come "destinativa", "ermetica", "salomonica". Grande rilevanza ha la magia astrale e si afferma anche, fondamentalmente sulla scorta del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola, una magia che potremmo definire "cabbalistica". Ciò in corrispondenza di una molteplicità di fonti - fondamentalmente greche ed ebraiche - che vanno progressivamente diffondendosi nella cultura dell'Occidente latino, grazie ad un'intensiva attività di elaborazione di traduzioni latine, già sul finire del Medioevo, le quali concorrono alla rielaborazione ed evoluzione del concetto di magia.

In questo complesso scenario di orientamenti e tematiche magiche, molto spesso non è agevole la distinzione di fondo - notevolmente diffusa negli studi sulla magia rinascimentale proprio sulla scorta della sua esplicita e diretta attestazione in varie fonti dell'epoca - tra una magia "naturale", che opera sulle *virtutes* degli enti naturali in corrispondenza delle leggi della natura, ed una magia che invece si basa sul ricorso al potere "soprannaturale" di superiori entità

---

*mundi ad superiora contemperat, atque sicut ova gallinae sic opportune terrena subiciit fovenda coelo»* (passo citato da P. ZAMBELLI, *ibid.*, p. 36).

<sup>27</sup> Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007, pp. 20-21: «[...] la missione del sapiente ne fa un *mundicola*, un coltivatore del mondo, ma anche un *sacerdos*, perché il suo operare sulle cose inferiori mediante le superiori è il segno della investitura divina che lo ha reso prosecutore dell'azione creatrice».

spirituali; una magia che potremmo chiamare “spirituale”, ricorrendo ad una definizione proposta dal Walker,<sup>28</sup> oppure una magia “cerimoniale”.<sup>29</sup> Questa distinzione, che è teorizzata dagli stessi autori rinascimentali per garantire alla prassi magica sia una fondazione scientifica, sia una legittimazione religiosa con il crisma della sua ortodossia cristiana, appare debole ed incerta, o anche sospetta: elementi “naturali” ed elementi “cerimoniali”, pur distinguendosi nettamente in linea di principio, di fatto, troppo spesso finiscono in vari modi per convivere o, comunque, manifestano una demarcazione ambigua a livello di pratiche operative. A questo riguardo, scrive in modo icastico la Zambelli: «[...] L’idea di una magia naturale, cioè l’ipotesi che si possa fare magia in termini puramente naturali, si risolve in un’utopia».<sup>30</sup>

È in tale scenario problematico che si pone la riflessione di Pico sulla *magia naturalis* nelle opere del periodo romano, con una teorizzazione mirata a chiarirne e fondarne lo statuto epistemologico,

---

<sup>28</sup> B. P. COPENHAVER, nell’introduzione all’edizione del 2000 del saggio di Daniel P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (London 1958, p. IX), soffermandosi sulla differenziazione proposta nel titolo, scrive: «The title of Walker’s book points to one of main theoretical distinctions elaborated from students of magic in that period: he distinguishes ‘spiritual’ from ‘demonic’ magic where others have used the terminology of ‘demonic’ and ‘natural’, but the polarity is the same. In some case, when magicians cause strange effects by calling on the aid of non-human persons, the magic is ‘demonic’; in others, when strange effects come from manipulating physical objects rather than conversing with persons, the magic is ‘natural’ or ‘spiritual’. Walker chose the latter term because Marsilio Ficino’s theory of magic, his starting point, depended on *spiritus*».

<sup>29</sup> Si può notare che, riguardo a questo tipo di magia, si pone l’accento sul ruolo della ritualità con cui il mago si rivolge alle entità spirituali per conseguire i propri scopi.

<sup>30</sup> Cfr. P. ZAMBELLI, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, cit., p. 271.

la piena legittimità in un'ottica cristiana, la rilevante importanza sapienziale e spirituale. Pico, come vedremo, sulla scorta di una netta distinzione tra la lecita magia naturale e l'illecita magia demoniaca, insiste sul fatto che la magia naturale – cioè la vera *magia* – opera con riferimento esclusivo agli *agentia naturalia* senza alcun ricorso al potere di entità spirituali, alle quali invece – non a quelle malvage, bensì a quelle benefiche – ricorre la *cabala practica*, quale parte operativa della scienza cabbalistica. Ciò alla luce dell'assunto basilare per il quale ogni *opus mirabile*, sia esso magico, cabbalistico o anche di altro tipo, è fondamentalmente riconducibile alla grazia di Dio.

Ritornando al dato della molteplicità delle fonti del pensiero magico così come si sviluppa e si configura a partire dalla fine del XV secolo, proprio sulla ricerca delle fonti e sulla ricostruzione delle derivazioni culturali e degli influssi si è incentrato molto studio della magia rinascimentale. In particolar modo, in sede di studi critico-storiografici, le matrici concettuali più rilevanti della visione rinascimentale della magia sono state individuate, fondamentalmente, nel pensiero ermetico<sup>31</sup> e nella teurgia neoplatonica,<sup>32</sup> che in

---

<sup>31</sup> Per quanto riguarda gli studi sull'ermetismo, si veda P. LUCENTINI, I. PARRI, V. PERRONE COMPAGNI (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Turnhout 2003; E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa 2006; C. MORESCHINI, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia 2000; I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studi sull'Asclepius*, Firenze 2005; V. PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007, pp. 3-23; EAD., *Ermete nel Medioevo cristiano*, in *Storia d'Italia. Annali. 25: Esoterismo*, Torino 2010, pp. 149-173; M. SLADEK, *La Stella di Hermes. Frammenti di Filosofia ermetica*, tr. it. Milano 2005; F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, tr. it. Roma-Bari 2002.

<sup>32</sup> Per un inquadramento generale degli aspetti e dei caratteri della teurgia nell'ambito del neoplatonismo greco, cfr. E. R. DODDS, *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*, in «Journal of Roman Studies» 37 (1947), pp. 55-

quell'epoca godono di particolare diffusione ed attenzione. Si può ricordare come Pico, nella sua trattazione della magia, attinga a piene mani tanto dall'ermetismo, quanto dal neoplatonismo. Le fonti sottese a questi due contesti e orientamenti sono individuabili nella circolazione delle traduzioni che Marsilio Ficino fece nel Quattrocento di scritti del *Corpus Hermeticum* da un lato, e di opere di autori quali Giamblico, Proclo, Plotino, Sinesio dall'altro.<sup>33</sup> In particolare, il pensiero filosofico neoplatonico, al di là delle sue segmentazioni e connotazioni specificamente ieratico-teurgiche, si rivelava molto funzionale a fornire elementi per l'elaborazione della trama dei fondamenti teorici della magia, a differenza del pensiero ermetico – il quale, oltre a tutto, già nella Tarda Antichità interagisce con il neoplatonismo e ne condivide talune istanze e concetti –, che invece non appariva particolarmente utile per questa elaborazione.<sup>34</sup>

---

69, poi in ID., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2003, pp. 345-365; H. D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, in «Koinonia» 8 (1984), pp. 161-171; C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

<sup>33</sup> A questo riguardo mi limito a segnalare che, per un verso, Marsilio Ficino tradusse in latino il *Pimandro* (un insieme di trattati del *Corpus Hermeticum*) già nel 1463 e lo pubblicò nel 1471; e, per altro verso, che tra gli scritti neoplatonico-teurgici tradotti in latino da Ficino, figurano il trattato di Giamblico (o, comunque, all'epoca, come anche oggi da parte di molti studiosi, attribuito a Giamblico) *Risposta del maestro Abammone alla lettera di Porfirio ad Anebo*, affermatosi con il titolo di *De mysteriis Aegyptiorum*, ed il breve e frammentario trattato di Proclo *Sull'arte ieratica*, affermatosi con il titolo di *De sacrificio et magia*, entrambi tradotti da Ficino nel 1488 e successivamente pubblicati nel 1497 (cfr. J. HANKINS - A. PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance. A Brief Guide*, cit., pp. 68, 54, 57).

<sup>34</sup> Riguardo a quest'ultimo aspetto, Vittoria PERRONE COMPAGNI (*La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 20), con riferimento alla questione dell'influenza dell'ermetismo e del neoplatonismo sulla magia rinascimentale, osserva: «gli scritti ermetici non propongono una teorizzazione della magia, né offrono esaurienti indicazioni per elaborarne almeno una



A questo riguardo va notato che nel panorama degli studi contemporanei, a fronte di un approccio critico-storiografico orientato a ricercare ed individuare le fonti dominanti o determinanti della magia medievale che si evolve in un modo fortemente sincretistico, emerge la consapevolezza dei limiti intrinseci di una tale impostazione di studio rispetto ad un ambito di pensiero, come quello della magia, caratterizzato nel Rinascimento da sincretismi ed ibridazioni sulla base della confluenza e fusione di vari elementi tratti da più fonti, e da una pluralità e varietà di aspetti che rendono disagevoli o poco proficue visioni generalizzanti. In questa prospettiva, uno studio dei percorsi e sugli sviluppi della magia in epoca umanistico-rinascimentale permette di risalire a fonti o tradizioni comuni, preponderanti, particolarmente significative o anche decisive; di individuare ed isolare testi o tradizioni che stanno alla base di specifiche teorie o pratiche; di ricostruire convergenze, interazioni, scambi ed ibridazioni, oppure tracciare distinzioni e differenze e cogliere divergenze, lasciando in tutti questi casi da parte il tentativo di una determinazione generalizzante ed unilaterale della netta predominanza di una corrente di pensiero

---

pratica. Tuttavia, se la considerazione si sposta dal piano della fondazione teorico-pratica della magia a quello, più ampio, della sua giustificazione ideologica, o religiosa, allora io credo che l'ermetismo abbia avuto un'importanza decisiva». E Brian P. COPENHAVER (*Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in I. Merkel e A. G. Debus (ed.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, London-Toronto 1988, p. 82), nel ricondurre la magia ficiniana del *De vita coelitus comparanda* al neoplatonismo, scrive: «As part of the venerable heritage of antiquity, magic was also to be salvaged by this humanist undertaking, but insofar as the saving of magic required physical and philosophical arguments, it is not to be accomplished on the basis of the Hermetica. Ficino and others formulated theories of magical action that were altogether credible and respectable in terms of their physical and philosophical underpinnings, but the ingredients of such formulations were rarely to be found in what Hermes said to his disciples».

rispetto ad un'altra. La magia del Rinascimento, nella pluralità dei suoi orientamenti e dei suoi sviluppi, appare così inquadrabile nell'ambito di una prospettiva e di una mentalità sincretistica, votate alla riconduzione di svariate tradizioni in un quadro tendenzialmente unitario.

Una cifra di questo orientamento sincretistico è data, ad esempio, dal fatto che il complesso delle conoscenze e delle pratiche magiche rientrano, come uno specifico segmento, nell'ambito della formulazione del concetto di una *philosophia perennis* o *prisca theologia* quale motivo teorico ricorrente che accomuna molti autori dell'Umanesimo rinascimentale.<sup>35</sup> Si afferma, infatti, l'idea dell'esistenza di un'antichissima ed originaria filosofia perenne, universale ed unitaria, pienamente compatibile con il cristianesimo, nella quale convergono numerose tradizioni sapienziali, teologiche e misteriosofiche, e da cui è attingibile la "conoscenza verace". In questo ambito, dominano le figure di *prisci theologi* come Zoroastro, Ermete, Orfeo, nella cui dottrina segreta ed iniziatica, concepita come omogenea, è ricercato il mistero della rigenerazione spirituale. Una cornice di pensiero alle cui prospettive teoriche di fondo può anche rinviare, nella sua specificità ed originalità, il progetto filosofico universalistico e concordistico di Pico, incentrato sull'idea della *pax philosophica* e della convergenza di tutte le antiche tradizioni sapienziali in un'unica sapienza in cui risplende l'Unico Vero. Riguardo al caso specifico della magia, esemplare è proprio la trattazione della magia nel pensiero di Pico, in cui si riscontra una grande eterogeneità di elementi

---

<sup>35</sup> Cfr. sull'argomento C. VASOLI, *Prisca theologia e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino*, in *Storia d'Italia. Annali. 25: Esoterismo*, cit., pp. 175-205.

magici riconducibili a disparate fonti e a diverse tradizioni, interconnessi e rielaborati alla luce di una programmatica e sistematica visione sincretica che apre notevoli scenari di originalità.

### **3. La posizione di Giovanni Pico della Mirandola nel panorama delle teorie rinascimentali sulla magia, tra *magia* e *cabala*. Alcune prospettive del dibattito storiografico contemporaneo**

Nell'ambito della riflessione sulla magia rinascimentale, ricopre una posizione emergente Giovanni Pico della Mirandola, nella cui riflessione sulla magia si riscontrano taluni aspetti caratteristici della configurazione della magia nel Rinascimento, formulati e codificati in modo esemplare. Pico stesso, potremmo notare, è un maestro riconosciuto ed un punto di riferimento di molti teorici rinascimentali della magia, che ne seguono le orme e ne sviluppano il pensiero. Un aspetto originale che contraddistingue il pensiero di Pico sulla magia, nell'ambito del vasto dibattito rinascimentale su essa, è dato dalla sua insistenza sul peculiare legame strutturale stabilito tra la *magia* e la *cabala*, nella prospettiva di una concezione cabbalistica della magia. Aspetto, questo, che è stato rilevato e variamente interpretato nell'ambito della ricerca critico-storiografica sul pensiero magico (e cabbalistico) del nostro autore. A questo riguardo, si possono ricordare alcune posizioni particolarmente rilevanti sui caratteri della *magia* pichiana e sui suoi rapporti con la *cabala*.

Frances Yates, nella sua fondamentale opera *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, dedica un intero capitolo alla magia pichiana, ponendo in risalto il rapporto di continuità, ma anche di frattura, con

la magia ermetica di Marsilio Ficino, altro grande teorico e cultore coevo del sapere magico. La Yates parte dal presupposto che il giovanile entusiasmo di Pico per la *magia naturalis* derivi dall'influenza esercitata su di lui dal filosofo di Careggi, adombrando la visione secondo cui i fondamenti teorici della *magia naturalis* sottesi alla riflessione del Mirandolano siano riconducibili alle elaborazioni di Ficino. L'elemento caratterizzante ed innovativo introdotto da Pico è, invece, la (ri)scoperta della *qabbalah* vista nel suo ambito pratico (come magia cabbalistica), che il filosofo fonde con la tradizione magica di origine ermetica. Yates presenta quindi questa nuova magia pichiana come magia ermetico-cabbalistica. Scrive infatti: «Pico è importante soprattutto perché, alla *magia naturalis*, aggiunse un altro tipo di magia, complementare alla prima. Questa nuova magia, della quale Pico arricchì il bagaglio del mago rinascimentale, fu la cabala pratica, o magia cabalistica».<sup>36</sup> A differenza della magia ficiniana, la magia di Pico oltrepassa i confini mondani e celesti, non cerca di operare sullo *spiritus mundi*, ma si rivolge alla dimensione sovraceleste; proprio grazie alla cabala, infatti, essa può richiamare «i poteri spirituali superiori»,<sup>37</sup> siano essi angelici o sefirotici (intendendo per *Sefirot* i “nomi” o i “poteri” di Dio) e spingendosi fino alla divinità stessa. La magia cabalistica di Pico, per la studiosa, è una magia ben più ambiziosa di quella “naturale”, una magia che si lega indissolubilmente alla religione, risultando difficilmente distinguibile da essa. La magia pichiana è una magia angelica e divina, animata da una fondamentale intenzione mistica: «Pico è fondamentalmente un mistico,

---

<sup>36</sup> F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, tr. It. Roma-Bari 2002, p. 100.

<sup>37</sup> *Ibid.*

profondamente attratto dall'irresistibile speranza di comunicare tramite la Kabbalah con Dio e gli spiriti celesti». <sup>38</sup> Muovendo dall'analisi di alcune tesi magiche pichiane, la Yates ipotizza che la magia naturale di cui parla Pico in modo allusivo e talvolta criptico, può essere assimilata alla magia naturale di Ficino, per il fatto che essa è una magia che agisce sulle simpatie occulte del creato con le medesime metodologie indicate da Ficino. <sup>39</sup> Ma questa magia naturale, per essere davvero efficace, per Pico deve essere unita all'*opus cabalae*, che la Yates identifica con la magia cabalistica. Il nuovo tipo di magia introdotta da Pico opera sulla parte intellettuale dell'anima e si distingue, quindi, dalla magia naturale, che esercita le sue operazioni sullo *spiritus* naturale. L'apporto originale di Pico alla teorizzazione magica rinascimentale (vista nella sua matrice ficiniana) è così individuato dalla Yates in quest'unione di magia naturale e cabala, di ermetismo e speculazione cabalistica.

Questa posizione della Yates, che ha acceso un ampio dibattito e costituisce un punto di riferimento fondamentale per gli studi in materia, è andata incontro ad adesioni ma anche a critiche, come quelle mosse da Brian Copenhaver. Lo studioso americano muove da una contestazione generale rivolta agli studi – in particolare quelli di Frances Yates – che, in generale, ritengono l'ermetismo la fonte e l'elemento caratterizzante della magia rinascimentale. Secondo Copenhaver, infatti, se una caratteristica propria della magia

---

<sup>38</sup> EAD., *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, tr. it. Torino 2002, p. 27.

<sup>39</sup> EAD., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 106: «Sembra dunque che il mago naturale, così come lo concepiva Pico, usasse gli stessi metodi della magia naturale di Ficino, e cioè le simpatie naturali, i naturali incantesimi orfici, le immagini e i segni magici interpretati naturalmente».

rinascimentale è quella della fondazione filosofica di una sua robusta base teorica, questa base teorica, in ordine alla giustificazione della causalità e dell'azione magiche, non può essere rintracciata negli scritti ermetici, o, più specificamente, negli scritti ermetici di carattere filosofico che erano stati tradotti dal Ficino.<sup>40</sup> Secondo Copenhaver questa base teorica, in termini di fondamenti metafisici e fisici, può essere reperita soltanto negli scritti neoplatonici (alcuni dei quali di specifico argomento “magico”), che in quel periodo andavano diffondendosi.<sup>41</sup> Copenhaver individua vari argomenti a sostegno della sua tesi: i testi ermetici tradotti dal Ficino non presentano un inquadramento teoretico della magia; gli *Hermetica* non forniscono una giustificazione teoretica della magia, ma una semplice base storica di essa; l'ermetismo “popolare” può essere considerato come una fonte della magia rinascimentale, ma non fornisce un sistema coerente di giustificazione filosofica della stessa; i testi dei Neoplatonici si rivelano

---

<sup>40</sup> Cfr. B. P. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, cit., p. 82: «As part of the venerable heritage of antiquity, magic was also to be salvaged by this humanist undertaking, but insofar as the saving of magic required physical and philosophical arguments, it was not to be accomplished on the basis of the *Hermetica*. Ficino and others formulated theories of magical action that were altogether credible and respectable in terms of their physical and philosophical underpinnings, but the ingredients of such formulations were rarely to be found in what Hermes said to his disciples».

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 83: «[...] the ancient Neoplatonists did in fact supply important physical and metaphysical support for belief in magic». Riguardo alla questione dell'identificazione del sostrato filosofico della magia rinascimentale e pichiana, scrive giustamente Jean-Marc MANDOSIO (*Problèmes et controverses : à propos de quelques publications récentes sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance*, in «Aries» 7 [2007], p. 218): «J'ajouterais à cela que la question “hermétisme ou néoplatonisme?” est d'emblée mal posée, car elle présuppose qu'un mouvement complexe d'idées et de pratiques variées, voire contradictoires, issues de milieux diverse et s'étendant sur une longue période, puisse être ramené à une source unique». Considerazione che personalmente condivido.

essere un'imprescindibile fonte filosofica per la teoria della magia rinascimentale.

La critica generale che lo studioso rivolge alle fonti ermetiche della magia rinascimentale, si estende anche al caso specifico di Pico ed alla sua formulazione di una magia cabbalistica. Nel saggio *Number, Shape, and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel*, ampliamento ed approfondimento del contributo *L'Occulto in Pico. Il mem chiuso e le fauci spalancate di Azazel: la magia cabalistica di Giovanni Pico della Mirandola*, infatti, Copenhaver, in linea con le sue prospettive critiche generali sulla magia rinascimentale, esclude l'influenza dell'ermetismo sulla "nuova" magia pichiana. Egli critica la tesi della Yates secondo cui Pico avrebbe fuso ermetismo e cabala nella sua magia, la cui strutturazione teorica invece ha le sue fonti nella filosofia neoplatonica: «Better suited to his pious and eirenic aims – scrive Copenhaver – were Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Proclus, and the Chaldaean Oracles, sources from which it was possible to extract – as Ficino would in the third of his *Three Books on Life* and elsewhere – a philosophical theory of natural magic».<sup>42</sup> Secondo lo studioso, inoltre, dalla lettura delle *Conclusiones nongentae*, per la magia pichiana risulta più determinante della tradizione ermetica l'influenza e la rielaborazione dei testi orfici. La magia di Pico, di cui Copenhaver riconosce la connotazione cabbalistica, va dunque considerata come una magia "orfico-cabbalistica" piuttosto che "ermetico-cabalistica".

---

<sup>42</sup> B. P. COPENHAVER, *Number, Shape, and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel*, in A. Grafton - N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars - Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.) 1999, p. 28.

Riguardo all'enigmatica componente cabbalistica della magia pichiana, studiata sulla base di un'analisi delle *Conclusiones* e dell'*Apologia*, Copenhaver individua nella *cabala practica* un tipo di magia che nasce come elaborazione delle tecniche linguistiche di Abulafia.<sup>43</sup> L'interpretazione generale della cabala pichiana e del suo risvolto pratico-magico, avanzata dallo studioso, è tanto originale quanto Pico nelle sue settantadue *conclusiones cabalisticæ* avrebbe elaborato un occulto talismano, basato sul valore simbolico del numero delle tesi, per attrarre Metatron. La magia cabbalistica pichiana sarebbe dunque un'esoterica magia angelica e talismanica volta fundamentalmente ad attirare Metatron e, di contro, ad allontanare Azazel.

Anche Steve A. Farmer, nella sua lettura della magia pichiana, si rapporta in modo critico e problematico all'interpretazione avanzata dalla Yates, così presentata nei suoi presunti limiti: «Yates's interpretation of Pico's magic depended heavily on the traditional view of Pico as Ficino's "disciple". In Yates formulation, Pico first adepted Ficino's "natural magic" and then added to his own "cabalistic magic" which completed the foundations of all later Renaissance magical traditions».<sup>44</sup> Farmer riassume in cinque punti le difficoltà intrinseche all'analisi della Yates. Il primo problema nel considerare Pico discepolo di Ficino è di ordine cronologico: infatti il *De vita*

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36: «Pico's third Cabalist thesis defines practical Cabala as the effort 'to make practical the whole of formal metaphysics and lower theology'. If the metaphysics of forms is about the *Sefirot* and if lower theology is about divine attributes inferred from nature, then Pico's view of Cabala was like that of Abulafia, who was greatly concerned with techniques of alphabetical manipulation as an ecstatic practice whose theoretical principles implied a sophisticated metaphysics and theology».

<sup>44</sup> S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe (Arizona) 1998, p. 115.



*coelitus comparanda* è stato scritto dal Ficino nel 1489, mentre le tesi magiche di Pico risalgono al 1486; Farmer, inoltre, esclude anche la possibilità che tra i due filosofi vi sia stato un contatto personale o una corrispondenza tali da poter giustificare una comune teoria di *magia naturalis*. Un secondo problema riguarda la tesi centrale della Yates secondo cui la fonte privilegiata della magia rinascimentale va rintracciata nell'ermetismo: Pico nelle sue formulazioni magiche non accenna ad Ermete, né questo è incluso nella sua genealogia dei preclari cultori della magia. Un terzo aspetto riguarda la diversità del meccanismo di funzionamento della magia naturale professata da Pico da quello della magia naturale di Ficino: se in quest'ultimo un ruolo determinante è svolto dallo *spiritus mundi* come intermediario tra i poteri celesti e la realtà mondana, in Pico si ritrovano invece differenti meccanismi che determinano l'azione magica, quali l'interazione e determinazione degli influssi delle *virtutes* naturali, ma non lo *spiritus mundi*.<sup>45</sup> Un ulteriore aspetto problematico presentato dalla lettura della Yates è la sua conclusione sulle finalità della magia pichiana, che unirebbe due posizioni antitetiche: la rigenerazione dell'anima e l'azione sulla natura che anticipa la rivoluzione scientifica; secondo Farmer, invece, tutta la magia pichiana è volta alla redenzione e alla riconquista della condizione paradisiaca: «the operative side of Pico's magic was linked to a general plan for cosmic salvation».<sup>46</sup>

Nell'ambito dei più recenti studi in materia di magia rinascimentale e pichiana, Paola Zambelli mette in evidenza

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 125: «my object here is not to claim that Pico repudiated all forms of celestial magic – we will see later that he did not – but to provide further evidence that his concept of *magia naturalis* was significantly different from the *magia naturalis* discussed in Ficino's later work».

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 131.

l'ambiguità della magia nel Rinascimento, guardando anche al rilevante caso specifico di Pico. La studiosa individua quale nota ricorrente delle teorie magiche rinascimentali la basilare distinzione tra la magia naturale e la magia demonica. La prima, definita da Pico come la *pars practica scientiae naturalis*, nei suoi presupposti teorici esclude il ricorso a demoni e riti evocativi (teurgici o cerimoniali), che invece contraddistingue la seconda.<sup>47</sup> Nel Rinascimento la pressante insistenza sulla distinzione e definizione dei due tipi di magia nasce dalla volontà di porre un discrimine tra la magia scientifica (vista come lecita) e le pratiche della magia popolare, di giustificare razionalmente la magia e di attribuirle lo statuto di sapienza sistematicamente fondata.<sup>48</sup> L'immagine del mago-agricoltore, cara a Ficino e – come vedremo – a Pico, derivata dal *Centiloquium* pseudo-tolemaico conferisce alla magia il carattere di una prassi “naturale”. Ma secondo la studiosa, questa differenziazione topica tra due tipi di magia, come ho già avuto modo di accennare sopra, nei testi rinascimentali, se pure professata in linea di principio, non è di fatto così ben definita e presenta dei contorni sfumati.<sup>49</sup> E proprio Pico, così come Ficino, nelle sue *Conclusiones*,

---

<sup>47</sup> Cfr. P. ZAMBELLI, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Ravenna 2005, pp. 23-27.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 32: «Non c'è dubbio che Ficino e Pico si muovessero a un livello culturale non confrontabile con quello delle donnette di campagna accusate di stregoneria. Eppure è di fronte alla realtà delle pratiche stregoniche e alle reazioni da esse destinate che i due avanzarono le loro concezioni miranti a fondare una teoria naturale della magia; tale fondazione era urgente e necessaria alla luce dei primi roghi. Solo dopo aver chiarito che la loro magia era puramente naturale Ficino e Pico avrebbero potuto dedicarsi – senza incorrere in eccessivi pericoli – alle loro letture e speculazioni, ai loro inni e suffumicazioni, alle loro pratiche astrologiche e teurgiche».

<sup>49</sup> L'ambiguità della magia rinascimentale e la difficoltà di tracciare una netta distinzione tra una forma di magia lecita ed una illecita è posta in evidenza dalla Zambelli. L'attenzione della studiosa sull'ambiguità della magia

secondo la Zambelli, pur rifiutando la “magia illecita” (quella che dipende dal potere dei demoni), presenta istanze di magia cerimoniale.<sup>50</sup>

Nel caso specifico della concezione pichiana della magia, la studiosa rileva come per il Mirandolano il mago naturale completi il suo sapere con la cabala,<sup>51</sup> e sostiene che la magia pichiana, così come risulta dalla lettura delle prime opere, è una magia che implica l’astrologia.<sup>52</sup> Se il riferimento all’astrologia è colto nel rinnovato quadro della filosofia naturale, la cabala, considerata nel suo aspetto

---

rinascimentale è colta con plauso da Jean-Marc MANDOSIO (*Problèmes et controverses : à propos de quelques publications récentes sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance*, cit., p. 220), che scrive: «Son [scil. di Paola Zambelli] principal mérite est à mes yeux d’insister sur la profonde ambiguïté de la magie, salutaire contre-feu face à une récurrente tendance à considérer la magie comme une notion évidente, univoque, identique à travers les époques et les cultures». Mandosio critica comunque le premesse di questa tesi, ossia che la formulazione di una magia legittima nasca dalla situazione storica della nascente caccia alle streghe. Egli critica anche la conclusione a cui giunge la Zambelli secondo cui la magia è più vicina alla religione che alla scienza. Questa posizione, secondo Mandosio, cristallizza la magia assumendola immutabile durante i secoli: «Zambelli estime donc que la ‘magie naturelle de la Renaissance’ forme un tout, resté quasiment immuable pendant deux siècles; elle se range ainsi, pour reprendre le terme de Stéphane Toussaint, du côté des historiens ‘fixistes’» (*ibid.*, p. 224).

<sup>50</sup> Cfr. P. ZAMBELLI, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, cit., pp. 71-72.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 74-75: «[...] il “mago naturale” Pico non si limitava a combinare le proprietà occulte (cioè meno note) delle sostanze elementare a tutti i livelli della scala dell’essere e quindi a “maritare il mondo”; la più scandalosa delle sue tesi affermava infatti che, insieme alla cabala, tale magia serviva a “certificare i miracoli di Cristo”; mentre un’altra tesi, quella conclusiva, assicurava che “sicut vera astrologia docet nos legere in libro Dei, ita Cabala docet nos legere in libro Legis” ed altre ammettevano “voces et verba in opere magico”, anzi addirittura che “plus posse caracteres et figuras in opere magico quam possit quaecumque qualitas materialis”».

<sup>52</sup> Cfr. EAD., *L’ambigua natura della magia*, Milano, 1991, p. 50.

operativo e magico,<sup>53</sup> rinvia alla delineazione di una magia cabbalistica considerata come magia evocativa, che nell'antitetica visione pichiana della magia si contrappone all'elaborazione della magia naturale. La componente cabalistica è vista dalla Zambelli come «il contributo originale di Pico alla *koiné* della magia rinascimentale»,<sup>54</sup> e mette capo ad una magia che fonde l'aspetto evocativo, fondato sul linguaggio, con elementi propriamente cabalistici.<sup>55</sup>

Il problema dell'identificazione dei tipi di magia introdotti e combinati tra loro da Pico nelle sue opere ha interessato anche gli studiosi di ebraismo e s'intreccia con la più vasta questione dell'influenza e dell'importanza della tradizione cabbalistica nel pensiero del Mirandolano (dal momento che la *cabala* pichiana, nei suoi risvolti pratici, è vista dagli studiosi come una specifica e rilevante tipologia di magia).

Il celebre saggio postumo di Chaim Wirszubski *Pico's Encounter with Jewish Mysticism* ha sicuramente fornito un fondamentale contributo alla ricerca contemporanea e, come auspicava la Yates, ha stimolato l'interesse degli ebraisti per un particolare segmento della storia del pensiero rinascimentale. Come scrive Paul Oskar Kristeller, Wirszubski è stato il primo a colmare «a major gap in our knowledge

---

<sup>53</sup> Cfr. EAD., *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia 1995, Venezia 1995, p. 14.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 45: «Da più parti (da Gershom Scholem fino a Moshe Idel) è stato notato come nel processo bidirezionale, che da Pico in avanti si instaura fra maghi neoplatonico-ermetici e cabalisti, la magia evocativa fondata sul linguaggio (soprattutto sul linguaggio esotico e non significativo), si allea con la cabala e se ne compenetra».

of Pico and Pico's Kabbalism».<sup>56</sup> Nella sua monografia Wirszubski, nel ricostruire l'influenza della *qabbalah* ebraica sul pensiero pichiano, sottolinea l'importanza che in questo riveste il sapere cabbalistico, contribuisce in modo determinante ad identificare e ricostruire con accuratezza filologica le fonti cabbalistiche pichiane (fondamentalmente individuate nei testi ebraici tradotti da Flavio Mitridate), e fornisce anche un'originale lettura della "cabala cristiana" elaborata dal Conte di Concordia, mettendo anche in evidenza la presenza nel suo pensiero di una profonda compenetrazione di motivi filosofici, mistici e magici spiccatamente ebraici, e dedica un capitolo alla tematica dell'elaborazione di una teoria della magia nel Mirandolano, con specifico riferimento ai temi cabbalistici.

Per quanto concerne il tema della magia, l'analisi di Wirszubski si sofferma sulla divisione della *cabala* in *speculativa* e *practica*; quest'ultima all'epoca indicava solitamente la prassi magica. Partendo da questa istanza, Wirszubski si propone «d'examiner maintenant les divisions et le définitions de la cabale fournies par Pic, afin de voir si elle peuvent jeter quelque lumière sur les relations entre mystique et magie au sein de la cabale telle que Pic la concevait».<sup>57</sup> La divisione suddetta rinvia a quella della *scientia cabalae* (*hokmat ha-qabbalah*) in *scientia sefirot* e in *scientia semot*, che trova riscontro, per i termini utilizzati da Pico, in un testo di Abraham Abulafia, cabalista estatico, tradotto da Mitridate in latino con il titolo *Summa brevis cabalae quae intitularur rabbi Yehuda*, pervenutoci nel ms. *Vat. Ebr. 190*. Abulafia

---

<sup>56</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pico's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard 1989, p. IX.

<sup>57</sup> Cito da ID., *Pic de la Mirandole et la cabale*, tr. fr. Paris-Tel Aviv 2007, p. 211.

distingue due modalità di conoscenza che si evincono dalla *cabala*: la *scientia nominis Dei tetragrammaton per modum decem numerationem* (una scienza delle *Sefirot*) e la *scientia magni nomini per viam viginti duarum litterarum* (una scienza dei nomi divini). Da questa differenziazione deriverebbe la «distinction, relativement tardive, entre cabale spéculative et cabale pratique».<sup>58</sup> Distinzione che in Pico, comunque, non appare netta: la *cabala speculativa* e la *cabala practica*, secondo lo studioso, sarebbero strettamente legate, fin quasi a confondersi, e coinvolgerebbero entrambe le *sefirot* e la mistica del linguaggio: «[...] les *sefirot* – scrive – sont inséparablement liées aux noms divins, tant dans les textes qu’il a lus que dans les conclusions qu’il a rédigées».<sup>59</sup> La divisione proposta da Pico nelle prime tesi cabbalistiche non troverebbe riscontro nelle successive tesi cabbalistiche. La conclusione a cui giunge Wirszubski è che in Pico la *cabala speculativa* e la *cabala practica* altro non sono se non la medesima *cabala* vista da due differenti punti di vista, l’uno mistico e l’altro magico, e che i corrispettivi aspetti cabbalistici legati a questi punti di vista derivano entrambi da opere di *qabbalah* “speculativa”: «cette intrusion de la magie nous aide à comprendre est que le témoignage de la cabale en faveur du christianisme et sa participation à la magie naturelle sont dérivés des mêmes ouvrages de cabale spéculative. En fait, il s’agit, pour l’essentiel, d’une seule et même cabale, envisagée selon deux points de vue différents : le point de vue mystique et le point de vue magique».<sup>60</sup> La *qabbalah* speculativa che avrebbe profondamente influenzato l’elaborazione pichiana sarebbe,

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>60</sup> *Ibid.*

quindi, la *qabbalah* estatica di Abulafia, alla quale, nella lettura di Wirszubski, vanno anche ricondotte le istanze della *cabala practica* pichiana.<sup>61</sup> Per comprendere il senso della *cabala practica* pichiana, dunque, per lo studioso non serve il ricorso a manuali di magia ebraica.<sup>62</sup>

Un contributo decisamente rilevante per le sue nuove prospettive di ricerca è costituito dagli studi di Vittoria Perrone Compagni sulla magia pichiana, dai quali emerge un'originale lettura che rimanda agli studi di Wirszubski ed alla contemporanea ricerca degli ebraisti, incentrata sulla delineazione di una "magia *in voce Dei*". Riprendendo l'acceso dibattito sulla determinazione dello specifico apporto filosofico dell'ermetismo alla magia rinascimentale, la studiosa, pur ponendo in rilievo la matrice specificamente ermetica della *deificatio hominis*, che trasforma la prassi magica in "attività taumaturgica" e riconduce la conoscenza umana ad una superiore dimensione "adamitica", ritiene insufficiente ed inesatto limitare la ricerca delle fonti all'ermetismo o al neoplatonismo.<sup>63</sup> In Pico, secondo la studiosa, si assiste ad un passaggio da un tipo di magia esplicitamente naturale,

---

<sup>61</sup> Anche secondo Gershom Scholem la *cabala practica* di Pico nascerebbe da una confusione tra magia "fisica" e magia "interiore" della combinazione delle lettere e delle *kavvanot* (*intentio mystica*), derivante da un'interpretazione della cabala estatica abulafiana. Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, tr. it. Roma 1992, p. 185: «Questa confusione si può far risalire addirittura a Pico della Mirandola, che usa il termine [*scil.* cabala pratica] in modo estremamente ambiguo e contraddittorio. Egli riteneva che la Cabala di Abulafia appartenesse alla varietà "pratica". Lo stesso Abulafia, tuttavia, era ben consapevole della distinzione, e in molti dei suoi libri attaccò energicamente "i maestri dei nomi" (*ba'alei scemot*) che si contaminavano con pratiche magiche».

<sup>62</sup> Su questo punto, che a mio avviso si presta particolarmente a controversia, cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Pico de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 239.

<sup>63</sup> Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in «Rivista di Estetica» 42 (2002), pp. 112-113.

che opera sul piano delle realtà mondane, ad un tipo di magia che opera attraverso la voce di Dio racchiusa nel testo sacro, quale magia che attiva un tipo di causalità che è superiore a quella vigente nel mondo naturale e che ha la sua origine nel mondo delle emanazioni sefirotiche. Questa magia, che si differenzia dalla tradizionale magia naturale sia nel *modus operandi*, sia nello statuto scientifico che le è attribuito, si spinge al di là del mondo fisico-celeste e trova la legittimazione della sua efficacia direttamente in Dio. Essa si presenta fondamentalmente come una magia cabbalistica. La causalità cui attinge questa magia collega Dio all'anima mediante il piano intelligibile.<sup>64</sup> La *virtus* magica trova la sua ragion d'essere nel rapporto dell'anima con la seconda *sefirah*, chiamata anche Intelletto. Secondo la studiosa, la demarcazione tra una magia naturale e una magia cabalistica si troverebbe proprio a partire dalla *conclusio magica XV*, in cui Pico – come vedremo – sostiene che «*Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus cabalae explicitum, vel implicitum*»; ma se, per un verso, questa tesi indica un passaggio dalla magia naturale ad un livello superiore di prassi magica, essa mostra anche come ogni tipo di azione magica implichi necessariamente la *cabala*. La *cabala* diventa in Pico parte suprema e sostanza della magia naturale, ne «porta in luce l'energia creatrice e la estrae dal libro in cui è racchiusa».<sup>65</sup> La Perrone Compagni individua l'origine ed i caratteri della magia cabbalistica pichiana nella meditazione e nelle tecniche combinatorie di origine abulafiana.

---

<sup>64</sup> EAD., *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in M. Bertozzi (a cura di), *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria. Atti del Convegno di studi*, Firenze 2008, p. 102.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 109.



Secondo la studiosa, l'operazione oggettiva tipica della magia che applica i principi attivi alla natura, per Pico potrebbe essere sostituita da un'operazione soggettiva con cui l'uomo, rispecchiando l'albero sefirotico, può modificare ed attivare in se stesso queste potenze divine. L'azione magica così concepita, attraverso la meditazione e la trasmutazione delle parole tende a captare le emanazioni divine per modificare, per il tramite di queste, la realtà mondana.

## Capitolo II

### Istanze e caratteri della *magia* in Pico

#### 1. Elementi per la ricostruzione di una teoria generale pichiana della *magia*

Nel tentativo di ricostruire gli aspetti salienti di una possibile teoria generale della *magia* in Pico attraverso un'analisi comparata delle varie considerazioni dedicate alla *magia naturalis* e alla *cabala* (con particolare riguardo alla *cabala practica*) nelle opere della vicenda romana (1486-1487), un elemento di difficoltà della ricerca è dato dalla mancanza di una tematizzazione estesa e sistematica della *magia* da parte di Pico e dal carattere disorganico e aforistico dei vari riferimenti alla *magia*, a fronte di una notevole incidenza di questa – come anche della *cabala*, che alla *magia* appare strettamente legata – nell'ambito del suo pensiero filosofico.

Pico traccia numerosi rilievi sulla *magia* fondamentale nelle opere legate alla vicenda romana, le quali rappresentano gli specifici termini testuali pichiani di riferimento della mia indagine: le *Conclusiones*, l'*Oratio* (che nasce come prolusione alle *Conclusiones*), l'*Apologia* (in particolare nella *Quaestio quinta*). Tali opere, pur strettamente interconnesse, nascono con finalità e registri stilistico-espressivi differenti che determinano una problematica mancanza di omogeneità delle varie istanze e definizioni fornite dal filosofo in materia di *magia*, la quale, per altro, non è in esse oggetto tematico di

una vera e propria trattazione ordinata e sistematica. Più in generale, tali opere, composte tra il 1486 e il 1487, non sembrano offrire un comune e sistematico disegno teorico: come nota Vittoria Perrone Compagni, «gli scritti legati alla vicenda romana non possono essere considerati esposizione coerente e continua di un unico pensiero, indifferente ai condizionamenti concreti rappresentati dal tipo di pubblico a cui erano singolarmente destinati».<sup>66</sup> Su tale linea di lettura, Jean-Pierre Brach, con uno specifico riferimento alla riflessione di Pico sulla *magia* e sulla *cabala*, scrive: «È là in effetti una delle maggiori difficoltà di questi testi: “le definizioni” (o, meglio, descrizioni) di discipline come la magia e la qabalah variano considerevolmente in funzione della prospettiva adottata, a seconda che questa sia di volta in volta piuttosto teoretica oppure pratica, si organizzino in funzione dell’oggetto di scienza in esame, o del piano (sensibile, celeste, angelico) su cui esso viene considerato, o ancora – e più o meno in relazione a ciò che precede, in tipico modo neoplatonico – dell’ordine di conoscenza coinvolto (discorsivo, intellettuale, soprarazionale) e delle istanze cognitive (potenze dell’anima e/o dell’intelletto) corrispondenti, l’insieme essendo suscettibile di trasposizioni analogiche incrociate e multiple».<sup>67</sup> Queste pertinenti e condivisibili considerazioni, a mio avviso, non comportano però che nelle opere in questione, al di là di una certa discontinuità teorica in esse ravvisabile, come anche dei loro diversi registri stilistico-espressivi, non sia possibile provare a rintracciare, in una prospettiva più generale, un

---

<sup>66</sup> V. PERRONE COMPAGNI, *Pico sulla magia: problemi di causalità.*, cit., p. 99.

<sup>67</sup> J.-P. BRACH, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia*, in *Storia d’Italia. Annali. 25: Esoterismo*, cit., p. 268.

programmatico – quanto problematico – progetto filosofico-culturale unitario in via di elaborazione e, in una prospettiva più particolare, una configurazione di assunti comuni e tendenzialmente coerenti sugli statuti e le connotazioni della *magia* e della *cabala* (viste anche nel loro legame), quali specifiche forme di sapere che costituiscono altrettante parti integranti e salienti di un tale progetto.

In questa ottica, va rivelato che le opere in questione, scritte nel breve arco temporale di circa un biennio, in un periodo di febbrile attività intellettuale e grande estro creativo del Mirandolano, pur nelle loro differenze redazionali e strutturali si presentano come costruite intorno ad un progetto unitario. Le *Conclusiones*, l'*Oratio* e l'*Apologia* costituiscono, come è noto, un'ideale "trilogia" di opere costruite attorno ad un disegno filosofico unitario. Se le novecento tesi teorematichè prospettate da Pico nelle *Conclusiones*, ordinate secondo un'impostazione architettonica sistematica e destinate ad essere sviluppate in una pubblica *disputatio*, mirano a delineare l'impianto strutturale e l'articolazione contenutistica del progetto filosofico avanzato da Pico in direzione di un'universale "pace filosofica", l'*Oratio* ne costituisce l'illuminante introduzione in cui sono prospettate in modo organico le premesse teoriche e le finalità di un tale progetto, così come l'*Apologia* ne vuole rappresentare l'accorata difesa, resa necessaria dalla condanna di alcune tesi da parte di papa Innocenzo VIII. Il *Commento sopra una canzona d'amore* e l'*Heptaplus*, opere accomunate da un'impostazione ermeneutico-commentaristica, presentano vari legami con la suddetta trilogia, così come anche il *De ente et uno*, scritto teoretico-ermeneutico mirato a mostrare, sul banco di prova del basilare tema protologico del rapporto tra *ens* ed *unum*, la

controversa concordia tra Platone ed Aristotele,<sup>68</sup> quale ulteriore tassello funzionale al concordismo universalistico pichiano di cui la trilogia è fondamentale espressione.

L'ipotesi di lavoro della mia indagine consiste nella prospettazione della possibilità di individuare una teoria generale della *magia* pichiana (statuto, fondamenti ontologici, metodi procedurali, limiti strutturali, articolazioni disciplinari, finalità perseguite dalla *magia*), come visione almeno progettualmente e tendenzialmente unitaria e organica, quale sostrato teorico sotteso al grandioso e complesso progetto universalistico-concordistico di pensiero elaborato nelle opere legate alla vicenda romana, e alle parti dedicate alla *magia* contenute in tali opere. Questa teoria generale può essere ricostruita, in talune sue linee generali, attraverso una lettura comparata dei vari segmenti testuali che in queste opere riguardano la *magia*.

In particolare, nelle *Conclusiones* il discorso sulla *magia* si articola, appunto, in forma di *conclusiones*, di assunzioni teorematice, predisposte per una loro articolata discussione, non accompagnate dalle relative argomentazioni dimostrative e da discettazioni sui plessi concettuali ad esse sottesi. Nell'*Apologia* i rimandi alla *magia* sono

---

<sup>68</sup> La concordia tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele è chiamata in causa nell'*Oratio*, in un passo in cui emerge il progetto universalistico di Pico incentrato sulla discussione di temi tratti da varie tradizioni sapienziali: «*Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis ante hac creditam, a nemine satis probatam*» (*Orat.*, p. 138), e nella parte finale dell'opera, in un passo in cui Pico afferma che a dimostrazione della concordia tra Platone ed Aristotele, egli avrebbe potuto scrivere seicento *conclusiones*: «*quis est qui nesciat unum dogma ex nongentis, quod scilicet de concilianda est Platonis Aristotelisque philosophia, potuisse me citra omnem affectatae numerositatis suspicionem in sexcenta ne dicam plura capita deduxisse, locos scilicet omnes in quibus dissidere alii, conveniere ego illos existimo particulatim enumerantem?*» (*ibid.*, p. 152).

limitati ad alcuni punti specifici che necessitano di un debito intervento apologetico. Nell'*Oratio*, invece, i riferimenti alla *magia*, che rientrano in un più vasto inquadramento delle varie tradizioni sapienziali che convergono e s'integrano nel progetto pichiano della *pax filosofica*, appaiono più articolati ed argomentati.

In tali opere, dai segmenti testuali incentrati sulla *magia* emerge un complesso di assunti teorici costanti e ricorrenti che appaiono interconnessi e coerenti tra loro, legati da implicazioni reciproche, ed integrabili in una visione generale coerente della *magia*. Secondo il modello di lettura proposto, la non sistematicità e la sinteticità dei temi magici disseminati nelle varie opere del Mirandola, esposti in uno stile per lo più allusivo, brachilogico e teoremativo, non presuppongono la mancanza di una visione generale, organica e ben definita, della *magia*, a questi sottesa ed operante come una matrice generativa tendenzialmente unitaria, i cui nodi concettuali focali si riflettono nella delineazione dei vari rilievi e teoremi magici. Una visione che, nel suo disegno generale, appare in Pico chiara e già ben definita, e che lascia emergere il ruolo che egli pensava di destinare alla *magia*, sulla base di una sua peculiare e almeno in parte originale comprensione, nell'ambito del suo affresco dell'armonica e sinfonica "pluralità delle vie" all'unico Vero.<sup>69</sup> Ideali tessere di un mosaico generale, i vari rilievi individuati permettono di acquisire una serie di dati utili a determinare, tramite una loro lettura sinottica e sistematica, cosa sia per Pico la *magia*, quali siano le sue condizioni strutturali di

---

<sup>69</sup> Cfr. P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000, pp. 85-94.

possibilità, come funzioni e quale utilità sia in grado di manifestare per l'uomo.

## 2. Caratteri generali della visione della *magia* in Pico. Prospettazione sintetica di alcune istanze di rilievo

Una tale visione generale pichiana della *magia*, ricostruita nei termini metodologici sopra esposti, si sviluppa, nel pensiero pichiano, su talune linee direttive di base, strettamente collegate tra loro, che vorrei presentare sinteticamente nei termini seguenti:

1. La *magia*, intesa come *magia naturalis*, è una forma legittima di sapere, considerata come carica di valore di verità (sia teorico-conoscitivo che pratico-operativo e morale-spirituale) e come pienamente compatibile ed integrabile con gli insegnamenti dogmatici dell'ortodossia cristiana.

2. La *magia*, rettamente assunta e praticata (come *magia naturalis*), entra di diritto nell'articolato organigramma universalistico delle vetuste tradizioni sapienziali che convergono tra loro e conducono all'unico Vero.

3. Nella visione sinfonica del sapere sostenuta da Pico, la *magia* cui è dedicata notevole attenzione, è presentata come una *doctrina* autonoma. Come tale, essa è una delle molteplici vie che concorrono a far risplendere nell'anima il fulgore di verità: le religioni ebraica e cristiana ("misteri mosaici" e "misteri cristiani"), e la "teologia degli

antichi”: la religione greca, la filosofia assunta nelle sue varie scuole ed articolazioni, il pitagorismo, il pensiero caldaico-zoroastriano, l’ermetismo, l’orfismo, la magia, la cabala ebraica (vista come tradizione iniziatica e nucleo dottrinale profondo della religione ebraica). In questa visione universalistica e concordista, resa possibile da potenti filtri ermeneutico-speculativi, la *magia*, pur connessa ad altri saperi, presenta una propria specificità dottrinale, un statuto autonomo che la distingue dalle altre *doctrinae* o *philosophiae* in cui si manifesta la sapienza universale.

4. La *magia*, nella sua specifica settorialità disciplinare, costituisce una forma di *sapientia* che vanta una posizione di emergenza, essendo presentata come una parte – precisamente la *pars practica*, che è anche la più elevata – della *scientia naturalis*.

5. La *magia* è una disciplina sapienziale che può essere appresa con riferimento allo studio della *natura* e che, insieme, va studiata con rimando ad una variegata tradizione storica di fonti “autorevoli”.

6. La *magia*, nel suo rapporto con la *natura*, manifesta la sua validità nel processo di evoluzione spirituale con cui l’uomo, tendendo a Dio, si eleva alla peculiare condizione della vita angelica. Come tale la *magia*, la cui efficacia si fonda sull’intrinseca strutturazione della realtà (individuata nella “simpatia”), concorre alla realizzazione delle potenzialità che, secondo Pico, sono proprie della peculiare *dignitas* dell’uomo. La visione della *magia*, in Pico, appare così strettamente legata, in un quadro coerente, alla visione della *natura* e alla peculiare visione dell’*homo*, contemplato nei suoi rapporti con la *natura* e con Dio, e visto nella sua distinzione da ogni altro ente di natura, come



anche nella sua ideale destinazione spirituale nella libera scelta della propria natura.

7. La *magia*, dunque, è un'attività carica di valore salutare-salvifico e manifesta una valenza teologica e religiosa.

8. La *magia* manifesta uno stretto legame, ancorché non del tutto chiaro e lineare nei suoi fondamenti e dinamiche, con la *cabala* (che viene letta dal Mirandolano in chiave cristiana), più specificamente con la *cabala practica*, la quale, come proverò a mostrare, nelle sue procedure prassiche e performative, distinguibili almeno *de principio* da quelle proprie della *magia naturalis*, sembra presentare anch'essa, nella teorizzazione pichiana, una natura essenzialmente "magica".

Come considerazione preliminare, va anche notato che nella visione pichiana, la *magia* e la *cabala practica*, nella loro configurazione disciplinare, sono considerate fondamentalmente come saperi di tipo iniziatico. Nelle varie opere pichiane che ne offrono una teorizzazione, la loro peculiare trattazione appare, pur su piani diversi, segnata dall'ambiguità di una tensione dialettica tra manifestazione e occultamento, tra esigenza di disvelamento e rispetto dell'ascosità dei suoi segreti. La natura occulta di tali saperi, inoltre, comporta il costante ricorso, riguardo ad essi, a definizioni non esaustive, costantemente metamorfiche ed allusive, quali congrue espressioni di una Verità che si manifesta nello spazio traslato e mediato della differenza. Il segreto iniziatico è un'istanza ben nota a Pico. Ad esempio, nel *Commento sopra una canzone d'amore* egli afferma che «Fu opinione degli antichi teologi non si dovere temeramente

pubblicare le cose divine e e' secreti misterii». <sup>70</sup> Pico si pone come custode di un sapere segreto, di un sapere divinamente rivelato e di un sapere acquisito empiricamente, i quali, convergendo in un'unità strutturata e differenziale, permettono di cogliere l'intima legge che unisce in un vincolo indissolubile i vari piani dell'essere. La *magia*, quale "filosofia naturale", e la *cabala*, quale "rivelazione mosaica", costituiscono i due versanti di un percorso capace di condurre il sapiente ad accedere ai *secreta naturae* e ai *secreta dei*. Due saperi segreti che conducono ai più reconditi segreti della Divinità nella sua manifestazione visibile e nei suoi misteri più reconditi.

Questa polarità, che non implica una contrapposizione, fa emergere nuovamente il peculiare rapporto dialettico tra ricezione ed elaborazione del sapere. Nelle sue opere Pico si propone di rendere manifesto ciò che per natura tende ad occultarsi e ad occultare sotto il velo di ardite immagini la verità la cui conoscenza è manifesta soltanto ai sapienti. Il Mirandolano manifesta occultando. Tale tensione ermeneutica tra manifestazione ed occultamento, comune alla modalità di trasmissione di varie tradizioni sapienziali, si riscontra soprattutto nei due domini del sapere che più hanno affascinato Pico e ai quali egli ha dedicato gran parte delle sue più originali elaborazioni filosofiche.

Di tale impostazione risente anche la problematica questione della distinzione pichiana tra *magia* e *cabala*. Pur essendo presentate da Pico come due ambiti distinti del sapere, in linea di principio, sulla base di un esame delle pur esigue informazioni sul loro legame che si possono

---

<sup>70</sup> *Comm.*, p. 232.

ricavare dalla lettura dei testi di Pico, esse sembrano, in alcuni casi, sovrapporsi, fino a confondersi.

### 3. La presentazione dei caratteri della *magia* nell'*Oratio* come filo conduttore per la ricostruzione di una teoria generale della *magia* nelle opere pichiane della vicenda romana

#### 3.1 Le considerazioni sulla *magia* nell'*Oratio* come premessa dei *Magica theoremata* formulati nelle *Conclusiones*

Una sezione dell'*Oratio* è tematicamente dedicata da Pico ad una prospettazione dei caratteri basilari della *magia*, presentata come una delle *doctrinae* che concorrono a costituire l'organigramma universalistico dei saperi che conducono l'uomo alla verità.<sup>71</sup> Questa presentazione ricopre un'importanza centrale per un tentativo di ricostruzione della visione generale pichiana della *magia*, in quanto si presenta come un'esposizione organica ed ordinata ed è contenuta in un'opera finalizzata a costituire un'introduzione alle *Conclusiones*. La presentazione generale della *magia* elaborata dal Mirandolano nell'*Oratio* appare finalizzata a fornire ai lettori/ascoltatori e ai partecipanti alla *disputatio* incentrata sulle *Conclusiones* il quadro filosofico di fondo e le coordinate concettuali basilari entro cui leggere e comprendere i ventisei "teoremi magici" (*Magica theoremata*)<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Cfr. *Orat.*, p. 145.

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 141.

presentati nelle *Conclusiones*, che Pico intendeva sottoporre a pubblica discussione. La delineazione dei caratteri fondamentali della *magia* implicati ed articolati nelle *Conclusiones* tradisce anche un valore apologetico, in quanto essa, per Pico, mirando a far comprendere l'autentica natura della *magia*, doveva fugare pregiudizi, confusioni, sospetti che portano a condannarla e rifiutarla. Dalla presentazione della *magia* dell'*Oratio* è allora possibile trarre una serie ordinata e coerente di aspetti e risvolti della *magia* volti ad affermarne la piena legittimità e l'importanza sapienziale: ricorrendo al linguaggio pichiano adottato nell'ambito dell'introduzione dei *Magica theoremata*, potremmo dire che dall'*Oratio*, letta in sinossi con le *Conclusiones* e con l'*Apologia*, è possibile trarre "i fondamenti teorici universali" della *scientia* costituita dalla *magia naturalis*.<sup>73</sup>

### 3.2. La distinzione tra *magia* lecita e *magia* illecita come filo conduttore della presentazione pichiana della *magia* nell'*Oratio*

In riferimento a questa prospettiva apologetica, l'inquadramento generale dei caratteri generali della *magia* nell'*Oratio* è strutturato sul registro generale di netta distinzione tra una *magia* lecita, che è quella che Pico mira a perseguire considerandola come un'imprescindibile forma di *sapientia*, e una *magia* illecita. Dalla lettura comparata dei luoghi testuali delle varie opere in cui Pico si occupa di *magia*, emerge la ricorsività topica di questa distinzione di fondo tra due irriducibili

---

<sup>73</sup> Cfr. *Concl.*, p. 494.

tipologie di *magia*, stabilita sulla base dei loro rispettivi fondamenti, delle modalità operative e delle finalità da esse perseguite, e presentata come tradizionale ed ampiamente attestata dalle fonti.<sup>74</sup>

La distinzione tra la *magia* lecita e la *magia* illecita, che costituisce anche la prima indicazione dell'*Oratio* sulla *magia* e che serve al nostro filosofo per inquadrare all'interno dell'ortodossia cristiana i propri *Magica theoremata*, ripropone una distinzione ben attestata in vari testi magici medievali. Ad essere considerata come lecita è, precisamente, la *magia naturalis*, la cui nozione, delineata con stretto riferimento alla nozione ad essa interconnessa di *scientia naturalis*, è elaborata per la prima volta da Guglielmo d'Alvernia (1180-1249 circa) – una delle fonti chiamate in causa al riguardo da Pico nell'*Apologia* relativamente alla *magia*<sup>75</sup> – il quale aveva ripreso anche l'espressione di *nigromancia secundum phisicam*,<sup>76</sup> proposta da Gundissalinus.

Anche nel *De Universo et mundo* Guglielmo si sofferma sulla distinzione tra una prassi magica la cui efficacia dipende dai demoni e una prassi magica che invece, trovando il suo fondamento speculativo nella *scientia naturalis*, opera sulle *virtutes naturales* degli enti. A proposito di questa distinzione tra la *magia* demoniaca (denominata anche *necromantia*) e la *magia naturalis*, Pico nell'*Apologia* insiste sulla liceità della seconda, la quale sarebbe stata approvata e seguita da

---

<sup>74</sup> Cfr. *Orat.*, pp. 141-143.

<sup>75</sup> Cfr. *Apol.*, p. 50 (in cui questo autore è indicato come *Guilielmus parisiensis*).

<sup>76</sup> Nel *De legibus* Guglielmo d'Alvernia scrive: «*Et de hujusmodi operibus est magia naturalis, quam nigromanciam secundum phisicam philosophi vocant, licet multum improprie, et est totius scientie naturalis pars undecima*» (cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., p. 128).

“molti dottori ecclesiastici e cattolici” (*plures ecclesiastici doctores et catholici*).

Egli riporta anche una considerazione di Guglielmo d’Alvernia secondo cui la prima era massimamente diffusa in Egitto, poiché in questo paese vigeva il culto dei demoni, mentre invece la seconda in Etiopia e in India, poiché in questi paesi vi è una grandissima diffusione (*maxima copia*) di erbe e altre sostanze naturali che rivelano la loro efficacia in *magia* “naturale”.<sup>77</sup> Quest’ultima, dunque, non è in alcun modo legata a pratiche demoniache e consiste in una sapienza pratica capace di cogliere l’efficacia di varie *res naturales*.

Nella sezione dell’opera dedicata alla *magia*, con riferimento ai *Magica theoremata* proposti nelle *Conclusiones*, Pico, al fine di sottolineare la duplicità della *magia* in esse stabilita (*duplicem esse magiam significavimus*), distingue le due forme di questa sulla base di una loro radicale opposizione speculare che le rende assolutamente inconfondibili e reciprocamente irriducibili: esse presentano caratteri contrapposti per contrarietà che vengono individuati ed esposti da Pico per mettere in chiaro, attraverso la loro messa a confronto e la registrazione del loro contrasto, l’assoluta negatività dell’una e la piena validità dell’altra. Nella lettura di Pico, proprio la duplicità della *magia*, il cui nome implica equivocità e dunque rischio di confusione, rende urgente una chiara distinzione finalizzata ad evitare di accomunare in un’indebita condanna, senza alcun discernimento, entrambe le tipologie di *magia*.

---

<sup>77</sup> Cfr. *Apol.*, p. 50.

Il Conte di Concordia propone così una comparazione tra i due tipi di *magia*, elencandone con ordine i differenti caratteri strutturali che le contraddistinguono e mettendone in evidenza con enfasi la reciproca inconfondibilità. Da una siffatta comparazione è possibile ricavare una mappa generale degli aspetti basilari che concorrono a connotare la nozione di *magia* che Pico intende sostenere.

Nel paradigma della duplicità della *magia* (*duplex magia*), il primo elemento differenziale, insieme procedurale e assiologico, che segna la contrapposizione irriducibile tra le due forme di *magia* è dato dal fatto che l'una è interamente legata all'azione e alla autorità dei demoni e in quanto tale è esecrabile e mostruosa, mentre l'altra ad un'attenta indagine si rivela essere nient'altro che il totale compimento della *philosophia naturalis* (che altrove è anche chiamata *scientia naturalis*):

*«duplicem esse magiam significavimus, quarum altera daemonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidius execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio».*<sup>78</sup>

La *magia* illecita opera esclusivamente sulla base dei poteri dei *daemoni*, mentre invece quella lecita, si potrebbe dire, come *magia naturalis* e perfetto compimento della *philosophia naturalis*, opera esclusivamente, come vedremo, sulla base dei poteri e delle leggi della *natura*, senza la mediazione di entità spirituali malvagie.

---

<sup>78</sup> *Orat.*, p. 140.

Questa distinzione è ripresa nell'*Apologia*, in cui il Mirandolano, in risposta alle condanne pontificie, nel chiarire le proprie posizioni insiste sulla liceità della *magia* che egli propaga, indicando, di contro, con il termine di *necromanti* coloro che praticano la *magia* illecita, fondata su azioni di demoni, e prendendo le distanze da essi, come anche, significativamente, dai falsi cabalisti, i quali utilizzano i *nomina* e le *virtutes* a questi collegate per “legare” i demoni. Nella *Questio quinta de magia naturali et cabala Hebreorum* dell'*Apologia*,<sup>79</sup> egli si sofferma sul significato equivoco del termine *magia*. Secondo Pico questo nome, nella sua genericità, indica sia la *necromantia*, quale pratica magica illecita e proibita, basata su patti ed accordi con i demoni, sia la *magia* che, invece, costituisce la *pars practica* della *scientia naturalis* e che, come vedremo, in quanto *magia naturalis*, prescinde da qualsiasi evocazione demoniaca e riguarda l'insegnamento sulle “opere mirabili” (*opera mirabilia*) fondate sulle *virtutes naturalis*:

«Dico iterum et iterum dico quod hoc nomen magia est nomen equivocum ad id quod dicitur necromantia quae fit per pacta et federa cum demonibus et ad partem practicam scientie naturalis quae nihil aliud docet quam opera mirabilia mediantibus virtutibus naturalibus per applicationem earum ad invicem et ad sua passa naturalia».<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Cfr. *Apol.*, pp. 48-60.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 50.



Così, sulla scorta della suddetta distinzione, con riferimento alla *naturalis magia* attestata nelle varie culture sapienziali, non bisogna lasciarsi fuorviare e scandalizzare dal nome equivoco di *magia*. Questa distinzione è puntualmente formulata anche nelle *conclusiones magicæ XXVI secundum opinionem propriam*, la sezione delle *Conclusiones* dedicata da Pico in modo tematico alla *magia*, i cui tratti essenziali sono presentati in vari *theoremata* concatenati.<sup>81</sup> Le prime due *conclusiones* di questa sezione riguardano, rispettivamente, la *magia* demoniaca e la *magia naturalis*, e hanno la funzione di stabilirne l'irriducibile differenza, quale premessa basilare dell'intera trattazione:

*Conclusio magica I secundum opinionem propriam: «Tota Magia, que in usu est apud modernos, et quam merito exterminat ecclesia, nullam habet firmitatem, nullum fundamentum, nullam veritatem, quia pendet ex manu hostium primæ veritatis, potestatum harum tenebrarum, quæ tenebras falsitatis male dispositis intellectibus obfundunt».*<sup>82</sup>

*Conclusio magica II secundum opinionem propriam: «Magia naturalis licita est, et non prohibita, et de huius scientiæ universalibus theoreticis fundamentis pono infrascriptas conclusiones secundum propriam opinionem».*<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Cfr. *Concl.*, pp. 494-503.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 494

<sup>83</sup> *Ibid.*

In queste due *conclusiones magicae*, è interessante notare come Pico identifichi tutta la *magia* praticata dai *moderni* – cioè dai suoi contemporanei – con la *magia* demoniaca, giustamente bandita dalla Chiesa, per dichiarare, di contro, la liceità della *magia* da lui proposta, lecita e non proibita, presentata come *scientia* ed identificata con la *magia naturalis*: una *magia*, quest'ultima, che, come Pico mette in evidenza nell'*Oratio* e nell'*Apologia*, ha celebri progenitori e sostenitori e non va contro la dottrina cristiana. Nel legittimare la sua valorizzazione della *magia*, Pico prende così le distanze dalle pratiche magiche contemporanee.

A proposito della distinzione tra *magia* demoniaca e *magia* naturale, Pico, nell'*Oratio*, si richiama anche ad una distinzione terminologica greca per indicare le due *magie*: i Greci, egli dichiara, chiamano l'una – quella demoniaca – *goeteia* (non degnandola dunque del nome di *magia*), e l'altra *magheia*,<sup>84</sup> che indica, invece, la *perfecta summaque sapientia*.<sup>85</sup> Una *sapientia*, questa, che per Pico, sulla scorta di un passo di Porfirio, riguarda propriamente le cose divine, manifestando così una specifica natura teologica e religioso-culturale:

---

<sup>84</sup> Con questo rilievo Pico mira ad affermare che soltanto la *magia* che è *naturalis philosophiae absoluta consummatio*, cioè la *magia naturalis*, è propriamente *magia* e merita in senso stretto questo nome. Al riguardo, va notato che nelle fonti greche i due termini *goeteia* e *magheia* sono spesso usati come sinonimi e non restituiscono la netta differenza, categoriale e valoriale, che Pico qui vuole affermare in una lettura finalizzata a distinguere due tipi radicalmente diversi di arti magiche.

<sup>85</sup> Cfr. *Orat.*, p. 140.

«*Idem enim, ut ait Porphyrius, Persarum lingua magus sonat quod apud nos divinatorum interpret et cultor*». <sup>86</sup>

Questo riferimento al passo porfiriano si rivela in Pico funzionale a sottolineare la profonda natura “sapienziale” e “sacerdotale” della *magia*, di contro ad una forma spuria e decettiva di *magia*, quella basata sul potere dei demoni, la quale, se in qualche misura può essere considerata come un’*ars* (come risulta dalle righe successive, ma va notato che Pico, per altro verso, altrove arriva a negare alla magia demoniaca anche lo statuto di *ars*), non è però in alcun modo una *sapientia*. Si tratta di un aspetto che, come vedremo, si rivela di basilare importanza e risulta interconnesso con la successiva differenza, indicata da Pico, fra i due tipi di *magia*, presentate come *artes* tra cui intercorre massima disparità e dissomiglianza: appunto l’universale illiceità della *magia* demoniaca e l’universale liceità di quella naturale: Se l’una è condannata ed aborrita dalla religione cristiana e da tutte le leggi e gli Stati bene ordinati, l’altra è approvata da tutti i sapienti e da tutte le genti dedite allo studio delle cose celesti e divine:

---

<sup>86</sup> *Ibid.* Pico allude ad un passo di Porfirio del trattato *Sull’astinenza dagli animali* (IV, 16): «Presso i Persiani sono chiamati maghi i sapienti che si occupano del divino e che si dedicano al culto di esso (*para ge men tois Persais hoi peri theion sophoi kai toutou therapontes magoi men prosagoreuontai*)». L’origine persiana del vocabolo *magus* è richiamata anche nell’*Apologia* (cfr. p. 51) in cui Pico lo fa corrispondere al latino *sapiens* e lo inquadra con un’ampia cornice universalistica, dichiarando che i *sapientes* sono chiamati con diversi nomi presso vari popoli: “druidi” presso i Galli; “profeti”, “senedrim”, “farisei” o “cabbalisti” presso gli Ebrei; “gimnosofisti” presso gli Indiani; “sacerdoti” presso gli Egiziani; “filosofi” presso i Greci (a partire da Pitagora); “magi” presso i Persiani, e così via. In quest’ottica, dunque, la *magia naturalis* non è nient’altro che *sapientia*.

«*Illam non modo Christiana religio, sed omnes leges, omnis bene instituta respublica damnat et exsecratur. Hanc omnes sapientes, omnes caelestium et divinarum rerum studiosae nationes, approbant et amplectuntur*». <sup>87</sup>

Da tale osservazione deriva, al contrario, che la *magia* lecita è tale anche per la religione cristiana, con la quale essa è compatibile. Anche nelle *conclusiones magicae XXVI secundum opinionem propriam* Pico presenta la distinzione tra una *magia* lecita e una *magia modernorum* che per la sua natura demoniaca (*pendet ex manu hostium primae veritatis*) è condannata dalla Chiesa. *Religio* cristiana e *sapientia* magica (*magia naturalis*), dunque, concordano perfettamente; se non fosse così, la *magia* non potrebbe essere *sapientia*. Alla luce di questa istanza, decisiva per la visione universalistica picchiana, rientra in questa ottica la *conclusio magica IX secundum opinionem propriam*, che incorrerà nella condanna papale e sarà oggetto di difesa da parte del Mirandolano nell'*Apologia*,<sup>88</sup> secondo cui la *magia* e la *cabala*, tra le varie *scientiae* (più precisamente, come si vedrà, tra le *scientiae inventae*), sono quelle che più di ogni altra certificano la divinità di Cristo:

---

<sup>87</sup> *Orat.*, p. 142.

<sup>88</sup> Cfr. *Apol.*, p. 48.

«Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala».<sup>89</sup>

In tale direzione, se la *magia* illecita, rigettata dal cristianesimo e da tutte le tradizioni sapienziali, è “la più fraudolenta tra le arti”, la *magia* lecita è invece “ferma, fedele, solida”:

«Illa artium fraudolentissima, haec firma, fidelis et solida».<sup>90</sup>

Nella già citata *conclusio magica I secundum opinionem propriam*, abbiamo visto che Pico presenta la *magia* demoniaca, proprio in quanto demoniaca, come priva di fermezza, di fondamento e di verità. I demoni ai quali si deve l’efficacia di questa *magia*, infatti, obnubilano con tenebre di falsità gli intelletti mal disposti che si volgono a siffatte pratiche magiche (*nullam habet firmitatem, nullum fundamentum, nullam veritatem, quia pendet ex manu hostium primae veritatis, potestatum harum tenebrarum, quae tenebras falsitatis male dispositis intellectibus obfundunt*). Di contro, la *magia naturalis* è considerata come “ferma”, “fedele”, “solida”, all’insegna della verità, in quanto non dipende in alcun modo dai poteri dei demoni ed è una *scientia* che, come vedremo, come legittima via all’Unico Vero, conduce a Dio attraverso una conoscenza delle cose mirabili della *natura*. Fermezza, fedeltà, solidità della *magia naturalis* sono caratteri da intendere in

---

<sup>89</sup> *Concl.*, p. 496.

<sup>90</sup> *Orat.*, p. 142.

modo sia gnoseologico-epistemologico che spirituale-religioso, anche con riferimento alle finalità attribuite da Pico alla *magia*: una disciplina sapienziale prassico-operativa, dipendente in prima istanza da Dio, la quale porta a compimento la contemplazione filosofica della *natura*, conducendo così verso Dio l'uomo contemplativo di buona volontà. Al riguardo, si può rinviare alla *conclusio magica VI secundum opinionem propriam*, da cui si evince chiaramente che, secondo Pico, tutte le opere mirabili compiute con la *magia naturalis* vanno fundamentalmente riferite a Dio, il quale con la sua grazia dispensa “acque sovracelesti di mirabili virtù” (*supercoelestes mirabilium virtutum aquas*) sugli uomini contemplativi di buona volontà.<sup>91</sup> Questi ultimi si contrappongono manifestamente agli “intelletti mal disposti” degli uomini che, come recita la *Conclusio magica I secundum opinionem propriam*, si lasciano trascinare nella falsità dai demoni nella pratica della *magia* che dipende dal potere di questi ultimi. Buona volontà e disposizione malevola, nella loro contrapposizione, concorrono a segnare la differenza fra due prassi magiche considerate, nel loro statuto e finalità, come radicalmente differenti ed irriducibili

---

<sup>91</sup> Cfr. *Concl.*, p. 496: «quodcumque fiat opus mirabile, sive sit magicum, sive cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in Deum gloriosum et benedictum, cuius gratia supercoelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit liberaliter».

### 3.3. La tradizione della *magia naturalis* quale fonte di *claritas* e di *gloria*

Pico, inoltre, afferma che la *magia* illecita fu sempre nascosta dai suoi cultori per l'ignominia e il danno che, se scoperta, avrebbe loro provocato. Tutto al contrario, la *magia* lecita, fin dall'antichità, è stata praticata apertamente e con essa si cercò somma celebrità e gloria nelle lettere. Se alla prima sono legate *ignominia* e *contumelia*, alla seconda si devono *claritas* e *gloria*. Per tale ragione, secondo Pico, lo studio della prima fu sempre disertato dai filosofi, mentre invece lo studio della seconda fu oggetto di ricerche insistenti e appassionate.<sup>92</sup>

A questo riguardo, Pico, sulla base delle acquisizioni della sua epoca, stila una nutrita lista di grandi sapienti di chiara fama che egli presenta come estimatori e cultori della *magia*, guardando fondamentalmente all'antichità (sulla base della tradizionale istanza dell'equazione intercorrente tra "antichità" ed "autorevolezza" del pensiero) sia storica che mitica, al fine di accreditare e consolidare la positività e la legittimità della *magia*, sulla base dell'eccellenza dei nomi della sua tradizione sapienziale.

In questa lettura, tra i cultori della *magia (naturalis)* Pico annovera anzitutto, con riferimento ad un passo della *Storia naturale* di Plinio il Vecchio (30, 1, 2), quattro grandi filosofi greci quali Pitagora, Empedocle, Democrito e Platone, i quali, secondo Pico, avrebbero peregrinato per apprendere la *magia* e avrebbero riconosciuto ai suoi misteri un'importanza precipua (*in arcanis praecipuam habuerunt*).<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Cfr. *Orat.*, p. 142.

<sup>93</sup> Cfr. *ibid.*

Con tale rilievo Pico, accreditando la *magia* con un ricorso a nomi preclari dell'antica filosofia greca, sancisce la natura essenzialmente *filosofica* (o, se si vuole, perfettamente compatibile con la filosofia) della *magia* e insieme la pone ai vertici dell'investigazione filosofica stessa.<sup>94</sup>

La lista dei cultori della magia si snoda, successivamente, sulla base di un ulteriore rilievo che consolida la differenza tra le due forme di *magia*: l'una, quella demoniaca, non è "provata" da nessuna ragione così come da nessun valido autore, mentre invece l'altra è "onorata" da chiarissimi "genitori", che appunto ne attestano e ne consacrano la *honestas*:

«*Illa, ut nullis auctores, ita nec certis probatur auctoribus; haec, clarissimis quasi parentibus honestata*».<sup>95</sup>

I due principali *auctores* della *magia* lecita sono indicati nelle figure mitiche (assunte come reali personaggi storici) di Zalmosside,

---

<sup>94</sup> Una tale prospettiva che incarndina la *magia* sulla filosofia antica e, insieme, legge quest'ultima in termini magici, ha un significativo parallelismo nell'alchimia ellenistica tardoantica; l'alchimista Olimpiodoro (che forse va identificato con il filosofo neoplatonico alessandrino Olimpiodoro il Giovane), per esempio, nel suo *Commento al Trattato di Zosimo "Sulla forza", alle Sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, presenta come teorici dell'alchimia vari filosofi greci antichi ("fisiologi"), tra cui vari filosofi presocratici, come Talete, Parmenide, Eraclito, i quali sono affiancati a personaggi mitici come Ermete ed Agatodemone (cfr., in tr. italiana, OLIMPIODORO, *Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle Sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, a cura di E. Albrile, Milano 2008, p. 67 ss.).

<sup>95</sup> *Orat.*, p. 142.



divino re dei Traci, e di Zoroastro, figlio di Oromaso (che Pico tiene a distinguere da Zarathustra), la cui *magia* è presentata sulla scorta di passi platonici tratti, rispettivamente, dal *Carmide*<sup>96</sup> e dall'*Alcibiade Maggiore*,<sup>97</sup> i cui contenuti sono ulteriormente elaborati: la *magia* del secondo consiste nella “scienza delle cose divine” (*divinorum scientia*) sulla base degli insegnamenti della quale è possibile reggere lo Stato sull'esempio dello Stato cosmico (*Zoroastris magia non esse aliud quam divinorum scientiam, qua filios Persarum reges erudiebant, ut ad exemplar mundanae Reipublicae suam ipsi regere Rempublicam edocerentur*); quella del secondo consiste nella medicina dell'animo (*animi medicina*), con cui raggiunge la temperanza dell'animo (*magiam Xalmosidis esse animi medicinam, per quam scilicet animo temperantia, ut per illam corpori sanitas comparatur*).<sup>98</sup> Come avrò modo di mostrare successivamente, la doppia caratterizzazione della *magia* come *divinorum scientia* e *animi medicina* implica un suo stretto legame, per un verso, con la suprema contemplazione teologica e, per altro verso, con la purificazione morale e dialettica.

---

<sup>96</sup> PLATONE, *Carm.* 156 D-E: «È lo stesso anche per il mio incantesimo, Carmide; lo imparai là, al campo militare, da uno dei medici traci, discepoli di Zalmosside, di cui si racconta che abbiano addirittura il potere di rendere immortali; ebbene questo medico tracio mi diceva che i suoi colleghi greci hanno ragione a sostenere quanto poco fa ti riferii; “ma Zalmosside, il nostro re che è anche un dio, aggiungeva, afferma che, come non si devono curare gli occhi senza prendere in esame la testa, né la testa indipendentemente dal corpo, così neppure il corpo senza l'anima» (tr. it. di M. T. Liminta, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991, p. 692).

<sup>97</sup> PLATONE, *I Alc.* 122 A: «Di questi [*scil.* dei quattro pedagoghi reali incaricati della formazione del figlio primogenito del re di Persia], il primo gli [*scil.* al primogenito del re persiano] insegna la magia di Zoroastro, figlio di Oromaso (ossia il culto degli dèi) e l'arte del regnare» (tr. it. di M. L. Gatti, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., 1991, p. 615).

<sup>98</sup> Cfr. *Orat.*, p. 142.

Continuando ad affidarsi a consolidate tradizioni dei suoi tempi, Pico annovera tra i seguaci delle vestigia di questi due maghi vari personaggi, storici e leggendari (Caronda, Damigeron, Apollonio, Ostone, Dardano, Eudosso, Ermippo, nonché “tutti coloro che scrutarono i *Pythagorica Platonicaque mysteria*”),<sup>99</sup> tra i quali figura anche Omero, presentato dal Mirandolano come un “poeta-teologo” il quale, opportunamente letto ed interpretato sulla base di un’esegesi di tipo allegorico, perfezionata nella tarda Antichità nell’ambito del pensiero filosofico neoplatonico, “dissimula” anche la *sapientia* della *magia* sotto i veli simbolici dei viaggi di Odisseo:<sup>100</sup>

*«Perstitit Homerus, quem ut omnes alias sapientias, ita hanc quoque sub sui Ulixis erroribus dissimulasse in poetica nostra Theologia aliquando probabimus».*<sup>101</sup>

A questa elencazione di personaggi dell’Antichità segue l’indicazione di tre *iuniores*, i quali costituiscono altrettante fonti medievali del pensiero picchiano: al-Kindi, Ruggero Bacone e

---

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>100</sup> In generale, sull’interpretazione allegorica e sulla relativa trasposizione ermeneutica in chiave filosofica del senso dei miti classici greci nella filosofia antica, cfr. L. BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe*, vol. I, *Sauver les mythes*, Paris 1996. Sulla lettura filosofica di Omero nell’ambito del neoplatonismo, cfr. per esempio M. J. EDWARDS, *Scenes from the Later Wanderings of Odysseus*, in «The Classical Quarterly» 38 (1988), pp. 509-521.

<sup>101</sup> *Orat.*, p. 142.

Guglielmo di Parigi (d'Alvernia), i quali erano autori noti nel panorama della magia medievale occidentale.<sup>102</sup>

Completa la lista stilata da Pico, in una posizione di spicco, Plotino, *vir sapientissimus*, filosofo fortemente stimato ed elogiato dal Mirandolano<sup>103</sup> che, in tale occasione, lo presenta come un autorevole sostenitore e cultore della *magia* lecita (*hanc magiam [scil. la magia naturalis] probat asseveratque*),<sup>104</sup> puntualmente individuata in quella

---

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.* Questa triade di nomi è anche ricordata da Pico nella XLV *conclusio secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis* (cfr. *Concl.*, p. 452). Si noti che nella versione dell'*Apologia* stampata nel 1487 Pico a questi autori aggiunge Antonio Cronico, suo amico e contemporaneo: «*et tempestate nostra vidi Antonium Cronicum, quamquam in maximis agendis tractandisque rebus occupatissimum, quae illius tamen est ingenti sublimitas et elegantia, ut omnes alias liberales artes, ita hanc quoque pulcherrime attigisse*» (cito questo passo da P. C. BORI, *Pluralità delle vie*, p. 142)

<sup>103</sup> Così Pico nell'*Oratio* (p. 134) – qualche pagina prima di quella cui adesso faccio riferimento – presenta il *Platonicus* Plotino: «[...] *in Plotino primum quicquam non est quod admiseris, qui se undique praebebat admirandum, quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentem, sudantes Platonici vix intelligunt*». La grande stima di Pico per Plotino trova un ampio riscontro nella cultura umanistico-rinascimentale. In questi stessi anni della fine del Quattrocento, Marsilio Ficino stava lavorando ad una traduzione latina delle *Enneadi*, iniziata nel 1484 e pubblicata nel 1492 insieme ad un commento e con annessa la *Vita di Plotino* di Porfirio. Su ciò cfr. J. HANKINS - A. PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: a Brief Guide*, Firenze 2008, pp. 52-54.

<sup>104</sup> Per la posizione di Plotino sulla magia, cfr. fondamentalmente *Enn.* IV 4 (28), 30-45, trattazione annoverabile tra le fonti greche del pensiero di Pico sulla *magia*. A fronte dell'immagine pichiana di un Plotino sostenitore e teorico della magia, va notato che, nel panorama contemporaneo degli studi critico-storiografici, la questione del modo in cui Plotino si rapporta alle pratiche magiche e teurgiche del suo tempo vede contrapporsi posizioni e letture diverse. Se secondo una prospettiva storiografica sostenuta con diverse sfumature da vari studiosi, fondamentalmente nella prima metà del Novecento, Plotino riconosceva e praticava la magia/teurgia, la quale rientrava nelle sue posizioni religiose (cfr. per esempio É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris 1927, pp. 465-470; S. EITREM, *La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans*

---

*les Papyrus magiques*, in «Symbolae Osloenses» 22 [1942], pp. 49-79), secondo una prospettiva storiografica contrapposta, invece, Plotino, schierato su posizioni “razionalistiche”, era fundamentalmente disinteressato alla magia/teurgia, le riconosceva un’efficacia limitata e la riteneva inferiore alla filosofia: così, per esempio, con diversa enfasi, E. R. DODDS, *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*, in «Journal of Roman Studies» 37 (1947), pp. 55-69, poi in ID., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l’irrazionale*, Milano 2003, pp. 345-365, in particolare pp. 348-349; P. SCAZZOSO, *Il problema della magia nelle Enneadi di Plotino*, in «Paideia» 5 (1950), pp. 209-219; A. H. ARMSTRONG, *Was Plotinus a Magician?*, in «Phronesis» 1 (1955), pp. 73-79; G. LUCK, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neusner - E. S. Frerichs - P. V. McCracken Fleisher (eds.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford-New York 1989, pp. 185-225. Una posizione a queste convergenti è quella di PH. MERLAN (*Plotinus and Magic*, in «Isis» 44 [1953], pp. 341-348), secondo cui Plotino, pur riconoscendo una certa efficacia alla magia, rimase fundamentalmente estraneo ad essa e si affidava alla contemplazione, la quale rende il vero filosofo, divino come l’Uno, non soggetto alla magia. Per alcune letture che sottolineano il rifiuto della magia/teurgia da parte di Plotino, cfr. anche M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1989, p. 154; F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Roma 1998, pp. 95-96; S. LILLA, v. «Teurgia», in A. Di Berardino (dir.), *Dizionario patristico di Antichità cristiane*, vol. II, Casale Monferrato 1999, col. 3440. La lettura secondo cui Plotino prescinde totalmente dalla magia e punta sulla contemplazione filosofica per giungere all’unione con l’Uno è sostenuta anche da C. ZINTZEN (*Die Wertung von Mystic und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, in «Rheinisches Museum für Philologie» 108 [1965], pp. 71-100, poi in Id. [hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, pp. 391-426), il quale nella sua lettura mette in evidenza la distanza di questo filosofo su questo punto dai successivi filosofi neoplatonici. Su una tale linea di lettura si pone anche J. F. FINAMORE (*Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, in «Dionysius» 17 [1999], pp. 83-94), secondo cui per Plotino la salvezza dell’anima umana non dipende dalla magia, bensì soltanto dalla contemplazione filosofica. Nella direzione di un sostanziale ridimensionamento della magia rispetto alla via della contemplazione filosofica e di una teorizzazione della limitatezza dell’ambito operativo delle pratiche magiche in Plotino, si vedano anche le posizioni, più sfumate, di D. P. TAORMINA (*Filosofia e magia in Plotino*, in Aa.Vv., *Momenti e problemi di Storia del Platonismo*, Catania 1984, pp. 53-83) e di L. BRISSON (*Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la Vie de Plotin par Porphyre*, in PORPHYRE,

*naturalis* – al filosofo greco, infatti, è attribuita la dimostrazione dell’assunto secondo cui il mago è “ministro” e non “artefice” della *natura*, assunto che, come mostrerò, costituisce un principio portante e caratterizzante della *magia naturalis* – e come un oppositore della *magia demoniaca*.<sup>105</sup>

L’opposizione plotiniana alla *magia demoniaca* è individuata da Pico, con una peculiare manovra ermeneutica, nelle enigmatiche parole del filosofo riportate da Porfirio nella *Vita di Plotino*,<sup>106</sup> secondo cui il suo maestro, ad Amelio che un giorno lo voleva condurre con sé per prendere parte ad una cerimonia sacra, rispose: «devono essi [*scil.* gli dèi celebrati nei vari riti religiosi] venire a me, non io a loro (*ekeinous*

---

*La vie de Plotin*, vol. II, par L. Brisson *et alii*, Paris 1992, pp. 465-475). Ad uno sguardo complessivo, nell’attuale panorama degli studi critico-storiografici plotiniani, appare maggioritaria una linea di lettura che sostiene la distanza di Plotino dalle pratiche magiche, ma non mancano posizioni divergenti. Ad esempio, una notevole incidenza delle pratiche magiche coeve (le tecniche rituali teurgiche) nel pensiero plotiniano, è stata sostenuta recentemente da Z. MAZUR (*Unio Magica. Part I: On the Magical Origins of Plotinus’ Mysticism*, e *Unio Magica. Part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual*, rispettivamente in «*Dionysius*» 21 [2003], pp. 23-52, e 22 [2004], pp. 29-56), il quale sostiene che la nozione plotiniana dell’unione con l’Uno deriva almeno in parte da pratiche rituali magico-religiose coeve, relative al congiunzione dell’anima con gli dèi, e che la prassi contemplativa plotiniana che culmina nella unione con l’Uno condivide alcuni caratteri strutturali con le tecniche teurgiche. In tal modo Mazur ridimensiona sostanzialmente la prospettiva storiografica che individua l’affermazione dell’importanza della teurgia soltanto nell’ambito del neoplatonismo post-plotiniano.

<sup>105</sup> Cfr. *Orat.*, p. 142.

<sup>106</sup> PORFIRIO, *Vita di Plotino*, X 33-36.

*dei pros eme erchesthai, ouk eme pros ekeinous)*».<sup>107</sup> Così Pico interpreta questo passo porfiriano:

«*alteram [scil. la magia demoniaca] ita abhorrens ut, cum ad malorum daemonum sacra vocaretur, rectius esse, dixerit, ad se illos quam se ad illos accedere, et merito quidem*».<sup>108</sup>

Le parole di Plotino, interpretate in un modo funzionale a contestualizzare nel suo pensiero l'opposizione tra *magia* naturale e *magia* demoniaca,<sup>109</sup> segnano dunque il suo disprezzo per la *magia* illecita, manifestato nel suo rifiuto a prendere parte a “riti di demoni malvagi” (*malorum daemonum sacra*)<sup>110</sup> – appunto le esecrabili pratiche della *magia* basata sull'opera e sull'autorità dei demoni – e ad allontanare sprezzantemente questi da sé.

Con la dichiarazione del disprezzo plotiniano per la *magia* demoniaca, Pico passa ad introdurre un'altra differenza fondamentale tra le due *magiae*: la *magia* demoniaca sottomette l'uomo ai demoni, mentre invece la *magia* naturale sottomette i demoni all'uomo.<sup>111</sup> Le

---

<sup>107</sup> Su questo difficile passo, dal senso controverso, cfr. L. BRISSON, *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la Vie de Plotin par Porphyre*, cit., p. 472 ss.

<sup>108</sup> *Orat.*, p. 142.

<sup>109</sup> Va rilevato, al riguardo, che in Plotino non è presente la distinzione tipologica della magia quale è quella che Pico, con la sua lettura, vuole rintracciare. La stessa netta differenziazione semantica tra i termini di *goeteia* e *magheia*, attribuita dal Mirandolano più genericamente ai Greci, sembra non essere operabile in Plotino; su quest'ultimo rilievo cfr. per esempio D. P. TAORMINA, *Filosofia e magia in Plotino*, cit., p. 55, nota 1.

<sup>110</sup> Cfr. *Orat.*, p. 142.

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 142 e 144.

operazioni della *magia* demoniaca non sono proprie dell'uomo, bensì dei demoni, i quali, con esse, rendono loro schiavo l'uomo. Si tratta di una critica serrata alle pratiche necromantiche, con le quali l'uomo, contro ogni sua illusione di dominio sulle potenze del male, invece di essere loro *princeps et dominus*, ne diviene *obnoxius mancipatusque*.

Come si nota, nell'elenco dei grandi cultori della *magia naturalis* tracciato da Pico non figurano autori suoi contemporanei, tranne Antonio Cronico: come emerge dalla già ricordata *Conclusio magica I secundum opinionem propriam*, infatti, egli considera tutta la *magia* dei moderni ([*magia*] *que in usu est apud modernos*) come dipendente dal potere dei demoni, distinguendola nettamente da quella da lui sostenuta, ereditata da una lunga tradizione di illustri predecessori. Si potrebbe anche provare a vedere in questo particolare rilievo una rivendicazione polemica, da parte di Pico, dell'irriducibile differenza della propria visione della *magia* (inquadrata nel più vasto ambito del progetto culturale del Mirandolano) rispetto alla *magia* coeva.

#### **3.4. La *magia* e il suo legame con la *natura***

Ancora, la *magia* demoniaca non può essere detta in senso proprio né *ars* né *scientia*. Questa doppia negazione pichiana potrebbe spiegarsi con il fatto che questo tipo di *magia* non è un'*ars* perché non costituisce in senso proprio un sapere strutturato che è prassicamente votato alla dimensione tecnico-operativa, dal momento che i soggetti attivi del fare sono in questo caso i demoni, e non è una *scientia* in

quanto non si basa su una retta conoscenza delle leggi della *natura* e non concorre ad una loro conoscenza. Di contro, l'altra *magia* s'impone come la forma più elevata di conoscenza dei misteri della *natura* e deve a quest'ultima la sua efficacia. Pico, al riguardo, delinea in modo sintetico gli assunti fondamentali della nozione di *magia naturalis*, sottolineandone i fondamenti epistemologici e i meccanismi della prassi operativa che la contraddistingue:

*«haec altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, et demum totius naturae cognitionem complectitur. [...] Haec universi consensum, quem significantius Graeci symphateian dicunt, introrsus perscrutatus rimata et mutuam naturarum cognitionem habens perspectam, nativas adhibens unucuique rei et suas illecebras, quae magorum iughes nominantur, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum, et sicut agricola, ulmos vitibus, ita Magus terram caelo, ides inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat».*<sup>112</sup>

La *magia*, come *scientia* e come *ars*, contemplazione più profonda della cose più segrete e conoscenza della totalità della *natura*, consiste essenzialmente in una conoscenza dei caratteri costitutivi profondi della *natura*, dei suoi equilibri interni e delle dinamiche occulte. Come

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 144.



tale, la *magia* riguarda i misteri della *natura*. Il fondamento ontologico della *magia* è individuato nella dottrina, di matrice fondamentalmente neoplatonica, della “simpatia” universale (*universi consensus*). La *natura* è concepita come una totalità strutturalmente organica ed unitaria che consente con se stessa, nella quale tutte le sue parti costitutive, dislocate in una molteplicità di piani e livelli, sono intrinsecamente concatenate e coordinate tra loro, secondo legami di somiglianza, in un complesso e coerente sistema dinamico di rapporti reciproci, di nessi latenti, armonie nascoste, corrispondenze simpatetiche e contrapposizioni discordanti. Ciò comporta una fitta trama di influssi tra le varie parti interconnesse del reale, per quanto distanti e dislocate su piani ontologici diversi. Nella scala gerarchica ed ininterrotta dell’essere, le realtà superiori si rispecchiano in quelle inferiori e queste rimandano a quelle, in un ordito di legami occulti che il filosofo – e il mago – può svelare.

L’universo in cui si pone l’uomo pichiano quale *opus indiscretae imaginis*,<sup>113</sup> così come lo presenta Eugenio Garin, è dunque «un universo vivo, tutto fatto di nascoste corrispondenze, di occulte simpatie, tutto pervaso di spiriti; che è tutto un rifrangersi di segni dotati di un senso riposto; dove ogni cosa, ogni ente, ogni forza, è quasi una voce non ancora intesa, una parola sospesa nell’aria; dove ogni parola ha echi e risonanze innumerevoli; dove gli astri accennano a noi e si accennano fra loro, e si guardano e ci guardano, e si ascoltano e ci ascoltano; dove tutto l’universo è un immenso, molteplice, vario colloquio, ora sommesso ed ora alto, ora in toni segreti, ora in linguaggio scoperto; – e in mezzo v’è l’uomo, mirabile essere

---

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*, p. 102.

cangiante, che può dire ogni parola, riplasmare ogni cosa, disegnare ogni carattere, rispondere ad ogni invocazione, invocare ogni dio».<sup>114</sup>

In questa visione unitaria, organica e vitalistica del reale, in cui trovano posto entità spirituali di varia natura, si giustifica anche l'interazione con influssi divini, angelici, demoniaci, astrali. Tutto è, a suo modo, in tutto, e i vari ordini di realtà, intrinsecamente interrelati, agiscono gli uni sugli altri secondo diversi rapporti, manifestando una fitta rete di legami attuali o potenziali. La simpatia-sinfonia universale fonda e giustifica l'efficacia della prassi magica,<sup>115</sup> la quale, secondo

---

<sup>114</sup> E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, 2<sup>a</sup> ed., Roma-Bari 2007, pp. 144-145.

<sup>115</sup> L'individuazione del fondamento ontologico delle pratiche magiche nella simpatia universale e nell'unità del tutto, è un elemento ricorrente del pensiero neoplatonico. A questo riguardo si veda, per esempio, PLOTINO, *Enn.* IV 4 (28), 40, 1 ss: «E come si spiega la magia (*goeteias*)? Grazie al principio della simpatia (*symphonia*), della naturale armonia fra i simili, dell'opposizione fra le cose dissimili, nonché della sinergia delle pur varie molteplici potenze a vantaggio dell'unico vivente»; *ibid.*, IV 4 (28), 26, 1 ss: «La conoscenza delle preghiere dipende da una certa contiguità e da una determinata costituzione che sono in reciproca sintonia, come del resto lo sono anche le azioni: non per nulla nelle arti magiche (*en tais magon technais*) tutto si basa sul contatto, cioè su una serie di forze simpatetiche» (tr. it. di R. Radice, in PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. Radice, Milano 2002, rispettivamente p. 1017 e p. 977) ; PROCLO, *Sull'arte ieratica*, 1: «Come quelli che amano, partendo da ciò che di bello appartiene al mondo sensibile e compiendo un'ascesa progressiva, arrivano a incontrarsi con l'unico Principio stesso di tutti gli esseri belli e intelligibili, così anche coloro che praticano l'arte ieratica, capendo, in base alla simpatia che esiste in tutte le cose visibili e le unisce le une alle altre e con le potenze invisibili, che tutto è in tutto, fondarono la scienza ieratica, ammirati al vedere che i termini ultimi sono presenti nei primi e negli ultimi i primi, che in cielo le cose terrestri esistono contenute nelle cause da cui traggono origine e secondo la modalità celeste, mentre sulla terra le cose celesti esistono in modo terrestre» (tr. it di C. Faraggiana di Sarzana, in PROCLO LICIO DIADOCO, *I manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia, i testi magico-teurgici* - Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1999<sup>2</sup>, p. 239); cfr. anche GIAMBILICO, *Sui misteri degli Egiziani*, IV 11-12: «Successivamente ti domandi , e sei incerto, perché a colui che non è puro dei piaceri venerei e pure li evoca gli dèi non prestano ascolto, e però proprio loro non esitano a indurre

Pico, sulla base di una retta e puntuale conoscenza del mutuo rapporto dei vari aspetti della *natura*, agisce su di essa con le sue operazioni (qui indicate nelle *iugghes* dell'antica magia greca)<sup>116</sup>, presentate come *illecebras*, “lusinghe” ed “adescamenti” per sedurre, allettare stimolare la *natura* ad attivare i suoi vari processi di trasformazione, cioè come procedimenti volti, si potrebbe dire, a mettere all'opera la *natura*

---

ad amori non leciti chiunque capita. [...] su questi fatti bisogna indagare in modo specifico, come essi avvengono e quale ne sia la ragione. Bisogna di certo considerare che l'universo è un solo essere animato. Le sue parti sono certamente distanti per il luogo, ma perché la loro natura è unica, tendono le une verso le altre. Ma tutta la loro forza di coesione e la causa della loro mescolanza trascinano naturalmente le varie parti a unirsi le une con le altre. Questo fatto, però, può essere prodotto e teso anche per effetto dell'arte è [...] Vedendo, dunque, questa forza [*scil.* la forza aggregatrice che spinge le parti del cosmo a unirsi tra loro] così seminata nella natura e attorno alla natura, l'arte, che è pur essa divisa in molteplici forme nella natura, la attira in diversi modi e la trasporta altrove» (tr. it. di C. Moreschini, in GIAMBILICO, *I misteri degli Egiziani*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003, pp. 317-319). Nella cultura greca della tarda antichità, una simile visione dell'universo, per altro verso, rintracciabile nel pensiero ermetico, sta anche alla base della prassi alchemica. In una prospettiva più generale, sul legame tra simpatia e pratiche magiche cfr. anche M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino 1988, pp. 13-14, in cui lo studioso, nell'ambito della sua morfologia del sacro, afferma che le pratiche di magia simpatica presuppongono la teoria di «uno “spazio a rete” che colleghi gli oggetti distanti, legandolo gli uni agli altri per mezzo di una simpatia retta da leggi specifiche (coesistenza organica, analogia formale o simbolica, simmetrie funzionali)».

<sup>116</sup> *Iunx* è, in origine, il torcicollo, un piccolo uccello che veniva utilizzato nelle pratiche della magia amatoria, posto su un'apposita ruota. Il termine si riferisce anche a queste ruote magiche, d'oro o di bronzo, quali appositi strumenti che, nella tarda Antichità, venivano utilizzati nei riti teurgici con funzione evocativa. Il termine passa anche ad indicare, più in generale, l'incantesimo, la fascinazione magica, come in questo passo picchiano in cui esso indica genericamente le operazioni della *magia naturalis*. Nel pensiero caldaico e nella sua formulazione neoplatonica le *iugghes* assumono uno spessore metafisico ed indicano i principi divini monadici della prima triade intelligibile ed intellettuale.

stessa, recando in tal senso, in essa, “ad ogni cosa la sua propria lusinga” (*adhibens unicuique rei et suas illecebras*).<sup>117</sup>

La *magia*, in questo modo, non opera *miracula* di per se stessa e a prescindere dalla *natura*, bensì, in base ad un complesso di debite tecniche operative, porta alla luce i *miracula* occulti che sono propri della *natura*. Quindi, il *magus* non è, in senso stretto, *artifex* di *miracula*, in quanto questi sono compiuti dalla *natura* stessa in conformità alle sue intrinseche leggi, anche se in un certo senso è come (*quasi*) se lo fosse, dal momento che tali *miracula* della *natura*, che egli porta alla luce e ad attualizza da uno stato di latenza e potenzialità, si manifestano nella *natura* grazie alla sapiente *ars* magica. Poco oltre, il Mirandolano afferma che il mago, più che compiere atti mirabili (*miranda*), serve alla *natura* che compie tali atti («*non tam facit miranda quam facienti naturae sedula famulatur*»).<sup>118</sup>

È nell’ambito di questa teorizzazione dello statuto *naturalis* della *magia* in questione, che Pico, nella sua interpretazione di Plotino, ha affermato che questo filosofo greco, visto come cultore della *magia*, dimostra che il mago è “ministro” – *minister* nella pregnante valenza semantica, si potrebbe notare, di “amministratore”, “servitore”, “funzionario” ed anche “intermediario”, “interprete”, nonché

---

<sup>117</sup> Cfr. *Orat.*, p. 144.

<sup>118</sup> La *magia naturalis* opera sulla *natura* agendo sulle qualità e potenze occulte e germinali della *natura* stessa (le *virtutes naturales*) e non su entità spirituali. In questo aspetto essa si distingue dalla prassi cabalistica (la *cabala practica*), la quale si rivela capace di agire su livelli più elevati della scala dell’essere, con riferimento alle *virtutes spirituales* collegate alle *Sefirot*, ad entità angeliche e ai Nomi divini.

“sacerdote”<sup>119</sup> – della *natura* e non il suo “artefice” – *artifex* – («*Meminit et Plotinus, ubi naturae ministrum esse et non artificem Magum demonstrat*»),<sup>120</sup> condividendo puntualmente questo principio: il mago, con la sua arte, “amministra” la *natura* e non ne è artefice in quanto si limita a sollecitare la *natura*, potremmo dire, a rivelare ed esercitare la *magia* che è in essa, operando in conformità alle sue leggi strutturali che il mago, con i suoi “allettamenti”, non può infrangere.

Pico rimanda qui alla posizione plotiniana espressa nel trattato 28 delle *Enneadi* (IV 4), per la quale, nell’ambito della teoria della simpatia-sinfonia universale e della strutturazione unitaria del tutto, la vera magia è quella della natura stessa:

«In verità, molti sono gli eventi magici che si verificano anche senza l’apporto di particolari artifici; anzi, la vera magia (*alethine magheia*) è “<il principio dell’> amicizia e della contesa” che si trova nell’universo.<sup>121</sup> Questo, appunto costituisce il primo mago

---

<sup>119</sup> Cfr. ad es. M. A. GRANADA, *Giovanni Pico e il mito della concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica*, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, p. 239: «Mediante essa [*scil.* la magia] il saggio, conoscitore delle virtù latenti delle cose e dei legami tra distinti livelli della realtà, è capace di produrre meraviglie. In questo modo l’uomo si configura come “interprete” e “ministro” della natura, cioè come amministratore, per mandato e dono divino, di una natura e di un cosmo che è stato affidato al suo governo e cura e che nella trasformazione a cui si vede sottoposto per l’operato umano, dove la magia occupa il punto più alto, trova la sua perfezione».

<sup>120</sup> Cfr. *Orat.*, p. 142.

<sup>121</sup> Riferimento alla coppia antitetica empedoclea di *philia* e *neikos*, assunta con riferimento alla visione organica e simpatetica del cosmo. Questo riferimento ad Empedocle si ritrova anche nella *conclusio paradoxa LXXI*, nella quale Pico presenta questa coppia con riferimento alla dottrina delle *Sefirot* (cfr. *Concl.*, p. 420).

e “incantatore” (*kai ho goes ho protos kai pharmakeus houtos estin*),<sup>122</sup> e gli uomini che ben lo conoscono lo sfruttano a proprio vantaggio per filtri e fatture».<sup>123</sup>

Riguardo alla posizione di Plotino sulla *magia*, Piero Scazzoso, con riferimento alla concezione plotiniana dell’unità cosmica, scrive: «[...] colui che conosce queste leggi universali di attrazione e di repulsione e le sfrutta, fa opera di magia; non determina la legge, ma se ne serve, conoscendone la particolare potenza, a prefissi scopi, così che l’operatore è il mago che muove opportunamente quelle forze che egli sa captare agendo in armonia con la natura e producendo gli effetti

---

<sup>122</sup> Plotino fa qui riferimento a PLATONE, *Simposio* 203 D 8, in cui Eros è appunto presentato come *deinos goes kai pharmakeus*. In questo passo Plotino, nella sua peculiare fruizione delle fonti antiche (Empedocle e Platone), lega la *philia* empedoclea (richiamata poco prima in coppia con il *neikos*) all’eros platonico con riferimento al costituito legame sinfonico-simpatetico e al rapporto armonico tra le parti e il tutto.

<sup>123</sup> PLOTINO, *Enn.* IV 4 (28), 40, 4 ss. (tr. it. di R. Radice, in Plotino, *Enneadi*, cit., p. 1017). Su questo brano cfr. P. HADOT, *L’ « amour magicien » . Aux origines de la notion de « magia naturalis » : Platon, Plotin, Ficin*, in «Revue philosophique de la France et de l’Étranger» 172 (1982), pp. 283-292, in particolare pp. 286 ss. In particolare, in questo passo delle *Enneadi* si fa specifico riferimento alla magia amorosa con cui si congiungono tra loro le anime (cfr. PLOTINO, *Enn.* IV 4 [28], 40, 9-14). Plotino, in quest’ottica, specifica che le pratiche magiche, dipendendo dalla sinfonia universale, possono avere efficacia soltanto in quanto sono esercitate all’interno dell’universo, nell’unità organica del tutto (*ibid.*, IV 4 [28], 40, 14 ss.): «Grazie a determinate figure che godono di certi poteri, e anche disponendo se stessi in certe pose, senza rumore, gli uomini traggono su se stessi alcune facoltà, sfruttando il fatto di trovarsi in un universo unitario e d’essere protesi a questa unità (*epagousin ep’ autous apsofhesi dynameis en heni ontes eis hen*). Ebbene, se, per ipotesi, si volesse porre un individuo fuori dell’universo (*exo ghe tou pantos*), questi non potrebbe con le sue fatture e i suoi incantesimi evocare e convogliare su di sé siffatti poteri. Però, dato che nel nostro caso non esercita la sua attività, per così dire, in un luogo diverso dal tutto (*hoion allachou*), è in grado di agire perché non ignora la via per la quale nel vivente una parte subisce attrazione da un’altra [...]» .

voluti. [...] Perciò sarebbe impossibile concepire un mago che operasse fuori del cosmo. L'impiego delle forze universali ai fini della magia forma per così dire un circolo minore entro quello maggiore delle forze in atto nella natura». <sup>124</sup>

Si potrebbe dire, in quest'ottica, che la prassi magica non forza la *natura*, ma vi si conforma, la asseconda e la serve agendo su di essa in obbedienza alle mirabili leggi che la regolano. In questo senso gli effetti sortiti dalle pratiche della *magia* sono concepiti dal Mirandolano come intrinsecamente “naturali” e non come “soprannaturali”, cioè tali da eccedere le dinamiche della causalità riscontrabili nello stratificato ordine della *natura*.

Secondo Pico, quindi, la *magia naturalis*, quale sapere disciplinato sulla base di un nucleo teorico di conoscenze scientifiche relative alla strutturazione della *natura*, è un sapere pratico intrinsecamente limitato, in quanto non può assolutamente esercitarsi a prescindere dalla *natura* e dalla sua intrinseca strutturazione. Essa non crea nulla in *natura*, ma genera “artificialmente” (*per artem*) <sup>125</sup> nella *natura* modificazioni e trasformazioni (consistenti in congiungimenti di elementi che in natura si trovano ad essere separati e in attualizzazioni di elementi che in natura si trovano ad essere potenziali) in conformità e sulla base delle dinamiche profonde e delle leggi immanenti che la regolano. Si potrebbe dire che il mago non può nulla senza la *natura*, di cui, con la sua arte, è fedele servo e diligente amministratore.

---

<sup>124</sup> P. SCAZZOSO, *Il problema della magia nelle Enneadi di Plotino*, cit., p. 213.

<sup>125</sup> Cfr. *Concl.*, p. 498.

Una fondamentale implicazione della natura “amministrativa” e non-creativa della *magia naturalis* è data dal fatto che essa, in quanto tale, si configura come un sapere pratico per propria costituzione limitato, un’attività poetica che, ponendosi al servizio della *natura*, agisce all’interno ed entro i limiti insuperabili di un complesso di condizioni e possibilità, preordinate ed istituite dalla bontà di Dio quale causa prima dell’ordine strutturale della totalità del creato. Anzi, a questo riguardo, si potrebbe anche rimandare alla *Conclusio magica VI secundum opinionem propriam*, in cui Pico afferma che le opere mirabili magiche, come anche quelle cabbalistiche o di qualsiasi altro genere – tra le quali, dunque vanno annoverate anche quelle naturali, cioè le opere che avvengono non *per artem* bensì *naturaliter* – va fondamentale riferita a Dio, la cui grazia fa piovere sugli uomini contemplativi di buona volontà “acque sopracelesti di mirabili virtù”:

«*Quodcumque fiat opus mirabile, sive sit magicum, sive cabalisticum, sive cabalisticum, sive cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in Deum gloriosum et benedictum, cuous gratia supercoelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit liberaliter*».<sup>126</sup>

La *magia*, quindi, è una sapienza *naturalis*, riguarda la *natura*, si applica ad essa, non ne trascende l’ordine, gli equilibri, le leggi che la regolano. Essa, nel produrre opere mirabili, in prima istanza deve la sua efficacia a Dio stesso, al quale deve essere riferito, *principalissime*,

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 496.



ogni *opus mirabile*, quale che sia la sua origine, magica, cabbalistica, naturale o anche altra. Come sapere pratico-operativo, la *magia* agisce sulla *natura* in virtù di un'adeguata conoscenza della strutturazione più recondita di essa. Il modo di operare della *magia*, nelle sue varie possibilità, dipende dal modo di essere (stabilito da Dio) della *natura*, considerata nei suoi vari aspetti che sono passibili di essere sottoposti alla sapiente azione magica.

Ugualmente, questa concezione del reale giustifica la magia evocativa che deve la sua efficacia alla facoltà di agire su entità spirituali – pratica magica che non sempre è agevolmente e nettamente distinguibile da quella naturale – nelle sue varie forme e funzioni. Il cosmo, nota ancora Federici Vescovini, non è più «ordinato secondo la teoria del moto di Aristotele, ma popolato da divinità agenti intelligenti, le cui immagini rivelano la causa occulta delle loro operazioni nella natura». <sup>127</sup> E a questo riguardo la studiosa, per quanto concerne la questione della distinzione rinascimentale tra la *magia* demoniaca e la *magia* naturale, rovesciando la posizione sostenuta da Sebastian Giralt, osserva che la confusione tra i due tipi di *magia* «[...] è facile in pratica, poiché la descrizione delle operazioni in generale è comune (tranne il patto con il diavolo, che appartiene alla tradizione cristiana), ma difficile in teoria per la confusione introdotta tra filosofia, religione e scienza, da Ficino, Pico e Agrippa, dovuta anche alle dottrine dei testi magici, ermetici-necromantici anche anonimi». <sup>128</sup>

Insomma, si può notare che la visione rinascimentale della *natura* che sta alla base della riflessione filosofica del Mirandolano, fonda e

---

<sup>127</sup> G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*, cit., p. 38.

<sup>128</sup> *Ibid.* pp. 37-38.

giustifica ontologicamente le condizioni di possibilità e di efficacia delle operazioni della *magia naturalis* (come anche di quelle della *magia demoniaca*) e permette anche di distinguerle da quelle dell'esecrabile ed illecita *magia demoniaca* in base ad un criterio di differenziazione delle rispettive modalità operative, il quale, però, non scongiura del tutto la possibilità di una confusione tra le due *magiae*.

### 3.5. Aspetti della prassi della *magia naturalis* come *naturalis philosophiae absoluta consummatio*

In tale visione Pico, nel sopra citato brano della *Oratio*, presenta alcuni elementi portanti della sua concezione della *magia naturalis*.

In forza della simpatia universale, il mago, nel mettersi al servizio della potenza magica della *natura* e nel manifestarne i reconditi misteri, porta alla luce, da uno stato latente, le *virtutes* che la bontà divina ha disseminato nell'universo, cioè operando sulle intrinseche potenzialità germinali delle ragioni seminali disperse nel mondo. Le *virtutes* sono state disseminate nel mondo *beneficio Dei*.<sup>129</sup> Ad esse, come vedremo si collegano i *mirabilia Dei* che sono contemplabili nella *natura*. Il mago, operando sapientemente su esse, svolge la sua azione entro i termini del progetto divino. Egli agisce sulle strutture segrete del mondo spingendole a rivelarsi ed attualizzarsi. Il passaggio delle *virtutes* naturali dallo stato latente allo stato manifesto, provocato dal mago tramite opportune sollecitazioni che agiscono sui nessi dell'*universi*

---

<sup>129</sup> Cfr. *Orat.*, p. 144.

*consensus*, coincide fundamentalmente con il passaggio di queste *virtutes*, di cui il modo è pieno, da uno stato potenziale (in cui esse sono *rationes seminales*) ad uno stato attuale, con un'operazione capace di far risplendere la manifestazione-attuazione delle forme.

Più in particolare, l'opera del mago, esercitata secondo *natura* sulla *natura*, promuove sia l'attualizzazione di ciò che in *natura* è potenziale, sia l'unione di ciò che in *natura* è separato. A questo riguardo, nella *conclusio magica XI secundum opinionem propriam*, Pico Scrive:

«*Mirabilia artis magicae non sunt nisi per unionem et actuacionem eorum, quae semilaliter et separate sunt in natura*».<sup>130</sup>

Quest'azione magica di unione ed attuazione di *virtutes* che nella *natura* sono separate e potenziali, la quale ha la sua condizione costitutiva di possibilità nella predisposizione naturale delle *virtutes* separate e seminali a venire unite ed attualizzate, appare a Pico esercitabile su tutto il dominio della *natura*. Scrive, infatti, nella *conclusio magica V secundum opinionem propriam*:

«*Nulla est virtus in coelo et in terra seminaliter et separata, quam et actuare et unire magus non possit*».<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> *Concl.*, p. 498.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 496.

Riguardo alla modalità procedurale del mago, nell'*Oratio* Pico afferma che, come l'agricoltore "sposa" gli olmi alle viti, così il mago, con un'azione altrettanto "naturale", assecondando le corrispondenze cosmiche tra le varie nature, dovute alla trama organica ed unitaria della simpatia universale, "sposa" la terra al cielo, cioè le *dotes* e *virtutes* gerarchicamente inferiori a quelle superiori, creando un legame tra il piano terrestre e il piano celeste:

«[...] *sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat*». <sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Cfr. *Orat.*, p. 144. Pico riprende il *topos* letterario dello spozalizio tra la vite e l'olmo (nell'ambito della letteratura latina è attestato negli *Amores* di Ovidio e nei *Carmina* di Catullo) leggendolo in una prospettiva "magica" sulla scorta di Plotino, secondo il quale, nelle pratiche della magia erotica, che devono la loro efficacia alla "sinfonia" universale, si utilizzano ingredienti dotati di potere attrattivo, i quali congiungono un'anima con un'altra come se si congiungessero tra loro piante separate e differenti (*phyta diestekota*); cfr. PLOTINO, *Enn.* IV 4 (28), 40 5 ss: «[...] poiché amare è una cosa naturale e gli agenti che stimolano l'amore suscitano un'attrazione vicendevole, è sorta un'arte magica a sostegno dell'amore (*alke erotikes dia goeteias technes gegenetai*)» che applica a ciascuno un ingrediente di natura specifica dotato di forza attrattiva e portatore di proprietà erotiche, col risultato di congiungere Anima con Anima, come se si unissero fra loro piante diverse (*kai synaptousi de allen psychen alle, hosper an ei phyta diestekota exapsamenoï pros allela*). Sul segmento finale di questo passo plotiniano, letto con riferimento al *topos* letterario sopra ricordato, tratto dalle pratiche agronomiche, cfr. P. HADOT, *L' « amour magicien »*. *Aux origines de la notion de « magia naturalis »* : *Platon, Plotin, Ficin*, cit., p. 287: «Ce dernier exemple illustre assez bien ce que veut dire Plotin. Les jardiniers "marient" – telle est l'expression consacrée dès l'Antiquité –, la vigne à l'olme. Mais, ce faisant, ils ne font que favoriser l'affinité naturelle, l'amour en quelque sorte, qui lie les deux plantes. De la même manière, la magie naturelle de l'amour rend possible la magie artificielle des philtres d'amour. C'est la même et unique nature qui agit magiquement dans l'attraction de

La *magia naturalis*, così, può agire sia su un piano verticale, congiungendo *virtutes* dislocate in diversi piani della *natura*, sia su un piano orizzontale, congiungendo *virtutes* appartenenti ad un medesimo piano della *natura*. La strutturazione gerarchica del reale presuppone una comunicazione tra i livelli dell'essere, un dialogo tra *virtutes* superiori e inferiori, il cui mediatore è *internuntium creaturarum* è l'uomo, tramite il ricorso alla *magia naturalis*.<sup>133</sup>

Con appositi interventi, il mago può attualizzare ed unire le *virtutes* che in cielo e in terra si trovano *seminaliter et separate*, conducendo in questo modo la *natura* a perfezione-attuazione. Lo stesso concetto è espresso sinteticamente anche nella *Conclusio magica XIII secundum opinionem propriam*, secondo cui:

«*Magicam operari non est aliud quam maritare mundum*».<sup>134</sup>

Da questa presentazione emerge lo stretto legame di prassi e teoria che contraddistingue lo statuto specifico della *magia naturalis*, la quale è un dato "operare" sulla base di un dato "conoscere". Al riguardo, l'idea pichiana di fondo sottesa a questo quadro teorico, non

---

l'amour et dans l'attraction provoquée par les philtres d'amour». Pico, nel passo in questione dell'*Oratio*, estende il parallelismo tra le pratiche magiche e le pratiche agricole dalla magia amatoria all'intero ambito d'azione della *magia naturalis*, con specifico riferimento al congiungimento di *virtutes* proprie di piani diversi dell'essere.

<sup>133</sup> *Orat.*, p. 100.

<sup>134</sup> *Concl.*, p. 498.

esplicitamente formulata ma chiaramente presupposta ed implicata nel discorso dell'*Oratio* sulla *magia*, è che la *magia naturalis* costituisce la *pars practica* della *scientia naturalis*. A questo riguardo, Pico, nelle *Conclusiones magicae numero XXVI secundum opinionem propriam*, dopo aver stabilito, riguardo alla *magia*, la distinzione tra la proibita *magia* demoniaca e la lecita *magia naturalis*, traccia una presentazione dello specifico statuto epistemologico in due *conclusiones* strettamente concatenate, con un rinvio anche ad una terza. La *Conclusio magica III secundum opinionem propriam* afferma che la *magia* è “la parte pratica della scienza naturale”:

«*Magia est pars practica scientiae naturalis*»,<sup>135</sup>

e la successiva *Conclusio magica IV secundum opinionem propriam*, il cui contenuto è presentato come un'implicazione consequenziale a quanto stabilito nella precedente *Conclusio magica III*, oltre che nella *conclusio paradoxa dogmatizante XLVII*, afferma che la *magia* è “la più nobile parte della scienza naturale”:

«*Ex ista conclusione [scil. la precedente Conclusio magica III] et conclusione paradoxa dogmatizante XLVII, sequitur, quod magia sit nobilissima pars scientiae naturalis*». <sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 494.

Nella *conclusio paradoxa dogmatizante XLVII*, che di fatto è la *XLVI*, qui chiamata in causa, Pico sostiene che, per quanto concerne un qualunque oggetto che è suscettibile di subire (da parte dell'uomo) un intervento pratico, l'operazione pratica compiuta su di esso è più nobile della sua contemplazione (infatti vedremo, con specifico riferimento alla *magia naturalis*, che la *practica* permette di portare a compimento l'atto teoretico stesso della contemplazione, sulla quale, pure, essa si basa):

«*Dato quocumque obiecto practicabili nobilior est operatio quae eum practicat quam quae eum contemplatur si coetera sint paria*».<sup>137</sup>

L'affermazione picchiana, presente nell'*Oratio*, secondo cui la *magia naturalis* costituisce la *naturalis philosophiae absoluta consummatio*,<sup>138</sup> corrisponde perfettamente alle tesi sulla *magia naturalis* esposte nelle *Conclusiones* sopra citate.

La *magia naturalis* è l'*absoluta consummatio naturalis philosophiae* in quanto costituisce la *pars practica scientiae naturalis* (in una prospettiva in cui la *scientia naturalis* in questione coincide con la *naturalis philosophia*) ed in quanto, come *pars practica* della *scientia naturalis*, costituisce anche la sua *nobilissima pars*, perché, secondo Pico, l'attività prassica, relativamente ad oggetti suscettibili di subirla, è più nobile dell'attività teoretica. Come *pars practica* e *nobilissima* della

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>138</sup> Cfr. *Orat.*, p. 140.

*scientia naturalis/naturalis philosophia* essa è, dunque *absoluta consummatio* di quest'ultima.

Su questa linea, la *magia naturalis*, secondo il significato riconosciuto al termine greco *magheia*, è anche considerabile come *perfecta summaque sapientia*, proprio in quanto è la *pars practica* della *naturalis philosophia/scientia naturalis*. Questa concezione comporta alcune implicazioni che nel pensiero pichiano caratterizzano lo statuto della *magia*, che provo a sintetizzare nei seguenti punti:

1. La *magia naturalis* è considerata come parte integrante e costitutiva di uno specifico ambito disciplinare del sapere scientificamente strutturato e filosoficamente determinato, dunque possiede uno statuto epistemologico: la *magia*, fondata su un complesso strutturato di conoscenze è, a suo modo, *scientia*, precisamente *pars* costitutiva di una *scientia*.

2. La *magia naturalis* è un sapere essenzialmente prassico-operativo che non consiste nell'atto epistemico di un puro "contemplare", bensì in quello di un "fare", un "attuare": la dimensione "pratica" si rivela una connotazione fondamentale che contraddistingue la *magia naturalis*, quale specifica parte della *scientia naturalis*.

3. La *magia naturalis* presuppone una base/parte teorica individuata nel versante speculativo della *scientia naturalis* o *naturalis philosophia*, dal quale non può assolutamente prescindere. Se il mago è capace di celebrare le "nozze magiche" tra il cielo e la terra (*terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat*) è perché egli, come Pico sottolinea altrove, è *sapiens celestium et terrenarum*



*rerum scientiam edoctus*. L’“agire” magico sulla *natura* implica il “conoscere” la *natura* nelle sue varie articolazioni, poiché, come ho mostrato, per Pico la *magia naturalis* non è altro che un sottoporsi alla *natura* e “amministrarla” (sulla scorta di una retta conoscenza del suo ordito simpatetico e delle sue corrispondenze occulte). Come *pars practica* della *scientia naturalis*, la *magia* è, quindi, una prassi tecnico-operativa disciplinata e carica di teoria, una scienza votata alla prassi, la quale deve la sua efficacia performativa ad un complesso di fondate e solide conoscenze, ad una parte teorica quale sua condizione strutturale di possibilità.

4. In una prospettiva più vasta, la *scientia naturalis*, nel suo insieme, non è per Pico una scienza esclusivamente teoretica, una pura “fisica speculativa”, bensì è sia speculativa sia operativa, tecnica, applicata. Conoscenza e prassi, in questa particolare ottica, appaiono interrelate secondo un nesso di coimplicazione.

5. La *magia*, quale parte pratica della *scientia naturalis*, manifesta anche una propria valenza “contemplativa” che in Pico appare ben marcata. La *magia*, infatti, con le sue evoluzioni operative concorre ad illuminare i segreti più reconditi della *natura*. Se allora, per un verso, si può notare che si può conoscere la *natura* senza agire magicamente su di essa, ma non si può agire magicamente sulla *natura* senza conoscerla, va anche notato, per altro verso, che una compiuta conoscenza della *natura* sembra in qualche modo realizzabile con il ricorso alla prassi magica sulla *natura*. In tale maniera, è come se la contemplazione stessa della *natura* trovasse il suo compimento tramite la prassi magica e nella prassi magica, che essa stessa rende possibile. Alla luce di questa

possibile considerazione, il primato della prassi sulla teoria andrebbe pensato all'interno di un circuito dialettico in cui la teoria (contemplazione) e la prassi (operatività) manifestano un particolare vincolo di coimplicazione circolare.

La valenza contemplativa della *magia* potrebbe essere colta negli esiti e finalità di questa. Secondo Pico, infatti, la *magia* spinge l'uomo ad ammirare le opere di Dio e a contemplarne le meraviglie, e dunque, tramite tale contemplazione, spinge alle virtù teologali e al culto di Dio. Dopo aver presentato il legame tra la simpatia universale e la *magia naturalis* e dopo aver illustrato i fondamenti procedurali di quest'ultima, Pico, in stretta consequenzialità con tali istanze, traccia un'ulteriore differenza tra i due tipi di *magia*, differenza basata sulla pregnante contrapposizione tra le opposte qualificazioni di “mostruosa e nociva” (*prodigiosa et noxia*), che caratterizzano negativamente la magia demoniaca, e di “divina e salutare” (*divina et salutaris*), che inversamente caratterizzano positivamente la *magia naturalis*. Così il Mirandolano presenta e giustifica i termini e le cause di questa radicale e decisiva contrapposizione di caratteri:

«*Quo fit ut quam illa prodigiosa et noxia, tam haec divina et salutaris appareat. Ob hoc praecipue quod illa hominem, Dei hostibus mancipans, advocat a Deo, haec in eam operum Dei admirationem excitat, quam propensa caritas, fides ac spes, certissime consequuntur. Neque enim ad religionem, ad Dei cultum quicquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei, quae ut per hanc de qua agimus naturalem magiam bene exploraverimus, in opificis cultum*

*amoremquem ardentius animati illud canere compellemur: “Pleni sunt caeli, plena est omnis terra maiestate gloriae tuae”».*<sup>139</sup>

La *magia* demoniaca è nociva principalmente perché sottomettendo, come è stato chiarito prima, ai “nemici di Dio”, cioè ai demoni che di tale magia sono gli autentici attori, allontana da Dio, mentre invece la *magia naturalis* è salutare in quanto stimola ed eleva all’ammirazione per le opere di Dio, la quale, in modo consequenziale, conduce l’uomo alle virtù teologali, carità, fede e speranza, avvicinando così a Dio. Gli *opera Dei*, oggetto di *admiratio* grazie anche alla pratica della *magia naturalis*, come emerge anche poco dopo, sono i *mirabilia Dei*, i *miranda* e *miracula* della *natura*, gli *opera mirabilia* fondati sulle *virtutes naturalis* richiamate in causa nell’*Apologia*,<sup>140</sup> contemplabili tramite la prassi magica nella *natura*. Queste opere mirabili della *natura* sono adesso presentate come opere mirabili di Dio, creatore e ordinatore della *natura*, il quale ha disseminato in essa le *virtutes* e *rationes* seminali occulte, termini di riferimento della prassi magica, sui quali si fondano i *miranda/miracula* della *natura*. La “mondana dimora”, secondo Pico, è forgiata dal Creatore secondo le “leggi di un’arcana sapienza” (*archanae legibus sapientiae*) e ci appare come il “tempio augustissimo della divinità” (*divinitatis templum augustissimum*).<sup>141</sup> Il mondo, nella molteplicità dei suoi livelli e delle dinamiche segrete, è il luogo della manifestazione della maestà della gloria di Dio, e la *magia*, che agisce in

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>140</sup> Cfr. *Apol.*, p. 52.

<sup>141</sup> Cfr. *Orat.*, p. 102.

questo “tempio augustissimo” della Divinità sulla base della conoscenza delle leggi che lo regolano, coglie e sperimenta la maestà della gloria divina nei *miracula* della *natura*.

### 3.6. Finalità della *magia naturalis, divina et salutaris*

Per il Mirandolano, quindi, la *magia naturalis* è *divina et salutaris* perché concorre a svelare e contemplare i *mirabilia Dei* insiti nella *natura* e, dunque, conduce alla salvezza, mentre invece la *magia* fondata sul potere dei demoni è *prodigiosa et noxia* in quanto, con la sua prassi non porta alla luce i *mirabilia Dei* (i quali, secondo Pico, sono pienamente contemplabili attraverso l’“amministrazione” della *natura* promossa dalla *magia naturalis* che dunque è *divina*), bensì le opere “portentose” (non dipendenti dall’intrinseca magia della *natura* in conformità al progetto divino) degli spiriti malvagi e nemici di Dio e, dunque, allontanano dal Creatore e conducono l’uomo alla perdizione. Riguardo alla *magia* demoniaca, va notato che l’aggettivo *prodigiosa* (strettamente legato all’aggettivo *noxia*)<sup>142</sup> che la qualifica va chiaramente inteso in senso negativo e peggiorativo (è traducibile con “mostruosa”) in quanto in questo caso il *prodigium*, quale esecrabile opera “innaturale” dei demoni, non ha nulla di “mirabile” e allontana da Dio. Lo stesso vale per l’aggettivo *portentosa*, usato da Pico poco

---

<sup>142</sup> Cfr. *ibid.*, p. 144.

prima con riferimento a questo tipo di *magia*, la quale «*daemonum tota opere et auctoritate constat*». <sup>143</sup>

La *magia naturalis*, si presenta, così, come un sapere “divino”, benefico e salvifico, che manifesta fondamentali implicazioni, funzioni e finalità teologiche e religiose. Nulla, afferma Pico, spinge alla religione e al culto di Dio più dell’*assidua contemplatio mirabilium Dei*,<sup>144</sup> e la *magia naturalis*, che permette di esaminare a fondo i *mirabilia Dei*, promuove questa *contemplatio* che spinge l’uomo ad elevarsi all’amore e alla lode di Dio.

Alla luce di queste considerazioni, si può notare come, nel pensiero di Pico, la *magia naturalis*, quale sapere di tipo “pratico”, non appaia epistemologicamente finalizzata al raggiungimento di obiettivi pratici incentrati sulla capacità di manipolare la *natura*, bensì al perseguimento, per mezzo di operazioni “pratiche”, di un perfezionamento della contemplazione per l’elevazione spirituale al Creatore della *natura*. La contemplazione della natura non è finalizzata alla possibilità della prassi magica sulla *natura*, bensì la prassi magica sulla *natura*, la quale può essere esercitata sulla base della conoscenza dei segreti di quest’ultima, è finalizzata al compimento della contemplazione, di una contemplazione che, però, si potrebbe dire, è intrinsecamente pratica in quanto è perfezionata con la prassi ed in quanto è anche intrinsecamente caratterizzata dalla realizzazione pratica di una trasformazione e realizzazione del soggetto.

---

<sup>143</sup> Cfr. *ibid.*, p. 140.

<sup>144</sup> Cfr. *ibid.*, p. 144.

In chiusura della parte dell'*Oratio* dedicata alla *magia*, Pico suggella il valore benefico e salutare-salvifico, la piena legittimità e utilità religiosa, e quindi l'ortodossia cristiana, della *magia naturalis* con un riferimento al testo biblico (*Isaia* 6, 3, cui è aggiunto, muovendo da altri passi della Scrittura, il richiamo ai cieli), «*Pleni sunt caeli, plena est omnis terra maiestate gloriae tuae*».<sup>145</sup> in un discorso che assume anche toni apologetici: secondo il Mirandolano, chi condanna e rigetta la *magia* lo fa perché non ne intende la natura, comportandosi come i cani che latrano sempre contro chi non conoscono:

«*Et haec satis de magia, de qua haec diximus, quod scio esse plures qui, sicut canes ignotos semper adlatrant, ita et ipsi saepe damnant oderuntque quae non intelligunt*».<sup>146</sup>

La *magia naturalis*, con la contemplazione delle meraviglie di Dio, dei mirabili misteri dei cieli e della terra, conduce a riconoscere nei cieli e nella terra la maestà della gloria di Dio, intensificando l'amore per il Creatore (*in opifici cultum amoremque ardentius animati*).<sup>147</sup>

La *magia*, dunque, è una prassi votata alla contemplazione (*contemplatio*) della gloria di Dio manifestantesi nel Creato, sulla base di una retta conoscenza dei segreti della *natura* permette di sviluppare bene l'*exploratio* dei *mirabilia Dei* e in questo modo conduce all'elevazione spirituale a Dio, con il rafforzamento delle virtù

---

<sup>145</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> Cfr. *ibid.*

teologici e la dedizione alla religione. In ciò consiste il suo fine “speculativo” che è un fine fondamentalmente religioso-spirituale e con ciò si chiarisce anche il senso della posizione picchiana che considera la *magia naturalis* come la *consummatio* della *naturalis philosophia/scientia naturalis* di cui costituisce la parte *practica*. L’intera scienza della *natura* tende a contemplare la gloria di Dio con la contemplazione delle meraviglie della *natura*, e la *magia* naturale, che con la sua prassi sviluppa e corrobora tale contemplazione della gloria di Dio, permette alla scienza della *natura* – che alla *magia* quale sua parte pratica fornisce la necessaria base teorica – di giungere al suo pieno compimento.

La *natura* annuncia la gloria del suo *optimus opifex*; la *naturalis philosophia* ha così una finalità teologico-religiosa e questa finalità, che potremmo considerare come eminentemente mistico-spirituale, è raggiunta con l’apporto decisivo della *magia naturalis*, la quale non è altro che la parte pratica della *naturalis philosophia*, la quale *philosophia*, in questa sua *pars*, affina e porta a compimento la sua trasfigurante potenza contemplativa. La *magia naturalis*, dunque, così concepita, è una porta che introduce alla sapienza teologica, è una via verso Dio.

### 3.7. Quadro schematico degli specifici caratteri della *magia naturalis* secondo l’*Oratio*

In sintesi, riporto di seguito un quadro schematico dei caratteri riconosciuti da Pico alla *magia naturalis* nell’*Oratio*, i quali trovano

precise corrispondenze nelle varie tesi delle *Conclusiones* tematicamente incentrate sulla *magia*, e sono anche presupposte nella difesa delle posizioni pichiane su quest'ultima, prospettata nell'*Apologia*.

La *magia* lecita, identificata con la *magia naturalis*:

- Si distingue nettamente dalla *magia* demoniaca, la quale, in senso stretto, non è neppure denominabile *magia*.
- Costituisce l'assoluto compimento della *naturalis philosophia/scientia naturalis* ed è somma e compiuta *sapientia*.
- È approvata da tutti i saggi, da tutte le leggi, da tutti gli Stati ben ordinati; è compatibile con la religione cristiana. Gode quindi, si potrebbe dire, di un giudizio pienamente positivo radicato in un consenso universale.
- È ferma, fedele, solida (saldamente ancorata alla Verità in una prospettiva, potremmo dire, sia filosofico-gnoseologica, sia religioso-spirituale).
- È motivo di somma celebrità e di grande beneficio per coloro che la coltivano, e non è tenuta nascosta come qualcosa di vile e dannoso.
- È ricercata strenuamente e coltivata dai filosofi (essa, anche in questo aspetto, manifesta la sua natura "filosofica").
- È onorata – si potrebbe dire, riconosciuta nella sua *honestas* – da chiarissimi "genitori", i quali la presentano come sapienza sulle cose divine e come medicina dell'animo.
- È capace di rendere l'uomo signore dei demoni (non nel senso che permette all'uomo di sottometterli sfruttandone i poteri,



ma nel senso che rende l'uomo non soggetto al potere dei demoni, conducendolo verso il culto e l'amore di Dio).

- È piena dei supremi misteri, abbraccia la contemplazione più profonda delle cose più segrete e la conoscenza di tutta quanta la *natura*.
- Si basa sulla “simpatia” universale e deve la sua efficacia operativa alla capacità dell'uomo d'intervenire, sulla base della conoscenza dell'ordine della *natura*, sui legami di corrispondenza e sui mutui rapporti intercorrenti tra le nature.
- Nelle sue operazioni pratiche, essa manifesta, riguardo al suo statuto, una natura soltanto “amministrativa” e non “creativa”.
- Permette di portare alla luce i *miracula* nascosti nella *natura* e di accedere ai *mirabilia Dei*.
- Permette di “maritare” la terra al cielo, cioè le doti e virtù inferiori a quelle superiori. È dunque capace di promuovere una mediazione tra i diversi livelli gerarchici della scala dell'essere, e di ricondurre l'inferiore al superiore.
- È divina e salutare-salvifica; stimola alla contemplazione delle opere meravigliose di Dio, coopera alla purificazione dell'anima, accende le virtù teologali, porta al culto e all'amore di Dio.
- È ingiustamente condannata ed odiata da molti perché non è debitamente intesa (con riferimento ad un'infondata confusione ed identificazione di essa con l'esecrabile *magia* demoniaca che, invece, è una prassi totalmente diversa rispetto ad essa per statuto, finalità e modalità operative).

#### 4. Alcuni aspetti dell'ontologia pichiana sottesa alla teoria della *magia*. Unità organica della totalità del reale e dottrina delle corrispondenze

Il riferimento di Pico alla dottrina della simpatia universale quale fondamento della prassi della *magia naturalis* s'iscrive in una più generale visione ontologica che assume la realtà, nei suoi ordini naturali e spirituali, come una totalità organica articolata in una molteplicità di piani ontologici gerarchicamente ordinati (cui corrispondono varie forme di conoscenza), distinti ma coordinati, concatenati tra loro senza soluzione di continuità, secondo una trama di rapporti di comunicazione di tipo causale.<sup>148</sup> Le cause superiori

---

<sup>148</sup> La scala dell'essere, contemplata con riferimento ai corrispettivi gradi della conoscenza e con le facoltà dell'uomo visto come compendio degli elementi e degli ordini costitutivi dell'intera realtà, è presentata nelle varie opere pichiane con prospettive ed articolazioni differenti (a seconda dei diversi ambiti tematici in cui essa è chiamata in causa), ma coerenti, convergenti e tendenzialmente sovrapponibili. Dal *Commento sopra una canzone d'amore* emerge una fondamentale tripartizione della scala dell'essere, articolata nel grado elementare (sensibile-corporeo), in quello razionale, e in quello intellettuale (al di là dei quali si pone la divinità), e, in una prospettiva ontologicamente trasversale, una tripartizione dei modi d'essere, distinguibili in partecipato, formale, causale. La basilare tripartizione ontologica si rispecchia nella tripartizione cosmologica, in cui si distinguono il mondo sublunare, il mondo celeste, il mondo intellettuale (i primi due costituiscono nel loro insieme il mondo naturale, mentre il terzo va inquadrato come il mondo delle intelligenze separate angeliche, il quale rinvia alla divinità). Sul corrispettivo piano antropologico, si profila la tripartizione di tre differenti dimensioni: il corpo corruttibile o elementare, l'anima, il corpo eterno o veicolo celeste, mentre sul piano psicologico si distinguono varie parti: parte vegetativa, parte sensitiva, parte razionale, parte intellettuale e l'unità dell'anima. La gnoseologia corrispondente a tali visioni scalari si articola in una molteplicità di gradi conoscitivi crescenti (presentati come "via amorosa"), che si snodano lungo la linea topica delle facoltà della sensazione, dell'immaginazione, della ragione e dell'intelletto, al quale è riconosciuta una suprema virtù unitiva: primo grado:

hanno maggiore universalità e potenza causale rispetto alle inferiori e queste dipendono da quelle. I vari piani ontologici si legano tra loro in una rete di corrispondenze ed analogie che istituiscono rapporti di attrazione e repulsione, somiglianza e dissomiglianza, i quali costituiscono anche rapporti di causalità. La realtà, intrinsecamente unitaria nella sua molteplicità, è dunque segnata da un ordito di occulte

---

*virtus* visiva (sensibile); secondo grado: *virtus* immaginativa; terzo grado: riduzione (dialettico-razionale) della molteplicità in unità, passaggio dalla specie (particolare) al genere (universale); quarto grado: idee partecipate, verità partecipata e non essenziale; quinto grado: intellesione; sesto grado: unione dell'intelletto particolare con la prima Mente immediata. Queste scale gerarchiche sono riprese nell'*Oratio*, in cui sono chiamati in causa vari livelli ontologici: vegetale, sensuale, razionale, intellettuale, unità suprema (Dio). A questi gradi dell'essere corrispondono altrettante parti gerarchiche antropologiche, nella prospettiva di una piena corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo antropico: la parte vegetale, la sensuale, la razionale, l'intellettuale e la suprema unità (sottesa all'unione mistica dell'anima con Dio). In tale opera, in cui è messa in evidenza la peculiarità dell'uomo come creatura indeterminata che compendia in sé e può attuare i semi di tutti gli ordini del reale, l'attenzione pichiana si concentra sulle forme strutturate di conoscenza (scientifiche) corrispondenti alle facoltà gnoseologiche superiori (che l'uomo è chiamato ad esercitare in tutta la loro potenzialità), cioè la ragione e l'intelletto: la scienza morale e la dialettica (quali virtù catartiche), la scienza/filosofia naturale, la teologia (che avvia all'unione mistica). Tra queste discipline trova spazio la *magia naturalis* (che è parte della scienza/filosofia naturale) e la *cabala* (che compendia filosofia naturale e teologia). Riguardo ai vari gradi del reale che emergono dalle *Conclusiones*, si distinguono la sfera naturale (corporea-sensibile, i cui principi sono la materia, il moto, la forma), la sfera celeste (razionale), la sfera sovraceleste o angelica (intellettuale), sede onto-noetica delle ragioni ideali-formali, Dio al di là dell'essere come principio assolutamente primo di tutta la realtà. A questa scala corrisponde, nell'uomo, una gradazione psicologica in facoltà vegetativa, facoltà sensitiva, ragione o intelletto possibile, intelletto, unità. Nell'*Apologia* (specificamente nella *Quaestio quinta de magia et cabala*) si ritrova la suddivisione in mondo elementare, mondo celeste, mondo intellettuale, al di là dei quali vi è Dio. A questi piani corrispondono diverse *virtutes*: l'elementare, con riferimento a ciò che nella sfera mondana si trova allo stato seminale e separato; la celeste, legata alle sfere celesti e conoscibile *a posteriori* per dimostrazione a partire dagli effetti; la spirituale, legata allo statuto ontologico ed alle potenzialità dei numeri e delle lettere; la divina, alla quale si devono i miracoli e che è legata ad una conoscenza *a priori*.

corrispondenze tra i suoi diversi piani che rendono possibili influssi, riflessi, interazioni. Il cosmo è un'unità in cui tutto è legato da “vincoli di concordia”<sup>149</sup> ed attraversato da “multiformi catene”.<sup>150</sup>

L'assunto di matrice neoplatonica secondo il quale *omnia sunt in omnibus modo suo* è il fondamento della visione pichiana della realtà, nella quale ogni piano dell'essere è considerato come tale da contenere gli stessi elementi costitutivi degli altri piani, secondo modalità di esistenza differenti, corrispondenti a ciascun piano.<sup>151</sup> Il dispiegarsi dell'essere in gradi gerarchicamente ordinati implica una strutturale coordinazione ed una corrispondenza simmetrica tra i vari livelli ontologici ordinati secondo gradi di perfezione differenti. Il tutto, così,

---

<sup>149</sup> *Hept.*, p. 21.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>151</sup> S. A. FARMER (*Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, cit., pp. 21-22) nota come questo principio costituisca un elemento fondamentale della “nuova filosofia” proposta nelle *Conclusiones*: «Pico's was also a highly correlative system, in the sense that everything standing on any one level of reality reappeared “in some mode” on every other. The concept that “all things exist in all things in their own mode” (*omnia sunt in omnibus modo suo*) can be taken as the central principle of later Neo-Platonism, and Pico was prepared to discuss the concept repeatedly in his debate». Allo stesso modo, mette in evidenza come tale principio sia utilizzato da Pico anche nella questione del rapporto tra ente ed uno affrontata nel *De ente et uno* (cfr. *ibid.*, pp. 25-29). Il principio secondo cui “tutto è in tutto, in ciascuna cosa secondo il modo che le è proprio”, come nota CH. WIRSZUBSKI (*Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 154), rinvia anche ad un'interpolazione di Flavio Mitridate presente nel *De secretis legis* di Abulafia, presentato come uno dei principi fondamentali della *qabbalah*: «quia secundum quod dicunt cabalists in suis primis principiis quod quodlibet est in quolibet et nihil est extra se». Secondo lo studioso, in questa frase è adombrato un riferimento alla natura totalizzante dell'*En sof* in cui gli opposti coincidono e in cui è contenuta ed integrata tutta la realtà (cfr. *ibid.*, pp. 157-162).

si presenta come un'unità articolata in una molteplicità coordinata di ordini legati da corrispondenze orizzontali e verticali. Una profonda similitudine che attraversa i differenti piani del reale, tra i quali non vi è separazione, ma una costante comunicazione.

Una chiara presentazione della dottrina delle corrispondenze è fornita da Pico nell'*Heptaplus*, in cui egli, presentando una visione unitaria ed organica della totalità del reale, afferma che i tre mondi in cui è articolata la scala dell'essere, pur nella loro molteplicità e contraddistinzione, costituiscono un unico mondo, sia perché si riferiscono tutti ad un unico principio e ad un unico fine (cioè in quanto hanno un'unica e medesima causa efficiente e finale da cui derivano e a cui tendono), sia perché sono armonicamente coordinati tra loro e collocati secondo i nessi correlativi di una disposizione gerarchica, sia, ancora, perché tutto è in tutto (appunto il principio secondo cui *omnia sunt in omnibus modo suo*).<sup>152</sup>

Tale concezione è sottesa alle *conclusiones paradoxae XX* e *XXI*, da cui emerge che nell'*ipseitas* di ciascuna cosa si ritrovano tutte le cose e queste in essa sono quella cosa stessa, nel senso che tutte le cose sono contenute in ciascuna cosa secondo il modo proprio di essa, secondo la sua *ipseitas* che la contraddistingue e la determina in quanto tale:

---

<sup>152</sup> *Hept.*, pp. 19-20: «Queste considerazioni saranno sufficienti a proposito dei tre mondi, nei quali soprattutto si deve porre attenzione a ciò da cui muove quasi esclusivamente il mio proposito: che i tre mondi sono uno solo, non solamente perché tutti si riportano da un unico principio a un unico fine, o perché regolati da leggi determinate sono collegati da un certo armonico legame di natura e da un ordinamento per gradi; ma perché ciò che è nella totalità dei mondi è anche in ciascuno, né vi è alcuno di essi in cui non sia ciò che è in ognuno degli altri; e, se vogliamo ritenere che fosse nel vero, credo che questo fosse il pensiero di Anassagora, esposto dai Pitagorici e dai Platonici».

«*Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa, cum in ipsa sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa*»; «*Per praedictas conclusiones intelligi potest quae sit omeomeria Anaxagorae, quam opifex intellectus distinguit*».<sup>153</sup>

I molteplici ordini del reale costituiscono una scala ontologica di differenti livelli gerarchici, la quale, derivata da Dio, visto come causa assolutamente prima di tutte le cose e come al di là di tutte le cose (Dio, ad esempio, è presentato come *separatio a rebus et omnimodam sui in seipso clausione*),<sup>154</sup> si protende fino all'ordine infimo costituito dalla materia. Si prospetta così, in ambito ontologico, una molteplicità scalare di mondi separati ma comunicanti e concatenati senz'alcuna soluzione di continuità: si possono distinguere il mondo divino, il mondo intellettuale delle entità angeliche, il mondo celeste dei motori razionali, il mondo sublunare, il mondo elementare. In ambito antropologico, l'uomo si presenta come un microcosmo che contiene in sé e che può attualizzare le ragioni seminali di ogni altro mondo. Le facoltà dell'anima si strutturano gerarchicamente riflettendo i vari gradi del reale; da un punto di vista gnoseologico, dunque, vi è una precisa e simmetrica corrispondenza tra forme della conoscenza e piani del reale.

La natura è specchio vivente degli ordini superiori e, pur nella sua finitezza, della Divinità. In questa prospettiva, come notano Jean-

---

<sup>153</sup> *Concl.*, p. 404 Ciò che differenzia gli enti è, precisamente, la modalità di esistenza, infatti scrive Pico nella *conclusio paradoxa XXIII (ibid.)*: «*Sicut formae substantiales in secundo mundo sunt per modum accidentium, ita formae accidentales sunt in primo mundo per modum substantiarum. Correlativum. Sicut in primo mundo non est album, sed albedo, ita in secundo mundo non est ignis, sed igneum*».

<sup>154</sup> *Concl.*, p. 534.

Pierre Brach e Wouter J. Hanegraaff, s'instaura anche una corrispondenza tra il "Libro della Natura" e il "Libro delle Scritture".<sup>155</sup> Tra Dio, come causa assolutamente prima, ed il creato, quale stratificata manifestazione finita della Divinità infinita, si pone una concatenazione di cause seconde – quale ambito della causalità mediata – che uniscono visibile e invisibile.<sup>156</sup>

Un fondamento teorico della dottrina della corrispondenza tra i vari livelli ontologici e cosmologici è il concetto di unicità della creazione, la quale determina una continuità tra tutti gli esseri secondo una prospettiva verticale e gerarchica.

Un altro fondamento teorico della dottrina in questione è la nozione di partecipazione che connette tra loro i vari ordini del reale, i cui legami sono ricondotti all'"amore" come forza che li attraversa e li unifica. In questa teoria rientra anche la stoico-neoplatonica dei rapporti di *sympatheia* ed *antipatheia* intercorrenti tra gli esseri, quali modalità d'interrelazione che nella scala dell'essere si pongono tanto verticalmente quanto orizzontalmente. Attrazione e repulsione determinano una stabile rete di relazioni ed interazioni differenziali tra i vari livelli e in ogni livello. L'amore e i rapporti di attrazione e repulsione (*sympatheia* ed *antipatheia*) legano tra loro i vari piani della

---

<sup>155</sup> Cfr. J.-P. BRACH - W. J. HANEGRAAFF, voce *Correspondences*, in W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 276

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 276: «The gradual development of these views into the notion of a 'Book of Nature', complementing the 'Book of Scripture' – that is to say, the emergence of a partially autonomous concept of 'nature' (and consequently of 'physics', or 'natural philosophy') as such – required a concept of 'secondary causes' mediating between God's will and its creation. The actual working of the universe [...] was maintained and regulated according to divine ordinance *by* and *through* these intermediary causes, whether they were regarded as angelic entities, celestial influences, numbers or otherwise».

realtà. Nel *Commento* Pico definisce il concetto di amore come “desiderio di bellezza”,<sup>157</sup> intendendo per bellezza l’armonia derivante dalla commistione proporzionata di elementi in base ai principi di concordia e discordia. La bellezza nelle creature è amica inimicizia e concorde discordia.<sup>158</sup> La discordia è la varietà delle nature di cui si compongono le cose create e la concordia è la loro unione. In Dio non c’è discordia perché egli è unità semplice.

Un ulteriore fondamento teorico della corrispondenza può essere individuato nell’idea di un cosmo inteso come essere vivente e come un tutto organico, che nell’interconnessione delle sue varie parti presenta una struttura analoga a quella dell’uomo, visto come microcosmo. L’uomo, come microcosmo corrispondente al macrocosmo, sintetizza ed armonizza in sé tutto il creato nei suoi vari livelli ontologici. L’uomo, “vincolo e nodo del cosmo”, racchiude in sé gli stessi elementi del macrocosmo e può interagire con esso – anche attraverso la prassi magica e cabbalistica – in virtù di questa corrispondenza strutturale, secondo la quale le facoltà dell’anima rispecchiano i gradi del reale. Dunque, così come i vari piani dell’essere comunicano tra di loro e contengono proprietà e virtù analogiche, anche l’uomo, come “piccolo mondo”,<sup>159</sup> può comunicare, in virtù della propria natura, con i vari

---

<sup>157</sup> Cfr. *Comm.*, p. 70.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 82: «Dopo Lui comincia la bellezza, perché comincia la contrarietà, senza la quale non può essere cosa alcuna creata, ma sarebbe solo esso Dio; né basta questa contrarietà e discordia di diverse nature a costituire la creatura, se per debito temperamento non diventa e la contrarietà unita e la discordia concorde, il che si può per vera definizione assegnare di essa bellezza, cioè che non sia altro che una amica inimicizia e una concorde discordia».

<sup>159</sup> *Comm.*, p. 54: «La natura dell’uomo, quasi vincolo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell’universo; e come ogni mezzo partecipa degli estremi, così l’uomo per diverse sue parte con tutte le parti del mondo ha



piani ontologici ai quali si rapporta e sui quali può agire con diverse modalità operative sulla base di diverse facoltà: con la prassi magica sulla base della propria ragione, con la prassi cabbalistica, invece, sulla base del proprio intelletto.<sup>160</sup> La teoria metafisica delle corrispondenze implica una teoria della conoscenza “simbolica” dei collegamenti tra piani ontologicamente differenti. Il principio gnoseologico che Cassirer definisce “conoscenza per simboli”<sup>161</sup> e che egli considera centrale in tutte le opere di Pico, costituisce anche un principio della prassi. Infatti, riconoscere i simboli e i segni dispersi nel reale permette al sapiente di intervenire poieticamente ed ottenere un mutamento. La “conoscenza per simboli” diventa una “azione per simboli”.

A questi fondamenti si lega anche la dottrina di un’analogia universale,<sup>162</sup> secondo la quale ogni livello della realtà riflette il livello superiore secondo un rapporto analogico (in cui sono congiunte somiglianza e dissomiglianza). Tale rapporto analogico può essere considerato secondo una prospettiva verticale, per cui ogni piano dell’essere rimanda ad un altro piano come simbolo e segno,

---

comunione e convenienza, per la quale cagione si suole chiamare Microcosmo, cioè uno piccolo mondo».

<sup>160</sup> Secondo S. A. FARMER (cfr. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, cit., p. 84) questa teoria delle corrispondenze sarebbe alla base di quella che Frazer ha definito “magia imitativa o simpatetica”. Scrive Farmer: «At its foundations lay loose metaphorical networks potentially linking every object in nature “loves” and “hatreds”, “sympathies” and “antipathies”».

<sup>161</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Dall’Umanesimo all’Illuminismo*, tr. it., Firenze 1995, p. 65: «La dottrina decisiva sotto la quale Pico pone la sua dottrina intorno a Dio, all’universo e all’uomo, la sua teologia, la sua cosmologia e la sua psicologia, è la categoria della conoscenza per simboli. [...] Egli vede il molteplice come espressione, come figurazione, come simbolo dell’uno; e ciò che egli vuole mostrare, è solo in questa forma mediata e simbolica, l’uno in sé e l’essere assoluto in sé possono manifestarsi alla conoscenza umana».

<sup>162</sup> Cfr. J.-P. BRACH - W. J. HANEGRAAFF, voce *Correspondences*, in W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 276.

mantenendo un grado di realtà che contiene le stesse virtù e proprietà in modo proporzionale. Il rapporto tra macrocosmo e microcosmo si basa su questo concetto di analogia o proporzione, in base al quale il mondo può essere considerato come un “grande uomo” e l’uomo come un “piccolo mondo”, sintesi della vita pulsante dell’universo. Su tali analogie, che tracciano una rete di corrispondenze tra gli esseri, si basa il rapporto di comunicazione tra questi.

Unità e molteplicità, differenza e somiglianza, distinzione modale e totalità organica, disposizione ordinata secondo gradualità gerarchica e rapporto armonico di coordinazione, scalarità ontologica e corrispondenza analogica sono categorie concettuali strettamente interconnesse tra loro, chiamate spesso in causa, in modo ora esplicito ora implicito, nelle opere pichiane, quali elementi fondamentali per la delineazione di una coerente teoria delle corrispondenze.

Un elemento saliente ed esemplare della teoria pichiana delle corrispondenze è la distinzione tra le differenti modalità in cui si trovano ad essere le cose create. Nel *Commento sopra una canzone d’amore*, in cui è delineato un organigramma dei vari livelli del reale, presentandoli come legati da corrispondenze basate su rapporti analogici che ne fondano la continuità e la connessione, Pico distingue tre modi d’essere delle cose, i quali segnano nella trama della realtà una differenza di livello ontologico e, insieme, una connessione analogica ed una strutturazione unitaria ed organica del reale: questi tre modi d’essere delle cose sono individuati nell’essere causale, nell’essere formale e nell’essere partecipato. Riguardo alla distinzione tra il modo causale, il modo formale e il modo partecipato di essere, quali modi tra

loro interconnessi secondo rapporti di gerarchia e di dipendenza, Pico ricorre ad un esempio incentrato sul calore ed al suo diverso modo di essere nel sole, che è la sua causa (modo d'essere causale), nel fuoco, che è caldo per sua natura (modo d'essere formale), e nel legno, che non è caldo per sua natura ma che può partecipare del caldo (modo d'essere partecipato).<sup>163</sup> Questa triplice distinzione dei modi d'essere delle cose rinvia al principio dell'*omnia sunt in omnibus modo suo*, determinando l'elemento della specificità differenziale del modo in cui tutte le cose sono in tutte le cose, in un'ottica in cui l'essere di tutte le cose in tutte le cose secondo la proprietà del *modus* di ciascuna cosa, si lega ad una visione gerarchica della realtà: una stessa cosa, secondo il proprio modo, che corrisponde al proprio rango ontologico, è tanto negli ordini inferiori quanto in quelli superiori della realtà, ma nei primi in forma meno elevata e nei secondi in forma più elevata. Per esempio, il calore è in tutte le cose, esiste a tutti i livelli, ma in modi differenti e gerarchicamente classificabili, in quanto nel mondo corporeo-materiale esiste come qualità elementare, nei cieli come virtù calorifica, e, ancora

---

<sup>163</sup> *Comm.*, p. 22: «Pongono e' Platonici per loro dogma principale ogni cosa creata avere l'essere suo in tre modi, e' quali, benché da diversi diversamente sieno nominati, tuttavia ad uno medesimo senso concorrono tutti e possonsi da noi ora così nominare: essere causale, essere formale, essere partecipato. La quale distinzione per più noti termini non si può significare, ma fia per esemplo manifestissima. Nel sole, secondo e' filosofi, non è calore, però che il calore è qualità elementare e non di natura celeste; tuttavia el sole è causa e fonte d'ogni calore. El foco è caldo ed è caldo per la sua natura e forma propria. Un legno non è da sé caldo, ma ben può dal foco essere riscaldato, partecipando da lui la predetta qualità. Dunque questa cosa chiamata calore ha nel sole essere causale, nel foco essere formale, nel legno o altra simile materia essere partecipato».

più in alto nella scala dell'essere, nel mondo delle intelligenze angeliche come idea di calore.<sup>164</sup>

La strutturazione organica della realtà, nella sua stratificazione in una molteplicità di ordini posti su differenti piani gerarchici, si presenta come una strutturazione segnata da una proporzionalità analogica tra i vari piani del reale. Posta a fondamento della teoria delle corrispondenze, l'analogia, quale proporzione basata sulla somiglianza tra ordini differenti che presentano distinte modalità d'essere, permette di riconoscere i nessi tra le *virtutes* che si riflettono nel grande specchio dell'essere, di ricostruire la trama segreta dei rapporti che legano insieme i vari piani del reale. Questi segreti rapporti analogici si presentano in Pico anche in termini alfabetico-numeric, in una prospettiva in cui scoprire la *secreta analogia* che regna nella realtà significa percorrere una *via cognoscendi* che coglie la strutturazione alfanumerica della realtà e la trama delle sue relazioni. Un principio sotteso alla prassi magica (e pratico-cabbalistica) è dato dall'assunto secondo cui i rapporti analogici intercorrenti tra le *virtutes* si rispecchiano anche, corrispondentemente, a livello dei nomi e delle operazioni. Tale principio, su cui si fonda la prassi di magia linguistica basata sull'uso dei nomi delle *virtutes* naturali e divine negli inni orfici,<sup>165</sup> emerge chiaramente nella *conclusio orphica VI secundum*

---

<sup>164</sup> *Hept.*, p. 20: «Dunque, ciò che è nel mondo inferiore è anche nei superiori, ma in forma più elevata; del pari, ciò che è nei superiori si vede anche più in basso, ma in una condizione degenerare e con una natura per così dire adulterata. Il calore è presso di noi qualità elementare; nei cieli virtù calorifica; nelle menti angeliche idea di calore».

<sup>165</sup> Si ricordi la *conclusio orphica III secundum magiam* (*Concl.*, p. 504): «*Nomina deorum, quos Orpheus canit, non decipientium daemonum, a quibus malum et non bonum provenit, sed naturalium virtutum, divinarumque sunt*

*magiam: «Quaruncunque virtutum naturalium vel divinarum eadem est proprietas analogica, idem etiam nomen, idem hymnus, idem opus, servata proportione, et qui temperavit exponere, videbit correspondentiam».*<sup>166</sup>

Come si evince dalla *conclusio orphica VII secundum magiam*, l'analogia sta anche alla base della *magia* intrinseca all'uso degli inni orfici nella misura in cui essi sono comprensibili ed utilizzabili sulla base di una capacità di trasporre sul piano intelligibile le proprietà sensibili, cui essi rinviano, "tramite la via della segreta analogia": «*Qui nescierit perfecte sensibiles proprietates per viam secretae analogiae intellectualizare, nichil ex hymnis Orphei sanum intelliget*». <sup>167</sup>

## 5. La *magia naturalis* e la visione pichiana dell'uomo, *magnum miraculum*

### 5.1. L'uomo pichiano, *indiscretae opus imaginis*

Ritengo, inoltre, che questa visione della *magia*, con riferimento al quadro organico dei suoi caratteri sopra elencati, risulti in Pico coerente e collegata con la sua visione dell'uomo presentata nella celebre parte iniziale dell'*Oratio*.

---

*nomina, et a vero Deo in utilitatem maxime hominis si eis uti sciverit, mundum distributarum».*

<sup>166</sup> *Concl.*, p. 506.

<sup>167</sup> *Ibid.*

Secondo Pico, l'aspetto fondamentale e più importante che rende l'uomo un *magnum miraculum* e che gli permette di rivendicare di diritto il privilegio di una somma ammirazione (*summae admirationis privilegium*) è dato dal fatto che l'uomo, a differenza di tutte le altre creature, è creato da Dio, con una destinazione contemplativa (come *universi contemplator*), senza il ricorso ad alcun determinato archetipo, cioè senza un paradigma formale di riferimento che ne determini ontologicamente la natura nelle sue specifiche proprietà essenziali.<sup>168</sup> In tal modo, all'uomo non è neppure assegnato un luogo determinato dell'universo in cui debba risiedere. All'uomo, che non ha nulla di proprio, sono comuni tutti i caratteri che sono propri delle singole cose create; in lui sono riposti da Dio i semi di ogni specie e i germi di ogni genere di vita (*omnifaria semina et omnigenae vitae germina*). Come tale, egli è un'opera di natura indefinita posta al centro del mondo, l'unica creatura alla quale Dio riconosce il privilegio di autodeterminare liberamente la propria natura, secondo il proprio arbitrio.

Adamo, capostipite e modello esemplare dell'uomo, è allora un'opera dalla configurazione essenziale indefinita (*indiscretae opus imaginis*),<sup>169</sup> non possiede una *natura* determinata e circoscritta entro leggi predefinite da Dio e un "luogo" naturale prefissato, bensì riceve da Dio il privilegio di determinare autonomamente la propria *imago* (indicata anche con altri termini, come *facies* e *forma*) e la propria *sedes* secondo il pieno potere decisionale ed elettivo riconosciuto al suo libero arbitrio, nelle cui mani l'uomo è posto.

---

<sup>168</sup> Cfr. *Orat.*, p. 102.

<sup>169</sup> Cfr. *ibid.*

Questa facoltà di autodeterminazione della propria natura a partire da un originario *status* indeterminato, si traduce per Pico nella duplice possibilità dell'uomo di degenerare nelle cose inferiori oppure di rigenerarsi nelle cose superiori.

Così, nell'*Oratio*, Dio parla ad Adamo, modello esemplare dell'Uomo:

«*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari*».<sup>170</sup>

La *summa liberalitas* di Dio determina la *summa et admiranda felicitas* dell'uomo,<sup>171</sup> il quale, unico fra tutte le creature, gode della

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp. 102-104.

<sup>171</sup> Cfr. *ibid.*, p. 104

facoltà di “ottenere ciò che sceglie” e di “essere ciò che vuole”,<sup>172</sup> sulla base di una considerazione di tutto ciò che è nel mondo, cioè sui vari gradi e generi di realtà tra i quali egli, posto di fronte ad un ventaglio di possibilità, è chiamato a scegliere la propria *forma*. I vari elementi del mondo sono tutti presenti nell'uomo stesso a livello seminale, potenziale. L'uomo, scegliendo di coltivare i vari semi che sono in lui scegliendone e attualizzandone alcuni, nella scala dell'essere può abbassarsi al livello dei bruti (piano sensitivo) o, ancor più in basso, al livello dei vegetali (piano vegetativo), oppure elevarsi ad animale celeste (piano razionale) o, a livello superiore, ad angelo (piano intellettuale); oppure, ancora, nell'ascesa al di là del piano razionale e di quello intellettuale, trascendere le proprietà di ciascuna natura e farsi un solo spirito con Dio (piano dell'unità):

*«Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt, ut ait Lucilius, e bulga matris quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unum cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit».*<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.*



Così l'uomo, secondo la lettura pichiana delle varie possibili opzioni delle diverse forme di vita, vivrà di vita vegetativa nello scegliere una natura intontita e non senziente (*stupida et nihil sentiens natura*), nello “strisciare a terra come un serpente, dedito al ventre”; vivrà una vita puramente animale, cioè vivrà da “animale terreno” nell'autodeterminarsi come anima bruta e meramente sensibile (*bruta anima et sensualis*), accecato dalle illusioni dell'immaginazione ed asservito alle sollecitazioni dei sensi; vivrà una vita di “animale celeste” nel forgiare la propria natura sulla base di una retta ragione (*recta ratio*), con la quale da filosofo discerne ogni cosa; e vivrà di vita angelica nello scegliere come elemento caratterizzante della propria natura l'intelligenza spirituale (*spiritalis intelligentia*), immerso nella contemplazione e immemore del proprio corpo, chiuso nei penetrali della propria mente, come un “nume rivestito di carne umana”.<sup>174</sup>

Pico, nell'indicare la meta che l'uomo dovrebbe perseguire nel suo libero processo di autodeterminazione, concentra la sua attenzione sulla vita angelica, vista nel suo legame con la vita dell'“animale celeste”, la quale, si potrebbe dire, è la “vita filosofica”, il *bios theoretikos*.

---

<sup>174</sup> Cfr. *ibid.*, p. 106.

## 5.2. L'imitazione della vita angelica e l'elevazione a Dio

Questa visione dell'uomo costituisce, secondo Pico, un insegnamento contenuto in varie tradizioni religiose, filosofiche e sapienziali, lette all'insegna del concordismo universalistico.<sup>175</sup> L'esclusiva capacità di autodeterminazione propria dell'uomo si traduce per Pico in responsabilità, in impegno, in "dovere": quello di scegliere, in tale autodeterminazione, la via dell'elevazione, rendendosi salutare e non nociva la libera scelta concessa da Dio. È la via del trascendimento delle cose terrene e anche di quelle celesti, del distacco da tutte le cose "mondane" e dell'accesso alla "curia" ultramondana prossima alla sommità divina in cui occupano i primi posti le gerarchie angeliche dei Serafini, Cherubini e Troni.<sup>176</sup> In questa ascesa trova debitamente attuazione l'eccezionale *dignitas* dell'uomo.

Pico prospetta la via dell'assimilazione dell'uomo agli angeli di più elevato rango, attraverso l'emulazione della loro vita nella vita attiva (imitazione dei Troni, la cui potenza è raggiunta nel giudicare), nella vita contemplativa (imitazione dei Cherubini, che consiste nel conoscere) e nell'ardore dell'amore supremo per il Creatore (imitazione dei Serafini, la cui altezza suprema è raggiunta nell'amare). Al di là della trasformazione angelica vi è poi l'unione suprema con

---

<sup>175</sup> Cfr. *ibid*, p. 116

<sup>176</sup> La fonte basilare per la speculazione angelologica sui Serafini, Cherubini e Troni quale prima gerarchia angelica è la *Gerarchia celeste* dello pseudo-Dionigi Areopagita (VII 1-4). Sulla prima triade gerarchica celeste nello pseudo-Dionigi, cfr. R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, tr. it. Milano 1996, in particolare pp. 125-128.

Dio, descritta, sulla scorta di una consolidata terminologia mistica di matrice pseudo-dionisiana, come l'ingresso nella "solitaria caligine del Padre" (*solitaria Patris caligo*), la quale è realizzabile attraverso la preliminare assimilazione-trasformazione angelica.<sup>177</sup>

In questo progetto d'imitazione della più elevata triade angelica, la vita cherubica, che è essenzialmente contemplativa, svolge nell'uomo una fondamentale funzione mediana, in perfetta corrispondenza dell'ordine gerarchico dei Cherubini, i quali ricoprono una posizione mediana tra i Troni, posti in una posizione inferiore, e i Serafini, posti in una posizione superiore. Infatti, non si può giudicare (vita attiva illuminata dalle leggi divine, come emulazione della vita dei Troni) né amare (amore mistico per Dio, come emulazione della vita dei Serafini) senza conoscere (vita contemplativa, come emulazione della vita dei Cherubini).<sup>178</sup>

L'ordine della vita cherubica è presentato come il "nodo delle menti prime" e l'"ordine palladico"<sup>179</sup> che presiede alla filosofia contemplativa"<sup>180</sup> che regola la vita attiva ed eleva all'amore per Dio:

---

<sup>177</sup> Cfr. *Orat.*, p. 108.

<sup>178</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>179</sup> Pallade, come simbolo della sapienza filosofica, è chiamata in causa da Pico nell'*Oratio* nel contesto della giustificazione della proposta della pubblica *disputatio* delle *conclusiones* per il conseguimento della verità. Le armi di Pallade si riferiscono all'efficacia della *disputatio* filosofica, quale esercizio capace di rafforzare l'animo: «*Sicut enim per gymnasticam corporis vires firmiores fiunt, ita dubio procul, in hac quasi literaria palaestra, animi vires et fortiores longe et vegetiores evadunt. Nec crediderim ego aut Poetas aliud per decantata Palladis arma [...]*» (*ibid.*, p.128).

<sup>180</sup> Riguardo alla natura contemplativa dei Cherubini, cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, VII 1: «Quelli che conoscono l'ebraico sanno che [...] il nome di Cherubini significa "la pienezza della conoscenza" o "la effusione della sapienza". [...] il nome di Cherubini indica

«Ergo medius Cherub sua luce et saraphico ignis non praeparat et ad Thronorum iudicium pariter illuminat. Hic est nodus primarum mentium, ordo palladicus, philosophiae contemplativae preses; hic nobis et emulandus primo et ambiendus, atque adeo comprehendendus est, unde et ad amoris rapiamur fastigia et ad munera actionum bene instructi paratique descendamus».<sup>181</sup>

Secondo Pico la vita angelica si attua nella potenza preparatoria catartica propria della “scienza morale” (*moralis scientia*), la quale, insieme alla dialettica (*dialectica*), purifica l’anima liberandola dall’impeto delle passioni e rischiarata la ragione; nella “filosofia naturale” (*naturalis philosophia*), la quale illumina l’anima preliminarmente purificata sulla base della “scienza morale”; nella “conoscenza delle cose divine” (*divinarum rerum cognitio*, altrove indicata come *theologia*), in cui la vita angelica giunge al suo compimento. A quest’ultimo riguardo, ho già avuto modo di sottolineare come la *naturalis philosophia*, quale contemplazione della *natura*, conduca alla contemplazione dei *mirabilia Dei*, cioè alla conoscenza delle cose divine, assumendo, nella sua destinazione e finalità, una valenza fondamentale teologica. La (*naturalis*)

---

l’attitudine a conoscere e contemplare Dio (*to gnostikon auton kai theoptikon*), a ricevere l’illuminazione suprema, a contemplare la bellezza tearchica nella sua potenza primordiale, a riempirsi di una tradizione che rende saggi e a comunicare senza misura l’effusione della sapienza ricevuta a quelli del secondo ordine» (tr. it. di P. Scazzoso, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso ed E. Bellini, revisione della trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2009, p. 113).

<sup>181</sup> Cfr. *Orat.*, pp. 108-110.

*philosophia*, al suo culmine trapassa nella *theologia*.<sup>182</sup> In tal modo Pico mette in evidenza la natura intermedia della *naturalis philosophia* – e dunque, con questa, della *magia naturalis*, che ne costituisce la parte emergente –, la quale è presentata dal Mirandolano come un’attività tramite la quale perseguire la futura gloria celeste.<sup>183</sup>

La via cherubica della contemplazione, cioè la vita specificamente “filosofica”, è prospettata da Pico anche con una peculiare interpretazione della scala di Giacobbe, in cui il Mirandolano ritrova, nella gradualità scalare, la vita pratica governata dalla scienza morale e il filosofare secondo i vari gradi della *natura* (cioè una conoscenza dei vari livelli della natura) che raggiunge il compimento nella *theologica felicitas*. La *philosophia* consiste per Pico in un’indagine profonda sulle cause delle cose, i processi (*viae*) della *natura*, la ragione dell’universo, i consigli di Dio, i misteri dei cieli e della terra. Come tale essa è orientata a sublimarsi nella conoscenza teologica. Inoltre, va notato che, secondo Pico, l’ordine cherubico, nella sua natura intermedia e mediatrice, compendia in sé i tre livelli di vita angelica: il mirandolano, per esempio, afferma che se si dovesse chiedere a san Paolo, che ascese al terzo cielo, cosa fanno gli eserciti dei Cherubini, egli risponderebbe, in conformità all’insegnamento dionisiano, che essi si purificano (con riferimento alla tappa della catarsi morale), in seguito sono illuminati (con riferimento alla tappa della contemplazione filosofica), e infine giungono a perfezione (con riferimento all’approdo al sacerdozio teologico):

---

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*, p. 112.

<sup>183</sup> Cfr. *ibid.*, p. 110.

«*Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinorum exercitus viderit. Respondebit utique Dyonisio interprete: purgari illos, tum illuminari, postremo perfici*». <sup>184</sup>

Sulla via del perseguimento della vita angelica e dell'innalzamento a Dio, vi è così, per Pico, una tripartizione di fondo<sup>185</sup> di tappe filosofiche scalari – Pico, in una prospettiva generale, chiama anche questi tre gradi di vita angelica con l'espressione di *tripartita philosophia*<sup>186</sup> –, gerarchicamente ordinate e strettamente connesse tra loro da rapporti di implicazione, propedeuticità e consequenzialità, ciascuna delle quali, nei suoi specifici caratteri, corrisponde per l'uomo all'emulazione della vita propria di uno dei tre più elevati ordini angelici:

- In corrispondenza della vita dei Troni, la *scientia moralis*, la quale, in sinergia con la *dialectica*, nella vita attiva disciplina la nostra condotta e purifica l'anima, predisponendola alla

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Si ha, invece, una quadripartizione se si aggiunge anche la *dialectica*, la quale, in queste pagine di Pico, è presentata come una disciplina corollaria e propedeutica rispetto alla *philosophia* che, insieme alla *scientia moralis*, presiede alla purificazione dell'uomo (la *moralis* riguarda, propriamente, la purificazione dalle passioni, mentre invece la *dialectica* riguarda la purificazione e l'esercizio della ragione), necessaria per cimentarsi nella contemplazione della *natura*, propria della *naturalis philosophia*. Se Pico fa corrispondere la tripartizione alla più elevata triade della gerarchia angelica, egli collega la quadripartizione all'immagine dei quattro fiumi che bagnano il Paradiso (cfr. *ibid.*, p. 120).

<sup>186</sup> Cfr. *ibid.*, p. 118

contemplazione filosofica. La *scientia moralis* regola l'impeto delle passioni riconducendole entro i debiti limiti, mentre la *dialectica* permette alla nostra ragione di procedere in modo ordinato.

- In corrispondenza della vita dei Cherubini, la *philosophia*, quale *naturalis philosophia/scientia naturalis*, *sapientia* intermedia e mediatrice tra la subordinata *moralis* e la sovraordinata *theologia*, permette di cogliere nei segni visibili della *natura* i segreti invisibili di Dio. Essa, con la contemplazione dei *mirabilia Dei* che si manifestano nella *natura*, scopre il Creatore nelle meraviglie del Creato.
- In corrispondenza della vita dei Serafini, la *theologia*, la quale permette di conoscere le cose temporali *sub specie aeternitatis* e, da ultimo, accendendo un ineffabile ed estatico amore serafico, conduce al di là della stessa vita angelica, all'unione mistica con Dio, la quale è presentata da Pico nei termini di un'identificazione con il Creatore («*numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos*»)<sup>187</sup>.

Per questi tre livelli di vita Pico invoca in aiuto, rispettivamente, gli angeli Raffaele, Gabriele e Michele, presentati come icone esemplari e guide dei tre livelli in questione (Raffaele è presentato come “medico celeste”, Gabriele come “forza di Dio”, Michele come “sommo sacerdote”), chiamati, nell'ordine, ad avvicinarsi nel sostenere il percorso ascensionale dell'uomo nella sua trasformazione in angelo e nella sua unione finale con Dio:

---

<sup>187</sup> Cfr. *ibid.*, p. 118.

«*Raphaelem caelestem medicum advocemus, qui nos morali et dialectica uti pharmacis salutaribus liberet. Tum ad valetudinem bonam restitutos, iam Dei robur Gabriel inhabitabit, qui nos per naturae ducens miracula, ubique Dei virtutem potestatemque indicans, tandem sacerdoti summo Michaeli nos tradet qui, sub stipendiis philosophiae emeritos, Theologiae sacerdotio quasi corona preciosi lapidis insignet*». <sup>188</sup>

### 5.3. L'emulazione della vita cherubica, l'esaltazione della *philosophia* e la *magia naturalis*

Da ciò emerge la decisiva importanza riconosciuta da Pico alla *philosophia*, così come è concepita, quale emulazione della vita contemplativa dei Cherubini, indispensabile elemento mediano, nel cammino di elevazione dell'uomo, tra la vita morale e l'unione mistica. La *philosophia*, quale attività mediana cherubica, è anche capace di promuovere il progetto divino della *pax*, di riprodurre la *pax* che Dio realizza *in excelsis sui* e che gli angeli annunciano agli uomini di buona volontà.<sup>189</sup> Una *pax* che Pico mira a perseguire con il suo progetto concordistico-universalistico della *pax philosophica*, quale condizione basilare per il conseguimento di una *pax* universale: ricondurre le varie tradizioni filosofiche e sapienziali ad un'unica filosofia sinfonica,

---

<sup>188</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 122-124.

<sup>189</sup> Cfr. *ibid.*, p. 112.



universale e non conflittuale, articolata in una pluralità di vie integrate e convergenti, sacerdotale e salvifica, capace di guidare l'uomo nella sua progressiva elevazione verso Dio, di preparare all'uomo la strada per la "futura gloria celeste". Da qui l'esaltazione pichiana della *philosophia* – intesa da Pico nel modo sopra delineato, come *naturalis philosophia* – e l'invito a cimentarsi nello studio di essa (*philosophiae studium*), al quale Pico afferma di essersi consacrato e di cui è un prodotto il progetto delle *Conclusiones* proposte alla comunità dei dotti.<sup>190</sup>

L'esortazione di Pico alla *philosophia*, contenuta nell'*Oratio*, appare fondamentalmente incentrata sul conseguimento di una *pax* che è insieme culturale, spirituale, universale, antropologica e cosmica, e si presenta come ineffabile unità di tutti gli animi con la Mente divina e come la condizione capace di promuovere nell'uomo un processo di emulazione che si traduce in una trasformazione in angelo:

*«Tam blande vocati, tam benigniter invitati, alatis pedibus quasi terrestres Mercurii, in beatissimae amplexus matris evolantes, optata pace perfruemur; pace sanctissima, individua copula, unianimi amicitia, qua omnes animi in una mente, quae est super omnem mentem, non concordent adeo, sed ineffabili quodam modo unum penitus evadant. Haec est illa amicitia quam totius philosophiae finem esse Pythagorici dicunt, haec illa pax quam facit Deus in excelsis suis, quam angeli in terram descendentes annuntiarunt*

---

<sup>190</sup> Cfr. *ibid.*, p. 122.

*hominis bonae voluntatis, ut per eam ipsi homines ascendentes in caelum angeli fierent».*<sup>191</sup>

Pico, dunque, lega strettamente la sua visione dell'uomo come essere capace di autodeterminarsi liberamente, e la sua concezione della *philosophia* come emulazione e realizzazione della vita cherubica. In questo legame tra visione antropologica e statuto "angelico" della filosofia, trova una sua posizione la *magia naturalis*, con il suo particolare statuto. L'uomo, come essere indeterminato, camaleontico e proteico, nel suo autodeterminarsi è chiamato a scegliere la rigenerazione nelle cose superiori e divine, a plasmare la propria natura sul modello della gloria e dignità del mondo angelico e, da ultimo, a trascendere la forma di tutte le creature per unirsi alla divinità che è al di là della totalità del reale. La vita cherubica, come vita contemplativa che da un lato illumina la vita pratica e dall'altro prepara l'unione mistica (concepita da Pico in termini di amore), ha il suo fulcro intermedio nella *naturalis philosophia* – o *scientia naturalis* – che fonda gnoseologicamente la *moralis scientia* e che nella sua somma attuazione diviene *theologia*, conoscenza dei misteri divini che prelude al superiore amore serafico per Dio. Tenendo presente che la *magia naturalis* è la *naturalis philosophiae absoluta consummatio*, e dunque *apex et fastigium totius philosophiae*, essa si pone al vertice della vita cherubica. La *magia naturalis*, così, in quanto è parte integrante ed emergente della *naturalis philosophia*, è una componente essenziale dell'articolato percorso della

---

<sup>191</sup> Cfr. *ibid.*, p. 114.

vita angelica dell'uomo, ed è una *sapientia* che non è fine a se stessa, ma che conduce oltre se stessa, al sommo sacerdozio della *theologia*.

La *magia naturalis* è una forma di realizzazione delle potenzialità della *dignitas* dell'uomo, proiettato verso il mondo divino come "filosofo della *natura*", il quale modifica la *natura* scoprendone i misteri. Si potrebbe dire che, per Pico, l'uomo come *plastes et fctor se ipsum* è anche *plastes et fctor naturae*. Con la *magia naturalis* l'uomo giunge al perfezionamento della sua contemplazione filosofica, accede ai più reconditi misteri e ai più mirabili miracoli della *natura* e, insieme, tramite la contemplazione di essi, s'innalza a Dio, l'unico *artifex* della *natura*. Con riferimento alla natura proteica e camaleontica che è esclusiva dell'uomo, si potrebbe notare che se la *magia* illecita si pone come attività sulla via della sua degradazione e degenerazione, la *magia* lecita si pone come attività sulla opposta via dell'elevazione spirituale e manifesta una fondamentale finalità mistico-religiosa. In questa direzione si potrebbe anche notare che l'attività propria della *magia* è cifra della peculiare libertà condizionata che contraddistingue in modo esclusivo la proteica natura umana. Il mago, con l'autentica *magia* che è quella *naturalis*, agisce sempre entro i termini dell'ordine universale istituito dal Creatore, e con il fine di ricongiungersi a quest'ultimo tramite la contemplazione delle meraviglie del Creato.

Il *magus* pichiano è, allora, l'*homo, opus indiscretae imaginis*, che si rende salutare la propria *libera optio* nell'autodeterminarsi liberamente, secondo l'appello del suo Creatore, in direzione dell'elezione della vita delle più elevate gerarchie angeliche ed alla superiore unione con Dio,

cioè nel suo plasmarsi e rigenerarsi in conformità alle “cose superiori e divine” e nel portare prassicamente alla sua *consummatio* la contemplazione che è propria della *naturalis philosophia*. In questa *consummatio* della contemplazione del Creato raggiunta con la *magia naturalis* (la quale rende l'uomo capace d'intervenire attivamente sulle dinamiche del Creato realizzando in esso processi di trasformazione, consistenti in unioni e in attualizzazioni) si realizza l'assimilazione dell'uomo alle somme gerarchie angeliche e si rende più ardente l'*amor* rivolto al Creatore, *amor* che, nella sua essenza, si determina specificamente come sommo ed estatico “amore serafico” che conduce e prelude all'unione mistica con Dio, termine ultimo della trasformazione dell'uomo.

Trova così ulteriore fondamento la delineazione pichiana dello statuto divino, salutare-salvifico, pratico-contemplativo della *magia naturalis*, la quale, come *pars practica* e *nobilissima* della *naturalis philosophia/scientia naturalis*, trova pieno diritto di cittadinanza, ed anche in una posizione di riguardo, nell'articolato organigramma universalistico delle *doctrinae* tracciato da Pico. La peculiare visione antropologica contenuta nell'*Oratio* si presta così a sposarsi con la teoria pichiana della *magia naturalis*, vista nelle sue funzioni e finalità. Con Paola Zambelli, si può allora dire che «la pagina famosa sul microcosmo dinamico [...] è qualcosa del tipo di una super-tesi, che il giovane apprendista stregone con la sua ramazza accosta alle altre [...]».<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia 1995, p. 37.

Va notato, inoltre, che l'angelomorfosi e la divinizzazione, quali destinazioni dell'uomo, come avrà modo di mostrare, sono temi trattati da Pico, significativamente, anche nell'ambito della prassi propria della magia cabbalistica.<sup>193</sup> Una prassi, quella dell'*opus cabalae*, che anche in questo caso mostra uno stretto legame con la prassi propria della *magia naturalis*.

---

<sup>193</sup> La trasformazione dell'uomo in angelo, che Pico – come dirò in seguito – rintraccia anche nella sapienza cabbalistica (con particolare riferimento all'immagine di Enoc-Metatron), è particolarmente legata a quest'ultima in quanto è concepita come legata ad un processo di concentrazione nella parte intellettuale dell'anima in un assopimento delle altre facoltà conoscitive che prepara l'unione mistica, in una prospettiva in cui l'elevazione gnoseologica e la trasformazione ontologica dell'uomo-microcosmo coincidono. Il livello dell'intelletto, corrispondente nella scala dell'essere al piano eidetico-formale delle intelligenze separate angeliche (chiamate in causa nell'*Oratio* con riferimento alla triade angelica più elevata) e tale da introdurre alla conoscenza dei misteri del mondo divino (fino al trascendimento dello stesso piano intellettuale nell'unione con Dio sovrastanziale), è presentato come proprio della prassi cabbalistica (la *cabala practica*), la quale opera attraverso l'azione delle cause superiori, promuovendo, insieme, la trasformazione angelica dell'uomo e la sua elevazione al mondo divino per un verso, e vari processi di trasformazione nell'ambito della realtà attraverso la riproduzione rituale dell'atto creativo divino.

## 6. *Scientia inventa*. Una precisazione pichiana sullo statuto epistemologico della *magia naturalis*

### 6.1. La *magia naturalis* e la certificazione della divinità di Cristo

Nell'*Apologia*,<sup>194</sup> Pico, riguardo a quanto da lui sostenuto nelle *Conclusiones* a proposito della *magia*, nel difendere dall'accusa di eresia l'assunto della *Conclusio magica IX secundum opinionem propriam*, secondo cui "Non vi è alcuna scienza che ci rende certi della divinità di Cristo più della magia e della cabala" («*Nulla est scientia que nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala*»), precisa un'ulteriore carattere che è proprio della *magia naturalis*. Sulla base di una precisa strategia apologetica, egli specifica che la *magia* e la *cabala* alle quali fa riferimento la conclusione in questione sono *scientie invente e non revelate*, cioè scoperte dall'uomo e non basate su una rivelazione divina. Esse, rispettivamente, costituiscono la *magia* che è *pars scientie naturalis*, cioè la *magia naturalis*, e la *cabala* che è parte di quella *cabala* che è *scientia inventa* e non *theologia revelata*, cioè, come vedremo, un ambito della *cabala* inteso come parte della *scientia cabalae*.<sup>195</sup> A questa difesa è sottesa, naturalmente, la nota distinzione – puntualmente richiamata in causa ed ampiamente illustrata – tra la

---

<sup>194</sup> Cfr. *Apol.*, pp. 48-60.

<sup>195</sup> Cfr. *ibid.*, p. 49.

*magia* demoniaca, illecita e proibita, e la *magia* naturale, la quale non contiene nulla che sia contro la fede cattolica.<sup>196</sup>

Il Conte di Concordia sottolinea il fatto che nella conclusione incriminata, con l'espressione *nulla est scientia*, egli non si riferisce al concetto di *scientia* in generale (*generaliter*), cioè non si riferisce a qualsiasi possibile *scientia*, ma fa riferimento soltanto alla classe delle *scientie invente*, tra le quali, a suo avviso, non ve n'è alcuna che certifichi la divinità di Cristo più delle due *scientie* indicate, la *magia naturalis* e la *cabala* che è parte della *scientia cabalae*. Come a dire che la *magia* e la *cabala*, quali *scientie invente*, ci rendono certi della divinità di Cristo più di qualsiasi altra *scientia inventa*, senza che ciò implichi che non vi sia alcun'altra *scientia* in grado di renderci certi della divinità di Cristo ancor più di quanto non facciano la *magia* e la *cabala*. Si allude in quest'ultimo caso alle *scientie habite ex revelatione* – la *theologia* in alcune sue forme – che pure certificano la divinità di Cristo e non sono, in ciò, inferiori alla *scientia* magica ed a quella cabalistica, anzi, possono certificarla in modo anche maggiore. Dunque, si potrebbe dire, secondo quest'argomentazione della difesa pichiana, la *magia* e la *cabala* (più precisamente una specifica parte della sapienza della *cabala*) di cui si attesta la legittimità sulla base di una loro corretta identificazione tipologica, in materia cristologica non sono *scientie* che si pretende siano superiori alla *scientia revelata*, e sono *scientie* perfettamente conciliabili con gli insegnamenti di quest'ultima. Riguardo alla verità della divinità di Cristo, ciò che l'uomo conosce per rivelazione divina, sulla base di una sapienza scientifica teologica, coincide con ciò che l'uomo, per altra via, cioè su un diverso registro

---

<sup>196</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 50-51.

di conoscenza pur sempre scientifica, scopre ed apprende tramite l'investigazione condotta con procedure dimostrative nell'ambito del sapere magico e di quello cabalistico.

Come *scientia inventa*, la *magia naturalis* (come anche la parte della *cabala* chiamata in causa) è anche presentata da Pico come *scientia humana* (*scientia humanitatis inventa, adinventata ab homine*),<sup>197</sup> cioè, potremmo dire, come una *scientia* fondata sulle naturali capacità conoscitive ed investigative del lume naturale della mente umana, a prescindere da una superiore illuminazione della rivelazione divina. Il Mirandolano specifica che le modalità procedurali, i principi e le conclusioni (cioè le acquisizioni tetiche) di questa *scientia*, come anche quelli di una parte della *cabala*, non derivano da rivelazione. La *magia*, come retaggio strutturato di conoscenze, è una *scientia* scoperta ed acquisita per via dimostrativa, *a posteriori* e non *a priori*, cioè muovendo dalla considerazione degli effetti (i quali sono posteriori rispetto alle loro cause) per risalire all'individuazione delle loro cause (le quali sono anteriori rispetto ai loro effetti): essa allora, fa parte delle *scientie invente vel acquisite per demonstrationem, non a priori sed a posteriori per effectus*,<sup>198</sup> ed è tale in quanto è una *pars* della *scientia naturalis* (o *naturalis philosophia*), la quale, appunto, è concepita come una *scientia inventa*.

L'istanza secondo cui la *magia naturalis* è una *scientia inventa*, attestata nella parte dell'*Apologia* dedicata alla difesa delle posizioni pichiane sulla *magia* e sulla *cabala*, non è invece presente nelle considerazioni sulla *magia* prospettate nell'*Oratio*, né figura

---

<sup>197</sup> Cfr. *ibid.*, p. 49.

<sup>198</sup> Cfr. *ibid.*



esplicitamente nelle *Conclusiones magicae XXVI*. A questo riguardo, va però notato che Pico nell'*Apologia* presenta questo rilievo, esposto con una manifesta finalità apologetica, con diretto riferimento alla *Conclusio magica IX secundum opinionem propriam*, dunque come un rilievo implicitamente sotteso al *theoremata* prospettato in questa conclusione e ad altri assunti magici a questa interconnessi. Il rilievo in questione, quindi, inteso dallo stesso Pico come l'esplicitazione e la chiarificazione di un'istanza implicita in quanto da lui precedentemente affermato nell'ambito delle tesi di materia magica, appare coerente con la visione generale della *magia* che emerge dai *Magica theoremata* esposti nelle *Conclusiones*, come anche dalle considerazioni sulla *magia naturalis* contenute nell'*Oratio*, quale programmatica prefazione delle *Conclusiones*. Nell'*Apologia*, inoltre, vengono ripresentati e ribaditi vari aspetti caratterizzanti della *magia naturalis* esposti nell'*Oratio* e nelle *Conclusiones*.

Secondo il Conte di Concordia, la *magia* è una *scientia inventa* in quanto è *magia naturalis*, ed è in quanto tale, cioè come *pars* della *scientia naturalis*, che essa, insieme alla *cabala*, rende certi, più di ogni altra *scientia inventa*, della divinità di Cristo.

In corrispondenza con quanto affermato nell'*Oratio*, soffermandosi sull'equivocità del nome *magia* che, se non opportunamente compresa, conduce ad un'infondata e pregiudiziale condanna di qualsiasi tipo di *magia*, Pico distingue puntualmente la *magia naturalis*, alla quale egli fa riferimento nei suoi *Magica theoremata*, dalla *magia* demoniaca. La *magia* sostenuta da Pico, sulla scorta di vari autori che ne hanno sostenuto l'ortodossia, è la *magia*

*naturalis*, e non va in alcun modo confusa con la *magia* demoniaca, la *necromantia quae fit per pacta et foedera cum demonibus*,<sup>199</sup> presentata come *superstitiosa, illicita, prohibita*. Come già espresso nell’*Oratio* e nelle *Conclusiones*, la *magia naturalis* è, invece, la *pars practica scientie naturalis*, la quale insegna a compiere opere mirabili (*opera mirabilia*) mediante le *virtutes* naturali. Come tale, la *magia naturalis*, nella sua prassi, presuppone “un’esatta ed assoluta conoscenza di ogni cosa naturale” (*presupponit exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium*), e in ciò essa si presenta come “apice e fastigio dell’intera filosofia” (*apex et fastigium totius philosophie*).<sup>200</sup> La *magia naturalis*, secondo Pico, ci fa conoscere gli *opera quae possunt fieri per agentia naturalia*, ed è una *scientia* che investiga la *natura* e le sue occulte *virtutes*.

La *magia naturalis*, dunque, come anche la *scientia inventa* cabalistica, operano *in virtute naturali*, agiscono sulla *natura* sulla base della previa conoscenza delle sue *virtutes* occulte e di un intervento artificiale su queste, il quale permette di approfondire e perfezionare la conoscenza stessa della *natura*. Come tale, la *magia naturalis*, come anche la *scientia inventa* cabalistica, con le loro applicazioni e sperimentazioni prassiche, ci fanno conoscere le qualità e le azioni degli agenti naturali e le loro applicazioni e mutue proporzioni (*virtutes et activitates agentium naturalium et earum applicationes proportionisque ad invicem*).<sup>201</sup> Esse infatti, per esempio, facendoci conoscere ciò che è fatto *in virtute naturali*, ci mettono anche in

---

<sup>199</sup> Cfr. *ibid.*, p. 50.

<sup>200</sup> Cfr. *ibid.*, p. 51.

<sup>201</sup> Cfr. *ibid.*, p. 49.

condizione, di comprendere, potremmo dire “per differenza”, che le opere del Cristo, nella loro peculiare modalità operativa, trascendono gli *agentia naturalia*, cioè sono compiute esclusivamente *in virtute Dei*, e non, *naturaliter* o *per artem*, in base alle *virtutes et activitates agentium naturalium*.<sup>202</sup> La *magia* e la *cabala* in questione, permettendo all’uomo che le pratica di accedere ad un’approfondita conoscenza dei *miracula* che possono accadere *per agentia naturalia/per media naturalia* (cioè in base all’organicità dei legami simpatetici presenti nella *natura*), permettono di comprendere, per differenza, che i miracoli (*miracula*) del Cristo sono stati compiuti non *in virtute naturali*, bensì *in virtute Dei*, cioè che le opere del Cristo eccedono il grado e i limiti delle opere che possono accadere *per agentia naturalia/per media naturalia*, quali sono, tra le altre, le “opere mirabili” compiute con la *magia naturalis* (e con la *cabala* che non è *revelata*) la quale opera conformandosi e sottomettendosi alla *natura* e ai suoi elementi. Le opere di Cristo, dunque, sono opere “soprannaturali”, a differenza delle opere della *magia naturalis*, la quale invece, secondo Pico, non opera se non *per agentia naturalia*, attualizzando ed unendo le *virtutes naturales*.<sup>203</sup>

Secondo l’apologia pichiana, allora, la *Conclusio magica IX secundum opinionem propriam*, per essere rettamente intesa nella sua verità, va letta nella sua stretta interconnessione con la precedente *Conclusio magica VIII secundum opinionem propriam*, secondo la quale “I miracoli di Cristo sono argomento certissimo della sua divinità non in ragione della cosa fatta, ma in ragione del modo di farla” («*Miracula*

---

<sup>202</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>203</sup> Cfr. *ibid.*, p. 52.

*Christi non ratione rei factae, se ratione modi faciendi suae divinitatis argumentum certissimum sunt»),*<sup>204</sup> come anche della *Conclusio magica VII* – strettamente interconnessa alla sua precedente –, secondo cui, appunto, “Le opere di Cristo non avrebbero potuto essere compiute per via della *magia* o per via della *cabala*” («*Non potuerunt opera Christi vel per viam magiae, vel per via Cabalae fieri*»).<sup>205</sup> In quest’ultimo caso, riguardo a tali *opera* di Cristo che sono i suoi *miracula*, Pico si riferisce, dunque, non a ciò che Cristo ha fatto – che, come può dedursi, in linea di principio si rivela fattibile anche per via magica o cabalistica – bensì al modo in cui Cristo ha fatto ciò che ha fatto, modo irriducibile al *modus faciendi* proprio della *magia* e a quello proprio della *cabala*.

## 6.2. La *magia naturalis* come *scientia inventa* e la centralità cosmologica ed antropologica della *ratio*

La *magia* e la *cabala*, secondo Pico, con i loro peculiari *modi faciendi* ci aiutano quindi a comprendere che Cristo, nei suoi *miracula* testimoniati nelle Sacre Scritture, non ha agito né come mago né come cabalista, bensì come Dio, e ciò in forza del modo in cui ha operato (*modus faciendi*) i suoi *miracula*, il quale non è riducibile né a quello della *magia* né a quello della *cabala*. Le *Conclusiones magicae VII, VIII e IX secundum opinionem propriam*, nel loro insieme, presuppongono gli assunti delle precedenti *Conclusiones magicae*, relativi allo statuto

---

<sup>204</sup> *Concl.*, p. 496.

<sup>205</sup> *Ibid.*

epistemologico della *magia naturalis* e alle modalità operative di essa, ripresi nella presentazione generale della *magia* contenuta nell'*Oratio*.

Ora, la *magia*, come *pars practica scientie naturalis*, è *inventata* proprio in quanto si basa su una conoscenza investigativa, raziocinante-dimostrativa e prassico-sperimentale della *natura*, sulla base della quale – come Pico afferma nelle *Conclusiones* – può fare *per artem* ciò che la *natura*, di per se stessa, fa *naturaliter*.<sup>206</sup> Una conoscenza “filosofica” che, riguardo ai processi e alle dinamiche naturali, dagli effetti risale alle cause, scoprendo e portando alla luce le *leges* del mondo quale tempio della divinità. Una puntuale osservazione sullo statuto della *magia* quale *scientia inventa* è fornita da Vittoria Perrone Compagni, la quale lo spiega con stretto riferimento alla natura razionale dell'uomo e alla sua peculiare posizione nel mondo: «La radice naturale della magia ermetica, applicazione di una scienza umanamente rintracciata e non divinamente rivelata, trova nell'*Asclepius* anche la sua giustificazione teologica. Facendo dell'uomo un ente razionale, Dio ha fatto di lui un terzo dio: non solo contemplatore, ma anche attivo trasformatore, *gubernator terrae*, investito della responsabilità di portare a compimento l'opera divina, perfezionando il mondo con il plasmare sé stesso e il suo ambiente. [...] la conoscenza razionale, presupposto del governo del mondo, si fonda sull'esperienza e tanto più si estende la consapevolezza dei nessi causali, tanto più si amplia la capacità di dominarli».<sup>207</sup> Se questa riflessione riguarda la magia ermetica può anche estendersi all'azione magica

---

<sup>206</sup> Cfr. *ibid.*, p. 498.

<sup>207</sup> V. PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi (a cura di) *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 12-13.

prospettata da Pico, in essa il mago sapiente è investito del compito di attivare le *virtutes* latenti e di attivare processi di trasformazione interni alla natura.

Dai chiarimenti sullo statuto epistemologico della *magia* contenuti nell'*Apologia*, si possono fare alcune considerazioni.

La *magia naturalis*, nettamente distinta dalla *necromantia* e concepita come la *pars practica* e *nobilissima* della *scientia inventa* che è la *naturalis philosophia/scientia naturalis*, è una *scientia inventa* – propriamente parte della *scientia inventa* costituita dalla *scientia naturalis* – che si fonda sulla capacità della *ratio* dell'uomo, preliminarmente purificata tramite la *dialectica*, di conoscere i *secreta* della *natura* e di produrre in essa processi di modificazione in base ad una profonda conoscenza degli *opera mirabilia* della *natura*. Dai fenomeni naturali, quali *effecti*, si risale, procedendo *per demonstrationem*, alla conoscenza delle loro *causae*, dalle opere mirabili della natura agli *agentia naturalia* da cui esse dipendono fino ad elevarsi a Dio come causa prima, i cui misteri invisibili sono osservabili nei segni visibili della natura. In essa rifulgono i *mirabilia Dei* che la *magia naturalis*, con i suoi procedimenti operativi d'intervento sui processi della *natura*, è in grado di portare alla luce, congiungendo, attraverso un intervento artificiale (*per artem*) che è e resta conforme a natura, ciò che in *natura* è separato ed attualizzando ciò che in essa è potenziale. Essa è *nobilissima pars* e *consummatio absoluta naturalis philosophiae* in quanto, sul versante prassico, ne porta a compimento la conoscenza della *natura*.

Questa *magia*, così intesa come *scientia inventa*, appare pienamente ortodossa in quanto coopera a scoprire la presenza del Creatore nel Creato, ed oltre a fare conoscere le opere che in *natura* possono accadere per *agentia naturalia/per media naturalia*, permette di maturare importanti conoscenze relativamente ad opere *supernaturalia*, quali sono, ad esempio, i *miracula* del Cristo, testimoniatici delle Sacre Scritture, compiuti secondo un esclusivo *modus faciendi* che si rivela al mago e al cabbalista come né “naturale”, né “magico” o “cabbalistico”. Lungi dall’essere una deprecabile *superstitio* illecita, la *magia naturalis* conferma in sommo grado, sul piano epistemologico della *certitudo* che è raggiungibile dalle *scientiae inventae*, quanto è certificato, su un diverso piano epistemologico, dalle *scientiae revelatae/habita ex revelatione*. Le acquisizioni della *magia*, così, sono considerate come pienamente compatibili e convergenti con i dati della Rivelazione divina e con i più profondi insegnamenti della *theologia*. Nella visione concordistica ed universalistica pichiana, così, la *magia naturalis* s’inserisce a pieno diritto nell’organigramma dei saperi che conducono l’uomo all’Unico Vero.

Come *scientia inventa* (o *pars* di una *scientia inventa*), la *magia naturalis* è una *scientia humana*, discorsiva e dimostrativa, basata sulle potenzialità proprie della *ratio*, cioè della facoltà conoscitiva umana su cui è incentrata la *naturalis philosophia*. L’uomo, per Pico, se non riceve da Dio alcuna natura predeterminata, è però progettualmente creato come l’essere capace di “soppesare” rettamente la ragione (*ratio*) del Creato, oltre che di amarne la bellezza ed ammirarne la grandiosità:

«Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur, Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timaeusque testatur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit».<sup>208</sup>

In virtù della propria *ratio*, l'uomo può giungere a conoscere la *ratio* del Creato, l'intrinseco ordine razionale universale basato sulle *leges* istituite *ad origine* dalla Sapienza divina. Questa conoscenza della *ratio* cosmica, basata sulla corrispettiva *ratio* umana, quale forma di conoscenza "inventiva" ed "acquisita" *a posteriori*, per via argomentativa, muovendo dalla considerazione degli effetti per risalire alle loro cause occulte e comprenderne la natura profonda, è la conoscenza "filosofica", la *scientia naturalis/naturalis philosophia* (o *philosophia contemplativa*), di cui la *magia naturalis*, nel suo statuto pratico, è la parte più elevata. La *magia naturalis*, così, è strettamente legata alla ragione umana ed alla sua capacità di comprendere la strutturazione razionale del mondo. La connessione tra la *magia* e la razionalità emerge anche dalla *Conclusio magica XIV secundum opinionem propriam*, in cui Pico presenta la *magia* come il culmine della natura immediata assolutamente o prevalentemente razionale dell'uomo, natura razionale che può essere perfezionata con la partecipazione magica:

---

<sup>208</sup> *Orat.*, p. 102.



«*Siqua est natura immediata nobis, quae sit vel simpliciter, vel saltem ut multum rationaliter rationalis, magicam habet in summo, et eius participatione potest in hominibus esse perfectior*».<sup>209</sup>

In questa tesi si profila l'istanza – sulla quale avrò modo di ritornare – della stretta relazione tra la ragione umana e la *magia naturalis* (quale ambito della *scientia naturalis*). Come scrive Steve A. Farmer: «The point here is that the purified soul of the magician can gather up all the rational forces distributed in the celestial and terrestrial worlds (cf. 8 > 3, 10 > 3) and elevate them: *homo magus* functions as a cosmic priest. In 9 > 4 we find that magic involves “rational” natures; in 11 > 12 we find that “pure Cabala” (there are also inferior varieties) involves the “intellectual part” of the rational soul».

Così, secondo Pico, la *magia naturalis*, come *scientia inventa, humana, non revelata*, affonda le sue radici nella facoltà razionale dell'uomo<sup>210</sup> e nella sua ideale elezione della contemplazione filosofica, la quale, come ho mostrato sopra, ha una finalità spirituale: l'elevazione dell'uomo alla forma di vita angelica per poter pervenire, al di là anche di questa, alla suprema unione con Dio.

---

<sup>209</sup> *Concl.*, p. 498.

<sup>210</sup> Secondo Pico, riguardo all'emulazione della vita cherubica, la luce della *naturalis philosophia* può essere diffusa nell'anima una volta che essa è stata debitamente purificata tramite la *scientia moralis* e la *dialectica*. In particolare, attraverso quest'ultima si deve disperdere la tenebra che offusca la ragione (*rationis caligo*), affinché la ragione non “deliri follemente”. Per mezzo della *dialectica*, la ragione può procedere in modo ordinato. Cfr. *Orat.*, p. 110.

## 7. Tipologie ed ambiti della *magia* in Pico. Alcune prospettive

Concepita come unitaria, la *magia naturalis*, lecita e salutare, si presenta nei testi pichiani in una stratificata varietà di ambiti ed articolazioni tipologiche convergenti, non facilmente distinguibili tra loro per via dell'assenza di una trattazione organica e sistematica dell'argomento da parte di Pico: guardando alle diverse strategie, applicazioni e modalità tecnico-operative rintracciabili nell'ambito della *magia naturalis*, è possibile distinguere nelle sue pieghe un magia matematica, una magia musicale, una magia astrale o talismanica. Queste possono essere considerate come articolazioni interne della *magia naturalis*, modi in cui essa, nella sua unità di fondo, si esprime ed opera, sviluppando in varie modalità e direzioni le sue potenzialità. Come tali, esse sono anche strettamente legate tra loro e manifestano una trama di connessioni ed interscambi che non permettono una loro netta distinzione. A questi ambiti o tipi della prassi magica si lega, in una posizione privilegiata, la *cabala practica* o *opus cabalae*, concepita da Pico come una parte di una disciplina sapienziale distinta dalla *magia naturalis*, ma a questa legata in modo del tutto peculiare: la *cabala practica*, infatti, è presentata come il coronamento della *magia naturalis*, dunque come strettamente legata a questa, rispetto alla quale è posta in una posizione gerarchicamente superiore. Proprio il legame tra la *magia naturalis* e la *cabala practica* (e più in generale *cabala*) costituisce uno degli aspetti di originalità della teorizzazione generale pichiana della *magia*, per la delineazione della quale egli attinge al

sapere magico del suo tempo, raccogliendo una varietà di elementi anche eterogenei che vengono letti e fruiti in una prospettiva teorica armonica e coerente.

Un modo per provare a ricostruire le articolazioni o ambiti della *magia* prospettati nelle opere di Pico consiste nel tentare di individuare i diversi livelli, aspetti o componenti strutturali della realtà su cui la *magia* agisce, e i corrispettivi piani di conoscenza e modi di operatività che sono interessati. Come possibile chiave di lettura, si potrebbe pensare che in Pico la dialettica tra unità e molteplicità (unità nella molteplicità e molteplicità nell'unità) della *magia* sembra corrispondere alla dialettica tra unità e molteplicità che contraddistingue la struttura profonda della realtà, intesa come un tutto unitario ed organico stratificato in una molteplicità di piani distinti, gerarchicamente ordinati e strettamente interconnessi tra loro sulla base di legami profondi.

Inoltre, si può notare che la *magia*, nelle sue diverse modalità operative, appare anche legata ad altre tradizioni e domini sapienziali – più specificamente, si potrebbe notare, con gli ambiti “pratici” di altre tradizioni e domini sapienziali (per esempio, con l’aritmofia di matrice pitagorica e con la numerologia della tradizione cabbalistica) – con i quali talvolta sembra interagire fino a confondersi, secondo la logica pichiana del concordismo universalistico della pluralità delle vie che conducono all’Unico Vero.

### 7.1. *Arithmetica divina e magica arithmetica*

Una forma di magia introdotta da Pico nelle *Conclusiones* è la *magica arithmetica*. Il riferimento a questo peculiare versante della prassi magica, che è interconnesso ad aspetti dell'aritmologia pitagorico-neopitagorica, della metafisica neoplatonica e della sapienza cabbalistica, si ritrova nella *Conclusio magica XXIII secundum opinionem propriam*:

«*Quilibet numerus praeter ternarium et denarium sunt materiales in magia, isti formales sunt, et in magica arithmetica sunt numeri numerorum*».<sup>211</sup>

Nella prassi magica si ritrovano “numeri materiali” e “numeri formali” (questi ultimi considerati come “numeri dei numeri”). Il numero, nelle sue differenziazioni tipologiche, ha dunque un ruolo essenziale nella *magia*. La *magia* “aritmetica” consiste in una operatività che si esercita sull'intrinseca *potentia agendi* propria dei numeri intesi come corrispettivi simbolici, come fondamenti ontologici e come cause seconde della realtà, e consiste nell'esercizio di una prassi riferita alla “formalità” che contraddistingue la strutturazione essenziale di ogni realtà come realtà “numerata”, “numerabile” o “numerante”.<sup>212</sup> Questa prassi rinvia ad una tradizione

---

<sup>211</sup> *Concl.*, p. 502

<sup>212</sup> Questi termini, mutuati dalle *Enneadi* di Plotino, sono utilizzati diffusamente nella traduzione di Flavio Mitridate del *Commentum Sefer Iesire* di

sapientziale che nell'*Oratio* è presentata dal Mirandolano come distinta dalla *magia naturalis* e che è indicata come la *nova per numeros philosophandi institutio antiqua*, presentata da Pico come coltivata dagli antichi teologi (per cui essa è una filosofia essenzialmente teologica e divina) e da Aglaofemo, Filolao, Pitagora, e Platone.<sup>213</sup> Essa

---

Eleazar di Worms (ms. *Vat. Ebr.* 191). “Numerato” indica il numero che deriva dai numeri primi, “numerabile” il numero associato alla struttura alfabetica e “numerante” il numero che misura le altre cose.

<sup>213</sup> Questa prospettiva rimanda al “mito filosofico” – in questi termini lo presenta L. Brisson – neoplatonico, variamente rimodulato, di una linea diretta di trasmissione iniziatica della sapienza teologica, linea funzionale a fondare la prospettiva teorico-ermeneutica della “sinfonia” delle varie tradizioni sapienziali antiche (tra cui, nell’ambito della “teologia” greca, il pitagorismo, l’orfismo, la filosofia platonica), secondo cui Aglaofemo avrebbe iniziato ai misteri orfici Pitagora, al quale in seguito si sarebbe richiamato Platone. Cfr. al riguardo GIAMBILICO, *Vita pitagorica* XXVIII, 146-147: «Aglaofemo, sacerdote responsabile delle iniziazioni, mi rivelò che Orfeo, figlio di Calliope, il quale era stato istruito da sua madre sul monte Pangeo, aveva detto: l’essenza eterna del numero è il principio provvidenzialissimo dell’universo cielo, della terra e della natura intermedia tra l’uno e l’altro, ed è anche la radice che consente ai mortali, agli dèi e ai demoni di continuare a esistere. Da ciò risulta evidente che Pitagora derivò dagli Orfici la dottrina per cui l’essenza degli dèi è definita dal numero» (tr. it. di M. Giangiulio, in GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, a cura di M. Giangiulio, Milano 2001<sup>2</sup>, pp. 299-301); PROCLO, *Teologia Platonica* I 5, p. 25-26: «D’altra parte bisogna che ogni singola dottrina appaia in perfetto accordo con i principi platonici e con le mistiche dottrine tramandate dai teologi: infatti tutta quanta la teologia presso i Greci è proveniente dalla dottrina mistica Orfica, dato che Pitagora per primo fu istruito da Aglaofemo nei riti sacri concernenti gli dèi, mentre Platone per secondo ricevette la perfetta scienza sugli dèi dagli scritti Pitagorici ed Orfici. [...] Certamente anche Filolao il Pitagorico ci ha trasmesso per iscritto molti e mirabili concetti, celebrando la comune processione degli dèi verso gli enti e la loro distinta azione produttiva» (tr. it. di M. Abbate, in PROCLO, *Teologia platonica*, a cura di M. Abbate, Milano 2005, p. 37). Su questo tema cfr. L. BRISSON, *Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée*, in Th. Kobush - M. Erler (hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des Spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, Unter

è presentata come *scientia numerandi* e *numerandi ars*, come una *arithmetica divina* del tutto distinta dall'*arithmetica mercatoria*, cioè dall'aritmetica intesa come scienza profana del calcolo, comunemente utilizzata dai mercanti, di cui essi sono massimamente esperti. Pico si occupa di questa *scientia numerorum* in 74 *Conclusiones*, indicate tra le principali tra quelle che riguardano la realtà fisica e quella divina, alle cui questioni egli intende, appunto, rispondere debitamente mediante i numeri (*per numeros*).<sup>214</sup>

Questa *via numerorum* è dunque una via speculativa di accesso alla comprensione della strutturazione del reale, con riferimento sia al piano fisico, sia al piano metafisico, sia al mondo divino. Essa guarda ai numeri come immagini che rimandano ai piani superiori del reale permettendo una speculazione sugli enti intelligibili. Scrive Pico nella *Conclusio IV de mathematicis secundum opinionem propriam*:

---

Mitwirkung von I. Männlein-Robert, Register von D. Cürsgen, München-Leipzig 2002, pp. 415-427. Più in generale, nell'ambito del neoplatonismo greco, il legame iniziatico diretto tra Orfeo, Pitagora e Platone, quali autori emergenti della tradizione "teologica" dei Greci, rientra nella più vasta visione di un accordo generale tra le varie tradizioni "teologiche" greche e barbare, considerate come depositarie di un medesimo contenuto di verità. Su ciò cfr. H. D. SAFFREY, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien*, in E. P. Bos - P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 35-50. Nell'*Oratio*, questo legame di autori presentato da Pico, è particolarmente funzionale al suo corcordismo, che si propone di ricondurre ad unità, insieme ad altre tradizioni sapienziali, il pitagorismo, l'orfismo, il platonismo.

<sup>214</sup> Cfr. *Concl.*, p. 470.

«*Sicut subiecta mathematicorum, si absolute accipiantur, intellectum nihil perficiunt, ita si ut imagines accipiantur superiorum, immediate nos ad intelligibilium speculationem manu ducunt*».<sup>215</sup>

I concetti di questa matematica divina devono essere assunti non *materialiter* ma *formaliter*. Così considerati, essi costituiscono un elemento fondamentale per la filosofia naturale. Pico aveva già scritto nella *Conclusio XXXIV secundum Avenroem* che «*numerus precise ita reperitur in abstractis sicut in materialibus*»,<sup>216</sup> riferendosi alla possibilità di considerarli nella loro dimensione sia metafisica che materiale. I numeri, come molteplicità, rappresentano il dispiegamento dell'unità nell'alterità e nella divisibilità. Pico dedica molte conclusioni alla teoria dei numeri, la quale è comprensibile con riferimento alla visione della realtà alla quale questa rimanda. Pico nel *Commento* afferma che ogni natura ha un essere causale, formale e partecipato. Questa differenziazione può essere rintracciata anche nei numeri. Nella *Conclusio V secundum Proclum*, in cui, secondo Farmer, Pico allude alla sua teoria aritmosofica emanazionista, si legge:

«*in intelligibilibus non est numerus, sed multitudo, et numerorum causa paternalis ac maternalis; in intellectualibus vero est numerus secundum essentia et communicative multitudo*».<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 316.

E nella *Conclusio I secundum mathematicam Pythagorae*, Pico afferma:

«*Unum, alteritas, et id quod est sunt causa numerorum: unum unitorum, alteritas generativorum, id quod est substantialium*». <sup>218</sup>

Cause dei numeri sono l'uno, l'alterità e l'*id quod est* o essenza, le quali sono cause, rispettivamente, dei numeri uniti, di quelli generativi e di quelli sostanziali. Secondo un'istanza che Pico riconduce al pitagorismo, il valore simbolico di cui è investito il numero si basa sull'associazione di una carattere matematico ad una proprietà di ordine qualitativo che rinvia a differenti livelli della scala gerarchica del reale. In questa scala il numero, dotato di un proprio statuto ontologico, ricopre una posizione e una possibile funzione intermediaria. Scrive Jean-Pierre Brach che «un numero, ancora, può comunicare qualcosa delle sue virtù essenziali agli elementi a cui esso si riferisce, cosa che presuppone che lo si guardi come un'entità ontologicamente autonoma, dotata di qualità specifiche». <sup>219</sup> Così inteso il numero, con la sua peculiare posizione nella scala dell'essere, sul piano gnoseologico manifesta una doppia potenzialità epistemologica, in quanto partecipa sia dell'intellezione pura, inteso come idea formale

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>219</sup> J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, tr. it. Roma 1999, p. 9.



e condizione della conoscenza intellettuale, sia della conoscenza sensibile, inteso come *virtus numeralis*.<sup>220</sup>

Vi è dunque un doppio statuto del numero, una distinzione di fondo tra numero materiale (*materialis numerus*) e numero formale (*formalis numeris*) ovvero il numero nella sua dimensione qualitativa. Il primo costituisce fondamentalmente l'oggetto proprio della matematica *mercatorum*, mentre invece il secondo è la tipologia di numero su cui si basa una *via philosophandi* che è sia *via cognoscendi* sia *via practicandi*, per cui la *scientia numerandi*, nella specificità del suo statuto epistemologico, è insieme speculativa e prassica.

Ora, come *via practicandi* di questa pichiana *via philosophandi* si presenta come una *magica arithmetica*. La determinazione di questa *magica arithmetica* è analizzabile attraverso le frammentarie e sintetiche informazioni fornite da Pico sul numero formale, il quale manifesta una valenza simbolica, cioè è in grado di rimandare al di là di se stesso ad altri piani del reale e a svelarne l'intrinseca strutturazione.

Nelle *Conclusiones secundum mathematicam Pythagorae*, il Mirandolano attribuisce ai numeri un'equivalenza simbolica; per

---

<sup>220</sup> A questo proposito, con riferimento allo specifico contesto filosofico-culturale rinascimentale, si veda J.-P. BRACH, voce *Number Symbolism*, in W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 879: «Renaissance esoteric currents, which make an extensive use of number symbolism, often blend the classic qualitative analogies with an insistence on the immaterial character of mathematical entities, supposedly apt to liberate the intellect from earthly preoccupations and help it reach the intelligible realm, thus leaning on both the ontological and cognitive aspects of number. Such an approach, by assimilating the nature of thought processes to that of arithmo-geometrical tools and procedures, entails some kind of "mathematizing" of reality, and of the dialects on which its mental apprehension rests».

esempio egli afferma che il *numerus planus aequilaterus animam symbolizat*<sup>221</sup> e il *numerus linealis symbolizat Deos*.<sup>222</sup> Il numero piano equilatero è il numero elevato al quadrato e il numero lineare è il numero primo, divisibile soltanto per se stesso.<sup>223</sup> I numeri, in questa prospettiva, rendono possibile un'indagine su Dio e sull'Anima. Le riflessioni di Pico sull'*arithmetica divina* consistono nel rintracciare, su vari piani di riferimento all'ordine del reale, le valenze simboliche dei numeri formali per illustrare vari argomenti fisici e teologici. Pico esprime il suo interesse per il simbolismo dei numeri anche nella scelta del "mistico" numero 900 per le tesi: egli, infatti, scrive a Girolamo Benivieni:

«sed placuit eo numero, utpote mystico, pedem sistere. Est enim (si vera est nostra de numeris doctrina) symbolum animae in se ipsam oestro Musarum percitae recurrentis».<sup>224</sup>

Il numero 900 racchiude un simbolismo mistico che Pico spiega secondo la *nostra de numeris doctrina*: è un numero quadrato che rappresenta la condizione del ripiegamento interiore dell'anima, della disposizione propria del filosofo ispirato dalle Muse, il quale, indagando la *natura*, indaga i suoi più profondi misteri, coglie la

---

<sup>221</sup> *Concl.*, p. 336.

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, cit., p. 337.

<sup>224</sup> P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, cit., p. 26.

segreta armonia del reale, contempla l'ordine occulto del macrocosmo che si riflette nell'uomo come microcosmo. Infatti, nell'*Oratio*, parlando dei "furori socratici" (quale tensione propriamente "filosofica") che ci spingono a ricercare l'unione con la divinità, Pico scrive che:

*«musarum perciti furore celestem armoniam intimis auribus combibemus. Tum Musarum dux Bacchus in suis mysteriis, idest visibilibus naturae signis invisibilia Dei philosophantibus nobis ostendens [...]».*<sup>225</sup>

Le Muse rappresentano la sfera celeste e Bacco è simbolo della *naturalis philosophia* che aiuta a discernere i segni invisibili della divinità nei segni visibili della *natura*. Come si può notare da queste note pichiane, vi sono differenti livelli di simbolismo e molteplici chiavi ermeneutiche per poter accedere ai *secreta naturae* e ai *secreta Dei*, i quali si manifestano anche in termini di armonia aritmetica.

In alcune tesi non dedicate alla magia Pico fornisce delle indicazioni sul numero formale, ad esempio nella *Conclusio XXIV paradoxa*:

---

<sup>225</sup> *Orat.*, p. 118.

«non potest dici quod in intellectu ideae, verbi gratia, ignis, aquae, et aeris sint tres ideae, sed oportet dicere quod sunt ternarius». <sup>226</sup>

Le idee presenti nell'intelletto possono essere numerate secondo l'aritmetica delle forme; infatti, con un linguaggio appropriato, si può dire che sono un ternario, attribuendo al numero una realtà sostanziale.<sup>227</sup> Il ternario e il denario sono presentati nella *Conclusio magica XXIII secundum opinionem propriam* come “numeri formali” e “numeri dei numeri”. Pico afferma che il numero, inteso nella sua formalità, è strettamente legato al piano eidetico-intellettuale della realtà, e in virtù del suo statuto ideale è legato ai vari ordini che costituiscono la totalità del reale. Egli scrive nella *Conclusio XXV paradoxa*:

«Nisi destruamus naturam intellectualem, non possumus intelligere ideas numerari, nisi per intimationem ideae numeri per reliquas, sicut est cuiuslibet per omnes». <sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> *Concl.*, p. 406.

<sup>227</sup> Scrive Louis VALCKE (*Pic de la Mirandole*, cit., p. 199) commentando questa conclusione: «Dans leur formulation obscure, ces «conclusions précédentes» paraphrasent ce passage du *Phédon* (100-101), où Platon affirme que le nombre est principe parce que, loin de découler de la numération, il la rend possible et lui est donc antérieur». Oppure quando scrive (*Des Conclusiones aux Disputationes : Numérologie et mathématiques chez Jean Pic de la Mirandole*, in «Laval théologique et philosophique», 41, 1 (1985), p. 46) : Le nombre dont parle Pic n'est donc aucunement le nombre empirique, *résultant de nos mesures* ; il est, comme chez Plotin, le nombre en soi, posé comme *principe réel, antérieur à la chose matérielle* (*Enn.* VI-vi, c. 9). Il est le nombre nombrant, non pas le nombre nommé (*Enn.* VI-vi, c.15)».

<sup>228</sup> *Concl.*, p. 406.

La “destrutturazione” della natura intellettuale si presenta come un’“analisi” di essa che mette in condizione di considerare la strutturazione numerica delle idee (con riferimento ai numeri formali) e di cogliere l’idea del numero come elemento costitutivo del tutto e condizione della conoscenza intellettuale. Muovendo da queste considerazioni, nella *Conclusio XXVI paradoxa*, Pico, richiamandosi alla filosofia pitagorica, scrive:

*«Ex praecedentibus conclusionibus potest intelligi qui sit formalis numerus, quem dixit Pythagoras esse principium omnium rerum».*<sup>229</sup>

Il numero formale, che è principio di tutte le cose, è legato alle idee che Dio riversa nella Prima Mente, a partire dalle quali, come archetipi originari, avviene la creazione. Alla luce di queste frammentarie quanto criptiche tesi pichiane, si delinea in tal modo un peculiare statuto protologico e cosmopoietico dei numeri formali, carico d’implicazioni e potenzialità magiche (o, più specificamente, magico-cabbalistiche). Tali numeri si presentano come oggetto specifico di una prassi magica di tipo matematico che nell’ambito delle *conclusiones magicae* è anche denominata *secretior philosophia* – precisamente nella *conclusio magica XXIV secundum opinionem propriam*, con riferimento alla particolare efficiacia dei *characteres* e delle *figurae*, la quale è presentata come maggiore di quella riconosciuta alle

---

<sup>229</sup> *Ibid.*

qualità magiche nell'*opus magico*<sup>230</sup> – e che s'identifica con la *scientia numerorum* di cui egli parla nell'*Apologia*. In quest'opera Pico chiarisce che la *secretior philosophia* è la filosofia pitagorica (incentrata sul valore protologico dei numeri), «*quorum ego philosophia in conclusione XXIII voco secretiorem philosophiam quia esse minus nota et minus in usu*».<sup>231</sup> Al riguardo egli, con riferimento alla *conclusio magica XXIV*, lasciando da parte la valenza magica dei numeri formali, sulla quale s'incentra la prassi della *magica mathematica*, si limita a fornire alcune indicazioni sulla natura e sulle qualità di tali numeri, scrivendo:

«*inter omnia mathematica numeros ut formaliores ita etiam esse actualiores et inter numeros impares ternarium quia sit primus impar et primo in unoquoque genere est perfectissimum in illo genere et inter numeros pares denarium qui est omnis numerus ut patet*».<sup>232</sup>

Dalle considerazioni del nostro filosofo si desume che le entità alle quali rinviano i “caratteri” e le “figure” impiegati nell'*opus magico*, quali entità che sono più formali ed attuali di quelle fisiche (*sunt formaliora physicis ita etiam actualiora*)<sup>233</sup> sono costituiti da una specifica tipologia di numeri, e dunque che i “caratteri” e le “figure”, nella loro peculiare potenza magica, hanno anche un importante aspetto numerico. Nell'ambito delle *conclusiones magicae secundum propriam opinionem*, le valenze e le funzioni magiche dei numeri sono

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 502

<sup>231</sup> *Apol.*, p. 53.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> *Ibid.*

esplicitamente affermate nella *XXV conclusio magica*, con un riferimento specifico all'*opus cabalae*, cioè alla prassi propria della “magia cabbalistica”, di cui questi, secondo il Mirandolano, sarebbero propri:

«*Sicut characteres sunt proprii operi magico, ita numeri sunt proprii operi cabalae, medio existente inter utrosque, et appropriabili per declinationem ad extrema usu litterarum*». <sup>234</sup>

I numeri sono utilizzati nella prassi propria della *cabala* secondo le loro *virtutes* ed il loro simbolismo. L'*opus cabalae*, visto in questo suo specifico aspetto, può essere considerato come l'ambito cabbalistico che opera sugli elementi costitutivi del reale attraverso l'applicazione pratica di una conoscenza combinatoria delle equivalenze numeriche che ne caratterizzano la strutturazione. Da questo punto di vista, l'*opus cabalae*, alla luce di una dottrina che considera l'atto divino della creazione come un atto linguistico in cui le parole hanno un intrinseco valore numerico, agisce manipolando e combinando le lettere ed i corrispettivi valori numerici. La conoscenza delle corrispondenze alfabetico-numeriche permette non soltanto di acquisire la norma e la regola dell'intero scibile,<sup>235</sup> ma anche di riprodurre e manipolare operativamente delle combinazioni alfabetico-

---

<sup>234</sup> *Concl.*, p. 502

<sup>235</sup> Pico scrive nella *conclusio LV paradoxa* (*ibid.*, p. 414): «*qui ordinem hebraicae linguae profunde et radicaliter tenuerit. Atque illum proportionaliter in scientiis servare noverit, cuiuscumque, scibilis perfecte inveniendi normam et regulam*».

numeriche che presiedono alla strutturazione del reale. Come avrò modo di mostrare più avanti, l'ordine (*ordo*) della lingua ebraica è oggetto di studio della *revolutio alphabetaria* o *ars combinandi*, quale specifica *scientia* cabbalistica della combinazione e permutazione delle lettere dell'alfabeto ebraico assunte nel loro valore numerico. Essa è una scienza delle corrispondenze tra elementi linguistici che permette di penetrare nell'essenza recondita del reale, cabbalisticamente intesa come un'essenza linguistica. Lettere e numeri, quali elementi costitutivi del reale, sono concepiti come intercambiabili, per cui l'*alphabetaria revolutio/ars combinandi* è anche una scienza dei numeri, alla quale si applica la dimensione pratica della sapienza cabbalistica.<sup>236</sup>

## 7.2. La *magia* basata sulla musica

Un'altra tipologia di *magia* che Pico presenta nelle sue opere è la *magia* musicale. Anche per questo tipo di operatività magica risultano determinanti le *Conclusiones*, e in modo specifico quelle *secundum mathematicam Pythagorae* e quelle *de mathematicis secundum opinionem propriam*, le quali, nel loro complesso, lasciano emergere la connessione di questa tipologia di *magia* con le basi teoriche dell'aritmofonia pitagorica e con gli insegnamenti dell'*arithmetica divina*.

---

<sup>236</sup> Cfr. Ad esempio S. A. FARMER (*Syncretism in the west: Pico's 900 theses*, cit., p. 65): «Finally, Pico syncretically fused *gematria* with other numerological techniques in his “way of numbers” (*via numerorum*), leading “to the investigation and understanding of everything knowable».



La musica è considerata come espressione di una proporzione matematica che riproduce l'ordine armonico del Creato. Il mago, nell'ottica della *magia naturalis*, è considerato come un musicista che riesce a riprodurre anche artificialmente i rapporti tra i vari elementi e a modularli secondo le leggi delle corrispondenze armoniche. Ciò vale anche con particolare riferimento all'intima vita dell'uomo, inteso come microcosmo, considerato nelle sue disposizioni morali e nel suo ordine interiore.

Il riferimento alla musica, in una siffatta prospettiva, è utilizzato da Pico anche nell'*Oratio* per descrivere l'azione catartica della *scientia moralis*, la quale riesce a moderare le passioni, *ut immota invicem consonent concinentia*.<sup>237</sup> Il Conte di Concordia, con riferimento ad una concezione trifunzionale delle facoltà dell'anima di derivazione platonica, stabilisce dei rapporti musicali intercorenti tra la ragione, l'anima irascibile e l'anima concupiscibile. Scrive infatti:

*Conclusio IX secundum mathematicam Pythagorae: «Ratio ad concupiscentiam habet proportionem diapason».*<sup>238</sup>

*Conclusio X secundum mathematicam Pythagorae: «Irascibilis ad concupiscentiam habet proportionem diapente».*<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> *Orat.*, p. 118.

<sup>238</sup> *Concl.*, p. 336.

<sup>239</sup> *Ibid.*

*Conclusio XI secundum mathematicam Pythagorae: «Ratio ad iram habet proportionem diatessaron».*<sup>240</sup>

*Diapason*, *diapente* e *diatessaron* sono, rispettivamente, gli intervalli di quarta, quinta e ottava, che per i greci erano gli unici consonanti.<sup>241</sup> Il suono nasce dalla concatenazione di rapporti numerici e dalle proporzioni di tali numeri. Pico, così, traspone il simbolismo numerico e l'equilibrio armonico nell'anima, facendo "risuonare" le sue parti, viste nei loro reciproci rapporti, secondo i diversi accordi musicali. Queste *Conclusiones* possono anche essere lette alla luce della scala sefirotica che Pico individua nell'uomo, secondo un complesso legame tra magia musicale, sapienza cabalistica e aritmetica divina. Le *Sefirot*, concepite anche come "numerazioni" (*numerationes*), concetto determinante nella speculazione cabalistica, diventano, tra l'altro, anche stati dell'essere umano. Nella *Conclusio LXVI cabalistica secundum opinionem propriam* Pico ha scritto:

---

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> Giamblico, per esempio, racconta nella *Vita di Pitagora* in che modo il sapiente era riuscito a cogliere nel suono che proveniva dalla officina di un fabbro i rapporti matematici corrispondenti alle consonanze musicali, l'ottava si basava sul rapporto 2:1, la quinta su 3:2, l'accordo di quarta su 4:3. Cfr. a questo riguardo A. BARBONE, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, Napoli 2009, pp. 21-22: «In effetti [Giamblico] capì che la corda tesa dal peso più grande risuonava in un rapporto di ottava con quella tesa dal peso più piccolo: una aveva un peso di dodici unità e l'altra di sei. Così dimostrava che l'ottava si basa sul rapporto 2:1, come mostravano gli stessi pesi. La corda con il peso più grande risuonava in un accordo di quinta con quella che aveva otto unità di peso ed era posta accanto alla corda tesa dal peso più piccolo: su questa base dimostrò che la quinta è fondata sul rapporto 3:2, lo stesso nel quale stavano i pesi. Inoltre, con la corda che per il suo peso veniva subito dopo – ne aveva uno di nove unità – e che era maggiore delle altre, la corda più tesa di tutte era in un accordo di quarta, analogamente a quanto avveniva per i pesi. Così capì che questo accordo si basa sul rapporto 4:3 [...]».

«Ego animam nostram sic decem Sephirot adapto, ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque potius per indifferenciam vel alternariam adhaesionem, quam simultaneam continentiam cum nona, et per potentia qua inhabitat primum habitaculum cum decima».<sup>242</sup>

Secondo queste corrispondenze, la *ratio* è intimamente legata alla terza *Sefirah*, *Binah* (Intelligenza); la superiore concupiscibile alla quarta, *Hesed* (Clemenza); la superiore irascibile alla quinta, *Gevurah* (Potenza). Se si leggono le *Conclusiones* pitagoriche in questione secondo il quadro delle corrispondenze sefirotiche, l'accordo di *diapason* tra concupiscenza e ragione è 4:3, intervallo di quarta; l'accordo di *diapente* tra ira e concupiscenza è 5:4, che dovrebbe riprodurre l'intervallo di quinta; l'accordo di *diatessaron* tra ira e *ratio* è 5:3, che dovrebbe riprodurre l'intervallo di ottava. Gli equilibri della vita dell'anima, vista nelle sue varie facoltà e predisposizioni, appaiono così come rapporti armonici che possono essere ricostruiti ed esemplificati con precise formule numerico-musicali, le quali rientrano nel raggio d'azione di una corrispettiva prassi magica.

---

<sup>242</sup> *Concl.*, p. 548.

Pico, sulla scorta dei suoi studi del pitagorismo, manifesta una particolare attenzione allo studio delle proporzioni o medietà, il quale, come nota Alessandro Barbone, era servito ai pitagorici a «tracciare dei ponti tra gli enti, di creare collegamenti che potessero tenere insieme realtà sotto un unico principio o struttura razionale»<sup>243</sup>. Per medietà o medie proporzionali s'intendono la proporzione matematica, la proporzione geometrica e la proporzione armonica. Gli accordi possono essere espressi aritmeticamente secondo le tre medietà menzionate, ma anche secondo i numeri. Nella *Conclusio VI secundum mathematicam Pythagorae* Pico presenta le tre medietà anche in modo simbolico, collegandole alle figlie di Temis, la Giustizia divina, e considerandole, rispettivamente, espressione del Giudizio, della Giustizia e della Pace.<sup>244</sup> Secondo il simbolismo cabbalistico recepito da Pico, la terza *Sefirah* è l'Intelligenza o *Ratio*, la quarta è l'Amore, la quinta il Rigore, il cui flusso non mitigato determina l'origine del male. La *cabala*, che per il Mirandolano assume una posizione centrale tra i saperi, permette una peculiare lettura di queste conclusioni. La musica è per Pico il dominio dell'intelletto;<sup>245</sup> in essa «*iudicium sensus*

---

<sup>243</sup> Alessandro Barbone, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, pp. 43-44.

<sup>244</sup> *Concl.*, p. 336: «*Triplex proportio Arithmetica, geometrica et armonica, tres nobis Themidos filias indicat: Iudicii, Iusticiae, Pacisque existentes symbola*». I termini nella proporzione aritmetica stanno secondo la proprietà  $c-b = b-a$ , nella geometrica  $c:b = b:a$ , nell'armonica  $(c-b):(b-a) = c:a$ .

<sup>245</sup> A questo riguardo, ad esempio, si può notare che secondo Abulafia, fondatore della cosiddetta *qabbalah* estatica, la meditazione mistica che permette l'ascesa all'intelletto agente e a Dio può essere paragonata alla musica. Cfr. G. SCHOLEM, *La grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. Torino 1993, p. 145: «Egli stesso [*scil.* Abulafia] paragona, e a ragione, questa sua nuova disciplina alla musica. In effetti un esercizio di meditazione praticato sistematicamente, come quello che egli insegna e descrive nelle sue opere, porta a sensazioni assai affini al sentimento che nell'animo umano producono le armonie musicali – che appunto per la loro natura non hanno un contenuto

*non est adhibendum, sed solius intellectum».*<sup>246</sup> La musica può armonizzare e modulare i suoni che nascono dalle proporzioni dei numeri formali; in questo senso il simbolismo cabbalistico costituirebbe una possibile chiave interpretativa della strutturazione aritmetica del reale.

La magia musicale, considerata da Pico come un'armonizzazione di proporzioni matematiche secondo i numeri formali e un'applicazione dell'aritmologia, è presentata come una prassi terapeutica, come una medicina spirituale. Attraverso il suono, essa riesce a ripristinare l'armonia perduta dell'anima. Scrive Pico nella *Conclusio VII de mathematicis secundum opinionem propriam*:

*«Sicut medicina movet spiritus principaliter ut regunt corpus, ita musica movet spiritus ut serviunt animae».*<sup>247</sup>

Sulla scorta degli insegnamenti dei pitagorici, i quali sostenevano il valore magico del suono e ne riconoscevano l'effetto terapeutico e l'effetto catartico sull'anima, riconoscendolo come mezzo di

---

determinato. La serie delle lettere dell'alfabeto corrisponde alla scala diatonica della musica. Tutto il sistema corrisponde abbastanza esattamente a principi musicali, applicati, invece che alle note, al pensiero in meditazione: così si compongono motivi, gustati in tutte le loro variazioni e nei loro accordi». Si veda anche il saggio di Moshe IDEL «Le porte della giustizia» e la *Qabbalah estatica in Italia*, in NATAN BEN SA'ADYAH HAR'AR, *Le porte della giustizia*, Milano 2001 pp. 127-130.

<sup>246</sup> *Concl.*, p. 336.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 468.

elevazione al divino,<sup>248</sup> Pico ritiene che il suono, tanto nella sua componente musicale quanto in quella vocale, riesce a modificare le attività dell'anima e può influire sulle sue varie funzioni e facoltà. Nella visione di Pico, Orfeo rappresenta il prototipo del mago che con suono musicale e vocale è capace di agire sugli elementi della realtà per ricomporli secondo un'*intentio* ben precisa. Il legame tra la potenza terapeutica del suono-voce e la prassi magica può anche essere dedotto dal passo dell'*Oratio* in cui Pico fa riferimento alla concezione della *magia* che egli rintraccia nel *Carmide* di Platone, considerata come una medicina dell'animo, capace di temperare gli eccessi delle passioni e di promuovere la temperanza, la quale manifesta i suoi effetti salutari anche sul corpo:

«*Respondebit in Carmide, magiam Xamolside esse animi medicina, per quam scilicet animo temperantia, ut per illam corpori sanitas comparatur*».<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Cfr. A. BARBONE, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, cit., p. 116: «La credenza nel valore magico della musica fu tipica della scuola pitagorica, per la quale la musica venne considerata uno strumento per la cura del corpo, dunque mezzo catartico e terapeutico; nel pitagorismo la musica assume a tutti gli effetti lo statuto di un farmaco, valido sia per l'anima che per il corpo».

<sup>249</sup> Cfr. *Orat.*, p. 142. Al riguardo, sullo stretto legame tra cura del corpo e cura dell'anima, sotteso a questo passo, cfr. A. BARBONE, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, cit., pp. 117-118: «La credenza sottesa a questo passo del *Carmide* è quella tipica dell'antica medicina, comune a tutti i popoli imbevuti di fede negli spiriti: la malattia del corpo è una conseguenza di un disordine generale che investe soprattutto l'anima, per cui la cura del corpo non può che passare attraverso la cura dell'anima; il ruolo della catarsi musicale si inserisce pienamente in questo ambito culturale proprio dell'antica medicina».

Gli elementi eterogenei e contrapposti che costituiscono la vita dell'anima vanno ricomposti ed equilibrati secondo le leggi dell'armonia che stabiliscono tra essi rapporti possono essere spiegati come rapporti numerici e proporzioni matematiche. La musica dell'anima armonica risuona accordando le sue varie parti e donandovi *eukosmia* ed *eutaxia*, buon ordine e buona disposizione, che si traduce anche in un salutare equilibrio psico-somatico. Medicina e musica, in questa prospettiva, quali discipline terapeutiche rivolte al corpo e all'anima, sono complementari e strettamente interconnesse. Le azioni benefiche svolte dalla musica sull'anima si traducono in salute del corpo, così come le azioni terapeutiche svolte dalla medicina sul corpo comportano anche una guarigione dell'anima. Nella *Conclusio VIII de mathematicis secundum opinionem propriam*, infatti, Pico scrive che la medicina guarisce l'anima attraverso il corpo e la musica guarisce il corpo attraverso l'anima (*Medicina sanat animam per corpus, musica autem corpus per animam*).<sup>250</sup> Nella già citata *Conclusio VII de mathematicis secundum opinionem propriam*, Pico specifica che la musica agisce muovendo gli spiriti *ut servunt animae*. Questi sono gli stessi spiriti che per Pico reggono il corpo. Nella *magia ficiniana* la musica assumeva il carattere di forma magica che agisce veicolata dallo *spiritus* e riproduce il suono delle sfere planetarie, attirando così, come avveniva nella magia talismanica, gli influssi dei pianeti;<sup>251</sup> essa agisce sull'anima perché, come scrive Walker, «the point that which Ficino

---

<sup>250</sup> *Concl.*, p. 468.

<sup>251</sup> Scrive Frances YATES (*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 95): «La sola differenza fra le due forme di magia – e si tratta, naturalmente, di una differenza fondamentale – è che una ha carattere visivo, in quanto opera tramite immagini visive (i talismani), mentre l'altra ha carattere auricolare e vocale, in quanto si esplicita tramite la musica e la voce».

always emphasizes is that music has a stronger effect than anything transmitted through the other senses, because its medium, air, is of the same kind as the spirit». <sup>252</sup>

Secondo Pico, un tipo di operatività magica che fa uso della musica è quella degli inni Orfici. La magia in essi contenuta, della quale Pico rivendica la scoperta, è una *secreta magia*, la quale rientra nella *magia naturalis* e che è considerata, nell'ambito di questa, come sommamente efficace. Nelle tesi *de modo intelligendi hymnos Orphei secundum magiam*, Pico sostiene l'uso degli inni Orfici nella prassi della *magia naturalis*, affermando che essi si rivelano quanto di più efficace vi sia in essa, a condizione però che si applichi la debita musica, la debita intenzione del nostro animo e le altre circostanze note ai sapienti. <sup>253</sup> Anche in questo caso, vi è un riferimento agli effetti dell'armonia musicale sulla disposizione sull'animo. Ma gli inni Orfici agiscono anche sul macrocosmo. Essi, con la loro potenza performativa, agiscono sul reale attivando le *virtutes* che in essi sono indicate simbolicamente con i nomi degli dèi. A questo proposito, per evitare di confondere la *magia* degli inni di Orfeo con la *magia* demoniaca, Pico specifica che i nomi degli dèi cantati da Orfeo non sono nomi di demoni, bensì nomi di *virtutes* naturali e divine distribuite da Dio nel mondo per l'utilità dell'uomo che sappia farne uso:

---

<sup>252</sup> D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, cit, p. 7.

<sup>253</sup> *Concl.*, p. 504: «*Nihil efficacius hymnis Orphei in naturali magia, si debita musica, animi intentio, et caeterae circumstantiae quas norunt sapientes, fuerint adhibitae*».



«*Nomina deorum, quos Orpheus canit, non decipientium daemonum, a quibus malum et non bonum provenit, sed naturalium virtutum, divinarumque sunt nomina, et a vero Deo in utilitatem maxime hominis si esi uti sciverit, mundo distributarum*».<sup>254</sup>

Le *virtutes naturales* e *divinae* risuonano nel canto Orfico, il quale, unendo sapientemente il suono alla parola, riesce a risvegliare la *natura* assopita, agendo sugli equilibri armonico-numeriche che ne contraddistinguono l'intrinseca strutturazione.

La *magia* musicale di matrice orfica, dunque, resta all'interno dei fondamenti e delle procedure della *magia naturalis*. Ma pratiche magiche di tipo musicale, su un diverso piano di operatività, sono presenti anche nell'*opus cabalae* o *cabala practica*, la quale, come mostrerò, nella sua formulazione pichiana si presenta come una peculiare tipologia di prassi che può anche essere intesa come "magia cabalistica". Nella *cabala practica*, infatti, il valore magico-performativo del suono vocalizzato è riconosciuto ai Salmi, quali inni di Davide. Riguardo a questa peculiare utilizzazione magico-cabbalistica dei Salmi biblici, della quale mi occuperò nella sezione dedicata alla magia ebraica nei manoscritti vaticani da me presi in esame, va notato come, per Pico, la *virtus* del Salmo consiste fondamentalmente nel suo valore numerico. Pur ricollegandosi ad un uso magico dei Salmi rintracciabile nella magia ebraica coeva, in cui, per esempio, ai Salmi – assimilabili a vere e proprie formule magiche – era riconosciuto un potere

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

protettivo, come *shir shel pegaim*,<sup>255</sup> il Mirandolano ne ripensa e ne sviluppa lo statuto, con un'interpretazione di questa prassi magico-cabbalistica all'insegna di una sua stretta connessione con l'*ars combinandi* e con il simbolismo numerico proprio della *magica arithmetica*. Nell'uso magico-cabbalistico dei *Salmi* davidici, dunque, si ha una convergenza di *virtutes numerorum*, *virtutes verborum* e *virtutes vocum* e secondo una prassi che si richiama alla potenza dell'atto creativo della Divinità inteso come atto linguistico performativo. La magia musicale, dunque, si estende a due versanti prassico-operativi di tipo magico che, come proverò a mostrare, sono tra loro distinti ma strettamente interconnessi: la *magia naturalis* e la *cabala practica*.

### 7.3. La magia astrale

Un'altra forma di *magia* che s'incontra nelle opere di Pico è una *magia* astrale o talismanica. Nell'*Oratio*, nelle *Conclusiones* e nell'*Apologia*, la *magia naturalis* è presentata, tra l'altro, come una prassi capace di “maritare” la terra al cielo, cioè di congiungere le *virtutes* inferiori, proprie del mondo elementare e sublunare, a quelle superiori, proprie del mondo celeste. La *magia naturalis*, *profundissima rerum secretissimarum contemplatio* e *cognitio totius naturae*, è esercitata dall'uomo come ierogamia del cielo e della terra. Questa unione di cui il mago, con la sua *ars*, è artefice in forza della sua conoscenza dei

---

<sup>255</sup> Sullo *shir shel pegaim* cfr. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, p. 112: «The most popular selection from the Bible thus used was the so called *Shir shel Pega'im*, commonly interpreted the “anti-demonic psalm”».

segreti legami latenti che compattano il reale, consiste dunque in una profonda compenetrazione di *virtutes* dislocate su diversi piani gerarchici della *natura*, quali potenze seminali ed unioni potenziali che possono essere indirizzate per produrre nuovi processi naturali.

Come ho avuto modo di ricordare, secondo Pico, l'azione "amministrativa" del mago sulle *virtutes* celesti e terrene, vista nella sua capacità di "maritare il mondo" (*maritare mundum*),<sup>256</sup> si svolge senza limiti sia in terra che in cielo («*Nulla est virtus in coelo et in terra seminaliter et separata, quam et actuare et unire mago non possit*»)<sup>257</sup>. Questo potere magico appare connesso alla posizione privilegiata che l'uomo occupa nella scena del mondo e consiste nella sua peculiare condizione di microcosmo che contiene in sé i semi e i germi di ogni genere di vita, in virtù dei quali l'uomo è anche capace di attraversare la scala dell'essere attivando i processi latenti nel cosmo. Secondo questa lettura, i semi e i germi che l'uomo possiede in sé, sono gli stessi che, nel macrocosmo, si prestano ad essere soggetti al suo intervento poetico. Il mago attualizza il germinale ed unisce il separato, ponendosi come mediatore attivo in un cosmo in cui ciascuno dei vari livelli ontologici manifesta le proprie *virtutes* sulle quali la *magia naturalis* può operare. La specifica azione del mago deve essere quella di legare le *virtutes* dei livelli inferiori a quelle dei livelli superiori. Queste ultime sono quelle "celesti", proprie degli astri, le quali, quindi, non si sottraggono all'azione del mago e, anzi, ne costituiscono un termine di riferimento obbligato. Si pone qui la questione controversa del rapporto tra astrologia e magia in Pico. Per usare le parole di

---

<sup>256</sup> Cfr. *Concl.*, p. 498.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 496.

Eugenio Garin, «Ci si avvicina [...] alla delicata cerniera che connette astrologia e magia operativa (“la parte pratica della scienza naturale”); ci si affaccia sull’intreccio dei legami fra configurazioni celesti e forze psichiche, fra immaginazione ed emozioni, fra segni astrali e influenze corporee».<sup>258</sup>

Secondo una possibile lettura, alla *magia* astrale, cioè mirata ad agire sulle *virtutes* celesti e planetarie, è riconducibile l’uso di elementi specifici della prassi magica, denominati *imagines*, *sigilla*, *characteres*. Elementi, questi, che Pico chiama in causa, nella loro peculiare potenza fruibile attraverso il ricorso all’operatività magica, in due delle *Conclusiones magicae XXVI secundum opinionem propriam*:

*Conclusio magica XXIV secundum opinionem propriam*: «*Ex secretioris philosophiae principiis necesse est confiteri plus posse characteres et figuras in opere magico quam possit quaecunque qualitas materialis*».<sup>259</sup>

*Conclusio magica XXV secundum opinionem propriam*: «*Sicut characteres sunt proprii operi magico, ita numeri sunt proprii operi Cabalae, medio existente inter utrosque, et appropriabili per declinationem ad extrema usu litterarum*».<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> Cfr. E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*, Bari 1976, p. 44.

<sup>259</sup> *Concl.*, p. 502

<sup>260</sup> *Ibid.*

Come ha giustamente sottolineato Nicolas Weill-Parot, la sopra citata tesi XXIV sull'utilizzo dei *characteres* e delle *figurae* è stata considerata dai contemporanei, e in particolare da Pedro Garcia, autore nel 1488 delle *Determinationes magistrales contra conclusiones apologeticas Ioannis Pici Mirandulani Concordiae comitis*, come un'esplicita quanto indebita rivendicazione delle potenzialità magiche delle *imagines*. Il Garcia, opponendosi a Pico, mira invece a dimostrare l'impossibilità scientifica dell'efficacia delle *imagines* sostenendo, come mostra Weill-Parot, che «l'opinion des maîtres des images» est contraire à la religion, puisqu'elle conduit à la «superstition» et à «l'idolâtrie», et que cette «opinion» est «contraire aux principes de la philosophie».<sup>261</sup> Pico è qui considerato dal suo oppositore come un *magister imaginum*, e ciò corrisponde, di fatto, all'importanza che Pico riconosce alle *imagines* – termine con cui, in generale, possono essere indicati i *characteres* e le *figurae* – nell'ambito della *magia naturalis*.

Non è chiaro cosa precisamente Pico intenda per *characteres* e *figurae* in queste due *Conclusiones* che, in ogni caso, sembra debbano essere lette alla luce dell'astrusa controversia che già nel Medioevo aveva coinvolto teologi e filosofi sull'efficacia delle *imagines* astrologiche e dei *sigilla*, termini generici, spesso abusati nell'ambito della letteratura quattrocentesca. Essi, in ogni caso, come mostrerò in una parte successiva di questo lavoro, si presentano fondamentalmente come strumenti operativi propri di una magia del linguaggio che utilizza la potenza operativa del segno grafico.

---

<sup>261</sup> N. WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002, p. 682.

I *caracteres* e le *figurae* sembrano presentare in Pico una valenza astrale. In questa direzione, un'opera che può essere considerata come un interessante testo di riferimento per provare a leggere i testi pichiani in questione, successiva alla stesura delle *Conclusiones*, è il *De vita coelitus comparanda* di Marsilio Ficino, in cui questi si sofferma sulla prassi attraverso la quale si può attirare l'influsso dei pianeti per modulare i processi naturali, in una trattazione che fa anche riferimento al *Picatrix*, celebre trattato medievale di magia astrale. La presenza del *Picatrix* nella biblioteca pichiana e l'assidua frequentazione di Marsilio Ficino possono spingere ad avanzare l'ipotesi che Pico, in queste *Conclusiones*, stia utilizzando nozioni di magia astrale. La natura astrale di tali *images* potrebbe anche essere dedotta da un passo dell'*Heptaplus*, in cui Pico, con linguaggio retorico scrive: «Non modelliamo perciò nei metalli figure astrali, ma negli animi nostri la figura di Lui, del Verbo di Dio, e non chiediamo ai cieli, che non ce li darebbero, la salute del corpo o il bene di fortuna, ma al Signore del cielo cui appartiene il dominio di tutti i beni presenti nella misura in cui sono buoni e la verace felicità della vita eterna».<sup>262</sup>

Questo appello di Pico a non modellare figure astrali e a non chiedere salute e fortuna ai cieli sembra un netto rifiuto delle tecniche utilizzate comunemente per attrarre le *virtutes* celesti tramite apposite *images*, che qui sembrano essere presentate in termini idolatrici. Se, infatti, «non può e non dev'essere nell'opera niente di più perfetto di ciò che è nell'artefice»,<sup>263</sup> bisogna rivolgersi non ai cieli, ma al loro Creatore che è più perfetto di loro. Ma questo testo non si presta ad

---

<sup>262</sup> Cfr. *Hept.*, p. 57.

<sup>263</sup> *Hept.*, pp. 56-57.

essere letto come una condanna della *magia naturalis* nella sua capacità di agire tramite *imagines*. Segna, semmai, il rifiuto di assolutizzare ed idolatrare il valore benefico dei cieli e di concepirli come fonti di benefici indipendentemente da Dio ed in alternativa a Dio. Letto in quest'ottica, la posizione espressa in questo passo può essere conciliata con quanto Pico afferma nella già citata *Conclusio magica VI secundum opinionem propriam*: «*Quodcumque fiat opus mirabile, sive sit magicum, sive cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in Deum gloriosum et benedictum, cuius gratia supercoelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit liberaliter*».<sup>264</sup> Si può notare che, pur differenziandosi per intenti, linguaggio, contesto argomentativo, in entrambi i passi sopra menzionati dell'*Heptaplus* e delle *Conclusiones* Pico riconduce alla grazia di Dio Creatore ogni beneficio di cui l'uomo può godere. La *Conclusio magica* in questione, al riguardo, ricorda al mago - come anche al cabbalista - che ogni opera mirabile egli sia in grado di produrre con la sua arte è da riferire primariamente alla grazia di Dio, senza la quale la *magia* sarebbe inutile ed inefficace. La prassi magica, dunque, non è autonoma, ma dipende, in ogni caso, dall'azione provvidenziale e filantropica di Dio che dispensa sugli "uomini contemplativi di buona volontà" le sue "acque sovracelesti di mirabili virtù". La *magia* agisce sul Creato, ma, nella sua ricerca di virtuosa e salutare utilità, non può né deve in nessun caso sostituire il Creato - per esempio gli astri - al Creatore. Se così facesse, non sarebbe più né efficace, né utile, né lecita, in quanto tradirebbe la sua finalità

---

<sup>264</sup> *Concl.*, p. 496.

epistemica, la quale consiste nel conoscere la natura per scoprirvi le mirabili opere di Dio e risalire dal Creato al Creatore.

Se dunque nella *magia naturalis*, nella sua dichiarata legittimità e nel suo conclamato valore “salutare”, si ricorre all’uso di *imagines* – *characteres* e *figuras*, di cui Pico riconosce il grande potere – e se queste hanno una valenza astrale – riconducibile all’obiettivo di attrarre le *virtutes* celesti e di unirle alle *virtutes* terrene –, allora si deve distinguere, nell’ottica pichiana, un uso idolatrico e condannabile delle *imagines* e un loro uso legittimo, con cui esse sono fruite entro i giusti limiti e sulla base di una corretta comprensione del loro statuto e delle reali condizioni della loro efficacia. Anche per le *imagines* valgono le stesse condizioni di qualsiasi altro sistema di operatività proprio della *magia naturalis*, che così potremmo sintetizzare:

1. riconoscimento della grazia di Dio come fonte primaria e suprema di ogni *opus mirabilis*, compresi quelli prodotti, *per artem*, con la *magia naturalis*;

2. riconoscimento del fatto che l’efficacia operativa della *magia naturalis* trova fondamento nelle leggi che regolano il mondo, istituite dall’arcana sapienza di Dio;

3. riconoscimento del fatto che il mago è, in senso stretto, *minister* e non *artifex* della *natura*, e che nel suo ministero è sottomesso all’unico vero *artifex* della *natura* che è Dio;

4. riconoscimento del fatto che la *magia naturalis*, a differenza dell’illecita ed esecrabile *magia* demoniaca, è una via salutare per innalzarsi al culto e all’amore di Dio attraverso il perfezionamento



della contemplazione filosofica della *natura*, per cui il mago, nel suo stesso fine ultimo, nelle sue intenzioni e negli obiettivi che mira a perseguire, non prescinde da Dio, bensì tende a Dio, Creatore e Signore della “scena mondana”.

Entro questi termini, anche la prassi magica che si esercita con il ricorso ad *imagines* e con riferimento agli astri è un’attività “virtuosa” che può essere esercitata, con il giusto fine, all’insegna di buona volontà e di debite intenzioni. La liceità della prassi magica dell’uomo s’inserisce in una visione cosmologica in cui i pianeti, come cause seconde, riversano la propria *virtus* sul mondo sublunare, nel quadro di una connessione causale tra i vari livelli del cosmo. Al riguardo, gli studiosi si sono spesso interrogati su una possibile adesione iniziale di Pico alla teoria della causalità astrale e della captazione delle influenze celesti, di contro ad una svolta e ad un suo allontanamento da una tale teoria nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Al di là di qualsiasi considerazione sulle *Disputationes* e sui loro rapporti con le opere pichiane precedenti, si può supporre, dall’analisi delle aforistiche affermazioni pichiane, che la *magia naturalis* ha una componente astrale (dal momento che gli astri fanno parte della *natura*), e che la magia astrale è una prassi di manipolazione del reale dotata di efficacia. Una magia astrale, inoltre, riguarda anche la *cabala*, più propriamente una parte della *scientia cabalae*.

Infatti Pico, nell’*Apologia*, scrive:

«*Inter multas partes scientiae cabalisticae, una est quae est de virtutibus corporum coelestium*». <sup>265</sup>

Come la *magia naturalis*, anche la *scientia cabalae* è considerata da Pico come una *scientia inventa*, la quale, analogamente alla *magia naturalis*, sulla base di conoscenze occulte sa indirizzare prassicamente le *virtutes naturales* – nel caso specifico quelle degli astri (*virtutes corporum coelestorum*) – secondo delle finalità determinate. La magia astrale, quindi, coinvolge anche ambiti ed applicazioni del sapere pratico cabalistico. Pico, al riguardo, nella *conclusio cabalistica XLVIII secundum opinionem propriam*, stabilisce un collegamento tra la sapienza cabalistica e la scienza degli astri, istituendo una corrispondenza tra le varie sfere/regioni celesti e le dieci *Sefirot*, indicate anche con il termine di *numerationes*, che lascia emergere una valenza aritmosofica:

«*Quicquid dicant ceteri cabalistsae, ego decem sphaeras sic decem numerationibus correspondere dico, ut edificio incipiendo, Jupiter sit quartae, Mars quintae, Sol sextae, Saturnus septimae, Venus octavae, Mercurius nonae, Luna decimae, cum supra aedificium firmamentum tertia, primum mobile secunda, coelum Empyreum prima*». <sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> *Apol.*, p. 49.

<sup>266</sup> *Concl.*, p. 540.

Questa magia astrale cabbalistica è capace di captare le *virtutes* celesti e, con esse, i loro corrispettivi ordini sefirotici.

Nella prospettiva della mia indagine, in questa sede, il problema che si pone sul tema della *magia* astrale in Pico, piuttosto che concentrarsi sulla questione del giudizio del Mirandolano circa l'attendibilità scientifica degli influssi celesti e sull'interconnesso problema del rapporto tra determinismo astrologico e libertà umana, dovrebbe incentrarsi sulla ricostruzione della base teorica delle considerazioni picchiane relative al rapporto tra *magia naturalis* e mondo celeste, cioè sul modo in cui egli concepisce un ambito della *magia naturalis* come *magia* astrale.

La *magia* di tipo astrale, come branca della *magia naturalis*, compendierebbe, in Pico, la *scientia* degli astri e delle realtà celesti, come base teorica, e, come sua applicazione pratica, la *magia* che, attraverso una retta *intentio* dell'animo e secondo una precisa ritualità, riesce ad attrarre e captare gli influssi delle stelle per l'utilità degli uomini. Nella strutturazione armonica di un cosmo vivente, le *virtutes* dei fenomeni celesti si ripercuotono sui piani inferiori del reale, ed è possibile produrre ad arte una tale ripercussione, direzionando e concentrando le *virtutes* celesti sul livello inferiore del reale che s'intende modificare. Sotto questo punto di vista, essa appare come una *magia* in qualche modo legata all'astrologia. Ma in che modo? E a quale astrologia? L'astrologia del tempo, come scrive Eugenio Garin, è "una filosofia della storia, una concezione della realtà, un naturalismo fatalistico, un culto astrale [...]"<sup>267</sup>, ovvero è una complessa visione del

---

<sup>267</sup> E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*, cit., p. 27.

mondo, una galassia dottrinale che comprende molteplici tematiche, problematiche e prospettive che non sempre sono omogenee e coerenti tra loro. Secondo la lettura che propongo, Pico, nella sua visione generale della *magia naturalis*, recupera l'astrologia intendendola *scientia* dell'irradiazione dei pianeti e degli influssi delle *virtutes* celesti, la quale si presenta anche come *scientia imaginum*, con riferimento ad una peculiare operatività magica legata alla possibilità di utilizzare la causalità delle immagini, dei caratteri e delle figure, quali elementi assunti nella loro valenza astrale, per attrarre le *virtutes* celesti e incanalarle nel mondo sublunare ("maritando", così, la terra con il cielo), in una prospettiva in cui, invece, si esclude il determinismo astrologico, che non si sposa con la visione antropologica e cosmologica pichiana. Come tale l'astrologia si mantiene all'interno della *magia naturalis* come parte pratico-operativa della *scientia naturalis*. Nella visione di Pico, in cui sono utilizzate ed armonizzate istanze magico-astrologiche proprie delle tradizioni araba<sup>268</sup> ed ebraica,<sup>269</sup> il fondamento di questa *magia* astrale – o meglio, si potrebbe

---

<sup>268</sup> Una fonte araba della *magia* pichiana è il *De radiis* di al-Kindi – un testo che, nella sua traduzione latina, ebbe molto successo in Occidente –, in cui si ritrova una teorizzazione degli influssi astrali – presentati come raggi o irradiazioni – sulle varie regioni del cosmo.

<sup>269</sup> Ad esempio, Alemanno, contemporaneo di Pico, aveva descritto in *Hay ha-olamim*, vari testi di magia, che contengono una teorizzazione della magia astrale anche come scienza delle immagini. Al riguardo, cfr. F. LELLI, *L'educazione ebraica nella seconda metà del '400. Poetica e scienze naturali nel Hay Ha'Olamim di Yohanan Alemanno*, in «Rinascimento» 36 (1996), p. 115: «[...] Alemanno riprende il tema della captazione degli effluvi astrali sui talismani: ognuna delle specie animali o vegetali esistenti in natura è in rapporto simpatetico con una specie corrispondente nel mondo superiore e ne è influenzata [...] Basandosi su tale principio, alcuni esperti nell'arte delle immagini sono in grado, in virtù delle loro competenze astrologiche, di incidere le forme astrali su pietre che, grazie alla loro stessa natura, sono

anche dire, degli specifici aspetti astrali della *magia naturalis* – è la stessa visione di una realtà intrinsecamente simpatetica, articolata in una molteplicità di piani gerarchicamente ordinati, strettamente interconnessi tra loro e predisposti all'interazione, che l'uomo può attivare e collegare tramite il ricorso a specifiche tecniche operative. La *magia* astrale pichiana, ricorrendo ad una categoria elaborata da Nicolas Weill-Parot, può essere considerata come una *magia* “destinativa”, in quanto essa si fonda sull'idea di una comunicazione, attuata attraverso il ricorso ad opportuni espedienti pratici fondati su conoscenze teoriche, tra un mittente ed un destinatario capace di recepire il messaggio e di corrispondere alla richiesta.<sup>270</sup>

Questa peculiare prassi magica astrale-destinativa, sul piano operativo, si svolge con il ricorso a tecniche e strumenti capaci di mediare e captare le *virtutes* celesti che s'intendono utilizzare; tra questi specifici strumenti vi sono, appunto, le *images*, i *characteres* e le *figurae*. Va però precisato che in Pico, come mostrerò successivamente, questi strumenti magici, seppur appaiono fondamentali nella prassi magica di tipo astrale, non manifestano una connotazione esclusivamente astrale, bensì, al di là dei limiti di questa specifica connotazione, si presentano come elementi che caratterizzano la *magia naturalis* nei suoi vari aspetti e ne uniscono e interconnettono in modo trasversale le varie tipologie prassiche. Inoltre, questi elementi, come mostrerò, nella teorizzazione pichiana sono anche, in vari modi,

---

collegate a determinate forme celesti, e di praticare rituali magici cerimoniali in funzione delle finalità che si prefiggono».

<sup>270</sup> Cfr. N. WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, cit, p. 905: «Nous disons que la magie est destinative quand elle fait appel à un destinataire, à une intelligence extérieur (et supérieure): ses procédés et ses rituels s'adressent, sont destinés à cette entité».

implicati nel dominio operativo della *cabala practica*, intesa come “magia cabbalistica” che fonda e perfeziona la stessa *magia naturalis*. Nella teorizzazione pichiana, i *characteres* e le *figurae*, sono anche associati ad altri “operatori magici”, anch’essi retaggio della magia medievale, quali i *numeri* (o le *numerationes*), le *litterae*, i *verba*, le *voces*, possono essere considerati elementi costituenti di una magia basata sul potere ergetico-performativo del linguaggio, la quale si articola in magia del segno nella sua componente grafica e in magia del suono vocalizzato, non necessariamente significativo. In Pico, ciascuno di questi operatori magici presenta una propria specifica caratterizzazione e un proprio ambito di applicazione, ma, insieme, essi si legano tra loro e concorrono a costituire una prassi magica articolata ma fondamentalmente unitaria ed omogenea, la quale si compendia di *magia naturalis* e di *opus cabalae*, e si presentano come rielaborati secondo una chiave di lettura tendenzialmente cabbalistica.

A quest’ultimo riguardo, va notato come le varie modalità prassiche della *magia naturalis* rimandino tutte alla prassi cabbalistica, ad esse superiore. L’imprescindibile importanza di quest’ultima prassi per ogni tipologia di prassi propria della *magia naturalis* è attestata da Pico nella *Conclusio magica XV secundum opinionem propriam*, in cui sancisce la dipendenza dell’efficacia di qualsivoglia operazione magica dal suo legame, esplicito o implicito, con l’*opus cabalae*:

«*Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus cabalae explicitum vel implicitum*». <sup>271</sup>

Non vi è, dunque, *magia naturalis* senza *opus cabalae*, il quale si presenta come un elemento decisivo della teoria generale pichiana della magia. Di esso mi occuperò nel prosieguo di questo mio lavoro.

---

<sup>271</sup> *Concl.*, p. 498.

## Capitolo III

### Alle origini del pensiero cabbalistico pichiano.

#### Dalla *qabbalah* ebraica alla *cabala* cristiana

#### 1. Pico e la *cabala*

Lo studio dello statuto e delle funzioni della *cabala practica* nei suoi rapporti con la *magia naturalis* in Pico, s'inserisce nella più ampia cornice di una ricostruzione della teorizzazione generale della natura e delle finalità della *cabala* nel Mirandolano, con specifico riferimento al paradigma ermeneutico da lui elaborato nella ricezione e rimodulazione di questa.

Nell'ambito degli studi critico-storiografici sono note la particolare incidenza e l'originale trattazione di temi cabbalistici nel pensiero del Mirandolano.<sup>272</sup> In particolare, come emerge da numerosi

---

<sup>272</sup> Tra gli studi sull'incidenza della *qabbalah* sul pensiero di Pico si veda: F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001; C. BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden 2006; G. BUSI, "Who does not wonder at this chameleon?" *the Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, in G. Busi (ed.), *Hebrew to Latin Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*, Torino 2006, pp. 167-196; S. CAMPANINI, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in «Materia Judaica» 7 (2002), pp. 90-96; ID., *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche*, in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Palermo 2008, pp. 49-88; ID., *Talmud, Philosophy, and Kabbalah: a Passage from Pico della Mirandola's Apologia and its Source*, in M. Perani (ed.), *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious*.



studi critici degli ultimi decenni – al riguardo, per richiamarsi ad alcuni dei più noti studi in materia nel panorama internazionale, si può rimandare a quelli di Chaim Wirszubski, Brian P. Copenhaver, Frances Yates<sup>273</sup> –, un elemento fondamentale e caratterizzate del pensiero di Pico è costituito dalla formulazione di un complesso

---

*Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65 th Birthday*, Berlin 2005, pp. 429-447; P. E. FORNACIARI, *Presenza della Qabbalah nelle Conclusiones nongentae sive theses di Giovanni Pico*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 107-119; ID., *Aspetti dell'itinerario cabbalistico di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana e Campanelliana» 7 (2001-2002), pp. 627-633; H. GREIVE, *La Kabbale Chrétienne de Jean Pic de la Mirandole*, in *Kabbalistes Chrétiennes – Cahiers de l'Hermétisme*, Paris 1979, pp. 160-179 ; M. IDEL, *The Throne and the Seven-Branched Candlestick: Pico della Mirandola's Hebrew Source*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 40 (1977), pp. 290-292; ID., *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, tr. it. Firenze 2007; F. LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e «qabbalah»*, in P. Viti (a cura di) *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze 1994, pp. 193-223; G. MASSETANI, *La Filosofia cabbalistica di G. Pico della Mirandola*, Empoli 1897; K. REICHERT, *Pico della Mirandola and the Beginnings of Christian Kabbala*, in K. E. Grözinger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995, pp. 195-207; F. SECRET, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, tr. it. Roma 2001; P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia 1995. Si vedano, inoltre, i riferimenti bibliografici riportati nella successiva nota 2.

<sup>273</sup> Tra gli studi di questi autori che s'impongono come fondamentali sul tema in questione, cfr. rispettivamente CH. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Book of Job*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 32 (1969), pp. 171-199; ID., *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 37 (1974), pp. 145-156; ID., *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, in Aa.Vv., *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem*, Jerusalem 1976, pp. 353-362; ID., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1989; *Pic de la Mirandole et la Cabale*, tr. fr. Paris-Tel Aviv 2007; B. P. COPENHAVER, *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in A. Grafton - N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars - Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 25-76; ID., *The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*, in «Midwest Studies in Philosophy» 26 (2002), pp. 56-81; ; F. YATES, *Cabala e occultismo nell'età elisabettiana*, tr. it. Torino 2002; EAD., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, tr. it. Roma-Bari 2002.

d'istanze e dottrine cabalistiche rielaborate in chiave cristiana, attraverso specifiche strategie ermeneutiche e speculative. Il Conte di Concordia, infatti, è il primo autore ad avanzare, su basi programmatiche e sistematiche, un'innovativa interpretazione cristiana della *qabbalah* ebraica (indicata, in ambito critico-storiografico, con l'espressione di "cabala cristiana"), assunta quale tassello basilare del suo progetto universalistico e concordistico del sapere.<sup>274</sup>

A questo riguardo, in base ad una lettura dei vari riferimenti espliciti ed impliciti alla sapienza cabbalistica disseminati nelle opere pichiane, si può rilevare che in questo progetto la *cabala*, come specifica tradizione sapienziale, occupa una posizione privilegiata e, in una certa ottica, gerarchicamente superiore rispetto alle altre tradizioni filosofico-teologiche, religiose, misterico-sapienziali. Essa si delinea come la chiave interpretativa suprema che consente di svelare l'intrinseca armonia dell'intero orizzonte del sapere e che permette, parafrasando le parole di Pico, di scoprirne e di determinarne compiutamente "la norma e la regola dello scibile" (*scibilis perfecte inveniendi normam et regulam*).<sup>275</sup> Opportunamente fruita con rimando alla dottrina cristiana ed integrata in un complesso sistema "sinfonico" di tradizioni sapienziali, la *cabala* è assunta da Pico come uno strumento privilegiato che permette di decifrare gli arcani codici in cui l'Unico Vero si rivela e, insieme, si cela. In questo modo, la

---

<sup>274</sup> Uno studio fondamentale sulla "cabala cristiana" è il già citato saggio di F. SECRET *I cabalisti cristiani del Rinascimento*. Tra gli altri, si veda G. SCHOLEM, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, tr. fr. 2007, in CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, op. cit., pp. 435-473 ; J.-P. BRACH, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della «qabbalah cristiana» (XV-XVII secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali. 25: Esoterismo*, cit.

<sup>275</sup> Cfr. Mi riferisco alla *conclusio LV paradoxa* (Concl., p. 414).

*cabala* diviene in Pico un principio unificatore di queste ultime alla luce della dottrina cristiana, un luogo privilegiato in cui manifestano la propria confluenza in un unico sistema integrato e coerente il cristianesimo e l'ebraismo, il platonismo e l'aristotelismo, l'ermetismo, la tradizione pitagorica, l'orfismo e lo zoroastrismo. Dalla sapienza cabalistica, infatti, è possibile attingere i plessi dottrinali, gli strumenti metodologici e i criteri esegetici (come, ad esempio, l'*ars combinatoria*, costituita dalla *gematria*, con riferimento al simbolismo linguistico e numerico) per una retta comprensione delle più profonde dottrine filosofiche e teologiche sedimentate nelle varie tradizioni sapienziali. Nella trama delle corrispondenze e convergenze tra i contenuti dottrinali di queste diverse tradizioni, depositarie di un'unica verità, la *cabala*, vista nella sua capacità di attraversare trasversalmente i vari ambiti dello scibile, manifesta una posizione emergente, presentandosi quale elemento dirimente di chiarificazione, conferma e collegamento di tali contenuti.

La *cabala* è considerata come la Sapienza occulta rivelata da Dio a Mosè sul Sinai, tramandata a lungo oralmente per successione iniziatica e successivamente codificata in vari testi, i cui insegnamenti, correttamente compresi, trovano piena e perfetta corrispondenza nella dottrina cristiana.<sup>276</sup> La *cabala*, come vedremo, è vista da Pico come la *Torah* "orale" che integra e completa la *Torah* "scritta" svelandone il senso profondo.<sup>277</sup> Essa, dunque, permette di accedere alla verità

---

<sup>276</sup> Cfr. *Orat.*, pp. 146-150; *Apol.*, pp. 55-56.

<sup>277</sup> Cfr. ad esempio G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 62: «La *Torah* scritta, quale è intesa dall'uso linguistico essoterico delle fonti talmudiche, è il testo registrato del *Pentateuco*. La *Torah* orale è tutto ciò che gli studiosi della Scrittura e i saggi hanno detto per spiegare questo corpus scritto, sia a livello normativo, dell'*halakhab*, e cioè nel senso di una più precisa analisi

occulta contenuta nella Sacra Scrittura, e in tal modo costituisce, per Pico, uno dei quattro livelli di lettura e comprensione del testo biblico, corrispondenti ai diversi suoi sensi stratificati, riconosciutigli dalla tradizione esegetica ebraica: il senso letterale (*peshat*); il senso mistico o allegorico (*midrash*); il senso tropologico (*sechel*); e il senso anagogico (*cabala*).<sup>278</sup>

Così come è ripensata da Pico a partire da un variegato complesso di fonti, la *cabala* presenta aspetti teorico-dottrinali (“speculativi”) ed aspetti rituali-operativi (“pratici”), tra loro strettamente legati. È con riferimento a tale articolazione di fondo che, nelle opere di Pico, bisogna ricercare ed individuare le componenti “magiche” della *cabala*, strettamente legate alla *magia naturalis*.

---

delle disposizioni della legge, sia con altre interpretazioni del suo testo. La Torah orale rappresenta la tradizione dell'*ecclesia* di Israele, come necessaria integrazione e concretizzazione della Torah scritta. Secondo la tradizione rabbinica Mosè ha ricevuto, sul monte Sinai, la Torah orale insieme con quella scritta, e qualsiasi risultato possano trarre legittimamente gli studiosi della Scrittura più tardi, dalle loro ricerche sulla Torah, era già compreso in questa comunicazione orale a Mosè».

<sup>278</sup> Su questi quattro sensi della Scrittura nella tradizione ebraica si veda M. MOTTOLESE, *La via della qabbalah. Egesi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Bahya ben Ašer*, Bologna 2004; G. SCHOLEM, *La Cabala*, tr. it. Roma 1992, pp. 175-177; ID., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino 2001, pp. 74-79.

## 2. Dal pensiero cabbalistico ebraico alla “cabala cristiana”

### 2.1. La *qabbalah* tra rivelazione e linguaggio

La complessa e stratificata tradizione filosofico-religiosa di matrice cabbalistica che con una nomenclatura impropria è definita “mistica ebraica”, entra in contatto con il mondo cristiano nel corso del Quattrocento. Proprio Giovanni Pico della Mirandola è l'autore che, nella sua visione universalistica e concordistica del sapere, concorre in modo decisivo a promuoverne la diffusione e l'affermazione nell'Occidente latino, cimentandosi nello studio di questa sulla base di nuove premesse speculative e prospettive ermeneutiche che segnano la nascita della “cabala cristiana”. Pico, così, inaugura un paradigma sistematico di lettura cristianizzante dei testi ebraici cabbalistici, carico d'implicazioni ideologiche, filosofiche e religiose, che sarà ampiamente seguito e sviluppato in vari modi da numerosi pensatori rinascimentali, in una parabola evolutiva segnata da un continuo scambio e contaminazione tra pensiero ebraico e pensiero cristiano.

Una basilare premessa teorica e metodologica della concezione picchiana della *cabala*, quale istanza ampiamente condivisa dai cabbalisti cristiani del Rinascimento, consiste nel considerare il pensiero cabalistico, al pari delle altre tradizioni sapienziali, come uno specifico *corpus* dottrinale assolutamente unitario, intrinsecamente omogeneo e coerente, il quale trova espressione in un'ininterrotta e coesa tradizione iniziatica che mantiene costanti ed inalterati i suoi insegnamenti. La *cabala* è vista da Pico come un *unico* sistema dottrinale d'insegnamenti esoterici rivelati agli Ebrei dall'*unico* Dio e

relativi a quell'*unico* Vero cui rinviano tutte le varie tradizioni sapienziali, viste come molteplici vie convergenti, ciascuna delle quali, concepita come intrinsecamente *unitaria*, concorre a costituire l'*unità* del vero sapere, secondo la prospettiva universalistica e concordistica della *pax philosophica*. È in questa prospettiva di fondo che Pico fruisce di una molteplicità di fonti ebraiche di matrice cabbalistica (cui è riconosciuta un'unica origine), raccogliendone ed omogeneizzandone i diversi contenuti sotto la denominazione generale ed unificante di *cabala*, così come presentata sopra.

A questo riguardo, gli studi in materia hanno ampiamente messo in evidenza il fatto che la cabala non consiste in un insieme unitario di dottrine, né costituisce un'unica tradizione. Essa, piuttosto, si presenta come una complessa e variegata costellazione culturale formata da diverse tradizioni che hanno subito evoluzioni storiche, contaminazioni culturali, adattamenti, rielaborazioni, trasformazioni. La complessità del fenomeno della cabala emerge dalla varietà delle scuole, degli autori e delle produzioni letterarie che esprimono, nel corso dei secoli e in diverse aree geografiche e contesti culturali, differenti manifestazioni del pensiero religioso ebraico.<sup>279</sup> Una varietà di tradizioni che presentano, però, caratteri ed aspetti comuni, temi, problemi, elementi ricorrenti e convergenti, i quali, in sede di studio critico-storiografico, permettono di parlare di cabala come di una plurisecolare ed articolata corrente di pensiero ebraico. In quest'ottica, la cabala è un universo culturale complesso in cui, fin dall'epoca tardo-antica ed alto-medievale, interagiscono con vari segmenti ed orientamenti della cultura ebraica elementi di pensiero riconducibili a

---

<sup>279</sup> M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, tr. it. Firenze 2007, p. 41.

vari contesti culturali. Gli studi recenti, condotti con varie prospettive e metodologie, mostrano come nei testi cabbalistici sia possibile registrare un'integrazione degli elementi caratteristici della tradizione ebraica – con specifico riferimento ai testi biblici e alla letteratura religiosa ebraica a questi interconnessa – con dottrine riconducibili al neoplatonismo, allo gnosticismo e ad altre tradizioni e correnti filosofico-religiose del mondo antico. A questo proposito, si può ricordare che alla questione dell'unità della tradizione cabbalistica si associa la questione della sua identità culturale, con differenti prospettive storiografiche in cui essa è considerata, nella prospettiva di un suo inquadramento generale, ora come “dottrina ebraica autonoma”, ora come un sapere che si struttura per ibridazione, attraverso la metabolizzazione di una stratificata varietà di elementi culturali di diversa origine.<sup>280</sup>

In questo quadro generale, va puntualmente sottolineato il fatto che non mancano prospettive teoriche tese a sostenere in vari modi la tesi dell'unità profonda della *cabala* sottesa alle sue diverse ramificazioni, al concorso delle varie fonti culturali che l'alimentano e ai suoi molteplici sviluppi storici, coglibile sulla base dei suoi aspetti tendenzialmente costanti e ricorrenti, i quali restituirebbero un complesso di istanze e matrici concettuali invariabili, declinate, nei diversi casi specifici, in varie maniere, ma tali da permettere di leggere

---

<sup>280</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 37-39. Idel affronta le differenti posizioni storiografiche che sono state assunte dagli studiosi della cabala soffermandosi soprattutto sulla lettura avanzata da Gershom Scholem, il quale considerava la cabala, nella sua evoluzione storica, come un graduale passaggio da una condizione centrifuga di apertura ed acquisizione di dottrine esterne, ad una condizione centripeta di autonomia dottrinale.

le varie fonti cabbalistiche in una prospettiva fondamentale-  
unitaria.

Letteralmente il termine ebraico *qabbalah* è traducibile con “ricezione”: esso, infatti, deriva dalla radice *qof bet lamed* (קבל) che indica, appunto, l’atto del ricevere. Secondo un’istanza sottesa a varie opere classificate come cabbalistiche, “ricezione”, nella fattispecie, è anche “tradizione”, con riferimento alla trasmissione di una sapienza rivelata o di un sapere occulto relativo alla divinità acquisito dagli uomini attraverso un’adeguata investigazione. Elemento mediatore basilare della trasmissione/ricezione (da Dio all’uomo e dall’uomo all’uomo) è il linguaggio, la potenzialità espressiva e performativa, riconosciuta alla lingua ebraica (quale lingua mistica e divina), di accedere, tra oralità e scrittura, al mondo divino e di riprodurlo, comunicarlo e reificarlo il sapere occulto. Questa trasmissione/ricezione del sapere divino si presenta, così, come costantemente ed intrinsecamente legata alla trasmissione/ricezione della Rivelazione biblica, di cui essa si presenta fondamentale-  
mente come interpretazione, capace di sondarne gli abissali recessi e gli inesauribili segreti.

Come sapere che introduce l’uomo nei misteri del mondo divino e della sua manifestazione nella creazione, la tradizione cabbalistica, nelle sue varie e frastagliate articolazioni, si presenta, in una prospettiva generale, come “letteratura religiosa” ed è intesa da molti studiosi come peculiare espressione della “mistica ebraica”. Inoltre, essa è concepibile come sapere “esoterico” ed “iniziatico”, come espressione dell’esoterismo religioso ebraico. Riguardo alle categorie di “misticismo” e di “esoterismo”, utilizzate con riferimento alla cabala,



se in una certa ottica esse appaiono convergenti e speculari, in una data ottica possono apparire contrapposte. Gershom Scholem, per esempio, prospetta la contrapposizione tra una visione che considera la cabala come misticismo ed una che la considera come esoterismo. La cabala si presenterebbe, secondo la prima lettura, come una conoscenza del divino la quale, per sua natura, per sua intrinseca costituzione sfugge alla comunicazione diretta e trasparente (in ciò consisterebbe il suo misticismo) oppure, secondo la seconda lettura, come una conoscenza che, pur essendo in qualche misura comunicabile, deve essere tenuta segreta e riservata soltanto a pochi. Scrive infatti Scholem: «Elementi mistici ed esoterici coesistono nella Cabala in un modo suscettibile di far insorgere confusioni. Per sua stessa natura, il misticismo è conoscenza che non può essere comunicata direttamente, ma può essere espressa soltanto per mezzo di simboli e metafore. La conoscenza esoterica, tuttavia, in teoria può essere trasmessa; ma coloro che la possiedono hanno la proibizione di trasmetterla, oppure non vogliono farlo».<sup>281</sup> Il limite di questa contrapposizione è stato sottolineato da Elliot R. Wolfson, il quale, nel suo saggio su Abulafia, propone di ricomporla con riferimento al concetto del “segreto”, il quale compendia in sé “misticismo” ed “esoterismo” e ne determina uno stretto legame reciproco.<sup>282</sup>

Il rapporto dialettico tra manifestazione e occultamento è caratteristico della ricerca e dell’espressione cabbalistica della verità. Wolfson, al riguardo, pone un interessante parallelismo tra la posizione di Gershom Scholem lettore della *qabbalah* ed il pensiero di

---

<sup>281</sup> G. SCHOLEM, *La Cabala*, tr. it. Roma 1992, p. 12.

<sup>282</sup> Cfr. E. R. WOLFSON, *Abraham Abulafia. Cabaliste et Prophète*, tr. fr. Paris 1999, pp. 19-41.

Martin Heidegger proprio sul modo in cui è concepita la verità nella sua intrinseca natura disvelatrice: «[...] la similitude que je veux mettre en évidence ici est cette notion de découverte de la vérité comme forme de non-vérité. Ce qui est authentiquement vrai est ce qui est découvert dans sa propre occultation, le secret dit en n'étant pas dit. Dans l'esprit de Scholem cela seul constitue l'authentique tradition. Le fait que la vérité peut être révélée (le secret retenu dans son caractère secret) entraîne sa négation comme non-vérité (secret transmis), mais en tant que négation elle ne peut que se nier elle-même, de sorte qu'elle devient ce qu'elle en n'étant pas son contraire».<sup>283</sup> La tensione tra manifestazione e occultamento, tra il detto e il non-detto, si presenta nel paradosso di un discorso rivolto da Dio all'uomo (la *qabbalah* si presenta, fondamentalmente, come Rivelazione divina) e di un discorso dell'uomo su Dio (la *qabbalah* si presenta, altrettanto fondamentalmente, come interpretazione investigativa della Rivelazione divina). Immagini, simboli, metafore, allusioni, riferimenti indiretti, silenzio eloquente esprimono l'inadeguatezza del linguaggio umano alle prese con ciò che per sua natura è linguisticamente inesprimibile, ma insieme, la capacità del linguaggio di aprirsi su un orizzonte "altro" e d'introdurre indirettamente alla dimensione ineffabile del divino.<sup>284</sup> Nella prospettiva cabbalistica, il divino è *absconditus* ma anche *revelatus*, è occulto, ma, insieme, si manifesta.

---

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>284</sup> Al riguardo, con riferimento alla tensione tra l'intrinseca inesprimibilità del mistero e la segretezza esoterica degli insegnamenti cabbalistici, scrive Giulio BUSI (in *La Qabbalah*, Roma-Bari 1998, p. 6): «L'esistenza di un nucleo del tutto segreto è, d'altra parte, sia una realtà sia un'utopia del pensiero mistico, giacché l'enorme patrimonio di scritti cabbalistici rappresenta, in una certa misura, una negazione di indicibilità del mistero».

Tale manifestazione, che non compromette l'occultamento del divino, avviene per il tramite del linguaggio e nella forma propria del linguaggio, in una prospettiva in cui il linguaggio cabbalistico rispecchia il linguaggio stesso del Divino, che è Parola originaria con cui Dio si manifesta nell'atto creativo e rivelativo. Da qui la stretta corrispondenza, istituita nell'ambito del pensiero cabbalistico, tra mondo divino, realtà, azioni, manifestazioni del linguaggio scritto ed orale (nomi, lettere-numeri, discorsi-formule rituali).<sup>285</sup>

Da qui l'importanza basilare che, in generale, è riconosciuta dai vari testi cabbalistici alla dimensione del linguaggio (con specifico riferimento alla lingua ebraica), il quale, visto nella sua filiazione dall'originario Linguaggio divino, è assunto come strettamente corrispondente alla struttura profonda della realtà e come dotato di un connaturato potere ergetico-performativo in quanto capace d'intervenire sulla realtà attraverso una riproduzione dell'atto creativo proprio della divinità.<sup>286</sup> L'intrinseca potenzialità ergetico-performativa del linguaggio trova realizzazione in un complesso di formule rituali e che ha portato vari studiosi ad inquadrare e classificare come "magia cabbalistica". Emerge così da varie opere cabbalistiche un peculiare risvolto "pratico" e tecnico-operativo delle teorie cabbalistiche su cui

---

<sup>285</sup> Al riguardo cfr. P. BEHAR, *Les langues occultes de la Renaissance*, Paris 1996, p. 21: «Fondée sur l'absolue identité entre le nom et l'essence, la Cabale propose une théologie enfin en relation adéquate avec l'être du monde».

<sup>286</sup> Cfr. G. BUSI, *La Qabbalah*, cit., pp. 26-27: «la sfera della *qabbalah* pratica è dunque in parte quella dell'azione magica, e si fonda sull'idea che esista un rapporto di causa ed effetto tra espressioni verbali, testi scritti o gesti e la realtà concreta dei fatti». Un esempio dell'utilizzo del linguaggio secondo una finalità "creativa" è la tecnica di creazione dell'*anthropos* artificiale, il *golem*, e della sua animazione attraverso la rotazione delle lettere dell'alfabeto (a questo proposito, cfr. il *Commentum Sefer Yesire* contenuto nel Ms. vat. ebr. 191).

Pico, nella sua ricezione del pensiero cabbalistico, dedica grande attenzione.

Come mostrerò in seguito, siffatte teorizzazioni sul linguaggio sono fondamentalmente presenti nella corrente degli Hassidim Ashkenaziti, sviluppate nella cerchia di Eleazar di Worms, sono riprese ed arricchite da Abraham Abulafia. Alcune opere riconducibili a quest'ultima cerchia sono presenti nella biblioteca cabalistica di Pico, che ne commissionò apposite traduzioni latine e si dedicò con grande applicazione al loro studio, e possono avere contribuito alla sua teorizzazione della *cabala* e, più in particolare, della *cabala practica*. L'importanza attribuita al linguaggio è centrale, anche per il tramite del magistero di Pico, nelle teorie dei cabbalisti cristiani del Rinascimento, i quali, raccogliendo l'orientamento teorico del Mirandolano, riconoscono alle lettere dell'alfabeto ebraico e alle vocalizzazioni il potere di promuovere un trascendimento della condizione ontologica dell'uomo in vista di una rigenerazione spirituale ed il potere di promuovere processi di trasformazione nel creato operando sulle *virtutes* che in natura possono essere attivate grazie al loro legame con le strutture del linguaggio opportunamente utilizzato e ritualizzato. In questa corrispondenza tra le dimensioni del linguaggio, della realtà, dell'azione e del mondo occulto della divinità, il linguaggio, alla luce dei sopra indicati caratteri emergenti che gli sono attribuiti nel pensiero cabbalistico, può essere anche considerato, come osserva Jean-Pierre Brach, come il vincolo ed il punto d'intersezione tra il piano ontologico e il piano intellettuale,

manifestando la funzione di mettere in comunicazione tra loro livelli che altrimenti resterebbero separati.<sup>287</sup>

## 2.2. La “cabala cristiana”

Storicamente, come ho accennato, la comparsa della cosiddetta “cabala cristiana”, almeno come oggetto di una teorizzazione programmatica, può essere fatta risalire alla fine del Quattrocento, con la stesura delle *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola dedicate alla *cabala* e le relative considerazioni introduttive contenute nell’*Oratio* ed argomentazioni apologetiche avanzate nell’*Apologia*. Va segnalato che alcuni antecedenti di tale paradigma ermeneutico possono essere rintracciati nella letteratura apologetica cristiana medievale. Un esempio è il *Pugio Fidei*, scritto dal domenicano spagnolo Raimon Martin alla fine del XIII secolo,<sup>288</sup> in cui alcuni elementi tipici della letteratura cabbalistica ebraica, come la profezia di Elia, il tema del rigore e della misericordia, le considerazioni sulle

---

<sup>287</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *Introduzione all’edizione italiana* di F. SECRET, *I Cabbalisti cristiani del Rinascimento*, tr. it. Roma 2001, p. 14: «Che si tratti di retorica o di magia, di poesia o di eloquenza profana, di riforma religiosa o di filosofia, di predicazione o di commento alla Scrittura, l’epoca è alle prese con questo strumento pericolosamente polivalente, suscettibile di ornare e di sedurre quanto di ingannare o indurre in errore, capace di tradurre e trasporre, ma soprattutto di confrontarsi alla realtà *per se*. Per alcuni non si tratta che di un’espressione approssimativa, convenzionale; per altri – evidentemente più numerosi, nell’ambito di una corrente come la qabbalah cristiana – la sua polisemia sfugge quanto all’essenziale all’arbitrio e può pretendere, al contrario di esaurire il reale mediante molteplici livelli di significato. Il linguaggio è allora l’agente duplice per eccellenza della collusione fra ontologico e intelligibile, che articola ma di cui rivela anche gli ingranaggi e arcani».

<sup>288</sup> Cfr. F. SECRET, *I Cabbalisti cristiani del Rinascimento*, cit., p. 36 ; G. SCHOLEM, *Considérations sur l’histoire des débuts de la cabale chrétienne*, cit., pp. 435-436.

valenze dei numeri delle lettere che compongono alcuni nomi (specificamente il 12 ed il 42), sono presentati in una prospettiva di lettura cristiana.<sup>289</sup> Altri possibili antecedenti possono anche essere rintracciati, sempre in epoca basso-medievale, nelle cerchie degli ebrei convertiti, i quali inoltre, come dirò in seguito, come traduttori di testi cabbalistici dall'ebraico in latino, svolgono un ruolo basilare nell'introduzione delle conoscenze cabbalistiche nella cultura cristiana. In questa direzione si orienta Gershom Scholem, secondo il quale un ruolo determinante nella genesi e negli sviluppi della "cabala cristiana" va attribuito ad ebrei "neofiti del cristianesimo".<sup>290</sup>

La "cabala cristiana" si presenta come interpretazione in chiave cristiana delle dottrine cabalistiche ebraiche, ma anche come spiegazione dei dogmi cristiani attraverso le tecniche ermeneutiche proprie della cabala o con letture particolarmente ricche di elementi dottrinali caratterizzanti della speculazione cabbalistica.<sup>291</sup> L'idea di fondo della "cabala cristiana" è quella secondo cui la cabala ebraica, letta come un sistema unitario di dottrine iniziatiche risalenti alla rivelazione sinaitica, rettamente interpretata, nella trama dei suoi

---

<sup>289</sup> F. SECRET (*I Cabalisti cristiani del Rinascimento*, cit., pp. 36-39), inoltre, con riferimento ad un passo del *Pugio*, richiama la diffusa opinione nel mondo ebraico che i miracoli di Cristo sarebbero una conseguenza della conoscenza dello *shem hameforash*: «Chiunque si impadroniva delle lettere di questo nome e le imparava poteva compiere ciò che voleva» (*ibid.*, p. 38).

<sup>290</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, cit., p. 448: «La logique interne des circonstances historiques explique aisément que des Juifs convertis tels que Mithridate aient été les premiers à attirer l'attention de Pic de la Mirandole sur la littérature cabalistique et ses affinité, réelles ou prétendues, avec le christianisme. Effectivement, il existe toute une série de faits historiques prouvant que des convertis juifs ont utilisé, bien avant Pic, des argumentations qui s'inscrivent dans la cadre de la "cabale chrétienne"».

<sup>291</sup> ID., *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, in CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la Cabale*, cit., pp. 435-473.

insegnamenti dottrinali conferma pienamente la dogmatica cristiana senz'alcun elemento di difformità, proprio come le Scritture ebraiche canoniche (l'Antico Testamento). Le verità svelate dalla cabala sono le stesse verità cristiane, presentate in tutta la loro profondità. La *cabala*, dunque, è un sapere pienamente legittimo, una sapienza ortodossa, sia rivelativa sia investigativa, concernente il divino, perfettamente compatibile con la fede cattolica e particolarmente utile a confermarne la verità, in un'ottica in cui, si potrebbe dire, la religione ebraica, nei suoi aspetti essoterici come anche in quelli esoterici, è preparazione della religione cristiana ed espressione, con quest'ultima, di un'unica Rivelazione divina.

Un significativo rilievo su questa lettura in chiave cristiana della sapienza cabbalistica è il contenuto della *conclusio magica IX secundum opinionem propriam*, secondo la quale «*Nulla est scientia que non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala*», che Pico avrebbe voluto discutere ed argomentare. In una prospettiva più generale, a questo proposito, esemplare è quanto Pico scrive nella sezione che dell'*Oratio* è tematicamente dedicata alla *cabala*. Con riferimento ai testi cabbalistici, Pico afferma di avervi trovato non la religione ebraica (*religio Mosaica*) – vista nella sua contrapposizione ed irriducibilità al cristianesimo –, bensì quella cristiana (*religio Christiana*), avendo trovato in questi le medesime dottrine teologiche che si leggono nei testi paolini ed in autori cristiani quali Dionigi Areopagita, Girolamo, Agostino. Secondo Pico, la *cabala* restituisce, nella loro ortodossia, i capisaldi dogmatici della fede cattolica in materia di teologia trinitaria e di cristologia, di soteriologia e di escatologia, di demonologia e di angelologia:

«[...] *vidi in illis [scil. i libri scientiae Cabalae, più avanti indicati anche come libri Cabalistici] – testis est Deus – religionem non tam Mosaicam quam Christianam. Ibi Trinitatis mysterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiationem, de caelesti Hyerusalem, de casu demonis, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum paenis, eadem legi, quae apud Paulum et Dionysium, apud Hieronymum et Augustinum quotidie legimus*».<sup>292</sup>

Così intesa, la *cabala* assume in Pico anche un fondamentale valore argomentativo ed apologetico nella polemica antiebraica in materia religiosa. Nella prospettiva ermeneutica assunta dal Mirandolano, gli insegnamenti cabbalistici, riconosciuti nel loro sommo valore sapienziale, si rivelano necessari ai cristiani per propugnare la propria religione contro le “importune calunnie degli Ebrei” («[...] *quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria*»)<sup>293</sup> I libri cabbalistici, così, sono visti come infallibili strumenti per confutare e convincere gli Ebrei nelle controversie religiose («*In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant*»)<sup>294</sup> Appare del tutto comprensibile come l’affermazione della “cabala cristiana”, quale forma di “appropriazione” cristiana della *qabbalah* ebraica, suscitò all’epoca la

---

<sup>292</sup> *Orat.*, p. 150.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 150.



reazione dei cabbalisti ebrei, i quali la rifiutano e la contrastano come un'interpretazione indebita, falsa e tendenziosa.

Sulla base delle sopra citate asserzioni del Mirandolano si comprende come la “cabala cristiana” non sia una semplice riproposizione del pensiero cabbalistico ebraico, bensì un'appropriazione euristica di esso all'insegna di un suo profondo ripensamento e rimodulazione che ne riplasmano e trasfigurano i contenuti attraverso un uso innovativo delle tecniche e strategie ermeneutiche elaborate in seno alla cultura cabbalistica stessa. Si delinea, così, un nuovo paradigma interpretativo del pensiero cabbalistico, finalizzato a trasporne e riformularne radicalmente l'orizzonte di senso dei suoi contenuti. Un paradigma interpretativo le cui matrici ed istanze teoriche sono fondamentalmente le stesse che sono sottese all'approccio ermeneutico pichiano ai testi delle altre tradizioni sapienziali armonizzate nel progetto universalistico-concordistico della *pax philosophica*. A quest'ultimo riguardo, una caratteristica di questa corrente di pensiero, già chiaramente presente in Pico, è anche l'integrazione nelle sue trame, oltre che di elementi di pensiero cristiano patristico e scolastico, di elementi tratti dal neoplatonismo, dall'ermetismo, dal pitagorismo, in un'ibridazione in cui si compenetrano e si armonizzano dottrine filosofiche, teologiche, religiose mistiche. Ad esempio, la peculiare visione matematizzante ed aritmosofica del reale di matrice pitagorico-platonica (o neopitagorico-neoplatonica), venata di motivi ermetici e talvolta astrologici, trova nuove prospettive d'indagine e possibilità di sviluppo nel simbolismo alfabetico-numerico cabbalistico, con il quale è posto in relazione e si fonde. La “aritmetica ebraica”, rintracciabile nelle speculazioni

cabbalistiche, si presta bene ad alimentare le dissertazioni sull'intrinseca strutturazione del reale, con riferimento tanto al cosmo quanto alla divinità.

Va notato che l'elaborazione della "cabala cristiana" da parte di Pico e degli umanisti suoi emuli, è soprattutto legata all'accesso ai testi cabbalistici reso possibile dalle loro traduzioni latine, le quali, in vari casi, contengono già elementi d'interpretazione cristiana di tali testi (al riguardo va notato che le traduzioni latine, in genere, non si sostituiscono, bensì accompagnano i testi ebraici, per via delle riconosciute centralità ed imprescindibilità della lingua ebraica nelle speculazioni cabbalistiche).<sup>295</sup> Le origini della "cabala cristiana", allora, vanno anche fatte risalire all'opera dei traduttori – per lo più ebrei convertiti o, secondo l'espressione usata da Scholem, ebrei neofiti cristiani – i quali, in qualche modo e in varie misure, nelle loro traduzioni latine di opere cabbalistiche, predisponivano o adattavano ad una lettura cristiana i testi ebraici tradotti, modificandone e flettendone il senso di vari passi con scelte terminologiche e versionistiche, indicazioni semantiche ed esegetiche, considerazioni e spiegazioni, condotte paradossalmente secondo una ricorrente istanza sottesa alla produzione ed alla proliferazione della speculazione

---

<sup>295</sup> Pico nel *Commento sopra una canzone d'amore* (*Comm.*, p. 234) scrive: «Scienza [*scil.* la cabala] per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fondamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile». Al riguardo si può anche ricordare una lettera in cui Pico comunica a Marsilio Ficino il suo avanzamento nello studio dell'ebraico (cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Pico de la Mirandole et la cabale*, cit., pp. 4-5). Un esempio della conoscenza della lingua ebraica da parte di Pico è dato dalla traduzione che egli effettuò insieme a Mitridate del *Libro di Giobbe*. Su ciò cfr. ID., *Giovanni Pico's Book of Job*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 32 (1969), pp. 171-199.

cabbalistica, consistente nell'inesauribilità dell'interpretazione e nella sua evoluzione all'insegna della creatività.

È il caso, ad esempio, dell'ebreo converso siciliano Flavio Mitridate, nome d'arte di Guglielmo Raimondo Moncada,<sup>296</sup> che Mauro Perani presenta come «noto ebreo e orientalista poliglotta», «poliedrico personaggio, divenuto un ricercato mediatore fra le culture orientali esoterica-ebraica e araba e il mondo latino».<sup>297</sup> Mitridate, nelle sue traduzioni latine di testi cabbalistici eseguite su commissione di Pico, inserisce varie glosse esplicative ed interpolazioni che orientano ad una lettura in chiave cristiana delle opere cabalistiche. Queste traduzioni, che condizionano l'accesso di Pico alle fonti cabbalistiche ebraiche, tradiscono la notevole libertà ermeneutica ed euristica di

---

<sup>296</sup> Tra le più recenti pubblicazioni delle opere di Mitridate, si veda FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de Passione Domini*, Edited with Introduction and Commentary by Ch. Wirszubski, Jerusalem 1963; *The Great Parchement. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text and an English Version*. Edited by G. Busi, S. M. Bondoni and S. Campanini, Torino 2004; *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text and an English Version*. Edited by S. Campanini with a Foreword by G. Busi, Torino 2005; GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*, a cura di M. Andreatta, Firenze 2009. Tra gli studi sulla figura e l'opera di Mitridate si veda M. PERANI (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, cit.; S. CAMPANINI, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in P. Capelli - M. Perani (a cura di), *Atti del XV Convegno internazionale dell' AISG, Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001*, in «Materia giudaica» 7/1 (2002), pp. 90-96; F. SECRET, *Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de Kabbale*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Atti del Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963)*, Firenze 1965, pp. 169-187.

<sup>297</sup> M. PERANI, *Premessa del curatore a ID. (a cura di), Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, cit., p. XI.

Mitridate, il quale, nel rendere i testi cabbalistici in latino, interviene in vari modi a modificarli, riplasmarli, chiosarli ed interpretarli. L'attività versionistica mitridatica si svolge, in un certo qual modo, all'insegna di un gioco ermeneutico in cui nella traduzione il *tra-*, indice di un mai asettico ri-pensamento, segna una dotta fruizione del *già detto* che conduce, in taluni casi, ad un *nuovo* e finanche *inatteso detto* che, potremmo dire, tenta di dire ciò che nel testo è *ancora impensato e da pensare*. Alla ricerca di una retta comprensione di opere i cui insegnamenti sono considerati di abissale profondità sapienziale, tradizione e innovazione divengono termini sovrapponibili, con riferimento ad una lettura che mira ad accedere, nell'atto eminentemente esegetico del *tra-durre*, al senso profondo dei testi *tradotti* e ad *esplicitarlo* e *trasmetterlo* senza consumare alcun *tradimento*. Mitridate – si potrebbe dire – è tanto un traduttore quanto un solerte esegeta che, nel tradurre in latino vari testi cabbalistici per il suo committente, li legge da cabbalista, così come da cabbalista li legge Pico stesso, *magister* della “cabala cristiana”, che si propone di coglierne e restituirne l'autentico senso nascosto. Tanto Pico quanto Mitridate sono “interpreti” delle opere cabbalistiche ed entrambi si orientano, con modalità ed in misure diverse, ad una loro flessione in senso cristiano. Ciò lascia percepire la complessità e la stratificazione dei livelli di mediazione concettuale che segnano il passaggio dalla *qabbalah* ebraica alla *cabala* cristiana.

L'opera di Mitridate è preceduta da quella di altri pensatori ebrei che, sul finire del Medioevo, anticipano la svolta cristiana della mistica ebraica, ad esempio nel XIV secolo Abner di Burgos, che prese il nome di Alfonso di Valladolid, nel XV secolo Pedro de la Caballeria e Pablo

de Heredia, contemporaneo di Pico, che diffuse nel mondo cristiano alcuni testi pseudepigrifi.<sup>298</sup> In questa letteratura, che utilizza dottrine del pensiero ebraico di tipo cabbalistico nella direzione di una conferma di nuclei dogmatici della religione cristiana, spiccano alcune tematiche quali la dimostrazione della Trinità, il dogma dell'incarnazione e della divinità del Cristo, la sua identificazione con il Messia. La Trinità, ad esempio, è vista come espressione della triplice articolazione delle *Sefirot* superiori, considerate come identiche nella sostanza,<sup>299</sup> nell'ambito di un problema dibattuto nelle cerchie dei rappresentanti della cabala teosofico-teurgica, tra i quali, al riguardo, si registra una divisione interna di fondo tra essenzialisti e strumentalisti.<sup>300</sup>

Va però notato che, al di là dei possibili prodromi ed antecedenti di un'interpretazione cristiana della cabala in autori cristiani, come Raimon Martin, come anche in ebrei conversi, è soltanto a partire dalla teorizzazione di Pico, poi ripresa e sviluppata da vari autori del pensiero latino-occidentale d'epoca umanistico-rinascimentale e moderna, che una siffatta interpretazione si struttura nella forma della "cabala cristiana", come una specifica corrente di pensiero ed acquisisce spessore speculativo e continuità sulla base di una sua programmatica pianificazione teorica e metodologica. In questa direzione, Moshe Idel

---

<sup>298</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Considérations sur l'histoire du débuts de la cabale chrétienne*, cit., pp. 451-467 ; F. SECRET, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, cit., pp. 40-43 e 52-54.

<sup>299</sup> Cfr. *Apol.*, p. 54.

<sup>300</sup> G. SCHOLEM, *Considérations sur l'histoire du débuts de la cabale chrétienne*, cit., pp. 452-453: «Par ailleurs, en discutant du dogme de la Trinité, il souligne que les philosophes, tout comme les cabalistes, reconnaissent – les premiers dans le cadre de la théorie des "attributs", les seconds dans leur doctrine des dix *sefirot* (*cuentas*) – qu'il y a en Dieu à la fois l'unité et la multiplicité, bien qu'il soi un de par sa substance».

considera la questione della ricerca delle origini cronologiche della “cabala cristiana” anteriormente al pensiero di Pico come un falso problema o, quanto meno, come un problema mal posto: «Di qualsiasi genere siano le tracce di una penetrazione di materiale esoterico ebraico prima della fine del XV secolo (per questo occorrono ulteriori ricerche mirate), sembra, comunque, che prima degli scritti di Giovanni Pico della Mirandola nessuna tradizione occulta ebraica divenne parte integrante degli studi di alcuna cerchia cristiana definita, né fu coltivata da alcun movimento che abbia continuato consapevolmente a seguire la scia dei suoi fondatori. In altri termini, se da un lato possiamo ritrovare con relativa facilità materiale che testimonia la conoscenza di tradizioni esoteriche ebraiche da parte di autori cristiani, dall’altro le stesse attestazioni mostrano atteggiamenti limitati, disparati e discontinui».<sup>301</sup>

In generale, si può rilevare che la nascita della cosiddetta “cabala cristiana” è da ricercare nell’adozione di peculiari tecniche ermeneutiche che caratterizzano la ricezione di plessi dottrinali in modo creativo, sulla base delle quali si costruiscono nuove forme di pensiero rilevanti e significative nel più ampio contesto della cultura europea,<sup>302</sup> e che questa nascita è anche legata ai contemporanei sviluppi e definizione dei contorni dell’universo della *qabbalah* ebraica, e produce una serie d’interazioni ed interscambi con quest’ultima.

---

<sup>301</sup> M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., p. 281.

<sup>302</sup> Cfr. su questo aspetto *ibid.*, pp. 279-281.

### 2.3. Aspetti della lettura cristologica della *qabbalah*

La prima e più significativa interpretazione avanzata dai cabalisti cristiani è la lettura in chiave cristologica della *qabbalah* ebraica. Convinzione comune ai cabalisti ebrei ed a quelli cristiani è l'origine antichissima (e non tardo-antica e medievale) della sapienza cabalistica. Sulla base di questo dato, i cabbalisti cristiani, attraverso varie strategie ermeneutiche, rintracciano nei testi cabbalistici un'affermazione della divinità ed un'anticipazione dell'incarnazione del Cristo, trovando conferma alla fede cattolica. Tema, questo, assai caro a Pico: si ricordi, a questo riguardo, il rilievo nella *conclusio magica IX secundum opinionem propriam* e nell'*Apologia* relativo al carattere riconosciuto alla *scientia cabalae* di rendere certi *de divinitate Christi*, nonché l'affermazione nell'*Oratio* relativa all'attestazione della *Verbi incarnatio* e della *Messiae divinitas* nei libri cabbalistici.<sup>303</sup>

Aspetto saliente di questo tipo di fruizione del pensiero cabalistico, da un punto di vista prettamente contenutistico, è la lettura cristologica della decade sefirotica, vista in particolare nella sua paradigmatica strutturazione antropomorfa, l'*Adam qadmon*, che, appunto, rispecchierebbe la natura del Cristo. Come scrive Idel, nella prospettiva dei cabbalisti cristiani, «l'intero sistema delle *Sefirot* è inteso come un *deus revelatus* (in alcuni casi solo una delle *Sefirot*), cioè come Cristo».<sup>304</sup> Un'altra rilevante acquisizione cristologica della «cabala cristiana», in ambito prettamente linguistico-simbolico, riguarda la questione della vocalizzazione del Tetragramma (יהוה), sul

---

<sup>303</sup> Cfr. *Concl.*, p. 496; *Orat.*, p. 150.

<sup>304</sup> Cfr. M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., p. 284.

quale si sviluppano interessanti giochi ermeneutici. Il Tetragramma diviene il nucleo del nome stesso di Gesù (*Iesus*), con l’inserimento della lettera *shin* al centro del Tetragramma. Pico, ad esempio, in una glossa al *Libro di Giobbe* rende in Tetragramma con YHSWS, mentre Johannes Reuchlin, nel *De Verbo mirifico* (1494), ricorrendo ad una strategia ermeneutica simile, lo rende con YHSWH. Scrive a questo riguardo Chaim Wirszubski: «The name יהושׁוּ YHSWS, that is IHESUS, is written three times. As far as I know, this Hebrew transliteration of the name Jesus is unique. YHSWS is noteworthy in view of its similarity to the so-called ‘Pentagrammaton’ YHSWH which is much of by Reuchlin»,<sup>305</sup>. E Pierre Béhar, con riferimento a questo passaggio dal Tetragramma Yahvista al Pentagramma Cristico, con riferimento alla divinità ed all’incarnazione di Cristo, scrive: «Le nom interdit, le nom ineffable de Dieu, qu’il n’est permis de prononcer qu’“Adonai”, n’était composé que de voyelles [...] la consonne “S” introduite en lui le rend prononçable ; d’ineffable, il est devenu, dit Reuchlin, “effable”. [...] Le Tétragramme s’incarnant dans le Pentagramme, le Verbe est devenu chair : preuve que l’homme nommé Jésus fut bien l’incarnation de Dieu».<sup>306</sup> L’origine stessa del movimento culturale della “cabala cristiana” può essere individuata proprio nella lettura cristologica di nuclei centrali della *qabbalah* ebraica.<sup>307</sup> Così, ad esempio, Moshe Idel: «La Cabbalà cristiana può dunque dirsi iniziare dal momento in cui il tema cristologico centrale viene proiettato sul nucleo stesso delle speculazioni cabalistiche: il

---

<sup>305</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pico’s Book of Job*, cit., p. 186.

<sup>306</sup> P. BEHAR, *Les langues occultes de la Renaissance*, cit., p. 18.

<sup>307</sup> M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., p. 284.



regno sefirotico, caratteristico soprattutto della Cabbalà teosofica, e il nome divino, uno dei temi principali della Cabbalà estatica».

Un elemento decisivo che concorre alla formazione della “cabala cristiana” va visto nella molteplicità di livelli di lettura offerta dalle opere cabbalistiche, la quale apre a prospettive interpretative virtualmente inesauribili, incentrate su varie possibilità di accesso al senso dei testi: il *Pardes*, acronimo di *Peshat*, o interpretazione letterale, di *Remez* o lettura allegorica, di *Derash* o lettura omiletica e di *Sod*, o senso segreto. Il concorso di questi livelli di lettura offre una più profonda e ardita conoscenza del testo biblico alla luce di un’esegesi mistica che introduce il cabbalista a verità esoteriche diversamente inaccessibili ed insospettabili.<sup>308</sup> Questa complessa e stratificata teoria ermeneutica, con l’ampio ventaglio di metodi e tecniche che la contraddistinguevano, offriva ampie possibilità di interpretare gli scritti cabbalistici proiettando e contestualizzando nelle loro pieghe una molteplicità di dottrine cristiane. Chiaramente, il gioco ermeneutico sviluppato sulla *qabbalah* rimane, per il cabalista cristiano, pur sempre all’interno della dottrina cristiana.

In questo modo si apriva al mondo cristiano latino-occidentale la possibilità di metabolizzare il pensiero cabbalistico invece di contrastarlo e rigettarlo, di riconoscerne nella giusta luce la dignità e

---

<sup>308</sup> Maurizio MOTTOLESE, in *La via della qabbalah*, Bologna 2004, p. 25, scrive: «[...] quel sistema formale innovativo permetteva all’esegeta cabalista, da un lato, di preservare la molteplicità degli approcci interpretativi tradizionali, dall’altro di porre la lettura esoterica come il livello privilegiato e più alto. In sostanza, si riconosceva legittimità e validità (seppure di grado diverso) agli approcci degli antichi maestri, a quello degli esegeti letteralisti del Medioevo, e persino alle recenti prospettive filosofiche; ma poi, si attribuiva solo alla lettura cabalistica la possibilità di penetrare le verità nascoste e i segreti profondi della rivelazione divina. Un sistema interpretativo insieme pluralistico e gerarchico».

l'importanza invece di screditarlo come mera ciarlataneria. Ciò nonostante, la “cabala cristiana” non si afferma pacificamente nella cultura cristiana e va incontro a giudizi discordanti. Essa, per un verso, raccoglie molteplici consensi e ha molti seguaci tra le fila degli intellettuali del tempo, ma, per altro verso, è vista con sospetto dalle autorità ecclesiastiche, che la rigettano o ne mettono in dubbio il valore, considerandola, nelle sue ardite speculazioni, come una possibile fonte eversiva di eresie e di confusione in materia di fede. Significativa, a questo riguardo, è l'osservazione di Pico contenuta nell'*Apologia*, in cui egli sottolinea il discredito, a suo avviso meramente pregiudiziale ed infondato, nei confronti dei cabbalisti e dei loro insegnamenti:

*«horrendum enim istis patribus videtur hoc nomen. Et ex ipso pene sono timendum. Ita ut forte sint ex ipsis qui cabalistas non homines. Sed hircocervos potius vel centaurum vel omnino monstruosum aliquid esse suspicentur».*<sup>309</sup>

Altrettanto significativo è l'*incipit* stesso della trattazione pichiana della *cabala* nell'*Oratio*, la quale costituisce un esemplare manifesto teorico-ideologico e programmatico-metodologico della “cabala cristiana”, in cui il Mirandolano si appresta ad offrire un inquadramento generale degli insegnamenti cabbalistici (qui indicati come *ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta*),<sup>310</sup> puntualmente presentati come probanti elementi decisivi a conferma e difesa della

---

<sup>309</sup> *Apol.*, p. 55.

<sup>310</sup> *Orat.*, p. 144.

fede cattolica, affinché questi insegnamenti non siano ritenuti “vanità e favole” da coloro ai quali questi sono ignoti («*quae ne forte ab his, quibus sunt ignota, commentitiae nugae aut fabulae circumlatorum existimentur*»<sup>311</sup>). In questa direzione, l’obiettivo perseguito da Pico è quello di fare intendere (*intelligere*) a tutti le origini, la natura, le valenze e le finalità della *cabala* (e, in ciò stesso, la sua piena ortodossia cristiana), fugando le pregiudizievoli avversioni per essa, basate per Pico – proprio come nel caso della *magia naturalis* – sulla mancanza di una sua adeguata conoscenza che, invece, la farebbe oltre modo apprezzare.

Questa dichiarata volontà pichiana di rendere nota a tutti («*volo intelligant omnes quae et qualia sint, etc.*») la natura delle dottrine cabbalistiche, presupponendo un piano programmatico di diffusione di queste, apre il paradosso della contrapposizione tra una concezione di questa come conoscenza esoterica che deve restare patrimonio di pochi e una crescente diffusione dei testi cabbalistici cristiani. Paradosso che, però, in ultima istanza si rivela apparente, perché la *cabala*, pur offrendosi essotericamente ad un vasto pubblico (fino a poter diventare, almeno in linea di principio, un dominio *universale* della fede cattolica), presenta in ogni caso una sedimentazione e stratificazione di livelli di comprensione che non sono indiscriminatamente accessibili a tutti i suoi fruitori, in una prospettiva in cui essoterismo ed esoterismo coesistono. La vocazione essoterica della “cabala cristiana” non è un aspetto caratterizzante di secondaria importanza, se si considera che essa mostra delle conseguenze anche nella *qabbalah* ebraica. Scrive Moshe Idel, al riguardo, che «questo

---

<sup>311</sup> *Ibid.*

passaggio dall'esoterismo all'essoterismo, fenomeno basilare per spiegare la diffusione della Cabbalà cristiana, ebbe in ultimo qualche influenza anche sulla Cabbalà ebraica. Sembra ragionevole sostenere che il cabalista ebreo si aprì all'idea di una Cabbalà essoterica, versione ebraica della *prisca theologia*, come risultato dei suoi contatti con i contemporanei cristiani; simultaneamente, gli stessi cabalisti ebrei iniziarono a stampare gli originali dei loro testi per controbattere l'interpretazione cristologica della dottrina ebraica». <sup>312</sup>

La tradizione cabbalistica ebraica è penetrata e si è diffusa nei circoli culturali umanistico-rinascimentali in modo dirompente, articolandosi e differenziandosi in una pluralità di varie scuole e tendenze che, in un certo modo, rispecchia la suddivisione della *qabbalah* ebraica, proposta ed argomentata da Moshe Idel, nelle correnti della *qabbalah* teosofico-teurgica, estatica e magica. <sup>313</sup> Queste tendenze di fondo, riconducibili a

---

<sup>312</sup> M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., pp. 289-290.

<sup>313</sup> Cfr. ID., *Qabbalah. Nuove prospettive*, tr. it. Milano 2010, p. 33: «Questo studio si basa sul presupposto dell'esistenza di due correnti principali all'interno della Qabbalah, una teosofico-teurgica, l'altra estatica. Tale distinzione è verificabile non solo alla luce dell'analisi fenomenologica del materiale cabalistico, ma anche a quella dell'autocoscienza dei cabalisti stessi. La prima corrente è incentrata su due motivi fondamentali: la teosofia – che teorizza una struttura elaborata del mondo divino – e le modalità ritualistiche e sperimentali per entrare in contatto con la Divinità al fine di attingere uno stato di armonia. Si tratta di una forma di religiosità decisamente teocentrica che, pur non ignorando le necessità dell'essere umano, tende a concepire la perfezione religiosa come strumento per esercitare un effettivo influsso sull'alto. Al contrario, la Qabbalah estatica è decisamente antropocentrica, e considera l'esperienza mistica individuale come *summum bonum* in sé, indipendentemente dal possibile impatto di questo stato mistico sull'armonia interna del Divino»; *ibid.*, p. 17: «Le due forme di magia, astrale e linguistica, permearono in profondità la letteratura cabalistica a cominciare dall'ultimo terzo del XIII secolo, e contribuirono alla nascita di quello che veniva chiamato il ramo "pratico" della Qabbalah, ovvero il ricorso a materiale cabalistico per scopi magici. [...] Il riconoscimento dell'importanza del ruolo svolto dagli elementi magici nell'economia generale della mistica ebraica ha contribuito a

fonti diverse, s'incontrano e si compenetrano nella trattazione della *cabala* di Pico, riverberandosi soprattutto, come si vedrà successivamente, nella distinzione da lui proposta tra una *cabala speculativa* e una *cabala practica*, quali ambiti settoriali della sapienza cabbalistica dai contorni così sfumati da rendere difficile la determinazione della loro differenziazione sulla base di una precisa linea di demarcazione.

---

mettere in risalto un'idea da me già formulata alla fine degli anni Settanta, secondo cui il modello magico costituirebbe, accanto a quello teosofico-teurgico e a quello estatico, uno dei tre modelli principali presenti nella Qabbalah e nel Hassidismo».

## Capitolo IV

### La teorizzazione della *cabala* nel pensiero di Pico

#### 1. Aspetti problematici di una ricostruzione critica del pensiero cabbalistico picchiano

Pico è il primo studioso ad offrire alla fine del Quattrocento una prima sintesi, seppur aforistica, della complessa speculazione cabalistica, incorrendo nei ben noti sospetti da parte del mondo ecclesiastico. Il rapporto tra Pico e la *cabala* s'inserisce nella più ampia ricerca di un sapere che racchiuda la via d'accesso alla verità, contemplata in tutte le sue manifestazioni nelle varie tradizioni sapienziali. Tra queste figura anche la *cabala*, considerata come la sapienza depositaria degli "antichi misteri degli ebrei" alla quale Pico riconosce una posizione dominante dedicandovi molta attenzione. Le difficoltà che s'incontrano nella ricostruzione della ricezione e della rielaborazione delle teorie cabalistiche nel Mirandolano, sono dovute alla persistente ed intenzionale oscurità della trattazione della *cabala* nelle opere del filosofo (oscurità dovuta anche alla problematica ambiguità della dialettica tra esoterismo ed essoterismo), ai differenti registri espressivi e finalità di ciascuna di tali opere, i quali comportano che la trattazione della *cabala* in essi contenuta non sia né organica né sistematica;<sup>314</sup> inoltre, un altro aspetto problematico è dato anche dalle

---

<sup>314</sup> Ad esempio, Jean-Pierre BRACH, in *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della «qabbalah cristiana» (XV-XVII secolo)*, in *Storia d'Italia*, cit., p. 265, osserva che «I tre scritti in cui ne parla con qualche ampiezza (*Oratio*, *Conclusioni*, *Apologia*) rispondono evidentemente a

difficoltà che si riscontrano nell'individuazione delle precise fonti utilizzate da Pico nell'elaborazione del suo pensiero cabbalistico.

Con riferimento a questo quadro problematico, Jean-Pierre Brach rileva puntualmente l'ambiguità concettuale e lessicale con cui si presenta la concezione pichiana della *cabala*, la quale, per altro, è descritta, alternativamente, come «*metaphysica, scientia, disciplina, theologia, ars, philosophia*, ciò che non contribuisce a chiarire il suo statuto epistemologico né a precisare il regime di conoscenze a cui presumibilmente rinvia».<sup>315</sup>

Sul piano critico-metodologico, un tentativo di ricostruzione scientificamente accorta e probante del pensiero cabbalistico di Pico e dello specifico statuto epistemologico da lui riconosciuto alla *cabala*, deve farsi carico di tali difficoltà e limiti intrinseci della ricerca, e deve procedere con cautela, evitando di applicare al pensiero pichiano paradigmi precostituiti o di sovrapporvi categorie concettuali anacronistiche che risulterebbero fuorvianti. Sulla base di queste indicazioni criteriologiche, si può procedere ad un'individuazione e ad un tentativo di lettura sinottica dei rilievi cabbalistici presenti nelle varie opere pichiane per cogliere, con riferimento a dottrine cabbalistiche particolari come anche alla teorizzazione cabbalistica generale, taluni assunti basilari, nuclei teorici, coordinate concettuali di fondo che contraddistinguono la concezione pichiana della *cabala*. Si può notare, al riguardo, che la *cabala*, in Pico, sembra sfuggire a definizioni puntuali ed univoche anche per il fatto che, in un certo

---

prospettive e intenti assai diversi, che escludono tanto una autentica omogeneità di propositi che una qualsivoglia precisione nella definizione della tematica principale».

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 268.

modo, nella molteplicità dei suoi aspetti investe trasversalmente differenti aspetti del sapere e del reale (quale chiave interpretativa), s'interseca ed interagisce con altre tradizioni sapienziali – in particolar modo con la *magia naturalis* –, manifesta aspetti speculativi ed aspetti pratici, si fonda sulla rivelazione divina, ma è anche umanamente acquisita per via dimostrativa, si presenta come un sapere eminentemente iniziatico, volto ad impartire insegnamenti misterici.

## 2. Il concetto di *cabala* nel *Commento sopra una canzone d'amore*

### 2.1 . La teoria delle *Shemittot*

Nel *Commento sopra una canzone d'amore* Pico si richiama al pensiero cabbalistico con riferimento a varie tematiche che sono riprese anche nelle sue successive opere: la ciclicità escatologica cosmologica, la teoria della palingenesi spirituale intesa come angelomorfosi, l'inquadramento della *cabala* come sapere eminentemente esoterico, il simbolismo linguistico.

La presentazione della teoria creazionistico-cosmologica dell'eterna ciclicità dei mondi è il primo tema in cui Pico rinvia alla sapienza cabalistica. Egli scrive:

«E così concederebbono essere stati infiniti mondi, perché infinite volte el mondo è stato dalla confusione del caos in ordine ridotto ed infinite volte è in quello ritornato; al che pare concordare la opinione de' talmudisti, e' quali domandavano che faceva Dio ab aeterno e rispondevo che creava mondi e poi gli guastava,



quantunque seguendo e' fondamenti de' cabalisti alle loro parole si possa dare e più vero e più conveniente senso».<sup>316</sup>

In questo passo, con riferimento alla teoria dei "talmudisti" di un'eterna attività ciclica divina di creazione e distruzione dei mondi, letta in connessione con la teoria di sapore stoico della ciclicità eterna del passaggio del cosmo dal caos all'ordine e dall'ordine al caos, Pico accenna alla teoria cabalistica delle *Shemittot*, la quale, secondo il Mirandolano, permetterebbe di "dare e più vero e più conveniente senso" all'opinione dei "talmudisti". L'allusione a questa teoria cabbalistica rientra nella prospettiva dell'elaborazione di una teoria esplicativa dell'atto creativo che superi i termini della classica problematica della contrapposizione tra l'eternità e la temporalità del mondo. Secondo la teoria delle *Shemittot*, o "Cicli" cosmici, presentata in diverse varianti in alcuni testi cabbalistici, la creazione, lungi dal configurarsi come il risultato definitivo di un processo in sé compiuto in un unico ed originario atto divino poetico, costituirebbe un processo continuo e dinamico che si rinnova ciclicamente, e risulterebbe fondamentalmente legata ad una determinata *Sefirah*, o manifestazione della Divinità, individuata in *Binah*. Ciò in una prospettiva generale in cui le *Sefirot* sono viste come le strutture archetipiche e causali che presiedono all'ordine cosmico nei suoi vari aspetti ed equilibri.<sup>317</sup> La creazione, intesa come processo dinamico e ciclico che si sviluppa inarrestabilmente *ab aeterno* ed *in aeterno*

---

<sup>316</sup> *Comm.*, p. 38

<sup>317</sup> Scrive ad esempio G. SCHOLEM (*La Cabala*, cit., p. 125) che, in molti segmenti della tradizione cabbalistica, «sarebbero le *Sefirot* e non le stelle a determinare il progresso e la durata del mondo».

articolandosi in fasi temporali ben determinate, secondo una ricorrente istanza cabbalistica può essere considerata, nei suoi momenti ciclici, come una Settimana cosmica in cui ciascun giorno ha una durata di settemila anni<sup>318</sup> e alla fine di ciascun ciclo si pone il “Grande Giubileo” in cui tutti i mondi creati nella Settimana creazionale sono riassorbiti e dissolti in quanto tali in *Binah*, la quale per questo è anche chiamata *Teshuvah*, il “Ritorno”, mistico luogo dell’origine e della reintegrazione universale.<sup>319</sup> Pico allude al Grande Giubileo anche nella *conclusio XIII cabalistica secundum secretam doctrinam sapientum Hebreorum cabalistarum*, in cui, mettendolo in connessione con il mistero cabbalistico delle “Porte dell’intelligenza” (le quali renderebbero possibile una sorta di calcolo computazionale del grande periodo ciclico delle Settimane cosmopoietiche),<sup>320</sup> scrive:

---

<sup>318</sup> Cfr. a questo riguardo M IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive*, pp. 275-276: «La Qabbalah preferì l’analisi dei processi cosmici a quella dei processi storici. L’asse teosofico veniva inteso come paradigma dei cicli cosmici di settemila anni (*shemittah*) o di quarantanovemila anni (*yovel*). Si considerava che ognuna delle sette Sefirot inferiori fosse incaricata di presiedere a una *shemittah*, influenzando con le sue caratteristiche sia la natura della Creazione sia i processi che si sarebbero compiuti in tale periodo. Osservando l’umanità contemporanea, la maggior parte dei cabalisti si convinse che la Sefirah sovrintendente al nostro ciclo storico è *Gevurah* («il giudizio severo») – una condizione pessimistica che lascia poco spazio a un mutamento radicale nella natura della condizione umana».

<sup>319</sup> La teoria delle *Shemittot* è posta anche in relazione alla *Torah* e alla lettura che se ne offre di ciascun ciclo cosmico, cfr. G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino 2001, pp. 99-110.

<sup>320</sup> Secondo alcuni trattati cabbalistici, le “porte dell’intelligenza” rappresentano simbolicamente la *Sefirah Binah* (Intelligenza); cfr. ad esempio G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 118. Nei testi degli ashkenaziti è utilizzata l’espressione “porte della sapienza” che allude al valore numerico di *Hokhmah* ed alle tecniche di permutazione. Ad esempio nel *De generatione hominis* (ms. Vat. Ebr. 189, f 473v) è scritto: «*Nam hec sapientia cabale tot portas habet quot sunt numeri eius que dicitur hochma et numeri namque hochma idest sapientie sunt 73 quia חכמה heth 8, caph 20, mem 40, he 5 collecti sunt 73*». Joseph DAN (*Language of the Mystics*, in *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*).

«qui noverit in Cabala mysterium portarum intelligentiae, cognoscat mysterium Magni Iobilei».<sup>321</sup>

L'eterna ciclicità dei mondi creati segue così un prefissato ritmo costante che, anche con riferimento ad un'interpretazione del primo capitolo del *Genesi*, si sviluppa in un ciclo infinito di Settimane, ciascuna delle quali si conclude con uno *Shabbat* in cui, si potrebbe dire, si consuma il Riposo escatologico della totalità del creato nella sua reintegrazione nel suo originario luogo di Ritorno.

La tematica delle *Shemittot* è presente in uno dei testi di matrice cabbalistica tradotti in latino per Pico da Flavio Mitridate, il *ha-Yeri'ah ha-Gedolah, La grande Pergamena*,<sup>322</sup> un'opera che il Conte di Concordia deve aver studiato con grande attenzione, come può anche evincersi dalle annotazioni marginali autografe presenti nel manoscritto in suo possesso. In un criptico linguaggio simbolico, la conclusione del ciclo cosmico è descritta in questo trattato con riferimento alla vicissitudine di Noè, con un Diluvio cosmico che

---

*International Symposium Held in Frankfurt 1991*. Berlin-New York 1995, pp. 17-18) scrive al riguardo: «The second example is the Ashkenazi Hasidic concept of the 73 “Gates of Wisdom”, in which the Ashkenazi Hasidim concentrated and organized their methods of interpretation of biblical verses. Most of these 73 refer to numerical aspects, the occurrences of letters, their absence in certain verses, and forms of the *temurah* [...] The number 73 is an artificial one ( it is numerical value of the term *hokhmah*, while the concept itself is clearly one of infinity meanings [...]).»

<sup>321</sup> *Concl.*, p. 350.

<sup>322</sup> Cfr. *The Great Parchment*, cit, p. 32: «The second tale refers to the *sefirah binah* and is focused on the cosmic revolutions that take place every seven thousand years. In fact, *binah* is the *sefirah* controlling the ages of the world, according to a cosmic week in which an empty cosmic *Shabbat* lasting one thousand years follows six thousand years of mundane history».

conclude un periodo di seimila anni e con il successivo avvento di un Regno carico d'implicazioni escatologiche:

*«diluvium factus est aquarum et sex milium annorum est mundus [...] illuminavit ostia quinquaginta portarum intelligentiae [...] expectavit septem dies regnum fundamentum decorem eternitatem gloriam potentiam magnitudinem et venit premium ad horam vespertinam».*<sup>323</sup>

## **2.2. Trasfigurazione e palingenesi spirituale. Angelomorfosi e deificazione**

Un'altro tema cabbalistico presente nel *Commento sopra una canzone d'amore* riguarda la palingenesi spirituale dell'uomo che si realizza in uno stato estatico di contatto con la Divinità e che è legata ad un'intrinseca trasformazione interiore nella natura umana. *Binsica*, o "bacio mistico", e la metamorfose in *malak ha-Shekinah*, o "angelo della Divinità" (più precisamente, "angelo della *Shekinah*"), sono le condizioni che determinano l'accesso a questa condizione mistica ed estatica. Così Pico descrive l'unione mistica, con riferimento ai "sapiienti cabalisti", in un discorso che tradisce anche pregnanti motivi neoplatonizzanti:

«E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante avere della celeste amata si denota per la unione di bacio, perché ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, pp. 57-59.

corporale non è licito per alcuno modo per traslazione alcuna usare in questo santo e sacratissimo amore; e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di *binsica*, che in nostra lingua significa morte di bacio, il che dicono di Abraam, Isaac, Iacob, Moyse, Aaron, Maria, e di qualcuno altro. E chi el predetto nostro fondamento non intende, mai la loro intenzione perfettamente intende; né più ne' loro libri leggerai se non che *binsica*, cioè morte di bacio, è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona [...].<sup>324</sup>

Con riferimento ad un tradizionale e consolidato modello d'interpretazione spiritualistica del *Cantico dei cantici*, l'unione mistica dell'anima con la Divinità, intesa come momento culminante e fine ultimo di una spirituale relazione amorosa, è metaforicamente espressa con l'immagine del bacio, appunto come "unione di bacio", dal momento che, come specifica Pico, nell'ambito delle strategie del linguaggio metaforico, non è in alcun modo lecito ricorrere ad immagini tratte da altre pratiche dell'"amore corporale" – ovvero da più avanzate forme di "congresso o copula" carnale e sessuale – per descrivere in modo traslato il "santo e sacratissimo amore".<sup>325</sup> Entro

---

<sup>324</sup> *Comm.*, p. 192.

<sup>325</sup> La *mors osculi* figura nel *Commento al "Cantico dei Cantici"* di Gersonide, testo tradotto da Flavio Mitridate per Pico, in cui questa immagine è presentata secondo una chiave interpretativa filosofica. Scrive Michela ANDREATTA (in GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*, cit., p. 37): «Ma il motivo più noto che Pico trasse dalla lettura del *Commento al Cantico*, è senza dubbio quello della «mors osculi», la «morte di bacio» (in ebraico, *mittat nešiqah*; «binsica», secondo la resa

questo limite di liceità, che corrisponde all'esigenza di trovare una giusta ed equilibrata misura nel parlare indirettamente del mondo spirituale-sovrasensibile attraverso il ricorso ad immagini tratte dal mondo corporeo-sensibile, il bacio è assunto come l'immagine culminante di un'esperienza estatica che è presentata con una specifica connotazione intellettuale ("ratto d'intelletto", "ratto intellettuale") ed è assimilata alla morte, altra ricorrente metafora del compimento iniziatico della mistica unione con il Divino. Il rapimento intellettuale dell'anima, quale culmine della mistica nuziale ed esperienza di morte estatica, si presenta come una totale separazione dell'anima dal corpo e come una concomitante unione di essa alle "cose separate". Queste ultime, rinviano, *in primis*, al mondo degli angeli, intesi appunto come intelligenze separate (incorporee-immateriali), al quale l'uomo può accedere attraverso la sua facoltà intellettuale, superiore rispetto alla sua facoltà razionale. La "morte del bacio" (*mors osculi*) consiste, allora, in un totale distacco dell'uomo dalla propria dimensione corporea-sensibile e in un'elevazione intellettuale al mondo angelico. Questa "morte", in cui si realizza l'amore per Dio, è allora descritta come una morte nella vita sensibile che è rinascita nella più perfetta vita intellettuale, e si traduce in una trasformazione-assimilazione dell'uomo in angelo (la cui natura è essenzialmente noetica), che abbiamo già incontrato nelle pagine dell'*Oratio*, come tappa fondamentale verso la superiore unione mistica con Dio:

---

dell'umanista), senz'altro il più poetico – o piuttosto sublime- tra quelli che egli derivò dalle sue fonti ebraiche e che poi trasmise ad autori successivi del Rinascimento».

«E perché, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell'uomo e per la parte intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensibile, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita».<sup>326</sup>

Si consuma così il passaggio dalla vita umana alla vita angelica, espresso nei termini di morte e rinascita. Nella “morte del bacio”, l'uomo muore come uomo per vivere come angelo ed aprirsi all'unione con Dio. Da qui il riferimento pichiano ai cabbalisti, i quali vedono il modello esemplare di questo processo di angelomorfosi noetica nell'immagine del biblico rapimento in cielo di Enoch (*Gen.* 5, 22), da questi assimilato a Metatron, come anche in altre corrispondenti immagini di trasformazioni di uomini in angeli:

«Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, è per tale morte di uomo in angelo trasformato; né altrimenti el detto si debbe intendere de' sapienti cabalisti quando o Enoch in Matatron, angelo della divinità, o universalmente alcuno altro uomo in angelo dicono trasformarsi».<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>327</sup> *Ibid.*

In una tradizione cabbalistica, Enoch rapito e trafigurato è dunque identificato con Metatron,<sup>328</sup> il quale è visto come l'“Angelo della Divinità”,<sup>329</sup> che Moshe Idel assimila anche all'Intelletto agente/divino al quale si unirebbe l'intelletto umano nel suo processo gnoseologico di elevazione al mondo superiore.<sup>330</sup> In questa pagina di

---

<sup>328</sup> L'angelo Metatron è anche chiamato *Sar ha-panim* o “principe del volto”. Nel *Talmud* babilonese si accenna a Metatron a proposito dell'eresia di Elisha b. Avuyah, il quale vedendolo seduto sul trono divino sostenne la dualità della divinità. A questo proposito si veda *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 439v, 475v, e più in particolare f. 477r: «*et ut scilicet heliseus hereticus non induceret errorem in animis creaturarum quod diceret ego vidi duo principia prima quorum unum erat xadai et aliud erat mathatron et dixit vidisse illa sedentia ideo sederunt et puniverunt matatrona cedentes illum cum sexaginta vergis ignis et hoc quidem ideo factum est quod punitus est mattatron quod in illa hora non debebat sedere coram xadai domino suo. Itaque ceditur et flagellatur super hoc ad notificandum quod ipse matatron non est primum principium sed quod habet dominum et quod ipse matatron testaretur de se ipso et diceret ego creatus sum*». Su Metatron si veda G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., pp. 379-383. Moshe IDEL (*Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 96) nota come in molti trattati cabalistici la figura di Metatron sia associata a quella dell'*anthropos* superiore.

<sup>329</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 380: «Una tradizione diversa associa Metatron a Enoch che “camminò con Dio” (Gen. 5:22) e che ascese al cielo e fu trasmutato, da essere umano, in angelo, e inoltre divenne il grande scriba che registra le azioni degli uomini». Si vedano anche le considerazioni di M. IDEL, *Hénoch c'est Métatron*, in *Le Livre hébreu d'Hénoch*, Paris 1989, pp. 381-406 in cui lo studioso mostra una corrispondenza tra l'immagine di Enoch-Metatron e quella del primo Uomo. A proposito di questa angelomorfosi Moshe IDEL (*Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 137): scrive «Inoltre, la trasformazione di Enoc nell'angelo Metatron, motivo di notevole rilievo in alcuni antichi testi ebraici, potrebbe essere talora interpretata come fusione, precedente all'esperienza mistica, del patriarca umano con l'angelo. Secondo gli antichi testi ebraici, Enoc era stato dotato non solo di vesti di gloria e di dimensioni grandiose, ma anche di una conoscenza onnicomprensiva». Questa affermazione può essere riferita anche all'opera di Pico, in cui, secondo le mie analisi, lo stadio dell'angelomorfosi precede quello della *deificatio*, presentato come “seconda morte”.

<sup>330</sup> M. Idel, *Le Livre hébreu d'Hénoch*, cit., pp. 400-401: «Il est particulièrement intéressant de rappeler la description que nous donne Abraham Aboulafia de la perception corporelle du mystique au moment de l'extase: «Il y aura l'impression que tout son corps, de la tête aux pieds, est oint par une huile d'onction et il sera l'oint de YHVH et son messenger, il sera appelé



Pico, nella cui filigrana filosofica si fondono eterogenei elementi riconducibili alle correnti della cabala, al neoplatonismo fiorentino (nella stratificata complessità dei suoi motivi greci, latini, arabi) e all'aristotelismo averroista,<sup>331</sup> troviamo così, a proposito della dottrina del *binsica*, la stessa interpretazione cabbalistica della figura di Enoch/Angelo-Metatron che successivamente Pico ripresenta nell'*Oratio*, in una parte dell'opera che funge da premessa della prospettazione dell'ideale vocazione angelomorfica dell'uomo.

Va anche sottolineato, quale elemento di primaria importanza ai fini del mio lavoro, che per Pico, questa angelomorfosi cabbalistica, intesa come concentrazione dell'uomo nella sua parte intellettuale quale componente che ne rende possibile la trasfigurazione, è anche strettamente legata alla prassi cabbalistica,<sup>332</sup> la quale si presenta come

---

“ange de Dieu” et son nom sera comme le nom de son Maître, qui est Chaddai, [nom] qu'a porté Métatron le Prince de la Face. Nous avons là deux plans : d'une part la perception corporelle et d'autre part l'expérience spirituelle de la transformation an ange. Cette transformation signifie l'union de l'intellect humain avec l'intellect agent, qui est Métatron».

<sup>331</sup> Scrive Stéphane TOUSSAINT (*L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana e Campanelliana» 6 [2000], p. 353): «Vediamo così affiancarsi al neoplatonismo fiorentino una dottrina cabalistica estatica, accanto alla più tradizionale unione mentale con l'intelletto divino, sia essa chiamata 'coniunctio', 'copulatio', o 'contemplatio' a seconda delle scuole e delle correnti averroistiche».

<sup>332</sup> A questo riguardo, nella *conclusio cabalistica XIII secundum opinionem propriam*, Pico specifica come alla mistica “morte del bacio” si pervenga attraverso un debito esercizio della prassi cabbalistica, preceduto e supportato, quale sua condizione indispensabile, da una propedeutica purificazione. Un'operazione cabbalistica incongrua e non preceduta da una necessaria purificazione spirituale, infatti, abbandona l'uomo alla proprietà del Giudizio e ad Azazel, ovvero alla quinta *Sefirah* ed al demone al quale si offre il capro espiatorio secondo *Levitico* 16:7-28: «*Qui operatur in Cabala, sine admixtione extranei, si diu erit in opere morietur ex binsica, et si errabit in opere aut non purificatus accesserit ab Azazele per proprietatem iudicii*» (Concl., p. 524) Riguardo ad Azazel, si può ricordare come nell'*Apocalisse di Abramo*, testo scritto tra il 70 e il 100 d.C. questa figura sia presentata come capo delle potenze

una “magia cabbalistica” che opera per il tramite dell’attività intellettuale. Unire la mente umana alla Mente divina offre la possibilità di profetizzare e di operare sul mondo fisico attraverso il mondo ideale.<sup>333</sup>

### 2.3. Prospettive sull’esoterismo e sul valore sapienziale divino della *cabala*

Nella parte conclusiva del *Commento sopra una canzone d’amore*, dopo aver rimandato, come ho mostrato sopra, agli insegnamenti dei cabbalisti con riferimento alla presentazione di alcune dottrine cosmologiche e mistiche, Pico offre una prima e significativa descrizione di alcuni caratteri della *cabala*, avanzando istanze e concezioni basilari che in seguito sono puntualmente riprese nei suoi successivi scritti. Egli, nella fattispecie, sottolinea l’aspetto misterico ed esoterico della *cabala*, presentata come “scienza divina”. Trattando del carattere iniziatico e “segreto” del sapere relativo alla divinità, attestato costantemente in tutte le tradizioni, Pico scrive:

«Questo ordine [*scil.* l’ordine della non divulgazione] appresso agli antichi ebrei fu santissimamente osservato e per questo la loro

---

del male. Nel *Levitico* è un demone del deserto e in *Enoch I* (6-15), con riferimento ad un passo della *Genesi*, è posto alla guida degli angeli discesi sulla terra per sposare le figlie degli uomini (cfr. ad esempio E. LANGTON, *La démonologie. Études de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris 1951, p. 123).

<sup>333</sup> Brian COPENHAVER (*The Secret of Pico’s Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*, cit., p. 78), ad esempio, considera la tematica della metamorfosi dell’uomo in *malak ha-Shekinah* come un dettame della *cabala practica*.

scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi misterii della legge si contiene, Cabala si chiama, che significa recezione, perché non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono. Scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fondamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile». <sup>334</sup>

Da questo passo si ricavano alcuni aspetti salienti della concezione pichiana della *cabala*, in seguito ribaditi nell'*Oratio*. La *cabala*, quale patrimonio sapienziale dell'antico popolo ebraico, è una "scienza" iniziatica, legata alla Rivelazione divina sinaitico-mosaica, riservata a pochi per la sua intrinseca astrusità e ascosità, e soggetta alla più rigorosa disciplina del silenzio esoterico, il quale si rivela pienamente adeguata allo specifico contenuto della *cabala*, consistente nell'"esposizione delli astrusi e asconditi misterii della legge" (su questa stessa linea, altrove la cabala è anche indicata più genericamente come "e' misterii degli ebrei" ed "e' secreti misterii de' cabalisti"), <sup>335</sup> cioè l'esposizione dei più reconditi insegnamenti segreti della *Torah*, l'interpretazione del senso occulto di questa, affidata alla sola trasmissione orale per linea iniziatica al fine di evitarne un'indebita divulgazione. La denominazione stessa di "cabala", tradotta con "ricezione" (e in latino, come vedremo, con *receptio*), <sup>336</sup> manifesta per Pico una valenza esoterico-iniziatica, indicando specificamente

---

<sup>334</sup> *Comm.*, pp. 232-234.

<sup>335</sup> Cfr. rispettivamente *ibid.*, p. 104 e p. 176.

<sup>336</sup> Cfr. *Orat.*, p. 148.

l'originaria trasmissione/ricezione esclusivamente orale degli insegnamenti cabbalistici (la codificazione scritta della *cabala*, come vedremo, avviene per Pico soltanto in un'epoca successiva a seguito di nuove, pressanti esigenze legate alle vicissitudini storiche del popolo ebraico).

Riguardo alla caratterizzazione della *cabala* come “scienza per certo divina” (“divina”, potremmo notare, sia per il suo oggetto, sia per la sua stessa origine), se essa appare congrua alla natura misterica ed esoterica della sapienza della *cabala*, essa pone anche in rilievo il carattere gnoseologico (epistemologico) di quest'ultima, che nel *Commento* si delinea con specifico riferimento alle funzioni ed ai procedimenti conoscitivi delle sue tecniche linguistico-ermeneutiche.

Significativo, in questo passo, è anche il fatto che la *cabala*, oltre ad essere riconosciuta in tutto il suo valore sapienziale e sacrale come “scienza per certo divina”, viene anche presentata, in stretta corrispondenza a quest'ultima istanza, come “grandissimo fondamento” della fede cristiana, in una prospettiva che introduce il modello ermeneutico della “cabala cristiana” che in seguito è sviluppato da Pico nelle sue successive opere. Se con riferimento al *Commento* è forse ancora prematuro parlare di “cabala cristiana” (come prospettiva pianificata e sistematicamente teorizzata) ed appare più opportuno parlare, più genericamente, di acquisizione e fruizione di tematiche cabalistiche ebraiche, va comunque notato che la “cabala cristiana” è già contenuta *in nuce* in quest'opera, che ne contiene e formula con chiarezza la premessa basilare, consistente appunto nell'istanza secondo cui la *cabala* è «grandissimo fondamento della nostra fede». Il grande interesse del Mirandolano per la *cabala* è

dichiaratamente legato a quest'istanza. Da qui l'assiduo studio pichiano della lingua ebraica e caldaica, la conoscenza delle quali è espressamente presentata come condizione necessaria per la comprensione della *cabala*.

#### 2.4. Cenni al simbolismo linguistico cabbalistico nel *Commento*

Nel passo sopra citato Pico dichiara come sia assolutamente impossibile pervenire alla “cognizione” della *cabala* senza la conoscenza delle sue lingue originali. Da ciò si deduce anche che Pico, sulla scorta della conoscenza della peculiare teoria del linguaggio sottesa al pensiero cabbalistico, aveva la piena consapevolezza dei costitutivi limiti intrinseci delle traduzioni latine degli scritti cabbalistici, le quali si rivelano meri strumenti accessori e sussidiari – per altro inevitabilmente infarciti di termini ed espressioni in ebraico – che non possono in alcun modo sostituire in modo adeguato i testi in lingua originale. La *virtus cognoscendi* e la *virtus operandi* della *cabala* sono racchiuse nella lingua stessa in cui essa è espressa, assunta come del tutto inseparabile dai suoi contenuti. Lingua che, con le sue peculiari potenzialità alfabetico-numeriche, incarna e veicola i misteri della *cabala* tanto *speculativa* quanto *practica*, e manifesta una misteriosofica carica simbolica.

Tra le pagine del *Commento* Pico adombra diversi esempi di simbolismo cabalistico. Ad esempio, riporta un nome di Dio che nella tradizione ebraica si riferisce alla natura onnicomprensiva della divinità la quale racchiude in sé il tutto come principio e fine, e che secondo

questa peculiarità può essere chiamato “ultimo luogo di tutti e’ luoghi”,<sup>337</sup> Pico scrive:

«il che ne’ misterii degli ebrei si può comprendere, e’ quali fra i più sacri nomi di Dio pongono questo, che è luogo, e così da loro nelle sacre lettere molte volte è chiamato».<sup>338</sup>

Un secondo esempio di simbolismo cabalistico è offerto dalla descrizione della seconda *sefirah* con un esplicito riferimento alla teoria emanatista:

«Accordansi a ciò e’ secreti misterii de’ cabalisti, e’ quali alla seconda *sefiroth*, cioè numerazione, che dal primo padre procede ed è in sé la prima ideale sapienza, attribuiscono el nome di vita».<sup>339</sup>

In questo passo Pico allude a *Hokmah* (Sapienza), appunto la seconda *sefirah*, che egli definisce “ideale sapienza” perché in essa la divinità riversa le idee germinali del reale ed è proprio da essa che ha

---

<sup>337</sup> *Comm.*, p. 104.

<sup>338</sup> *Ibid.* In ebraico “luogo” è precisamente *makom* (מקום), con riferimento a *Gn.* 1:9 e ad altri passi biblici. Un’interessante interpretazione magica di *maqom* è fornita nel *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, al f. 414v: «*Idest quod perfecti angeli adduxerunt de loco qui dicitur macom nam locus qui dicitur macom convenit et disponitur cum angelis suis scilicet adama et ponitur illud quod cum nomine suo ibi in illa hora et quamdiu illa adama est ibi nullus mazic idest cacodemon inplens alia loca potest illuc intrare donec removeatur inde*». Si veda al riguardo M. IDEL, *Il Golem*, tr. it. Torino 2006, p. 40: «È però possibile dare un significato più preciso alla parola *makon*. Essa compare in alcuni versetti biblici, per indicare la presenza di Dio in un certo luogo in particolare nell’espressione *makon šivto*».

<sup>339</sup> *Comm.*, p. 176.

origine la creazione.<sup>340</sup> Secondo lo *Zohar* il movimento primordiale della creazione avviene grazie all'unione del punto originario (*Hokmah*) e del Palazzo (*Binah*):

«Lo Splendore, che era celato nel profondo, urtò il suo etere, che toccò quel punto originario. Allora quel punto originario, chiamato Principio, si espanse e costruì un Palazzo, a suo onore e gloria. Lì seminò il seme santo dei mondi per generare a beneficio del mondo [...]».<sup>341</sup>

Sempre a questa teoria si ricollega un altro passo in cui Pico riporta un nome di Dio che allude sempre alla natura dell'emanazione sefirotica:

«Per el fonte immortale intende Dio e è nome attribuito a lui ancora dagli antiqui cabalisti [...]».<sup>342</sup>

Il “fonte immortale” si ricollega al simbolismo delle *Sefirot* e al flusso dell'emanazione pleromatica sefirotica che sgorga dal Nulla divino, ovvero dall'*En-Sof* come dimensione occulta della Divinità che si manifesta nella Decade delle *Sefirot*.<sup>343</sup> In questi passi, Pico chiama in causa alcuni nomi alludendo al loro significato simbolico nella sapienza cabbalistica. Sempre nell'ambito di una teoria cabbalistica del linguaggio, un curioso passo del *Commento* può essere interpretato secondo il simbolismo delle lettere. Scrive Pico:

---

<sup>340</sup> Cfr. ad esempio G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 116.

<sup>341</sup> G. Scholem, *I segreti della creazione*, tr. It., Milano 2003, p. 70

<sup>342</sup> *Comm.*, p. 194.

<sup>343</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 115.

«[...] la sapienza dell'uomo illumina la sua faccia; e credo questa sentenza massimamente essersi verificata nelle tre osservate carattere del sacro nome del protoplasto Adam, e chi può intendere questo secreto lo intenda».<sup>344</sup>

Una possibile chiave interpretativa di questa enigmatica affermazione può essere rintracciata nel frammento del *Commento alla Torah* di Menahem Recanati, testo tradotto per Pico da Mitridate e rinvenuto recentemente da Franco Bacchelli nella Biblioteca universitaria di Genova.<sup>345</sup> Alla c. 117r è scritto: «*Nam littere ipsius Adam aleph valet mem nunciabunt tibi secretum Adam primi hominis, Davidis et Christi*». Questo è un esempio di interpolazione cristianizzante di Mitridate che ha influito sul pensiero di Pico. Secondo questa frase il nome di Adamo nelle sue lettere (*alef, dalet e mem*) racchiuderebbe Adamo, primo uomo, Davide e Cristo, ovvero il Messia nuovo Adamo.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> *Comm.*, p. 206.

<sup>345</sup> Cfr. F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001

<sup>346</sup> Cfr. *ibid.*, p. 90, nota 256: «Invece di “Adam, Davidis et Mashiah”. [...] È questo il testo di Recanati che G. Scholem indicò giustamente a S. Jayne come fonte di un passo di *Commento particolare*, Stanza sesta [...]: “Salomone n' Proverbi dice: ‘La sapienza dell'uomo illumina la faccia sua’; e credo questa sentenza massimamente essersi verificata nelle tre osservate carattere del sacro nome del protoplasto Adam” osservando che “Adam's inner knowledge of his three identities shines outward in his ‘face’ (i. e. his face)” (Jayne, pp. 238-239)».



### 3. La *cabala* nella trilogia romana (*Oratio*, *Conclusiones*, *Apologia*)

#### 3.1. La *cabala* nell'*Oratio*

##### 3.1.1. La presentazione della *cabala* nell'*Oratio*. Interpretazione cristiana e caratteri basilari della sapienza cabbalistica

Nella parte dell'*Oratio* dedicata in modo tematico alla *cabala*, Pico elabora una presentazione generale di quest'ultima inquadrandola, fin dalle prime battute, nella prospettiva del paradigma ermeneutico della "cabala cristiana".<sup>347</sup> Come in parte ho già avuto modo di ricordare, le dottrine tratte dagli *antiqui Hebraeorum mysterii*, riscattate da una loro indebita valutazione negativa e riconosciute in tutto il loro valore sacrale e divino, sono recate da Pico per confermare la *sacrosanta et catholica fides*. Istanza basilare, questa, che il nostro filosofo, come abbiamo visto, ha già avuto modo di esprimere, nel suo nucleo concettuale essenziale, nel *Commento sopra una canzone d'amore*, là dove egli presenta la "scienza per certo divina" costituita dalla cabala come "grandissimo fondamento della nostra fede".

*«Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta, ad sacrosantam et catholicam fidem confirmandam attuli, que ne forte ab his, quibus sunt ignota, commentitiae nugae aut fabulae*

---

<sup>347</sup> Sul tema della *cabala* nell'*Oratio* di Pico, cfr. ad es. B. COPENHAVER, *The Secret of Pico's Oratio: Cabala and Renaissance Philosophy*, in «Midwest Studies in Philosophy» 26 (2002), pp. 56-81; ID., *Chi scrisse l'Orazione di Pico?*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007, pp. 79-105; F. BUZZETTA, *La sapienza della cabala in Giovanni Pico della Mirandola*, in «Pan» 23 (2005), pp. 313-332.

*circumlatorum existimentur, volo intelligant omnes quae et qualia sint, unde petita, quibus et quam claris auctoribus confirmata et quam deposita, quam divina, quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria».*<sup>348</sup>

Su questa linea interpretativa, come abbiamo visto, Pico afferma di ritrovare nei libri cabbalistici non la *religio Mosaica* bensì quella *Christiana*, con riferimento ai grandi dogmi fondamentali del cattolicesimo;<sup>349</sup> e, con quello che è stato definito, forse in un’ottica un po’ riduttiva, un intento missionario e di proselitismo,<sup>350</sup> dichiara che con questi libri è possibile “redarguire e convincere” in modo inoppugnabile gli Ebrei in tutti gli argomenti controversi.<sup>351</sup> Con una strategia argomentativa convergente con quella adottata nel caso della presentazione della *magia naturalis*, che nell’*Oratio* è immediatamente precedente a quella della *cabala*, Pico mira così a riabilitare la *cabala*, agli occhi dei contemporanei, da retaggio eversivo di favole insensate ad autentica e preziosissima scienza divina, sottolineandone la piena corrispondenza alla fede cattolica – e, con ciò stesso, la sua validità e funzionalità nella dimensione del cammino d’elevazione spirituale dell’uomo – e la sua grande utilità per la *confirmatio* di quest’ultima. Riabilitazione che per il Miandolano è attuabile sulla base di una retta

---

<sup>348</sup> *Orat.*, pp. 144-146.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>350</sup> Mi sembra che questa visione, pur cogliendo puntualmente alcune implicazioni e risvolti del progetto pichiano, non tenga sufficientemente in conto, nel linguaggio retorico di Pico, il carattere polemico, provocatorio e volutamente critico delle espressioni pichiane nei confronti degli ebrei. Cfr. al riguardo M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., pp. 284-286.

<sup>351</sup> Cfr. *Orat.*, p. 150.

conoscenza dell'origine, della natura, dello statuto e degli autentici contenuti religiosi e sapienziali della *cabala*, conoscenza che permette di fugare il pregiudizievole giudizio negativo e l'infondato atteggiamento di sprezzante chiusura nei confronti di questa.

Lo statuto divino e sacrale della *cabala* appare chiaro dall'origine stessa di questa. Con riferimento alle testimonianze stesse dei *doctores* ebrei e ad una data interpretazione di fonti bibliche veterotestamentarie (il libro di *Esdra*)<sup>352</sup> e di autori della letteratura cristiana latina e greca (considerati da Pico autorevoli) come Ilario ed Origene, la *cabala* è presentata come la Rivelazione segreta del senso nascosto della Legge o *Torah* che Dio, insieme a quest'ultima, diede a Mosè sul Sinai. Secondo questa lettura, dunque, Mosè avrebbe ricevuto, nella teofania sinaitica, sia la Legge/*Torah* che egli codificò per iscritto e lasciò ai posteri in cinque libri (appunto, il Pentateuco), sia, insieme a questa, una più segreta spiegazione veritiera di questa Legge (*secretior et vera legis enarratio*).<sup>353</sup> Mosè avrebbe ricevuto da Dio l'ordine, per un verso, di divulgare la Legge, che fu messa per iscritto per garantire la sua diffusione presso l'intero popolo ebraico, e, per altro verso, di non divulgare l'*interpretatio* di questa Legge – appunto, la *cabala* – che fu svelata soltanto a Gesù Nave e poi, tramite questi, con una trasmissione orale per linea iniziatica, agli altri sacerdoti che via via si sono succeduti, tenuti al religioso vincolo del silenzio (*magna silenti religione*). La *cabala*, dunque, si manifesta nella ierofania del Sinai, come sapere rivelativo ed iniziatico che custodisce i più profondi misteri divini, come interpretazione esoterica della Legge divina

---

<sup>352</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 146-148.

<sup>353</sup> Questa concezione, come vedremo, sarà puntualmente ripresa anche nell'*Apologia*.

essoterica, mistico contraltare ermeneutico orale della Legge scritta e divulgata. La *cabala*, si potrebbe dire, si presenta come la “*Torah* orale” che affianca e completa la “*Torah* scritta”:<sup>354</sup>

*«Scribunt non modo celebres Hebreorum doctores, sed ex nostris quoque Hesdras, Hilarius et Origenes, Mosen non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretiorem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse; preceptum autem ei a Deo ut legem quidem populo publicaret, legis interpretationem nec traderet litteris, nec invulgaret, sed ipse Iesu*

---

<sup>354</sup> Il concetto di *Torah* orale, che qui, in linea con altri studiosi, utilizzo con riferimento alla nozione pichiana di *cabala* come interpretazione occulta dei contenuti della *Torah*, manifesta nella cultura ebraica un raggio d’azione ben più ampio del riferimento alla letteratura di matrice cabbalistica, riferendosi, in una diversa tradizione, al pensiero talmudico. A questo riguardo, cfr. G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 62: «La *Torah* scritta, quale è intesa dall’uso linguistico essoterico delle fonti talmudiche, è il testo registrato del *Pentateuco*. La *Torah* orale è tutto ciò che gli studiosi della Scrittura e i saggi hanno detto per spiegare questo corpus scritto, sia a livello normativo, dell’*halakbah*, e cioè nel senso di una più precisa analisi delle disposizioni della legge, sia con altre interpretazioni del suo testo. La *Torah* orale rappresenta la tradizione dell’*ecclesia* di Israele, come necessaria integrazione e concretizzazione della *Torah* scritta. Secondo la tradizione rabbinica Mosè ha ricevuto, sul monte Sinai, la *Torah* orale insieme con quella scritta, e qualsiasi risultato possano trarre legittimamente gli studiosi della Scrittura più tardi, dalle loro ricerche sulla *Torah*, era già compreso in questa comunicazione orale a Mosè». Riguardo all’assunzione pichiana della *qabbalah* come “*Torah* orale”, cfr. J.-P. BRACH, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l’esempio dell’inizio della «qabbalah cristiana» (XV-XVII secolo)*, cit., p. 261 : «Questa idea [scil. l’idea di un’unica tradizione segreta nel giudaismo] si unisce all’errore di assimilare la *qabbalah* propriamente detta alla «*Torah* orale» (ciò che sembra, per di più, confermare la sua apparente antichità), e al fascino di certe caratteristiche proprie della lingua e della cultura religiosa ebraiche, a torto colte come elementi segreti che diano accesso a misteri riservati [...]».

*Nave tantum, tum ille aliis deinceps succedentibus sacerdotum primoribus, magna silenti religione».*<sup>355</sup>

Il doppio livello della rivelazione della Legge, essoterico ed esoterico, tra scrittura divulgativa ed oralità iniziatica, si rivela funzionale, per un verso, a fornire al popolo insegnamenti basati sulla *simplex historia*, cioè sul senso meramente letterale della Legge, utili per istruirlo con precetti “divini e salutari” ad una vita ortopratica religiosa; e, per altro verso, a non rivelare alla plebe “i misteri più segreti” che sono nascosti “sotto la scorza della Legge e il rude pretesto delle parole” (*mysteria segretiora, et sub cortice legis riduque verborum praetextu latitantia*), gli “arcani dell’altissima Divinità” (*altissimae divinitatis arcana*), cioè il senso profondo della Legge nascosto sotto il senso letterale di essa.<sup>356</sup> Divulgare questi misteri alla plebe, infatti, sarebbe come offrire il sacro ai cani e le perle ai porci.<sup>357</sup> L’istituzione del silenzio iniziatico relativo agli insegnamenti cabbalistici, tenuti celati al “volgo” e comunicati soltanto ai “perfetti”, è visto non come un’iniziativa umana, bensì come un precetto divino:

*«Ergo haec clam vulgo habere, perfectis communicanda, inter quos tantum sapientiam loqui se ait Paulus, non humani consilii sed divini precepti fuit».*<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> *Orat.*, p. 146.

<sup>356</sup> Sulla contrapposizione tra il senso nascosto (costituito dalla *cabala*) e il senso letterale della Legge rivelata da Dio a Mosè sul Sinai, cfr. anche *Apol.*, p. 56, su cui mi soffermerò in seguito.

<sup>357</sup> Cfr. *Orat.*, p. 146.

<sup>358</sup> *Ibid.*

Al riguardo, Pico mostra come il costume (*mos*) del silenzio iniziatico fu osservato dagli antichi filosofi, con riferimento ad una varietà di autori e contesti topici (Pitagora, la cultura sacerdotale-templare egizia ripensata nella visione ermetico-misteriosofica, Platone, Aristotele, Origene, Dionigi Areopagita). Secondo Pico, proprio alla trasmissione iniziatica orale su una linea ereditaria sacerdotale, istituita per ordine di Dio, si deve il nome ebraico di *cabala* (*qabbalah*), tradotto in latino con *receptio*:

*«Hoc eodem penitus modus cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moisi deitus tradita revelaretur, dicta est Cabala, quod idem est apud Hebraeos quod apud nos receptio; ob id scilicet quod illam doctrinam, non per litterarum monumenta, sed ordinariis revelationum successionibus alter ab altero quasi hereditario iure reciperet».*<sup>359</sup>

Ciò in perfetta continuità con quanto Pico aveva affermato nel *Commento sopra una canzone d'amore* a proposito del nome *cabala/receptio*:

«[...] Cabala si chiama, che significa recezione, perché non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono».<sup>360</sup>

Se la *cabala* nasce come insegnamento misterico rigorosamente orale, come si spiega la sua codificazione scritta? Essa, secondo Pico,

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>360</sup> *Comm.*, pp. 232-234.

risale al periodo successivo alla cattività babilonese degli Ebrei, ed è dovuta ad un'opera di codificazione promossa in quell'epoca di *reparatio* della Legge dal profeta Esdra per urgenti motivi di conservazione degli insegnamenti segreti, in considerazione delle aspre vicissitudini del popolo d'Israele – esili, stragi, fughe, schiavitù – che rendevano impraticabile l'ancestrale consuetudine della trasmissione orale. Proprio per evitare che a causa delle peripezie del popolo ebraico le dottrine segrete della *cabala* andassero perdute, egli decise di farle mettere per iscritto. Ciascuno dei sapienti superstiti fu invitato ad esporre quanto ricordava dei misteri della Legge (*mysterii legis*) e questi furono raccolti dagli scribi in settanta volumi, tanti quanti erano i sapienti membri del Sinedrio: questi sono i libri della *scientia cabalae*.<sup>361</sup> Va notato, dunque, che in questa visione pichiana la *cabala* si presenta come un insieme unitario e compiuto di dottrine misteriche, raccolte in un *corpus* organico e sistematico privo di sviluppi storici e discontinuità e differenziazioni dottrinali. La *cabala*, per il nostro filosofo, è intrinsecamente una ed unica (come una ed unica è la Legge scritta cui essa si riferisce, come uno ed unico è il Dio che la rivela, e come una ed unica è la Verità che vi si manifesta), atemporale ed assoluta, entrata nella storia tutta insieme, nella sua compiuta totalità, con la Rivelazione del Sinai.

---

<sup>361</sup> *Apol.*, p. 58. Su questo passo cfr. M IDEL, *Renaissances culturelles et mystique juive*, in P. Gisel - L. Kaennel (dir.), *Réception de la cabale*, Paris - Tel-Aviv 2007, p. 41: «Vers la fin de son célèbre *De la dignité de l'homme*, Pic de la Mirandole écrit qu'il a fait l'acquisition des soixante-dix livres révélés par Dieu à Esdras selon le quatrième livre d'Esdras. Dans ce passage, il fut dit à Esdras de ne les communiquer qu'aux sages, contrairement aux autres livres de la Torah, qui constituent l'aspect exotérique de la révélation divine».

Il fondamentale passaggio delle dottrine cabbalistiche dalla dimensione dell'oralità a quella della scrittura sembra essere particolarmente legato alla delineazione della *cabala* come *scientia cabalae*. Si profila una distinzione tra la *cabala* come sapienza divina rivelata e la *cabala* come scienza umana, come comprensione umana degli *eloquia Dei* che veicolano l'originaria rivelazione sinaitica dei misteri della Legge. Distinzione che, sulla scorta dell'*Apologia*, permette d'inquadrare la sapienza cabbalistica, per un verso, come *scientia revalata* e, per altro verso, come *scientia inventa*. In quest'ultimo senso essa è *scientia cabalae* (o *scientia receptionis*), espressione che traduce letteralmente l'espressione ebraica *hokmat ha-qabbalah*,<sup>362</sup> “scienza della *qabbalah*”. A mio avviso è possibile che Pico utilizzi la denominazione di *scientia cabalae* con una specifica valenza concettuale, per indicare l'acquisizione “empirica” del sapere cabbalistico da parte dell'uomo, dunque il passaggio dalla rivelazione divina dei misteri cabbalistici (per cui la *cabala* è una scienza rivelata, *a priori*) all'appropriazione umana di tali misteri per via investigativa (per cui la *cabala* diviene anche una scienza scoperta ed acquisita, *a posteriori*).

---

<sup>362</sup> Cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., pp. 212-213 in cui lo studioso riconduce quest'espressione ad una consuetudine dei cabalisti ebrei che la utilizzano per indicare la loro disciplina mistica. L'espressione “*scientia cabale*” ricorre nel *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189 a proposito di un'operatività annoverabile tra le pratiche magiche, ad esempio f. 429v: «*Per hoc autem que sunt licita homini ad sciendum futura per scientiam cabale per coniurationes scire poterit*»; f. 473 v: «*Nam hec sapientia cabale tot portas habet quot sunt numeri eius que dicitur hochma et numeri namque hochma idest sapientie sunt 73 quia הכמה heth 8, caph 20, mem 40, he 5 collecti sunt 73. Et omnes ipse porte sunt in visu voluminis volantis et continet in se omnia secreta legis profunda qua quidem cor non est possibile quod loquatur ea nec calamus ut scribat ea*».



Nell'ambito della codificazione scritta della *cabala*, Pico delinea una differenziazione di ambiti che potremmo considerare come specifici domini speculativi in cui si articola la *cabala*. Sulla scorta di una particolare interpretazione simbolica di alcune espressioni che figurano nel passo di *Esdra* in cui viene contestualizzata la codificazione scritta della *cabala*, secondo cui nei settanta libri cabbalistici sarebbero contenute una “vena d'intelletto” (*vena intellectus*), una “fonte di sapienza” (*sapientiae fons*) ed un “fiume di scienza” (*scientiae flumen*), la *cabala* viene presentata come strutturalmente tripartita: 1) in una “ineffabile teologia sulla Divinità sovrastanziale” (*ineffabilis de supersubstantiali Deitate theologia*), che corrisponde alla *vena intellectus*; 2) in una “esatta metafisica sulle forme intelligibili ed angeliche” (*de intelligibilibus angelisque formis exacta metaphysica*), che corrisponde alla *sapientiae fons*; 3) in una “solidissima filosofia sulle cose naturali” (*de rebus naturalibus firmissima philosophia*), che corrisponde allo *scientiae flumen*.<sup>363</sup>

Abbiamo così nella *cabala* un'articolazione in tre grandi discipline gerarchicamente ordinate, ciascuna delle quali riguarda uno specifico oggetto d'indagine e si fonda su un livello della conoscenza:

*Theologia* – Divinità – Intelletto (piano metaontologico)

*Metaphysica* – forme intelligibili ed angeliche – Intelletto (piano formale)

*Philosophia* – realtà naturali – Ragione (piano naturale)

---

<sup>363</sup> Orat., p. 148: «*Hi sunt libri scientiae cabalae, in his libris merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali Deitate theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibili bus angelisque formis exactam metaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam philosophiam esse, clara in primis voce pronuntiavit*».

Dio, angeli e realtà naturali sono così i termini di riferimento degli insegnamenti contenuti nei libri cabbalistici, nei quali Pico, come abbiamo visto, afferma di ritrovare le dottrine basilari della *religio Christiana* e di rintracciare gli elementi per imporsi sugli Ebrei in tutti gli argomenti di controversia religiosa. L'importanza di questi libri per la fede cattolica si riscontra già, secondo quanto sottolinea il Mirandolano, nell'iniziativa di papa Sisto IV di promuovere una loro traduzione in latino per la "pubblica utilità della nostra fede".<sup>364</sup> La divulgazione versionistica ed il diligente e faticoso studio della *scientia cabalae* s'inquadra, così, alla luce di quest'ultima sua finalità.

### **3.1.2. Raffaele, Gabriele e Michele: tracce di una possibile interpretazione cabbalistica dei *secreta angelorum***

Ora, la tripartizione della *cabala* in *theologia* della divinità sovraessenziale, *metaphysica* delle forme intelligibili ed angeliche, e *scientia* delle cose naturali, sembra collegarsi e, in un certo modo, intersecarsi con il riferimento ai tre sommi angeli Raffaele, Gabriele e Michele, che ho avuto modo di esaminare nel precedente capitolo. Il riferimento a questi angeli, infatti, sembra tradire nel discorso del Mirandolano alcune connotazioni cabbalistiche. A conclusione dell'articolata sezione dell'*Oratio* incentrata sull'ascesa dell'uomo a Dio attraverso il medio dell'emulazione della vita angelica che si rispecchia nella progressiva metamorfosi spirituale tramite la *tripartita philosophia*, Pico riporta la seguente invocazione ai tre angeli suddetti:

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, pp. 148-150.

«*Et si secretiorum aliquid misteriorum fas est vel sub enigmate in publicum proferre, postquam et repens e caelo casus nostri hominis caput vertigine damnavit et iuxta Hieremiam, ingressa per fenestras mors iecur pectusque male affecit, Raphaellem celeste medicum advocemus, qui nos morali et dialectica uti pharmacis salutaribus liberet. Tum ad valetudinem bonam restitutos, iam Dei robur Gabriel inhabitabit, qui nos per naturae ducens miracula, ubique Dei virtutem potestatemque indicans, tandem sacerdoti summo Michaeli nos tradet qui, sub stipendiis philosophiae emeritos, theologiae sacerdotio quasi corona preciosi lapidis insignet*».<sup>365</sup>

In questo passo, al nome teoforo di ciascuno dei tre angeli Pico accosta il significato letterale derivante dal relativo termine ebraico: *Raphael*, רפאל, significa “Dio guarisce”,<sup>366</sup> rinvia per Pico allo statuto di “medico celeste”. *Gabriel*, גבריאל, significa “forza di Dio”, rinvia invece alla manifestazione della virtù e della potenza di Dio nei *miracula* della *natura*;<sup>367</sup> *Michael*, מיכאל, significa “chi è come Dio”<sup>368</sup> ed è spesso associato nella mistica ebraica alla funzione sacerdotale, come avviene anche in questo testo pichiano.<sup>369</sup> In questo testo incentrato sulla

---

<sup>365</sup> *Orat.*, pp. 122-124

<sup>366</sup> Cfr. M. SCHWAB, *Vocabulaire de l'angelologie*, Milano 1989, p. 361.

<sup>367</sup> *Ibid.* p. 203, anche se qui è indicato come “l'uomo di Dio”.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>369</sup> Cfr. Ad esempio G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 381. Alla figura di Michael, in alcuni testi, è anche attribuita la funzione di istruire le anime di coloro che ancora non sono nati. Cfr. per esempio *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f 406v: «*At vero post mortem eorum docebit eos Michael archangelus de quo scriptum est et in tempore illo surget michael magnus archangelus super filiis populi tui docet enim ipse parvulos prout scriptum est quem*

valenza simbolica dei nomi angelici ebraici, il rimando introduttivo a dei misteri espressi sotto veli enigmatici e l'utilizzo pichiano del verbo "advocemus", che introduce appunto ad una invocazione dei tre angeli, ha indotto Frances Yates a pensare che in questo passo il conte di Concordia faccia allusione alla magia cabalistica.<sup>370</sup> In questa particolare ottica, la capacità attribuita a Gabriele di mostrarci attraverso i miracoli della *natura* la virtù e le potestà di Dio, potrebbe indurre a pensare ad una personificazione angelica della *magia naturalis* secondo i *miracula naturae* e della *cabala practica* secondo le *virtutes divinae* disseminate nel grembo del *natura*. Ma a questo passo si può anche accostare l'interpretazione del *Bereshit* con la quale Pico conclude l'*Heptaplus*. L'espressione *caput hominis*, che nel brano sopra citato dell'*Oratio* ricorre con riferimento alla caduta dell'uomo dal cielo (*e caelo casus*), ricorre nella frase «il padre nel figlio e per il figlio, principio e fine, ossia quiete, creò il capo, il fuoco e il fondamento dell'uomo grande con patto buono».<sup>371</sup> Il "capo dell'uomo", o testa, è indicato dalla parola ebraica *rosh* e nell'Uomo primordiale, l'*Adam qadmon*, alluderebbe simbolicamente al mondo intellettuale o angelico.<sup>372</sup> La caduta sarebbe il peccato del primo Uomo che ha determinato la perdita dell'originaria condizione paradisiaca, la quale non contempla la morte ed è assimilabile alla vita angelica.<sup>373</sup>

---

*docebit scientiam et quem facit intelligere auditionem, nonne ad depulsos a lacte et antiquos in uberibus!»*

<sup>370</sup> F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., pp. 120-121.

<sup>371</sup> *Hept.*, p. 140.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>373</sup> La trasformazione angelica è riconducibile a questa palingenesi spirituale dell'uomo nella condizione paradisiaca. A proposito di questo scrive Moshe IDEL (*Qabbalah. Nuove prospettive*, p. 96): «Similmente, l'identificazione cabalistica di Metatron come «*anthropos* superiore» è corroborata da molti testi

L'intervento degli angeli Raffaele, Gabriele e Michele permetterebbe il recupero della condizione antecedente al peccato.<sup>374</sup> Alle *Lamentazioni di Geremia* erano collegati i nomi degli angeli distruttori secondo la tradizione riportata nel *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 456v:

«*prout scriptum est et eduxit eth vasa ut instrumenta zaham sui scribitur illud et eduxit vaiosa ויִצָא cum littera vau diphtongo quod sine diphtongo vau scribi solet scilicet וִיִצָא et quidem ex numero ipsius vau que indicat sex significavit quod sex angeli corruptores qui percusserunt civitatem irent ad percutiendum babylona quorum nomina sunt aph xeseph keseph negeph anaph zahaph אֶף שִׁצַף קֶנֶף אֲנָף אֶף שִׁצַף קֶנֶף אֲנָף*  
*Et propter hoc in lamentationibus Hieremie ipse propheta lamentatus est sex alphabetis quorum primum est hecha idest quomodo sedet sola civitas plena populo et continet in se totum alphabetum et littera phe in qua terminatur nomen angelorum predictorum preponitur littere hain ut prium in eo. Deinde secundum est hecha אֵיכִי quomodo [...] Dominus cum furore ire sue eth filiam*

---

antichi, che riflettono l'esistenza di una teoria dell'ascensione celeste di Enoc intesa come ritorno alla condizione perduta di Adamo, *anthropos* cosmico».

<sup>374</sup> Diversa l'interpretazione fornita da B. COPENHAVER, il quale nel suo saggio *Chi scrisse l'Orazione di Pico?*, in *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 99-103, collega le figure angeliche alle *Sefirot*: La posizione di Raffaele è con la *Schekinah* (S10) nell'estremità inferiore delle *Sefirot*, dove l'ascesa comincia. Egli è il medico celeste e il flagello dei demoni e userà la «morale e la dialettica come farmaci salutari per liberarci» dai tormenti cui si riferisce Geremia. Gli sta vicino Gabriele, guerriero e messaggero, la cui posizione teosofica è con la quinta *Sefirah* del Giudizio e del Potere (S5), parole che si abbinano all'angelo che Pico chiama «la forza di Dio». [...] Michele (S4), il sacerdote eccelso e comandante dell'esercito angelico, giunge per ultimo nell'elaborata sequenza pichiana dei programmi di studi angelici ed è posizionato con il padre Abramo a destra delle *Sefirot*, come ricettacolo d'Amore» (*ibid.*, p. 100).

*suam et proiecit de celo in terram thipheret israel et similiter continet totum alphabetum et littera phe transponitur deinde sequuntur alie tres simul quorum unum incipit ego vir אֲנִי הַגִּבֹּר Secundum me duxit hebraice bothi nahax אוֹתִי tertio vere in me revertitur ut ach in me conversus est hebraice אֶךְ בִּי יָשׁוּב Et sic sunt quinque et in his etiam littera phe transponitur sexto ponitur echa idest quomodo caligatus est aurum et similiter littera phe transponitur».*

Questa tematica sarà affrontata in modo dettagliato nei capitoli successivi.

### 3.1.3. Temi cabalistici presenti nell'*Oratio*

L'*Oratio* contiene varie tematiche di matrice cabbalistica, talvolta presentate senza un esplicito riferimento alla *cabala* e in un linguaggio simbolico ed allusivo.

Elementi cabbalistici si riscontrano a proposito dei temi, già presenti nel *Commento sopra una canzone d'amore*, della trasformazione dell'uomo in angelo<sup>375</sup> e dell'unione con la divinità,

---

<sup>375</sup> In varie correnti della mistica ebraica, la *unio mystica* è anche chiamata *devequt*, che indica un' "adesione" che non implica annullamento dell'io. Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it., Torino 1993, p. 136: «[*devequt*] indica il perpetuo stare-con-Dio, un intimo unificarsi e conformarsi della volontà umana con quella divina. E tuttavia rimane sempre una certa distanza nella relazione verso Dio [...]». Un caso a parte è quello di Abulafia le cui tecniche combinatorie per raggiungere lo stadio della profezia comportano quella che Scholem ha definito "magia dell'interiorità"; cfr. *ibid.*, p. 154: «Ma questa strada si trova al limite tra mistica e magia, e per quanto spesso sembrano essere l'una contro l'altra, inconciliabili, tuttavia c'è tra loro un rapporto molto più profondo di quel che di solito si ammette. Vi sono certi punti nei quali la coscienza del mistico facilmente si confonde con quella del mago, e uno di questi è per l'appunto la magia dell'interiorità di Abulafia».

anche qui espressa con il ricorso all'immagine della morte. Nella parte dell'*Orazione* in cui Pico s'impegna a rintracciare in varie tradizioni sapienziali la sua concezione proteico-camaleontica dell'uomo, inteso come creatura capace di autodeterminare liberamente e trasformare la propria natura, Pico individua questa visione nell'episodio biblico del rapimento celeste di Enoch, il quale, con riferimento alla *theologia secretior* degli Ebrei – cioè la *cabala* - è presentato come trasformazione di Enoch in “Angelo della Divinità”, identificabile con Metatron. È questo il modello esemplare ebraico della trasformazione dell'uomo in *numen*, consistente nell'*emulatio* della vita angelica tramite la *tripartita philosophia*.<sup>376</sup>

«*Nam et Hebraeorum theologia secretior nunc Enoch sanctum in angelum divinitatis, quae[m] vocant [mttrwn], nunc in alia alios numina reformant*».<sup>377</sup>

Per quanto concerne l'unione dell'anima con Dio, quale fine ultimo dell'uomo, analogamente al *Commento sopra una canzone d'amore* Pico ricorre, nell'ambito della mistica “nuziale”, all'immagine della morte, intesa come trasformazione interiore che segna l'accesso alla pienezza della vita, perseguibile con lo studio della *philosophia* (qui da intendersi come *tripartita philosophia* nel suo complesso) quale emulazione della vita angelica. L'esperienza estatica dell'anima che,

---

<sup>376</sup> Cfr. *Orat.*, p. 113.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 104.

ardente dell'amore serafico, muore in sé stessa per poter vivere nello Sposo rimanda alla *mors osculi*.<sup>378</sup>

« *in se ipsa cupiet mori ut vivat in sponso, in cuius conspectu preciosa profecto mors sanctorum eius, mors, inquam, illa, si dici mors debet plenitudo vitae cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes*». <sup>379</sup>

Alcune immagini e rilievi dell'*Oratio*, inoltre, rimandano alla dottrina cabbalistica delle *Sefirot*. Un riferimento al simbolismo cabalistico sefirotico, in particolare a quello caratteristico della corrente teosofica, si trova nella frase in cui Pico introduce l'interpretazione della "scala di Giacobbe", quale immagine in cui egli contestualizza la gradualità dell'ascesa alla vita angelica che si conclude con il "teologico" riposo *in sinu Patris*. Egli scrive:

«*Et ne nostri sufficiant consulamus Iacob patriarcham cuius imago in sede gloriae sculpta corruscat*». <sup>380</sup>

In questo passo è rintracciabile un riferimento al simbolismo delle *Sefirot*. La Gloria, infatti, è la sesta *Sefirah*, *Tiferet*, alla quale nella letteratura cabbalistica è associata anche la figura di Giacobbe;<sup>381</sup> per

---

<sup>378</sup> Cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., pp. 243-254.

<sup>379</sup> *Orat.*, p. 114.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>381</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 116. Si veda anche B. COPENHAVER, *The Secret of Pico's Oratio: Cabala and Renaissance Philosophy*, p. 70: «When Pico writes that Jacob's "image is graved in the seat of glory", he is using a Cabalist metaphor (*galaph*, carving) for the Sefirotic emanation of



questo l'*imago* di Giacobbe è presentata dal Mirandolano come scolpita *in sede gloriae*.

Alla dottrina sefirotica rimanda anche l'immagine di Mosè, così come è introdotta da Pico in un passo in cui egli, sempre con riferimento alla gradualità dell'ascesa filosofica, lo presenta come figura che esorta alla vita filosofica per accedere alla futura gloria celeste:

«*Citemus et Mosem ipsum a sacrosanctae et ineffabilis intelligentiae fontana plenitudine, unde angeli suo nectare inebriantur, paulo deminutum*».<sup>382</sup>

Mosè, di poco inferiore rispetto alla fontana della "intelligenza" da cui attingono gli angeli, è qui messo in relazione con la terza *Sefirah*, *Binah*, l'Intelligenza, la quale costituisce la *Shekinah*, l'aspetto femminile della divinità. Mosè, si potrebbe dire, è sposo della *Shekinah*, in una prospettiva in cui, nel simbolismo cabalistico, i rapporti intercorrenti tra le manifestazioni della Divinità oppure tra l'uomo e un aspetto del Divino, sono spesso descritti come sigizie intradivine o ierogamie.<sup>383</sup>

Un altro Patriarca che nell'*Oratio* appare collegato al simbolismo cabalistico sefirotico è Abramo. Pico identifica la terra verso cui

---

divinity out of its hidden depths, and he is describing the patriarch's privileged position among the *Sefirot*».

<sup>382</sup> *Orat.*, p. 116.

<sup>383</sup> Cfr. M. IDEL, *Cabala ed Erotismo*, tr. it. Milano 1996, p. 32: «La produzione di immagini sessuali ha dunque svolto un ruolo tra i più importanti nella descrizione della natura degli attributi più divini e delle loro intrinseche relazioni. Inoltre secondo i cabalisti, l'esistenza delle sigizie nel mondo divino è una *conditio sine qua non* per la realizzazione della bilancia che assicura l'esistenza della struttura divina».

muoveva Abramo – la terra promessa – con la suprema visione “solare” della manifestazione di Dio, accessibile, al culmine della progressiva ascesa filosofica, *per theologicam pietatem et sacratissimum Dei cultum*, luogo mistico in cui solo i puri possono avere accesso:

*«Haec est illa lux meridialis, quae Saraphinos ad lineam infiamma et Cherubinos pariter illuminat. Haec illa regio, quam versus semper antiquus pater Abraham proficiscebatur, Hic ille locus, ubi immundis spiritibus locum non esse et Cabalistarum et Maurorum dogmata tradiderunt».*<sup>384</sup>

In questo rilievo si cela un accostamento di Abramo alla quarta *Sefirah*, *Hesed*, la quale è illuminata in linea diretta dalla seconda *Sefirah*, *Hokmah*, la Sapienza.<sup>385</sup>

Anche nelle battute iniziali del celebre discorso antropologico della prolusione, in cui è presentata l'avvenuta creazione del cosmo prima del suo completamento con la creazione dell'uomo, Pico sembra alludere al simbolismo delle *Sefirot*: Egli scrive:

*«Iam summus Pater architectus deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat».*<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> *Orat.*, p. 122.

<sup>385</sup> Cfr. B. COPENHAVER, *Chi scrisse l'Orazione di Pico?*, in *La magia nell'Europa moderna*, op. cit., pp. 97-99.

<sup>386</sup> *Orat.*, p. 102.

L'*arcana sapientia* sulla base delle cui leggi il Sommo Padre e Dio Architetto forgia il mondo, potrebbe essere un'allusione alla seconda *Sefirah*, *Hokmah*, la Sapienza in cui sono contenuti tutti i modelli archetipici del reale, assimilabile, in un gioco ermeneutico di arditi collegamenti, al platonico mondo delle idee, alla Sapienza divina della letteratura deuterocanonica, e al *Logos* giovanneo che presiede alla creazione. Dio, in sé, non è immediatamente creatore, ma è creatore tramite la *Hokmah*, manifestazione ierofanica della sua Sapienza infinita.

#### 3.1.4. L'incidenza della *cabala* nell'*Oratio*. Alcune riflessioni

Questi esempi mostrano come Pico, nell'*Oratio*, utilizzi ampiamente, in un modo ora esplicito ora implicito, simboli e temi cabalistici, all'interno di un progetto filosofico universalistico e concordistico che è stato spesso considerato come "sincretistico".<sup>387</sup> Nell'ambito di questo progetto, che ha manifestamente il suo fine nella fede cattolica, Pico non sembra disporre in ordine gerarchico le varie tradizioni sapienziali, le quali sono considerate come altrettante tessere che concorrono, nella loro convergenza, a costituire una *philosophia* in grado di elevare l'uomo a Dio. Scrive al riguardo Pier Cesare Bori che, nel pensiero del Mirandolano esposto nell'*Oratio*, «Il compito e la dignità umana è di raggiungere l'assoluto, attraverso itinerari iniziatici (*mysteria*) differenti nel contenuto, ma isomorfi nella struttura

---

<sup>387</sup> Cfr. ad esempio S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, cit. Per una ricostruzione delle posizioni critiche storiografiche sul sincretismo e sull'universalismo in Pico, si veda W. G. CRAVEN, *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his Age*, Genève 1981, pp. 89-111.

tripartita e accomunati nel fine». <sup>388</sup> Isomorfismo che, per altro, in Pico comporta una fitta rete d'intersezioni e di commistioni dei vari domini sapienziali e dei diversi aspetti che ciascuno di essi può presentare.

In questa prospettiva, dunque, la *cabala* è una delle molteplici vie che convergono nell'impartire un medesimo insegnamento profondo e nel condurre tutte all'Unico Vero. Essa non è una via univoca e presenta uno statuto complesso e per certi versi sfuggente che si sostanzia in una varietà di espressioni che la definiscono, quali *secretior theologia Hebreorum*, *mysterii Hebreorum*, *mysteria secretiora*, *secreta et vera enarratio legis*, *vera legis interpretatio*, *receptio*, *doctrina caelestis*, *scientia*, *theologia*, *metaphysica*, *philosophia*. Confrontando queste "definizioni" – almeno parzialmente raggruppabili in insiemi convergenti – con quelle enucleabili dal *Commento sopra una canzone d'amore*, si osserva una costante presentazione della *cabala* come tradizione misterica e come scienza, anche se nell'*Oratio*, rispetto al *Commento*, si assiste ad una criptica ma fondamentale specificazione dell'ambito "epistemologico" della *cabala* che assume una connotazione più definita soprattutto nella delineazione della tripartizione di essa in relazione con differenti dimensioni della realtà e funzioni/livelli della conoscenza.

A fronte della visione sostanzialmente orizzontale e paritetica della pluralità delle vie, delineata nel grande manifesto filosofico programmatico generale dell'*Oratio*, la *cabala* sembra invece acquisire un'esplicita posizione di privilegio e di primato, rispetto agli altri

---

<sup>388</sup> P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, cit., p. 89.

ambiti sapienziali, in alcuni rilievi formulati riguardo ad essa nelle *Conclusiones* in base ad un insieme di coordinate e di acquisizioni concettuali che sono le medesime di quelle esposte nell'*Oratio*. La *cabala* diviene sapere totalizzante che racchiude le chiavi interpretative dei misteri della *natura* e di Dio, del reale e della divinità, e che ricopre una peculiare funzione decisiva nell'ambito dell'intero organigramma del sapere. In questo modo, secondo la lettura che provo a proporre, la sapienza della *cabala*, con le sue peculiari potenzialità ermeneutiche e disvelatrici, vista nelle sue proiezioni tanto speculative quanto pratiche, sembra assumere i contorni di un'*occulta concatenatio* che permette di mostrare e consolidare l'interconnessione delle varie articolazioni dell'intero "scibile" umano.<sup>389</sup>

#### 4. Le *cabala* nelle *Conclusiones*

##### 4.1. Le due serie delle tesi cabbalistiche nelle *Conclusiones*

Le *Conclusiones* offrono un variegato panorama di tematiche cabbalistiche, concentrate soprattutto nelle due serie di *conclusiones* che Pico dedica in modo tematico alla *cabala*. La difficoltà dello studio e della decifrazione delle tesi cabbalistiche, vero rompicapo per gli

---

<sup>389</sup> Scrive, ad esempio, Jean-Pierre BRACH (*Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della «qabbalah cristiana» (XV-XVII)*, cit., p. 267): «l'assimilazione fra *ars combinandi* e «rivoluzione alfabetica», per esempio, viene da Pico esplicitamente affermata e ci si può chiedere se l'aspetto «universale» di questa «filosofia» non si trovi legato al carattere di «paradigma epistemologico» (o di «scienza delle scienze» razionale) che troverebbe qui la sua prima espressione in forma cristiana».

studiosi che le prendono in esame,<sup>390</sup> sono fundamentalmente legate, oltre al conciso e sintetico carattere aforistico della loro formulazione, alla loro forma linguistica misteriosofica, cripticamente simbolica ed allusiva, la quale riproduce l'ambigua dialettica di manifestazione essoterica ed occultamento esoterico che è proprio della *qabbalah* e, in particolar modo, della sua interpretazione in chiave cristiana.

Nel progetto di Pico, le tesi cabbalistiche, poste a conclusione del percorso universalistico di ricapitolazione e discussione del sapere, si suddividono in 47 *conclusiones secundum doctrinam sapientum Hebraeorum cabalistarum* e in 71 *conclusiones secundum opinionem propriam*. Il primo gruppo offre un ampio panorama di dottrine cabbalistiche, le cui fonti sono rintracciabili prevalentemente nella corrente teosofica della *qabbalah* e, in particolar modo, nel *Commento al Pentateuco* di Menahem Recanati, che manifesta in esse un'influenza in buona parte determinante.<sup>391</sup> Più problematica appare la seconda serie di tesi, nella quale Pico, discutendo varie istanze e dottrine cabbalistiche, presenta la sua personale visione cabbalistica, annoverandosi egli stesso tra i cabbalisti, come, ad esempio, quando

---

<sup>390</sup> Si veda ad esempio B. COPENHAVER, *L'occulto in Pico*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze 1997, pp. 213-236; ID., *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in A. Grafton - N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars - Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 25-76; P. E. FORNACIARI, *Presenza della Qabbalah nelle Conclusiones nongentae sive theses di Giovanni Pico*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 107-119; e, soprattutto, CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit.

<sup>391</sup> Cfr. ID., *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., pp. 81-85. Si deve a Franco Bacchelli il reperimento di alcuni frammenti del *Commento alla Torah* di Menahem di Recanati contenuto in un codice della biblioteca universitaria di Genova, cfr. F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Firenze, cit., pp. 89-94.

scrive nella prima e nella seconda di queste *conclusiones* «*quicquid dicant ceteri Cabalistsae ego [...]*». <sup>392</sup> Un cabbalista, ovviamente, cristiano che conferma la fede cattolica *ex ipsis Hebraeorum sapientum fundamentis*. Nella seconda serie, a differenza della prima serie, prevale invece l'influsso di fonti riconducibili alla cabala estatica di Abulafia, con le peculiari tecniche combinatorie che la caratterizzano. <sup>393</sup> In queste tesi si riscontrano alcune tematiche centrali e ricorrenti, puntualmente adattate in chiave cristiana, come l'ascesa spirituale dell'uomo e della sua trasformazione intellettuale, la descrizione della vita intradivina attraverso il simbolismo delle *Sefirot*, il simbolismo e le permutazioni linguistiche, il simbolismo aritmetico, oltre al motivo capitale della divinità del Cristo. Riprendendo il modello critico della tripartizione tipologica di fondo delle correnti e dottrine cabbalistiche elaborato da Moshe Idel, si può notare che questo modello è proficuamente applicabile anche alla teorizzazione pichiana della *cabala*, essenzialmente antistorica e sistematica, in cui s'intrecciano e si armonizzano plessi tematici riconducibili sia alla *qabbalah* "teosofico-teurgica", sia a quella "estatica", sia a quella "magica".

Nelle *conclusiones cabalisticarum secundum opinionem propriam*, là dove Pico, da cabbalista, espone le sue personali posizioni teoriche della *cabala*, presenta la *cabala* come *scientia* o *scientia cabalae*, per metterne in risalto la natura epistemica, rivelativa o investigativa acquisitiva; parla di *secreta cabalistarum, principia e fundamenta cabalae*

---

<sup>392</sup> *Concl.*, p. 126.

<sup>393</sup> Cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 96: «L'approche de la cabale par Pic est éminemment anhistorique. Mais la cabale a une histoire, au cours de laquelle des doctrines similaires et des concepts identiques ont traités différemment dans différentes écoles ou par différents auteurs».

con riferimento ai fondamenti ed ai capisaldi speculativi della *cabala*; utilizza le espressioni di *secretissima via cabalae* e *opus cabalae* per lo più con riferimento alla prassi operativa propria della *cabala*; mentre ricorre all'espressione *mysteria cabalae* per indicarne gli insegnamenti dottrinali, visti nella loro natura misterica (esoterico-iniziatica). Un'interessante aspetto relativo alla determinazione dello statuto della *cabala* è quello che emerge dalle prime tre *conclusiones secundum opinionem propriam* in cui Pico suddivide i domini del sapere cabalistico, con il ricorso a categorie filosofiche, in *cabala speculativa* e *cabala practica*. Una distinzione, quest'ultima, non priva di problematicità, sulla quale mi soffermerò successivamente.

## **4.2. Riferimenti pichiani alla dottrina delle *Sefirot* nelle *Conclusiones***

### **4.2.1. Quadro di riferimento teorico della *qabbalah* ebraica. Alcuni aspetti salienti della dottrina delle *Sefirot***

Un ricorrente tema cabbalistico delle *Conclusiones* è costituito dalla celebre dottrina delle *Sefirot*, l'insieme delle originarie manifestazioni che costituiscono il mondo pleromatico divino nella sua totalità, ripensato in Pico, in un'ottica cristiana, con riferimenti alla speculazione neoplatonica e pitagorica. Nei suoi riferimenti alla dottrina delle *Sefirot*, Pico attinge diversi elementi da varie fonti cabbalistiche, recuperando nella sua ottica alcuni elementi e rilievi teorici che nelle varie correnti cabbalistiche figurano, pur sulla base di



un sostrato tendenzialmente comune di coordinate speculative, con prospettive ed equilibri differenti.<sup>394</sup>

Il mondo delle *Sefirot*, considerato ora come fondamentalmente statico, ora come fondamentalmente dinamico, è costituito, solitamente, da una pluralità di manifestazioni o emanazioni divine, la cui natura ipostatica, presentata nel suo ambiguo rapporto d'identificazione o differenziazione rispetto alla fonte da cui emanano e sono espressione, può essere considerata ora come coesistente alla Divinità, ora come "strumentale". Se considerate come coesistenti alla Divinità, le dieci *Sefirot* costituiscono nel loro insieme un'intrinseca unità indeterminata ed indifferenziata, la cui divisione e distinzione riguarda soltanto il modo in cui vi si rapporta l'intuizione umana. Secondo la teoria, strumentalista, invece le *Sefirot* sono considerate

---

<sup>394</sup> Sulla dottrina delle *Sefirot* si veda, ad esempio, R. GOETSCHEL, *La Cabballà*, tr. it. Firenze 1995; M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, tr. it. Milano 2010; Ch. MOPSIK, *Les grands textes de la Cabale*, Paris 1993; A. SAFRAN, *Tradizione Esoterica Ebraica*, tr. it. Firenze 1999; L. SCHAYA, *L'Uomo e l'Assoluto secondo la Cabala*, tr. it. Milano 1999; G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, tr. it. Genova 1986; ID., *La Cabala*, tr. it. Roma 1992; ID., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. Torino 1993; ID., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino 2001; H. SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris 1947; B. SHERWIN, *Kabbalah. An Introduction to Jewish Mysticism*, New York-Toronto-Oxford 2006; E. R. WOLFSON, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, University of California Press, 2006; ID., *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994. Tra i testi cabalistici in cui compare la teoria delle Sefirot si veda: *The Book of Bahir*, edited by S. Campanini with a Foreword by G. Busi, Torino 2005; *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, Edited by Giulio Busi with Simonetta M. Bondoni and Saverio Campanini, Torino 2004; Menahem da Recanati, *Commento alla Genesi. Gen. 1.1-16*, a cura di T. Mayer, Milano 2005; Id., *Peruš 'éser sefirot*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino 1999; Moïse de Léon, *Le Sicle du Sanctuaire*, a cura di Charles Mopsik, Paris 1996; *Sefer Yesirah*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino 1999; *The Zohar*, a cura di D. Matt, Stanford California 2004.

come degli attributi e potenze attraverso le quali la Divinità si manifesta ed agisce o, anche, può essere indotta ad agire.<sup>395</sup> In molta letteratura cabbalistica, le *Sefirot* sono articolate in una Decade (*Keter* o Corona; *Hokmah* o Sapienza; *Binah* o Intelligenza; *Hesed* o Amore; *Gevurah* o Potere; *Tiferet* o Bellezza; *Nezah* o Costanza; *Hod* o Maestà; *Yesod* o Fondamento; *Malkut* o Regno). Le dieci *Sefirot*, pur essendo spesso concepite come “tutte in tutte” in una prospettiva rigorosamente monistica, manifestano ciascuna una connotazione propria e, nel loro complesso, un preciso ordine e una determinata trama di rapporti reciproci.

È nell’ambito della letteratura talmudica che compare per la prima volta la prospettazione di una decade di modi di darsi e di agire di Dio, di attributi o caratteri divini attraverso i quali si compie l’atto della creazione del cosmo: «il mondo fu creato per mezzo di dieci cose: saggezza, intelligenza, ragione, forza, biasimo, potenza, giustizia, giudizio, amore e misericordia».<sup>396</sup> Questa prima formulazione, dal

---

<sup>395</sup> Sulle orme di Charles MOPSIK (cfr. *Les grandes textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Paris 1993, p. 32) i vari tipi di azione che potremmo definire teurgica o – secondo la definizione proposta dallo studioso – “teopratica” (termine con cui egli intende emencipare tale tipologia d’azione cabbalistica, in primo luogo, dal neoplatonismo e dalla sua corrente teurgica), possono essere differenziati in azione restauratrice, azione instauratrice, azione amplificatrice, azione conservativa, azione attrattiva. Questi tipi di azione, secondo Mopsik, che si instaurano tra l’uomo e la divinità hanno differenti finalità che si allontanano da quelle proprie della magia. Moshe IDEL (cfr. *Qabbalah. Nuove prospettive*, op. cit., p. 279), invece, ricorre alla denominazione di “teurgia” «per indicare pratiche volte ad influenzare la Divinità, principalmente nel suo stato o nella sua dinamica interni, ma talora nella sua relazione con l’uomo. Contrariamente al mago, il teurgo ebreo antico e medievale incentrava la sua attività su valori religiosi accettati». Secondo Idel, l’azione teurgica così intesa è suddivisibile in teurgia incrementativa e teurgia della captazione (cfr. *ibid.*, pp. 279-300).

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 215 (Idel si riferisce a *Hagigah*, 12a). S può anche fare riferimento al passo di I Cronache 29:11.

carattere ancora generico, costituisce un prodromo delle successive teorizzazioni teosofiche sulla natura della decade primordiale. Essa si configura ora come vita intradivina, ora come esternazione extradivina nell'attività creatrice, nell'ambito di differenti posizioni dottrinali elaborate in varie correnti cabalistiche.<sup>397</sup> In una certa prospettiva, le *Sefirot* caratterizzano la Divinità non soltanto considerata in sé, ma anche considerata nell'atto creativo, inteso nella sua peculiare natura linguistica e numerica.

La dottrina delle *Sefirot*, viste in rapporto con l'originaria Unità divina, costituiscono un modo in cui nella tradizione cabbalistica è affrontato il problema del rapporto tra l'Uno ed il Molteplice. Nei recessi stessi della vita intradivina è possibile rintracciare un processo di dispiegamento e manifestazione che dall'Uno e nell'Uno conduce ad un'originaria Molteplicità e che raccoglie questa originaria Molteplicità nell'Uno da cui essa deriva e di cui è originaria espressione. Il rapporto tra l'Uno e i Molti si configura così, ad un livello paradigmatico, come rapporto originario tra l'*En sof*, l'Infinito inteso come Dio in sé visto nella sua inconoscibile ed ineffabile absolutezza, e le *Sefirot*, intese come le Manifestazioni originarie con cui l'*En sof*, pur restando intrinsecamente celato ed inaccessibile, si rivela. Al concetto di manifestazione divina rimanda anche un'altra possibile derivazione etimologica del termine *Sefirah*, che in alcuni testi di matrice cabbalistica è messo in relazione con il termine *saphyr*, "zaffiro". La

---

<sup>397</sup> Ad esempio, nella cabala estatica di Abulafia le *Sefirot* sono considerate alla stregua degli intelletti separati e nella corrente neoplatonizzante sono considerate come idee intradivine. Si noti che i cabbalisti cristiani sono particolarmente attenti e sensibili a questa influenza di motivi filosofici di matrice neoplatonica su taluni versanti della riflessione teosofica cabbalistica. Chiaramente, anche il neoplatonismo è da questi pensato in ottica cristiana.

luminosità dello zaffiro rappresenta simbolicamente lo Splendore di Dio.

L'*En sof*, inteso come “(ciò o colui che è) Infinito, o Senza fine” è un’espressione con cui in molti trattati viene indicato Dio nella sua natura più intima ed occulta. Questo è assimilabile all’Uno in sé, non comunicato, indicato con un’espressione negativa che invita ad escludere qualsivoglia determinazione per suggerirne l’assolutezza e l’assoluta inconoscibilità che lo riguarda. Nella sua assoluta imperscrutabilità, l'*En sof*, in genere, non è presentato neppure con una connotazione personale, anche se, spesso, il suo rivelarsi nelle *Sefirot* è presentato come un abissale atto di volizione. Il termine *En sof*, nella sua valenza semantica, oscilla tra “Ciò che non ha fine” e “Colui che non ha fine”, che resta volutamente ambigua nelle speculazioni dei cabbalisti. Secondo una certa prospettiva, però, il Dio personale (il Dio “rivelativo-relazionale” di Abramo, d’Isacco e di Giacobbe) è, propriamente, il Dio non celato, così come si manifesta nelle e attraverso le *Sefirot*. L'*En sof* è Uno in sé, senza altro, Uno al di là dell’Uno manifesto o Uno al di là di ogni sua manifestazione, sia essa la manifestazione nel mondo sefirotico o quella nella creazione cosmica. Come tale, l'*En sof*, assolutamente non manifesto, è totalmente inaccessibile al pensiero, è il Dio celato, adombrato soltanto da negazioni che nulla dicono della sua natura e che hanno la funzione di destrutturare il pensiero che s’intenziona ad Esso. L'*En sof* si pone così, paradossalmente, al di là di ogni speculazione umana.

Intrinsecamente infinito/indeterminato, l'*En sof* si rivela nella finitezza/determinazione delle *Sefirot*, costantemente pensate dai cabbalisti in stretto – e spesso problematico – rapporto con l'*En sof*

secondo una molteplicità di prospettive e divergenti soluzioni dottrinali.<sup>398</sup> L'Uno infinito diviene l'Uno determinato nelle Dieci sue manifestazioni che aprono al mistero della vita intradivina. In questa sua manifestazione, l'*En sof* diviene l'Uno sostantivo e sostanziale che vive nella molteplicità della Decade sefirotica. L'Uno infinito e l'Uno sostantivo sono spesso considerati dai cabalisti come identici. L'Uno sefirotico è l'Uno infinito *in quanto* manifesto, appunto la “manifestazione dell'Uno infinito stesso”. L'Uno assoluto, senza altro, diventa l'Uno che si volge all'altro che esso, però, racchiude in sé. Ciò in una visione cabbalistica largamente predominante, che tende ad escludere qualsiasi forma di dualismo teologico e a concepire il Dio infinito e celato e il Dio vivente e rivelato come un unico e solo Dio, in linea con la rigorosa istanza ebraica del monoteismo.<sup>399</sup> Si delinea, in questo modo, una concezione monistica secondo la quale la distinzione sefirotica si proietta sullo sfondo di una più profonda identità: lo *Zohar*, ad esempio, specifica che Dio (come *En sof*) è le *Sefirot* e che queste sono Dio. Così Daniel Chanan Matt sintetizza la concezione cabbalistica strettamente monistica delle *Sefirot* e del loro rapporto con

---

<sup>398</sup> Su tale aspetto cfr. ad es. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 25 ss.

<sup>399</sup> Sul diffuso orientamento non dualistico della speculazione cabbalistica – quanto meno di quella problematicamente definibile come “ortodossa” –, cfr. *ibid.*, p. 25: «Per prima cosa emerge dalla loro [*scil.* dei cabbalisti] considerazione l'intento di comprendere Dio come l'unità [...]. Si potrebbe forse dire di questa via dei mistici che essa non comprende Dio come puro essere e nemmeno come puro divenire, ma come l'unità di tutte e due le cose: dunque come se il Dio nascosto – del quale non ci perviene nessuna notizia – e il Dio vivente, dell'esperienza religiosa e della rivelazione, fossero proprio *un solo* Dio. I cabbalisti non sono dei dualisti; anche se, considerando le cose da un punto di vista storico, il loro pensiero ha una connessione con quello degli gnostici, per i quali in Dio nascosto e il Dio-creatore costituivano addirittura degli opposti, tutto l'impegno della speculazione cabbalistica ortodossa fu tuttavia diretta proprio ad eludere questa conseguenza dualistica».

*l'En sof*: «I critici accusano di dualismo la teoria dell'En sof e delle sefirot e affermano che, postulando e descrivendo dieci aspetti della divinità, la Cabala tende al politeismo. Come ha osservato un cabalista iconoclasta, Abraham Abulafia, i seguaci delle sefirot, trasformando Dio in dieci, hanno superato i cattolici, seguaci della trinità! I cabalisti sostengono che le sefirot e l'En sof costituiscono un'unità, “come una fiamma che si congiunge alla brace”. “Esso è loro e loro sono esso”. “Esse sono il suo nome ed esso è il loro”. Da un punto di vista umano, può sembrare che le sefirot possiedano un'esistenza multipla e indipendente. In definitiva, comunque, tutte loro sono uno: la vera realtà è l'Infinito».<sup>400</sup>

Derivate dal Senza fine di cui costituiscono la manifestazione, le *Sefirot* sono indicate nella letteratura cabbalistica con una policroma molteplicità di concetti ed immagini dalla valenza eminentemente simbolica ed allusiva, che danno luogo a punti di vista differenti e a dottrine talvolta divergenti o, comunque, difficilmente integrabili ed armonizzabili tra loro. Esse sono presentate ora come numeri/cifre originarie, ora come sfere di emanazione del Senza fine, ora come luci, nomi ed attributi divini, come le vesti, i volti e i modi di essere e di darsi di Dio, come articolazioni della vita intradivina, gradi e modelli del tutto, come le forze/potenze o le matrici divine archetipiche e paradigmatiche della creazione o, ancora, come le trame divine e le strutture fondative del mondo creato. Esse sono il “potere attivo di ogni cosa esistente” e “il processo attraverso cui le cose nascono e periscono” (così Azriel da Gerona, sec. XIII). Nella loro originaria

---

<sup>400</sup> D. C. MATT, *L'essenza della Cabala. Il cuore del misticismo ebraico*, trad. it. Roma 2005, p. 17.

immanenza nell'*En sof*, le *Sefirot* non sono differenziate da questo, mentre invece lo diventano – o, in una certa ottica, si manifestano come differenziate pur restando intrinsecamente indifferenziate nell'unità dell'*En sof* – soltanto in rapporto alla creazione. Esse rappresentano il dinamismo interno della divinità che dall'Uno celato porta alla sua manifestazione nella molteplicità, la quale non è molteplicità senza Uno, bensì Molteplicità coordinata ed unificata, in quanto manifestazione dell'Uno infinito e nascosto.

L'*En sof* e le *Sefirot*, costituiscono in un certo senso, rispettivamente, l'aspetto celato e l'aspetto manifesto della Divinità, aspetti tra loro intrinsecamente inseparabili e strettamente interconnessi che segnano lo svelamento di questa secondo un rapporto dialettico di assenza-occultamento e presenza-manifestazione. A questo riguardo, Elliot R. Wolfson, in un suo studio sul pensiero di Abulafia, presenta l'istanza cabbalistica del rapporto tra l'*En sof* e le *Sefirot* come un nesso tra l'"assenza presente" propria dell'*En sof* e la "presenza assente" propria delle *Sefirot*, quali aspetti inseparabili rimandano l'uno all'altro e si compenetrano vicendevolmente.<sup>401</sup> Lo strettissimo legame tra l'*En sof* e le *Sefirot* è anche espresso nella diffusa

---

<sup>401</sup> Cfr. E. R. WOLFSON, *Abraham Aboulafia. Cabaliste et Prophète*, cit., in cui egli, come ho già avuto modo di ricordare, con specifico riferimento al rapporto tra *En sof* e *Sefirot*, suggerisce anche un parallelismo tra il pensiero cabbalistico e alcuni aspetti del pensiero heideggeriano relativi alla delineazione del concetto di verità come *aletheia*; cfr. *ibid.*, pp. 33-34: «Naturellement il est bien des choses dans la pensée précoce ou tardive de Heidegger qui ne font pas écho à la pensée de Scholem, mais la similitude que je veux mettre en évidence ici est cette notion de découverte de la vérité comme forme de non-vérité [...] l'objet de la connaissance cabaliste est l'*En-Sof*, la Divinité infinie qui transcende le champ de la connaissance et la perception humaine. Le secret suprême est donc associé à l'absence présente de Dieu expérimentée à travers la présence absente des émanations séfirotiques [...]».

rappresentazione della Decade sefirotica con l'immagine simbolica di un albero,<sup>402</sup> di cui l'*En sof* è la radice nascosta e la linfa vitale.

Il rapporto tra Uno e Molti, in tal senso, è contemplato *ab intra*, sul piano della vita intradivina, come relazione intima riscontrabile nel dispiegarsi della natura divina, in cui l'Unità indifferenziata dell'Infinito, Dio *absconditus*, si manifesta nel pleroma delle determinazioni e differenziazioni sefirotiche, quale Molteplicità coordinata e unificata nella Divinità, Dio *revelatus*. Un secondo livello di rapporto tra Uno e Molti, distinto ma strettamente legato al vincolo dell'uni-molteplicità intradivina, si ha sul piano cosmogonico, con la relazione – intesa in termini fondativi – tra Dio e la totalità della sua Creazione. L'atto cosmopoietico, in molti trattati cabbalistici, è inteso come il movimento che la Divinità compie verso l'esterno, emergendo *ad extra* dal suo occultamento con la mediazione della sua originaria Manifestazione sefirotica. Le *Sefirot* manifestano così la funzione d'intermediazione tra l'*En sof* e il cosmo,<sup>403</sup> svolgendo un ruolo fondamentale nella creazione intesa, insieme, come atto creativo divino e come risultato di quest'atto.

Il legame tra questi due livelli di relazione tra l'Uno ed il Molteplice (l'intradivino e il cosmogonico) è dato dal fatto che l'Uno, in quanto Infinito (*En sof*), si rende manifesto nella Decade delle

---

<sup>402</sup> Questa immagine compare per la prima volta nel *Sefer ha-Bahir* (*Sefer ha-Bahir*, in *Mistica Ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino 1995, p. 156).

<sup>403</sup> Cfr. ad esempio M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., p. 219: «[...] le *Sefirot* sono mediatrici tra il mondo dell'assoluta quiete, cioè *En sof*, e il mondo del movimento, cioè il mondo delle sfere. Ecco perché talora si trovano in uno stato di quiete e tal'altra in movimento, secondo la natura degli intermediari, composta di estremi».



determinazioni sefirotiche e, insieme, pone in essere e si diffonde nel Creato grazie a queste sue manifestazioni originarie, secondo un processo di mediazione che impone al mondo creato un ordine specifico che rispecchia il mondo divino.

#### 4.2.2. Prospettive sulla dottrina delle *Sefirot* nelle *Conclusiones*

##### 4.2.2.1 Le *Sefirot* come *numerationes*

Pico manifesta una particolare attenzione per la dottrina cabbalistica delle *Sefirot* e, con riferimento a varie fonti ed alle loro traduzioni latine, traduce questo termine, dove non ricorre all'ebraico, con vari termini, come *numerationes*, *proprietas*, *dies*.

Nelle *Conclusiones* Pico traduce spesso il termine *Sefirah* con il latino *numeratio*, in linea con uno dei possibili significati della radice ebraica *samek phe resh* del termine (ספר) che rinvia alla nozione di “cifra”, “numero”, e con chiaro riferimento al *Sefer Yetsirah*. Redatto probabilmente tra il VI e il VII secolo d.C., il *Sefer Yetsirah* offre, in un linguaggio criptico ed iniziatico, una riflessione cosmogonica e cosmologica molto complessa ed oscura. Le *Sefirot*, concepite come archetipi numerici e alfabetici che presiedono alla creazione ed alla strutturazione del cosmo, vi sono adombrate nella nozione di un triplice “registro” che caratterizza l'atto divino della creazione del mondo, un registro costituito dall'integrazione della “scrittura” (con riferimento alle lettere dell'alfabeto ebraico, viste come elementi fondamentali e costitutivi dell'intera realtà), del “discorso” (con riferimento alla potenza performativa della Parola divina), e dei

“numeri”, intesi, in una prospettiva aritmosofica, come termini fondamentali di un “computo”: rispettivamente, in *sefer*, *sefar*, *seppur*. Uno dei registri della creazione del mondo è dato, dunque, dal “numero”, cui poco dopo, in questo testo, sono ricondotte le dieci *Sefirot*.

Le *Sefirot*, come “numerazioni” concluse in numero di dieci e ordinabili in una successione ordinata, ma, insieme, concepite come intrinsecamente scevre da determinazione (come indeterminato è l’Uno da cui derivano e di cui sono la manifestazione), costituiscono le forze attive nel mondo divino e il fondamento della creazione divina. Esse, come termini dell’atto creativo divino, indicano la modalità in cui Dio si manifesta come creatore del cosmo.

La natura numerica delle *Sefirot* è chiaramente sottesa a varie tesi cabbalistiche, come le *conclusiones XI, XXXIII e XLVII secundum doctrinam sapientum Hebraeorum*.<sup>404</sup> La *conclusio cabalistica IV secundum opinionem propriam* sottolinea il rapporto tra l’*En sof* e le *Sefirot* assunte nella loro natura numerica:

«*Ensof non est aliis numeracionibus connumeranda, quia est illarum numerationum unitas abstracta et incommunicata, non unitas coordinata*».<sup>405</sup>

Nella suddetta tesi Pico sottolinea la non connumerabilità dell’*En sof* con le *Sefirot/numeraciones*, di cui esso costituisce l’Unità astratta e non comunicata. Le *numeraciones*, nella loro pluralità, sono qui

---

<sup>404</sup> Cfr. *Concl.*, pp. 350, 358, 362.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 520.

presentate come Unità coordinata con riferimento ad una superiore Unità separata e priva di comunanza con esse, in un sottile nesso di discontinuità/separatezza strutturale e relazione fondativa. Le *Sefirot* sono l'Unità delle manifestazioni dell'essenza occulta della Divinità che, insieme, le trascende e le fonda nella propria unità, in una prospettiva in cui esse, pur presentandosi come un insieme di numeri tra loro connumerati, non si allontanano dall'Uno astratto in cui sono radicate. L'*En sof*, indicato – con una terminologia ispirata a matrici neoplatoniche – come *unitas abstracta et incommunicata*, non coordinata e non connumerabile con le *numerazioni*, è Unità in sé e per sé.

La terminologia sefirotica adottata da Pico converge con quella rintracciabile nel *Commentum Sefer Yesire* di Eleazar di Worms contenuto nel cod. vat. Ebr. 191, in cui figurano le dieci *Sefirot/numerations* – che altrove sono indicate anche in termini “linguistici” –, presentate come una Decade archetipica di numeri originari che presiedono all'ordine del cosmo:

*«decem numerationes sine aliquo idest quod omnes numerationes dependet in se ut parebit inferius eas non habere finem et sunt unitas, dualitas, ternitas, quaternitas, quinarius, senarius, septenarius, octonarius, nonarius et denarius».*<sup>406</sup>

Si potrebbe avanzare l'ipotesi che Pico, con riferimento alla strutturazione numerico-sefirotica del reale, in cui le *Sefirot* sono viste sia come archetipi numerici sia come parole, considerate esse stesse

---

<sup>406</sup> Cod. vat. Ebr. 191 f. 1r.

come “cifre” componibili per il loro intrinseco valore numerico, abbia considerato l'*arithmetica formalis* come un sapere scientifico volto a svelare, sulla base della conoscenza degli equilibri segreti della Decade sefirotica, i segreti rapporti numerici esistenti nel reale, come anche ad agire su essi con specifiche tecniche operative di computazione combinatoria. Non è un caso, a mio avviso, che Pico utilizzi i termini *practicare* od *operari* in associazione con questo ambito del sapere, il quale permetterebbe d'intervenire “praticamente” su queste realtà numeriche che costituiscono l'intreccio occulto del reale. Il rapporto tra componenti numeriche e linguistiche, tra cifre e lettere, s'instaura, ad esempio, con riferimento alle battute iniziali del *Sefer Yetsirah*: «Trentadue meravigliosi sentieri di sapienza tracciò Iddio Signore delle schiere, Dio d'Israele, Dio vivente, Dio onnipotente, *il sommo e l'eccelso colui il cui nome è Santo* (Is. 57.15)». <sup>407</sup> Un'altra interessante spiegazione è fornita nella versione latina del *Bahir* di Flavio Mitridate in cui è scritto: *Et quare vocatur sephiroth, ex eo quod scribitur celi enumerat gloriam dei vel sepherizant.* <sup>408</sup>

#### 4.2.2.2. Le *Sefirot* come precetti divini e come sfere celesti

Sulla scorta di vari insegnamenti cabbalistici, il Mirandolano pone le *Sefirot* – intese come *numerations* – in corrispondenza sia con i

---

<sup>407</sup> *Sefer Yetsirah*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino 1999, p. 35.

<sup>408</sup> Cfr. *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, edited by S. Campanini with a Foreword by G. Busi, Torino 2005, p. 187. Campanini nota come Mitridate, per rendere il rapporto tra *Sefirot* e *mesapperim*, crei un neologismo che deriva dalla radice precedentemente indicata di סקר, la quale significa, appunto, il “contare” (cfr. *ibid.*, p. 317, nota 228).

Dieci Comandamenti divini,<sup>409</sup> sia con le sfere celesti,<sup>410</sup> mettendo in relazione tra loro queste due peculiari corrispondenze.

Il rapporto instaurato da Pico tra le *Sefirot*, i dieci Comandamenti e le sfere celesti è adombrato nella *conclusio cabalistica XLIX secundum*

---

<sup>409</sup> Moshe IDEL (*Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 218) mette in evidenza come già un autore gnostico, Monoimos, avesse interpretato simboli biblici secondo una struttura decadica, concezione che si ritrova parallelamente nelle fonti ebraiche: «La corrispondenza tra i Dieci Comandamenti, le dieci piaghe, la decade connessa al bastone di Mosè e la Creazione del mondo è riecheggiata nell'analogo parallelismo, attestato in fonti ebraiche, tra le dieci parole creatrici (*ma'marot*), i Dieci Comandamenti (*dibberot*) e le dieci piaghe».

<sup>410</sup> La corrispondenza tra *Sefirot* e sfere celesti probabilmente dipende da una originaria assonanza con il greco *sphaira* ("sfera", con riferimento ai pianeti). Cfr. ad esempio G. BUSI, *Introduzione a Mistica ebraica*, cit., pp. LIII-LIV: «Già nel Medioevo, infine, il commentatore sefardita Mošeh ibn 'Ezra avanza l'idea di un legame tra *Sefirah* e il vocabolo ebraico *sphaira* ("sfera"), un legame che viene seccamente negato da Scholem, ma che è attestato esplicitamente nella letteratura ebraica a partire dal V-VI secolo d.C.: in un passo della *Pesiqta rabbati*, *Sefirah* vale "palla". Per il rifiuto da parte di Scholem della relazione tra il termine ebraico *Sefirah* ed il termine greco *sphaira*, cfr. ad esempio G. SCHOLEM, *La cabala*, cit., p. 105. Di contro, Henri SÉROUYA (*La Kabbale*, Paris 1947, p. 130), sulla scorta di altri studiosi, riporta come significato del termine *Sefirah* sia "numero" sia "sfera celeste". Si può notare che la connessione tra i due termini può essersi istituita e sedimentata in alcune tradizioni cabbalistiche che si sono sviluppate metabolizzando elementi del neoplatonismo greco. In generale, sulla presenza di elementi neoplatinici nel pensiero cabbalistico, cfr. G. VAJDA, *Des quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, in P. M. Schuhl - P. Hadot (éds.), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, Royamont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 331-337. Si può anche ricordare che una corrispondenza tra le *Sefirot* e astri è rintracciabile in Alemanno, contemporaneo ed amico di Pico. Per il filosofo ebreo, il quale rispetto a Pico accentua maggiormente la connotazione astrale della teosofia cabbalistica, le *Sefirot*, quali strumenti dell'azione divina, presiedono ai vari pianeti, con chiaro riferimento agli influssi astrali. Cfr. al riguardo M. IDEL, *La cabbalà in Italia*, cit., pp. 230-231: «In pratica la teosofia cabalistica non fu identificata con l'astrologia, la quale fu esplicitamente subordinata alla dottrina mistica dal punto di vista cosmico; alle *Sefirot* fu attribuita la funzione di presiedere ai pianeti. Questa gerarchia proposta da Alemanno si fonda comunque su una visione statica delle *Sefirot*, considerate strumenti dell'attività divina, secondo le analoghe concezioni di Recanati»

*opinionem propriam*, in cui egli, riguardo ai Dieci Comandamenti, concepiti come precetti di proibizione (*praecepta ad prohibendia*), con esplicito riferimento agli insegnamenti cabbalistici mostra la corrispondenza tra *veritas astrologica* e *veritas theologica*:

«*Qui sciverit correspondentiam decem praeceptorum ad prohibentia per coniunctionem veritatis astrologicae cum veritate theologica, videbit ex fundamento nostro praecedentis conclusionis, quicquid alii Cabalistsae, primum praeceptum primae numerationi correspondere, secundum secundae, tertium tertiae, quartum septimae, quintum quartae, sextum quintae, septimum nonae, octavum octavae, nonum sextae, decimum decimae*».<sup>411</sup>

Nella *conclusio cabalistica XLVIII secundum opinionem propriam*, richiamata da Pico in questo passo, è tracciata una precisa corrispondenza tra le *Sefirot* e le sfere celesti:

«*Quicquid dicant caeteri cabalistsae, ego decem sphaeras sic decem numerationibus correspondere dico, ut ab aedificio incipiendo, Iupiter sit quartae, Mars quintae, Sol sextae, Saturnus septimae, Venus octavae, Mercurius nonae, Luna decima; tum supra aedificium, firmamentum tertiae, Primum mobile secundae, caelum empyreum decimae*».<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> *Concl.*, p. 136

<sup>412</sup> *Concl.*, p. 540

*Veritas astrologica, aedificium Sefirot e veritas astrologica* in queste *conclusiones* di Pico appaiono vicendevolmente collegate. Ad esempio, la quinta e la sesta *Sefirah*, *Gevurah* e *Tiferet*, rappresentate rispettivamente da Marte e dal Sole, esprimono proprio in queste rappresentazioni simboliche le loro caratteristiche, ovvero il rigore o giudizio severo e la maestà.

La verità teologica del sistema di corrispondenze tra i dieci precetti divini e le dieci *Sefirot* si congiunge alla verità astrologica del concomitante sistema di corrispondenze tra le sfere celesti e le dieci *Sefirot*, in una visione incrociata in cui, per un verso, l'osservanza pratica dei precetti divini è legata al mondo divino sefirotico, il quale, per altro verso, si rispecchia anche nel subordinato piano del mondo celeste.

La tematica dell'assolvimento dei precetti divini, in linea con la cultura talmudica, rappresenta un aspetto centrale della cosiddetta teurgia cabalistica. Nella letteratura cabbalistica, ad esempio, i precetti della Legge divina o *mitsvot* sono anche accostati, sulla base di misteriosofiche corrispondenze numeriche, alle ossa del corpo umano. Ad esempio, nel *Liber de vocibus*, al f. 385 v, si stabilisce una corrispondenza tra i 248 precetti affermativi della *Torah* e le 248 ossa che compongono lo scheletro umano, corrispondenza che concorre a mostrare la fondamentale importanza per l'uomo della legge divina, da cui dipende la vita eterna:

«[...] itaque sunt 248 voces e regione 248 ossium que sunt in hominis corpore et 248 preceptorum affirmativorum tres autem superstites sunt e regione locorum ubi lex lata et repetita est et sunt mons synaus,

*tabernaculum Moheb et campestris solitudinis moabitarum ad indicandum quod si servaveris precepta affirmativa que sunt lex domini immaculata in futuro tempore in resurrectione mortuorum restituet tibi animam que dicitur nefes et corpus quod autem dicitur nefes habens 248 ossa voces namque sex nominum sacrorum non memoravimus sed inferius memorabimus eos qui igitur occupat se cum omnibus 248 ossibus que habet tum observando tum etiam monendo se in omnibus quinque voluminibus legis quando discit ea esse sigillata cum 248 ipsa lex vitam dabit ei perpetuam quod autem sigillata fuit cum 248 patet quia finis primi libri est mem que est in dictione bemisraim במצרים [...]*».

Poco oltre, in questo testo si accenna ai dieci precetti del Decalogo che, secondo una scomposizione in *voces*, ovvero negli elementi fonetici che prescindono dalla significazione linguistica, racchiudono i 613 precetti (f. 390v):

*«nam decem precepta decologi que scribuntur in libro deuteronomio continent in se sexcentas et 13 voces et quatuor plus que sunt in ultima dictione que dicitur lereheka idest לרעך ad proximum tuum quia scilicet ponderat proximum tuum e regione omnium».*

L'adempimento dei precetti divini da parte dell'uomo lo lega alla Divinità in un peculiare rapporto di dipendenza reciproca, poiché l'uomo, compiendo la volontà di Dio che è espressa in questi precetti, concorre ad incrementare la potenza divina. L'osservanza della Legge divina assume così, in alcune correnti nel pensiero cabbalistico, una



valenza pratico-operativa che, con Mosche Idel, potremmo definire “teurgica”.<sup>413</sup> In quest’ottica, la puntuale osservanza rituale della Legge determina la continuità del flusso emanativo della Decade sefirotica, alla quale la Legge stessa è strutturalmente interconnessa.<sup>414</sup> A questo riguardo, va anche notato che alle suddette riflessioni cabbalistiche è generalmente sottesa l’istanza della perfetta integrazione e dell’equivalenza normativa dei precetti formulati nel Decalogo e dei precetti codificati nella tradizione rabbinica talmudica: alle speculazioni cabbalistiche sull’osservanza ortopratica delle norme divine, infatti, è sotteso il peculiare rilievo della corrispondenza tra le 613 lettere che compongono il Decalogo e i 613 precetti codificati nella tradizione rabbinica, corrispondenza che lascia intendere come nel Decalogo sia integralmente contenuto l’intero universo normativo delle *mitsvot*, che sono così da considerare come sullo stesso piano dei comandamenti rivelati sul Sinai a Mosè.<sup>415</sup>

Speculazioni di questo tipo sono in qualche misura sottese al pensiero cabbalistico di Pico. Ad esempio, un’interpretazione sefirotica di un precetto religioso, quale è quella che vede nell’adempimento

---

<sup>413</sup> Cfr. su questo argomento M. IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 279-292, il quale sottolinea come, in questa visione cabbalistica, l’osservanza dei precetti divini sia riconducibile alla “teurgia incrementativa”, la quale si fonda sull’influenza del mondo umano su quello divino.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>415</sup> Su questo tema, cfr. ad esempio CH. MOPSIK, *Les grands textes de la cabale*, Paris 1993, p. 110. «Un *midrach* tardif, rédigé lui aussi dans le sud de la France, avait déjà établi une équivalence entre le nombre de lettres comprises dans l’énoncé biblique du Décalogue et le stéréotype rabbinique du nombre de commandements (*Nombres Rabba* 13 :16, 18:21). L’équivalence : Décalogue = 613 lettres = 613 commandements permet de formuler l’idée que la totalité des *mitsvot* (commandements) est mystérieusement présente dans les Dix Paroles et a donc la même valeur religieuse que la déclaration divine solennelle du Sinai, acte fondateur de la Loi juive».

matrimoniale dell'unione sessuale tra uomo e donna una prassi rituale che rispecchia e favorisce l'unione tra le *Sefirot*, è sottesa alla *conclusio XVII secundum sapientum hebraeorum* in cui il nostro filosofo presenta l'unione tra maschio e femmina come corrispettivo della congiunzione tra *Tipheret* e *Malkut* o tra *Tipheret* e *Binah*, quali *Sefirot* considerate rispettivamente come aspetti maschili e femminili della Divinità. Queste sizigie favoriscono l'equilibrio del mondo dinamico del Pleroma sefirotico, che dunque è sostenuto e influenzato da azioni umane compiute secondo precisi canoni normativi e rituali. Le coppie di attributi divini polarizzati secondo una differenziazione sessuale sono considerate da Moshe Idel come il nucleo "binitario" o "diteistico" confluito nella cabala teosofica.<sup>416</sup> L'unione ierogamica tra l'aspetto maschile e l'aspetto femminile della Divinità rimanda alla dottrina di una originaria androginia divina.

#### 4.2.2.3. Le *Sefirot* come *proprietates*

Un altro termine utilizzato da Pico per tradurre il termine *sefirah* è *proprietas*, che corrisponde all'ebraico *middah*.<sup>417</sup> Questo termine ebraico (al plurale *middot*) è reso nelle traduzioni latine redatte per Pico da Flavio Mitridate con *proprietas*, anche se il suo significato principale riva piuttosto al concetto di "misura".<sup>418</sup> Pico utilizza

---

<sup>416</sup> M. IDEL, *Eros e Qabbalah*, tr. it. Milano 2007, p. 102

<sup>417</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 225

<sup>418</sup> *Ibid.*, pp. 224-225: «*Middah*, en principe, est rendu par le mot *proprietas* (« propriété »), tant dans les traductions de Mithridate que dans les conclusions de Pic. Mais il y a quelques importantes exceptions. L'une d'elle apparaît dans le *Livre de la Rédemption* (*Liber redemptionis*, ms. Chigi, f. 265 r) : Et le premier [nom], plus proche, qui lui est attribué, est « propriété de clémence ». Mais

questo termine sempre in riferimento alla quarta e alla quinta *Sefirah*. Ciò si riscontra nell'ambito delle *conclusiones cabalisticæ secundum sapientum hebraeorum*, nella III, in cui egli sostiene che il Nome ineffabile di Dio, ovverosia il *Tetragrammaton*, racchiude in sé la *proprietas clementiæ* (la *Sefirah Hesed*) e la *proprietas iudicii* (la *Sefirah Gevurah*);<sup>419</sup> nella XIV, in cui parla della *proprietas meridionalis*, espressione che si riferisce sempre alla quarta *Sefirah*;<sup>420</sup> nella XXXVII, in cui afferma che il segreto della preghiera antelucana è racchiuso nella *proprietas pietatis*, cioè nella *Sefirah Hesed*;<sup>421</sup> nella XXXIX, in cui, nell'ambito della corrispondenza simbolica tra le *Sefirot* ed i patriarchi, dichiara che Abramo agisce secondo *proprietas pietatis*, cioè la *sefirah Hesed*.<sup>422</sup>

Ugualmente, nella *conclusio cabalistica XIII secundum opinionem propriam*, il Miandolano descrivendo i rischi dell'*opus cabalæ*, alludendo alla quinta *Sefirah Gevurah* scrive «*devorabitur ab Azazele per proprietatem iudicii*».<sup>423</sup> L'influsso di *Gevurah* e *Hesed*, le quali costituiscono le due polarità della giustizia e dell'amore divino, si determina in modo preponderante in relazione al mondo degli uomini, nell'ambito di un rapporto d'interdipendenza tra attributi divini e

---

deuxièmement, le nom plus éloigné qui lui est attribué est « propriété de jugement ». Et le secret de ce mot, « propriété », qui se dit *middah*, est la mesure ou la quantité». Wirszubski utilizza questi passi per fornire una chiave di lettura al concetto di *opus cabalæ* considerato come ciò che *practica* ogni quantità formale continua e discreta.

<sup>419</sup> *Concl.*, p. 346.

<sup>420</sup> *Ibid.* p.350

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 360

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 524.

azioni umane. La *proprietas* di queste due *Sefirot* si contraddistingue come una *virtus* che può essere attratta ed indirizzata dagli uomini.<sup>424</sup>

In generale, le *proprietates* sefirotiche sono considerate come *virtutes* divine che si riversano sul mondo della creazione ed interagiscono con l'agire dell'uomo. In quest'ottica, Elia del Medigo, in una lettera indirizzata a Pico, definisce le *Sefirot agentia per virtutem Dei*,<sup>425</sup> e Alemanno le considera come potenze mediatrici che possono essere captate dal sapiente con una specifica prassi che assume una coloritura magico-cabalistica.<sup>426</sup>

## 5. La *cabala* nell'*Apologia*

### 5.1. La *cabala*, *scientia humanitus inventa e theologia revelata*

Come abbiamo visto precedentemente, nell'*Apologia* la *cabala* è presentata in stretta connessione alla *magia naturalis*, nell'ambito della difesa dell'incriminata *conclusio magica IX secundum opinionem propriam*, secondo la quale, «*nulla est scientia quae nos magis certificet de*

---

<sup>424</sup> Ad esempio, nella traduzione latina del *Bahir* è scritto: «*Numerus quidem septenarius est quotus est numerus dierum hebdomados ad docendum queque dies habet virtutem suam*» (*The Book of Bahir*, cit., p. 161). I sette giorni rappresentano simbolicamente le sette *Sefirot* inferiori.

<sup>425</sup> Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 69.

<sup>426</sup> Charles MOPSIK (*Les grands textes de la cabale*, cit., p. 307) definisce l'azione rituale così come è concepita nelle opere di Alemanno come attrattiva: «*Même s'il réduit l'action théurgique que la cabale attribue aux rites à sa seule fonction attractrice, qui ne s'exerce plus guère qu'au profit de l'homme et non de la divinité, il introduit une orientation non théologique dans l'univers des spéculations de la pensée juive*». Moshe IDEL (*Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 298) la considera come *cabala magica*.

*divinitate Christi quam magia et cabala*». <sup>427</sup> Questa difesa offre a Pico la possibilità di chiarire alcuni aspetti dello statuto del sapere cabbalistico. La *cabala*, a differenza della *magia naturalis*, è sia *scientia humanitus inventa*, sia *theologia revelata*, e in questo passo dell’*Apologia*, rispetto alla “certificazione” della divinità del Cristo, essa è vista, al pari della *magia naturalis*, come *scientia humanitus inventa*. Si prospetta, in questa sede, un’importante distinzione di fondo cui ho già avuto modo di accennare a proposito della distinzione terminologica intercorrente tra la *cabala* e la *scientia cabalae*, espressione, quest’ultima, che sembra acquisire in Pico uno spessore epistemologico più preciso e definito rispetto al generico termine di *cabala*. Per il Mirandolano, la *scientia humanitus inventa* è una *scientia* che si fonda su un’investigazione che procede per via dimostrativa e risale dagli effetti alle loro cause (secondo il consolidato modello epistemico dello *scire per causas*), scoprendo ed acquisendo, in tal modo, i propri contenuti *a posteriori*, sulla base delle capacità d’indagine proprie della ragione umana, <sup>428</sup> a differenza della *scientia revelata*, che invece trae i suoi fondamenti ed i suoi nuclei dottrinali *a priori* dalla diretta rivelazione divina.

In queste pagine pichiane, la *cabala*, considerata come *scientia inventa* a prescindere dai caratteri per cui essa invece è *scientia revelata* (come rivelazione misterica sinaitica), è ricondotta interamente alla *magia naturalis*, essendo presentata come *pars suprema magiae naturalis*. <sup>429</sup> Si noti che la *cabala*, intesa come la *pars suprema* della *magia naturalis*, è - potremmo dire con il ricorso alla terminologia pichiana - la sua *absoluta consummatio*, così come la *magia naturalis*, a

---

<sup>427</sup> *Concl.*, p. 496.

<sup>428</sup> Cfr. *Apol.*, p. 49.

<sup>429</sup> Cfr. *ibid.*, p. 60.

sua volta, essendo la *nobilissima pars* e l'*absoluta consummatio* della *scientia naturalis/naturalis philosophia*, è interamente ricondotta a quest'ultima come suo ambito settoriale integrante. In altri termini, la definizione non esaustiva (perché limitata ad un versante epistemico) della *cabala* come *pars suprema magiae naturalis* comporta una "magicizzazione" della *cabala*, una concezione di essa in termini specificamente magici. Concezione, questa, che permette di considerare la *cabala*, vista nella sua dimensione *practica* (tecnico-operativa), come "magia cabbalistica", con il ricorso ad una categoria tipologica utilizzata da Moshe Idel e da altri studiosi.<sup>430</sup>

Nell'*Apologia*, come abbiamo visto, la distinzione epistemologica di base tra *scientia inventa* e *scientia revelata* e lo stesso stretto legame istituito tra *cabala* e *magia*, sono funzionali a tracciare una netta ed irriducibile differenza tra i *mirabilia naturae*, che sono ottenuti attraverso un intervento sulla *natura* tramite la prassi magica e la prassi cabbalistica, e i *miracula Christi*, i quali, invece, non si basano in alcun modo sul ricorso alla prassi magica e a quella cabbalistica e quindi si presentano come azioni mirabili che si rivelano compiute dal Cristo in forza della sua divinità. Come Pico afferma nella *conclusio magica VII secundum opinionem propriam*, infatti, «*Non potuerunt opera Christi vel per viam magiae, vel per viam cabalae fieri*»,<sup>431</sup> fatto, questo, che per il Mirandolano appare chiaro proprio alla luce della conoscenza del *modus operandi* della *magia* e della *cabala*. Lo studio degli effetti – precisamente del modo in cui essi sono causati – conseguiti tramite le

---

<sup>430</sup> Moshe IDEL (*Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 33) parla di una categoria di trattati cabbalistici che ricadono all'interno di quella che definisce cabala magica.

<sup>431</sup> *Concl.*, p. 496.

prassi magiche e cabbalistiche in comparazione con gli effetti conseguiti tramite dei miracoli del Cristo, permette di distinguere le due rispettive modalità operative sulla base di una riconduzione degli effetti, nei due casi in questione, a differenti tipi di causalità. Nel caso dei miracoli di Cristo, gli effetti sono dovuti all'azione diretta della causa prima, mentre invece nel caso della *magia* e della *cabala* – vorrei dire, in quest'ultimo caso, della “magia cabalistica”, considerata come specificamente legata alle *virtutes coelestes* – l'azione che produce gli effetti è basata sulle cause seconde, individuate, precisamente, nei corpi celesti e negli agenti naturali. Pur intervenendo sullo stesso sostrato e provocando dei mutamenti in *natura*, le due tipologie di effetti in questione rimandano a due differenti modalità di azione causale, immediata nel caso dei *miracula Christi* e mediata nel caso dei *mirabilia naturae*. Nel primo caso abbiamo una causalità “naturale”, mentre nel secondo caso si può parlare di una causalità “soprannaturale”. Si traccia così una netta distinzione tra la modalità della causalità propria dell'agente divino (quella del Cristo) che produce i suoi effetti senz'alcuna mediazione, sovrastando il *gradum et terminum illorum quae possunt fieri per agentia naturalia*, e l'inferiore modalità della causalità propria delle azioni magico-cabbalistiche, che producono i loro effetti attraverso i gradi della concatenazione delle cause seconde, *per agentia naturalia*.<sup>432</sup> Pico, in tal modo, in ambito “pratico” insiste sulla differenza, a livello causale, tra *virtutes naturales* e *virtus divina*.

Insistendo su questa distinzione e prendendo in tal modo le distanze dalla teoria agostiniana del miracolo espressa nel *De Trinitate*, la quale mantiene all'interno della natura sia l'azione magica sia

---

<sup>432</sup> *Apol.*, pp. 49-50.

l'azione miracolosa,<sup>433</sup> Pico appare fondamentalmente interessato a mostrare che con la sua *conclusio magica IX secundum opinionem propriam* egli esclude totalmente la possibilità che Cristo abbia operato i suoi miracoli con il ricorso alla *magia naturalis* o, anche, con il ricorso alla *cabala*, la quale, per altro, è *pars* – la *pars suprema* – della *magia naturalis*. Con la negazione della natura cabbalistica dei miracoli del Cristo, Pico sembra voler contrapporsi alla diffusa opinione nel mondo ebraico che questi miracoli siano dipesi esclusivamente dalla conoscenza dello *Shem hameforash*, dunque che essi, lungi dall'essere stati segni mirabili della divinità di Gesù, siano stati azioni cabbalistiche (o meglio, nell'ottica picchiana, come preciserò a seguire, pseudo-cabbalistiche) basate sulla conoscenza misteriosofica dei “nomi divini” e sulla conseguente attivazione prassica dei loro intrinseci e dirompenti poteri ergetico-performativi.<sup>434</sup> È questo un aspetto

---

<sup>433</sup> L. VALCKE, *Magie et Miracle chez Jean Pic de la Mirandole*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Toronto 1986, pp. 160 e 162: «Le miracle (*miraculum*) est évidemment un fait inaccoutumé, un fait exceptionnel qui éveille l'étonnement et l'admiration par son caractère étrange et par sa rareté. [...] On voit donc que, pour S. Augustin, le miracle n'est pas, à proprement parler, une oeuvre surnaturelle, si on entend par là que l'intervention divine modifierait radicalement l'ordre de la création. Sans doute faut-il que Dieu se décide, qu'il intervienne de façon spéciale, mais cette intervention porte sur des virtualités réellement inscrites dans la création, exactement d'ailleurs comme pour Plotin, l'opération magique elle-même n'excède en rien le cadre de la nature ».

<sup>434</sup> F. SECRET (*I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, cit., p. 38) riporta un curioso aneddoto contenuto nel *Pugio fidei*: «Ai tempi della regina Elena, che comandava su tutta la terra di Israele, Gesù il Nazareno venne a Gerusalemme e trovò nel Tempio del Signore una pietra sulla quale una volta giaceva l'arca del Signore e dove era scritto lo *shem hammeforas*, cioè il “nome espanso”. Chiunque si impadroniva delle lettere di questo nome e le imparava poteva compiere ciò che voleva. Così i Saggi, temendo che gli israeliti imparassero questo nome, e mediante la sua virtù distruggessero il mondo, fecero due cani di bronzo che posero su due colonne davanti alla porta del Santuario. Ogni volta che entrava qualcuno il quale imparava le lettere del



polemico su cui Pico insiste, mirando a confutare la visione secondo cui i miracoli del Cristo non differiscono in nulla dai miracoli compiuti sulla base di pratiche necromantiche che utilizzano i nomi e le *virtutes* segrete di Dio per legare i demoni; visione, dunque, che riduce i miracoli di Cristo ad esecrabili azioni demoniache:

*«immo in rei veritate quasi nihil a necromantibus differentes dixerunt se habere secreta Dei nomina et virtutes quibus demones ligarent et miracula facerent et Christum non alia via fecisse miracula. Et isti falso sibi cabalistarum nomen vendicaverunt dicentes artem suam esse illam veram cabalam quam revelavi Deus Moysi».*<sup>435</sup>

Al riguardo, va notato come Pico, nel rigettare questa visione, distingua nettamente (anche dal punto di vista terminologico) dai *cabalisti* i *necromantes* che ricorrono ai nomi divini per legare i demoni e compiere miracoli. Questi ultimi, secondo il nostro filosofo, sono falsi *cabalisti*, rivendicano ed usurpano indebitamente il nome di *cabalisti* ricollegando la loro *ars* alla vera cabala rivelata da Dio a Mosè, ma in realtà non lo sono affatto. Con ciò Pico, riconoscendo alla vera *cabala*, come anche alla *magia naturalis*, la possibilità di operare azioni

---

santo nome e se ne andava, questi cani di bronzo abbaiano in maniera così terribile che egli, terrorizzato, dimenticava il nome e le lettere che aveva imparato. Venne Gesù, penetrò nel Tempio, apprese le lettere e le iscrisse su una pergamena: quindi si aprì la coscia, vi mise dentro lo scritto e, per la virtù del nome che pronunciò, non sentì alcun dolore e la pelle ricoprì il tutto. Come uscì dal Tempio i cani di bronzo abbaiarono ed egli dimenticò immediatamente il nome: ritornò alla sua dimora, si aprì la coscia con il coltello e prese lo scritto in cui erano le lettere dello *shem hammeфорas* e le imparò di nuovo».

<sup>435</sup> *Apol.*, p. 60.

mirabili che sono accostabili in qualche misura a quelle compiute da Cristo (ciò soltanto per quanto concerne gli effetti ottenuti, o le *rei factae*, ma non anche per quanto invece concerne la modalità in cui questi sono ottenuti, o il *modus faciendi*),<sup>436</sup> mira a distinguerla e separarla nettamente da pratiche demoniache, riconducibili alla *magia* illecita, le quali utilizzano nelle loro operazioni rituali elementi ebraici quali i nomi divini. Si può allora dire che, per il Conte di Concordia, così come vi è una falsa *magia*, *execranda et portentosa*, che nulla ha da spartire con la vera *magia* (la *magia naturalis*), allo stesso modo vi è una falsa *cabala*, vincolata al potere dei demoni, che nulla ha da spartire con la vera *cabala* (la *veram legis enarratio* rivelata da Dio a Mosè, insieme alla *lex*, sul Sinai). Vi è una pseudo-*cabala* così come vi è una pseudo-*magia*, pratiche entrambe necromantiche che devono la loro efficacia operativa al loro perverso statuto demoniaco. La vera *cabala*, anche nei suoi risvolti tecnico-operativi, non implica alcun ricorso al potere dei demoni.

Si potrebbe anche pensare che a questo riferimento polemico ai necromanti che rivendicano indebitamente il nome di cabbalisti, sia sottesa una polemica pichiana contro la *qabbalah* ebraica non interpretata in chiave cristiana. Ciò nei termini di una contrapposizione tra la *cabala* cristiana, prospettata dal nostro filosofo, e la *qabbalah* ebraica, studiata da cultori ebrei che si opponevano alla sua versione cristianizzata o, anche, rigettata da autorità cristiane, anche ecclesiastiche, che la guardavano con sospetto e non erano

---

<sup>436</sup> Si ricordi, a questo proposito, la già citata *Conclusio magica VIII secundum opinionem propriam*, secondo la quale «*Miracula Christi non ratione rei factae, se ratione modi faciendi suae divinitatis argumentum certissimum sunt*» (*Concl.*, p. 496).

propense ad accoglierne un'interpretazione in chiave cristiana (e dunque a recuperarla ed utilizzarla nel pensiero cristiano) secondo il progetto del Mirandolano. Inoltre, sembra significativo anche il fatto che in questa occasione Pico per indicare i falsi *cabalisti* utilizzi il nome di *necromantes*, cioè lo stesso nome che egli riferisce anche ai cultori della *magia* illecita che opera *per pacta et federa cum demonibus*: ciò indica che così come, per il Mirandolano, vi è uno stretto legame tra la vera *cabala* e la vera *magia*, allo stesso modo vi è un legame tra le loro contraffazioni, la falsa *cabala* e la *magia* esecrabile e portentosa. Rilievo, questo, che in una prospettiva critica può concorrere a cementare, anche in negativo, il legame tra prassi magica e prassi cabbalistica in Pico.

Se, dunque, i miracoli di Cristo non vanno considerati come opere compiute sulla base della vera cabala, ancor più essi non vanno considerati come opere compiute sulla base di questa prassi pseudo-cabbalistica, alla stregua di quelle dei *necromantes*: Cristo non ha agito né da vero cabbalista né, tanto meno, da necromante o falso cabbalista.

Oltre ad essere, per taluni suoi aspetti, *scientia humanitus inventa* che risale *a posteriori* dagli effetti alle cause, la *cabala*, come abbiamo visto, è anche, sotto un altro rispetto, *theologia revelata* (o *scientia revelata*). Pico utilizza l'espressione *eloquia Dei* o *secreta Dei eloquia* per riferirsi al carattere rivelativo della *legis enarratio/interpretatio* affidata da Dio a Mosè sul Sinai.

Scriva Pico:

«*Ex quo dicto Origenis habes quod preter litterale legem aliud quod traditum fuit Giudei quod hic vocat Paulus eloquia Dei [...] sed*

*preter has litteras tradita sunt eis eloquia Dei de quibus merito gloriantur quae nihil aliud sunt quam quod apud ebreo dicitur cabala idest verus legis sensus ab ore Dei acceptus unde et apud hebreos quandoque vocatur quod idem est quod lex de ore nata quae propter illam successivam receptionem deinde dicta fuit cabala».*<sup>437</sup>

In questo passo, in cui Pico, come nell'*Oratio*, si appoggia ad Origene, gli *eloquia Dei* rinviano alla *cabala* intesa come il “vero senso” (*verus sensus*) della Legge ricevuto dalla bocca di Dio, trasmesso direttamente da Dio a Mosè insieme alla più superficiale *littera* della Legge, cioè al senso letterale sotto il quale si cela il più profondo senso misterico.<sup>438</sup> Va qui notata un’interessante interconnessione tra l’esperienza mistica di san Paolo e la *cabala* ebraica: gli *eloquia Dei* che san Paolo afferma di avere udito nel suo rapimento mistico al terzo cielo (cfr. *II Cor.* 12, 4: *arreta rhemata, arcana verba*) s’identificano per Pico con la *cabala* ebraica, assunta come il *verus legis sensus ab ore Dei acceptus*. San Paolo avrebbe così beneficiato dell’accesso alla conoscenza rivelativa del senso occulto della Legge, ricevendolo direttamente “dalla bocca di Dio”, come Mosè, in una trasmissione

---

<sup>437</sup> *Apol.*, p. 56.

<sup>438</sup> L’espressione *eloquia Dei* è utilizzata, sulle orme di Pico, anche da Cornelio Agrippa nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* per indicare la via della *cabala* attraverso la quale si possono conoscere i nomi sacri di Dio e degli angeli, invocarli ed agire sulla mente tramite questi. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze 2005, p. 125. Agrippa, nel suo trattato, riprende quasi alla lettera quanto detto da Pico: «*Origenes illud dictum Pauli quia credita sunt illis eloquia Dei, scilicet praeter leteralem legem Iudeis datam, etiam aliam fuisse spiritualem, quam Paulus vocat “eloquia Dei”, recentiores Hebraei cabalam dicunt*» (cfr. *ibid.*, p. 122).

orale diretta. La sapienza misterica della *cabala* è, allora, anche attestata nel Nuovo Testamento.

Anche nell'*Apologia*, Pico ribadisce la valenza iniziatica del termine *cabala*, fatto corrispondere al latino *receptio*, il quale indica la ricezione successiva (*successiva receptio*) della Legge nata *de ore*, la sua trasmissione (orale ed esoterica) da un sapiente all'altro, in implicita contrapposizione al successivo modo di trasmissione attraverso la codificazione scritta:

«*Ex quo modo tradendi ista scientia per successivam scilicet receptionem unius ab altero dicta est ipsa scientia, scientia cabale, quod idem est quod scientia receptionis*». <sup>439</sup>

L'espressione *scientia receptionis* o *scientia cabale* traduce letteralmente l'espressione ebraica *hokmat ha-qabbalah*.<sup>440</sup> *Hokmat ha-qabbalah*, rispetto alla più generica espressione *qabbalah*, accentua la dimensione sapienziale profonda di una trasmissione d'insegnamenti che, in base ad un'ermeneutica esoterica del testo biblico, si addentra nei misteri più segreti della Divinità. Nella sua strutturazione sapienziale, la *hokmat ha-qabbalah* si contraddistingue per la sua peculiare valorizzazione della componente antropologica, in quanto eleva l'uomo a soggetto conoscente-contemplativo intimamente

---

<sup>439</sup> *Apol.*, p. 56.

<sup>440</sup> Cfr. anche CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 212: «L'expression "science de la réception" traduit littéralement *hokmat ha-qabbalah*, l'une des nombreuses appellations donne par les cabalistes juifs à leur mystique». L'espressione *scientia cabalae* ricorre, ad esempio nel *De vocibus*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 461r: «[...] *Per hoc autem que sunt licita homini ad sciendum futura per scientiam cabale per coniurationes scire poterit*».

predisposto e chiamato a partecipare dell'unità originaria del Divino, pur con gli insuperabili limiti entro cui è confinata la conoscenza in quanto tale. Ciò secondo un passaggio dalla Rivelazione sinaitica divina, intesa quale iniziativa esclusiva del Dio nel sommo mistero della vita intradivina, all'appropriazione e comprensione di tale Rivelazione da parte dell'uomo sulla base di un metodo investigativo che potremmo provare a definire empirico-induttivo, con cui i contenuti dottrinali trasmessi per Rivelazione (concepita come intrinsecamente inesauribile) sono organizzati secondo i canoni di una *scientia inventa*. In questo modo la cabala si presenta sia come *scientia revelata*, sia come *scientia humana*. In questa particolare ottica, si potrebbe dire che nella ricezione della *cabala/scientia cabale*, l'uomo non è concepito semplicemente come *capace di ricevere* la rivelazione divina dei misteri, ma come *capace dell'atto di ricevere* tale rivelazione, ermeneuticamente ed intellettualmente *attivo* nella sua piena *ricettività*. Ciò secondo un equilibrio che concorre a determinare la forma stessa della Rivelazione cabbalistica, intesa quale disvelamento misterico della sapienza divina, il quale interagisce con il suo diretto referente, l'uomo, e con le sue capacità di comprensione di questa sapienza.

La *cabala*, per Pico, è allora la *prima et vera cabala*, l'aurorale rivelazione sinaitica dei *mysteria* da parte di Dio, con la quale è possibile cogliere i segreti del testo biblico, ed è anche una *doctrina* che, come già il Mirandolano aveva specificato nell'*Oratio* sulla scorta di un'interpretazione di un passo del libro di *Esdra*, contiene una *vena intellectus*, una *sapientiae fons* ed uno *scientiae flumen*.

## 5.2. La statuto della *cabala* nell'ambito dei vari modi d'interpretazione della Scrittura

La *cabala*, dunque, è “scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi misterii della legge si contiene”, *secretior et vera legis enarratio, verus legis sensus ab ore Dei acceptus, secretior et verior de mysteriis legis expositio*.<sup>441</sup> Come tale, essa costituisce, per Pico, uno dei quattro livelli di lettura del testo biblico fissati dalla tradizione ebraica. Questo assunto rinvia allo studio picchiano delle varie “vie di comprensione” del senso del testo biblico, che nella tradizione ermeneutica ebraica si stratificano secondo differenti livelli di lettura.<sup>442</sup> Come metodo ermeneutico, la lettura della *cabala* corrisponde al metodo anagogico. In generale, l'*expositio* della Sacra Scrittura, nei suoi vari livelli di accesso ai molteplici e stratificati sensi di questa, nella tradizione ebraica è così suddividibile: l'interpretazione letterale, o *peshat*; l'interpretazione allegorica, o *midrash*; l'interpretazione tropologica, o *sechel*, e l'interpretazione anagogica, o *cabala*. Quest'ultima modalità ermeneutica promuove – potremmo dire – un salto di livello ontologico, elevando «*a terrenis ad celestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad eterna, ab infimis ad suprema, ab humanis ad divina, a corporalibus ad spiritualia*».<sup>443</sup>

---

<sup>441</sup> Cfr., rispettivamente, *Comm.*, p. 234; *Orat.*, p. 148; *Apol.*, p. 56.

<sup>442</sup> Un esempio delle tecniche ermeneutiche applicate al testo biblico è fornito da Pico nell'*Heptaplus*, commento ai primi versetti della *Genesi* secondo sette letture interpretative, alle quali si aggiunge nell'ultimo capitolo dell'opera, l'*ars combinandi*. Si veda al riguardo la ricostruzione analitica del sostrato esegetico dell'*Heptaplus* fatta da Crofton BLACK in *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006, pp. 55-94.

<sup>443</sup> *Apol.*, p. 58. Quest'indicazione dei quattro modi di lettura del testo biblico si ritrova anche in una nota scritta da Pico a margine di una pagina nel

Così Pico nell'*Apologia* presenta i quattro modi sopra indicati d'interpretazione della Scrittura, individuando anche alcuni autori che li utilizzano:

*«Ita est et apud ebreo litteralis apud eos dicitur Pesat quem modum tenent apud eos Rabi Salamon, Chemoy et similes. Allegoricus midras unde sepe apud eos audies midras idest mistica super Ruth Midrastillym, Midras Coeeth idest expositio per midras idest mistica super Ruth, super Psalmos, super Ecclesiasten et sic de aliis. Et istum modum sequuntur maxime doctores Talmutici. Tropologicus dicitur sechel, quem sequuntur Abraam Abnazara, ubi litteraliter non exponit et Levi Bengerson et multi alii et ante omnes Rabi Moyses egyptius. Anagogicus dicitur cabala et hoc quia illa expositio que dicitur ore Dei tradita Moysi et accepta per successionem modo predicto [...].»<sup>444</sup>*

Dunque, come esempi di autori che seguono il modo d'interpretazione letterale, Pico riporta Rashi e David Qimhi;<sup>445</sup> tra gli

---

*Trattato sulla resurrezione dei morti* di Mosè Maimonide, contenuto nel ms. Vat. Ottoboniano lat. 607. Cfr. I. ZATELLI, F. LELLI, M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze 1994, p. 172: «Nel margine destro, in alto, Pico indica i quattro sensi di lettura del testo biblico: *pešat*: [ite]ra; *sekel*: intellectus; *midraš*: allegoria; *qabbala*: anagogia. La quadruplici interpretazione, comparata con l'esegesi tradizionale cristiana, è desunta probabilmente dalla lettura dell'introduzione del *Commento al Pentateuco* di Bahya ben Ašer, che insiste particolarmente sul valore dell'esegesi cabalistica, considerata di livello superiore alle altre».

<sup>444</sup> *Apol.*, p. 58.

<sup>445</sup> I. ZATELLI, F. LELLI, M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit., p. 173.



autori che seguono il modo tropologico, egli cita Abraham ibn Ezra,<sup>446</sup> Levi ben Geršom<sup>447</sup> e Mosè Maimonide; per quanto concerne il modo allegorico, egli afferma che è seguito massimamente dai talmudisti; mentre per il metodo anagogico si limita a identificarlo con la *cabala*, trasmessa da Dio a Mosè e, in seguito, ricevuta per successione nella modalità della trasmissione iniziatica *de ore in os*, da sapiente a sapiente.

Il modello di ermeneutica biblica articolato in quattro differenti livelli di lettura, così come è presentato da Pico, si ritrova in vari autori del mondo ebraico. Ad esempio, il commento topico alla *Torah* di R. Bahya ben Ašer, conosciuto e citato dal Mirandolano,<sup>448</sup> indica quattro “vie” d’interpretazione dei testi scritturali: la via dell’interpretazione

---

<sup>446</sup> Nella biblioteca di Pico compaiono diverse opere di Avraham ibn Ezra, tra le quali spicca il *Commento al Pentateuco*. Cfr. *ibid.*, p. 169: «L’interesse che Pico dimostra per Ibn ‘Ezra era motivato, oltre che dai suoi studi astrologici, anche dalla particolare opinione che Pico aveva dei razionalisti ebrei: riteneva infatti che, sotto lo strato superficiale delle interpretazioni letterali, questi autori nascondessero profondi segreti cabalistici».

<sup>447</sup> Al riguardo, il *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide, le cui influenze su Pico si notano soprattutto nel *Commento sopra una canzone d’amore*, è stato tradotto per quest’ultimo da Flavio Mitridate ed è conservato nel ms. Vat. Lat. 4273, Oltre la tematica mistica della “morte del bacio”, mi sembra che la traduzione di Mitridate, con le sue interpolazioni, abbia condizionato la lettura pichiana del *yetser ha-rah* sia come inclinazione al male, sia come realtà metafisica del male, ed anche l’interpretazione mistica pichiana della cerva come immagine simbolica della *Shekinah*. Il testo della traduzione mitridatica latina di quest’opera è stato recentemente edito da Michela Andreatta nella collana “Studi pichiani” dell’editore Leo S. Olschki: GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*, edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r), a cura di M. Andreatta Firenze 2009. Cfr. anche la descrizione dell’opera fornita in I. ZATELLI, F. LELLI, M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit., pp. 170-172.

<sup>448</sup> Un influsso, ad esempio, si ha nella visione del peccato considerato come la separazione della decima *Sefirah* dall’albero sefirotico, prospettata da Pico nelle *Conclusiones* (pp. 56 e 60). Su ciò cfr. M. MOTTOLESE, *La via della qabbalah. Egesesi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Bahya ben Ašer*, Bologna 2004, p. 119.

letterale (*derek ha-pešat*); la via dell'interpretazione omiletica (*derek ha-midraš*); la via della speculazione intellettuale (*derek ha-sekel*); la via della tradizione esoterica (*derek ha-qabbalah*).<sup>449</sup>

Un'altra struttura esegetica a quattro livelli è quella riportata dallo *Zohar* ed espressa nell'acronimo *PaRDeS*, parola ebraica che significa "giardino" (da cui "paradiso"). Entrare nel "giardino" indica l'accesso nei segreti della Scrittura, stratificati nei vari sensi in cui questa si presta ad essere letta.<sup>450</sup> Il *PaRDeS* include i livelli di *Pešat* (livello letterale), *Remez* (livello allegorico), *Deraš* (livello omiletico), *Sod* (livello segreto). Il racconto talmudico dei quattro sapienti che entrarono nel *pardes* ha una variante interessante in Moshe de Leon, il quale considera l'esperienza ermeneutica dei maestri talmudici come determinata dalle acque dei quattro fiumi del *pardes*. Muovendosi su un diverso registro di significati simbolici, Pico riprende ed utilizza l'immagine simbolica dei quattro fiumi del paradiso in un passo dell'*Oratio* in cui egli, con riferimento ai Caldei e all'insegnamento di Zoroastro, presenta i quattro fiumi paradisiaci (scrivendo i loro nomi

---

<sup>449</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24.

<sup>450</sup> Scrive G. SCHOLEM (*La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 74): «Questo gioco di parole [*Pardes*] utilizza la famosa storia del Talmud, che racconta dei quattro grandi maestri che nel II secolo si occuparono di studi esoterici, e per cui a questo proposito è usata l'espressione secondo la quale sarebbero "entrati in paradiso". I quattro si chiamavano rabbi Akiba, Ben Zoma, Ben Azzai e Aher. "L'uno vide e morì, il secondo vide e perse il senno, il terzo isterì le giovani piantagioni [e cioè divenne un rinnegato e traviò i giovani]. Solo rabbi Akiba entrò sano e uscì sano"». A questo racconto talmudico s'ispirano molte speculazioni in differenti contesti mistici. Nel *De generatione hominis*, ad esempio, questa storia è presentata in rapporto all'esperienza profetica ed alla visione mistica (cfr. f 439v: «[...] *et similiter illi qui ascenderunt ad paradisum scilicet ben zoma et filius azai qui lesi sunt et aher qui truncavit plantas fuerunt rapti in corpore nullus autem rapitur extra corpus nisi sit prophetam et ideo in futuro tempore videbunt gloriam lumine faciei rapti in corpore nec consequentur lesionem*»).

con una trascrizione in caratteri etiopi di parole siriane, aramaiche ed ebraiche), dai quali si possono attingere le “acque della vita” per irrorare le “ali dell’anima”,<sup>451</sup> fiumi che per il Mirandolano rappresentano le quattro articolazioni progressive e gerarchiche della sapienza filosofica con cui l’uomo si eleva a Dio: la *scientia moralis*, la *dialectica*, la *naturalis contemplatio* (o *naturalis philosophia*) e la *theologia*.<sup>452</sup> I quattro fiumi del paradiso possono così essere accostati ai quattro fiumi descritti da Moshe de Leon, le cui acque agiscono sui sapienti.<sup>453</sup>

I vari livelli d’interpretazione evidenziano la ricchezza e la complessità del testo biblico, il quale s’impone come il termine di riferimento di un inesauribile processo ermeneutico che approda a sempre nuovi significati. Questa inesauribilità dell’orizzonte di senso

---

<sup>451</sup> Cfr. *Orat.*, pp. 121-123: «*quattuor amnibus paradisus Dei abluitur et irrigatur, indidem vobis salutare aquas hauritiatis. Nomen ei qui ab aquilone Pishon [ ], quod rectum denotat, ei qui ab occasu Dichon [ ], quod expiationem significat, ei qui ab ortu Chiddekel [ ], quod lumen sonat, ei qui a meridie Perath [ ], quod pietatem interpretari possumus*». I nomi di questi fiumi non compaiono per mancanza di caratteri nella prima edizione a stampa dell’*Oratio*, ma Wirszubski ha notato che nel ms. Pal. 885 sono parole ebraiche ed aramaiche scritte in caratteri etiopi, cfr. Ch. Wirszubski, *Flavius Mithridates. Sermo de Passione Domini*, cit., pp. 38-39.

<sup>452</sup> Cfr. *ibid.*, p. 122.

<sup>453</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 75: «Nel commento di questo autore a *Genesi* 2.10 sgg., sui quattro fiumi che nascono dall’Eden, dal paradiso, il vecchio aneddoto talmudico dei quattro dotti subisce una nuova variazione. Il primo, si dice, entrò nel fiume Pishon, nome che qui è interpretato come *pi shoné halakhòt*, e cioè una bocca che impara il senso preciso della “*Halakhah*”. Qui questo Pishon rappresenta il senso letterale. Il secondo entrò nel fiume Gihon, il cui nome viene riferito all’allegoria. Il terzo entrò nel fiume Hiddekel, il cui nome è interpretato come combinazione delle due parole *had* e *kal*, acuto e svelto, per indicare l’acume e l’agilità dell’interpretazione talmudica, *derashah*. Il quarto entrò nel fiume Eufrate, che viene correlato al nucleo più interno, al midollo da cui fluisce il seme della vita che – in altri termini – scopre e sviluppa sempre nuovi misteri».

della Scrittura è un'istanza sottesa alle più varie correnti e speculazioni di matrice cabbalistica.

### 5.3. *La scientia cabalae come ars combinandi e scientia de virtutibus rerum superiorum*

Una suddivisione interna della sapienza cabbalistica, come si è visto, è basata sulle categorie di *scientia revelata* e *scientia inventa*. A questa suddivisione della *cabala* se ne aggiunge nell'*Apologia* un'altra, altrettanto fondamentale. Nella parte conclusiva dell'opera, riguardo alla scienza cabalistica, Pico scrive:

*«In universali autem duas scientias hoc etiam nomine honorificarunt unam quae dicitur [ ] idest ars combinandi et est modus quidam procedendi in scientiis et est simile quid sicut apud nostros dicitur ars Raymundi licet forte diverso modo procedant. Aliam quae est de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam et est pars magie naturalis suprema».*<sup>454</sup>

*In universali*, per Pico, la *cabala* comprende due *scientiae*, l'*ars combinandi* e la *scientia de virtutibus rerum superiorum*. La prima manifesta uno statuto più tecnico (infatti è chiamata *ars*), consiste in un sistema metodologico che riguarda le combinazioni e permutazioni linguistiche, con riferimento alle lettere ebraiche e al loro valore numerologico e simbolico. La seconda, invece, ha come suo oggetto

---

<sup>454</sup> *Apol.*, p. 60.

specifico le *virtutes* delle realtà superiori ed è l'ambito cabbalistico che, propriamente, costituisce la *pars magiae naturalis suprema*.

Riguardo alla *cabala* come *scientia de virtutibus rerum superiorum*, va notata la sua interconnessione strutturale con la *magia naturalis*, di cui costituisce la *pars suprema*. In un paragrafo precedente, al quale rimando, ho mostrato come questo versante della *cabala*, che con la *magia naturalis* condivide anche lo specifico statuto “pratico” (dunque tecnico-operativo o attuativo) sia inteso da Pico in termini fondamentalmente “magici”. Qui Pico specifica che tale settore della *cabala* riguarda le *virtutes* delle “cose superiori”: essa, dunque, si concentra sulle *virtutes* celesti.

Per quanto invece concerne l'*ars combiandi*, nelle *Conclusiones* Pico si riferisce all'*ars combinandi* indicandola con il nome di *revolutio alphabetaria*, traducibile con “rotazione alfabetica” o “rotazione delle lettere”, corrispondente per Pico alla cosiddetta *philosophia catholica*.<sup>455</sup> Tecnicamente, infatti, le permutazioni e combinazioni delle lettere dell'alfabeto ebraico elaborate dall'*ars combinandi*, si basano su ruote alfabetiche, con le rotazioni delle quali è possibile cogliere a fondo la complessa strutturazione linguistica della realtà. Queste ruote alfabetiche si basano sull'istanza speculativa dell'affinità essenziale tra le lettere e gli elementi del creato, secondo un complesso di rapporti di corrispondenza stabilito nell'opera *Sefer Yetsirah*,<sup>456</sup> noto in ambienti

---

<sup>455</sup> *Concl.*, p. 127.

<sup>456</sup> Cfr. M. IDEL, *Il Golem*, cit., p. 47: «L'ultima parte del *Sefer yetsirah*, infine, descrive in modo particolareggiato i rapporti tra le lettere ebraiche e le membra del corpo umano, da un lato, e i pianeti, le costellazioni e lo zodiaco, dall'altro».

umanistici soprattutto grazie a commenti.<sup>457</sup> Sulla base di queste descrizioni, molti commentatori medievali avevano elaborato una teoria relativa alla possibilità di riprodurre l'atto creativo divino – inteso come atto basato sulla potenza poetico-performativa del linguaggio divino che si rispecchia nella lingua ebraica – permutando e combinando tra loro, secondo precise dinamiche, le lettere dell'alfabeto ebraico; l'atto creativo che si compie in questo modo, in primo luogo, può anche riguardare la produzione di un uomo artificiale. Un esempio dell'utilizzazione delle ruote alfabetiche è presente nel *Commentum Sefer Yesire* (ms. Vat. ebr. 191) di Eleazar di Worms, un'opera tradotta in latino da Mitridate per Pico. Ad esempio vi è scritto: «*sic igitur viginti littere fundantur in rota per ducentas viginti unam combinationes per revolutionem rote ante et retro*».<sup>458</sup> L'applicazione della *revolutio alphabetaria* all'attività creativa, nell'ambito di una complessa prassi rituale, è così descritta:

«*Similiter in generatione particulari puta alicuius membri particularis ut si volueris creare oculum considera litteram indicantem illud membrum et reflecte super eam circulum per revolutionem et prefice illam litteram capiendo terram novam de sub terra vergine et semina in ea de templo sancto tuo expiato purgato et*

---

<sup>457</sup> L'influenza del *Sefer Yetsirah* è riscontrabile, ad esempio, nel *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli: «Anche Abramo, nel libro che si chiama *Sepher Izira*, cioè Libro della formazione, insegna che così si formano gli uomini nuovi: si deve cioè salire su un alto monte dove non pascolano gli armenti, dal centro di esso si deve scavare l'Adama, cioè terra rossa e vergine; poi da essa formare l'uomo e per le membra si devono convenientemente disporre le lettere dell'alfabeto». Cfr. C. MORESCHINI, *Storia dell'Ermetismo cristiano*, Brescia 2000, p. 375. Cfr. anche M. IDEL, *Il Golem*, cit., pp. 197-199.

<sup>458</sup> *Commentum Sefer Yesire*, ms. Vat. ebr. 191, f. 5r.

*purificato nec non et corpore mundato et ex illa terra fac massam quam vis creare et vivificatur et consideras litteras [...]*».<sup>459</sup>

Questa concezione delle lettere dell'alfabeto ebraico ha diffusione nella cultura umanistica ed è ben nota a Pico, il quale accosta l'*ars combinandi* cabbalistica all'*ars Raymundi*, ovvero all'*ars* di Raimondo Lullo, sottolineando, al riguardo, che queste due *artes* differiscono nella loro modalità procedurale (*licet forte diverso modo procedant*).<sup>460</sup> Tra le espressioni *ars combinandi* e *revolutio alphabetaria* si può cogliere una sottile differenza di accento: la prima espressione sembra porre maggiormente l'accento sulle tecniche combinatorie come la *gematria*, il *notariqon* e la *temurah*; la seconda, invece, sembra concentrarsi sulle

---

<sup>459</sup> *Ibid.*, f. 10v.

<sup>460</sup> Umberto ECO (*Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007, pp. 414-415), nella sua lettura del passo picchiano in questione, con riferimento all'avverbio *forte* sottolinea l'aspetto "accidentale" della differenza prospettata tra l'*ars combinandi* cabbalistica e l'*ars Raymundi*: «Dunque, a parte il diverso sfondo teologico, *ars Raymundi* e *ars combinandi* non sono *substantialiter* diversi. Lo sono *forte*, per accidente, ovvero quanto agli esiti, o al modo in cui sono usate. Crediamo che Pico avesse compreso che ciò che differenzia il pensiero cabalistico da quello di Lullo è che la realtà che il mistico cabalista deve scoprire non è ancora nota e potrà rivelarsi solo attraverso la sillabazione delle lettere che si permutano vorticosamente. Quindi, anche se soltanto per via mistica (a cui la combinatoria serve solo come motore immaginativo) la Cabala vuole essere una vera *ars inveniendi*, in cui ciò che è da trovare è una verità ancora ignota. Invece la combinatoria lulliana (lo si è visto) è uno strumento retorico attraverso il quale si vuole dimostrare il già noto [...]»; cfr. anche ID., *I rapporti tra revolutio alphabetaria e lullismo*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze 1997, pp. 13-28. Per una lettura che accentua la differenza tra l'*ars* cabbalistica picchiana e l'*ars* lulliana, cfr. ad es. H. J. HAMES, *The Art of Conversion. Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 1-2, in cui lo studioso sottolinea la differenza strutturale e metodologica tra l'*ars* di Raimondo Lullo e la tipologia di *qabbalah* sviluppata da Abraham Abulafia e recepita da Pico come *revolutio alphabetaria*, mettendo anche in evidenza la consapevolezza in Pico di tale differenza.

ruote alfabetiche, che come si è visto, si riferiscono all'aspetto creativo del linguaggio. La scienza in questione, come *ars combinatoria* permette di scoprire i sensi latenti del creato attraverso le combinazioni alfabetiche, mentre come *revolutio alphabetaria* permette di manipolare gli elementi linguistici del creato. Pico afferma anche che le due *scientiae* in cui si può suddividere la *cabala* (l'*ars combinandi* e la *scientia de virtutibus rerum superiorum*) assumono il nome di *cabala* per metalessi, poiché in senso proprio *cabala* è la teologia rivelata:

*«Et licet istis duabus scientiis nomen cabale ex primaria et propria impositione non conveniat, transumptive tamen potest eis applicari».*<sup>461</sup>

#### 5.4. Una tesi basilare della “cabala cristiana”: Trinità e *Sefirot* superiori nell'*Apologia*

Abbiamo visto come Pico, nell'*Apologia*, riguardo alla questione della certificazione della divinità del Cristo da parte della *cabala*, ribadisca e difenda il paradigma ermeneutico della “cabala cristiana” elaborato nelle sue precedenti opere. Egli, al riguardo, nel suo discorso apologetico prospetta anche una piena convergenza dottrinale tra la sapienza cabbalistica e il dogma della Trinità, con un'interpretazione in chiave trinitaria di alcuni aspetti della dottrina cabbalistica delle *Sefirot*. Egli Scrive:

---

<sup>461</sup> *Apol.*, p. 60.



[...] *et his per omnia multum concordant mysteria cabalistarum qui quinquagenarium numerum attribuunt Spiritui sancto, qui Spiritus sanctus apud eos etiam per ignem significatur in qua forma et in quo numerum dierum discendi super apostolos. Est et apud eos Spiritus sanctus tercia persona sive proprietas in divinis procedens a prima et a secunda quae secunda dicitur sapientia et procedit a prima et differt ab utraque solum ratione processionis sicut scilicet id quod procedit differt ab his a quibus procedit cum sit tamen per substantiam et essentiam idem cum illis hec expresse dicunt cabaliste quorum dicta isti magistri a me contra Iudeos allata ut suspecta de fide abhominabantur. Vocant autem et eandem tertiam proprietatem penitentiam quod concordant modo dictis ut idem sit numerus attributus Spiritui sancto qui et penitentiae sacramento.*<sup>462</sup>

La tre *Sefirot* superiori, considerate nella tradizione cabbalistica come le *Sefirot* occulte, sono qui assimilate alla Trinità. Lo Spirito Santo, quale *tercia Persona* della Trinità, è identificata con la terza *Sefirah* (qui indicata dal Mirandolano con il termine latino *proprietas*), *Binah*, la quale *in divinis* procede (*procedens*) dalle due *Sefirot* che la precedono nel flusso emanativo, cioè dalla prima *Sefirah*, *Keter*, e dalla seconda, *Hokmah*. Quest'ultima, la *Sapientia*, procede a sua volta dalla prima *Sefirah*, e differisce da essa e dalla terza soltanto per la posizione nella processione, che è l'aspetto per il quale ciò che procede differisce da ciò da cui procede, al quale è consostanziale (*per substantiam et essentiam idem*). Si delinea così, per transitività nell'ambito della processione sefirotica, la consostanzialità o *homousia* "trinitaria" delle

---

<sup>462</sup> *Apol.*, p. 54.

prime tre *Sefirot*. La *persona-proprietas* dello Spirito Santo è simbolicamente rappresentata dal numero *quingagenario*, il quale allude alle cinquanta Porte dell'intelligenza, al Giubileo superno, alla riunificazione nell'unità al di là dell'alterità. Come *Penitentia*, essa è legata al sacramento della penitenza e, insieme, rappresenta la *Teshuvah* (il "ritorno") alla fonte originaria da cui tutto scaturisce.<sup>463</sup>

## 6. *Cabala speculativa e cabala practica*

### 6.1. Una suddivisione problematica

Dalla analisi della trilogia romana emerge un quadro molto variegato di rilievi e definizioni della *cabala*. Un ulteriore elemento che si rivela di primaria importanza per la ricostruzione della teorizzazione della *cabala* in Pico, è contenuto nelle prime *conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, da cui emerge una fondamentale quanto problematica divisione della *scientia cabalæ* in due domini, la *cabala practica* e la *cabala speculativa* – indicabili anche, sulla scorta di altre soluzioni espressive del Mirandolano, rispettivamente come la *pars practicam cabalæ* e come la *pars speculativa cabalæ* – in corrispondenza della divisione di essa in *scientia Sephirot* e *scientia semot*. Così Pico, nella *conclusio cabalistica I secundum opinionem personalem*, delinea questa distinzione articolata su due piani corrispondenti:

---

<sup>463</sup> Su ciò cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 117.

«*Quicquid dicant caeteri cabalistsae ego, prima divisione scientiam cabalae in scientia sephirot et semot, tanquam in practicam et speculativam distinguerem*».<sup>464</sup>

Annoverandosi tra i cabalisti, Pico avanza dunque, come *opinio propria*, una sua personale suddivisione primaria della *scientia cabalae* (o *scientia receptionis*, come era stata definita da Pico nell'*Apologia*) in *scientia sephirot* e in *scientia semot*, facendo corrispondere questa suddivisione epistemica alla distinzione, interna alla stessa *scientia cabalae*, tra la *cabala practica* e *cabala speculativa*. Riguardo alla prima divisione, la *scientia sephirot* riguarda specificamente le manifestazioni-numerazioni divine (*Sefirot*), mentre la *scientia semot* riguarda specificamente i nomi divini (*Shemot*); mentre la distinzione tra la *cabala practica* e *cabala speculativa* sembra polarizzarsi, come vedremo, su una connotazione tecnico-operativa o poetico-attuativa della prima e su una specifica connotazione teorico-contemplativa della seconda.

Nella stringata formulazione teorematologica di questa tesi, non appare del tutto inequivoca l'effettiva corrispondenza che egli istituisce tra la prima e la seconda coppia. È chiaro che Pico stia abbinando tra loro i termini delle due coppie come ad identificarli, ma non è del tutto pacifico e scontato l'ordine di questo abbinamento, cioè quale tra la *scientia sephirot* e la *scientia semot* sia fatta corrispondere alla *cabala practica* e quale, invece, alla *cabala speculativa*. A questo riguardo, infatti, nell'ambito degli studi critico-storiografici, non mancando prospettive che suggeriscono un'inversione della corrispondenza tra i termini della seconda distinzione e quelli della prima. A livello di

---

<sup>464</sup> *Concl.*, p. 518.

strutturazione testuale della *conclusio* in questione, in prima istanza si potrebbe pensare che Pico stia delineando un abbinamento, rispettivamente, tra il primo termine della prima divisione ed il primo della seconda e tra il secondo della prima divisione ed il secondo della seconda, con le associazioni di *scientia sephirot* e *cabala practica* da un lato, e di *scientia semot* e *cabala speculativa* dall'altro; ma, anche in considerazione di possibili fattori contenutistici si potrebbe anche pensare che Pico stia delineando un sistema di corrispondenze secondo un'inversione chiastica, con le associazioni di *scientia sephirot* e *cabala speculativa* da un lato, e di *scientia semot* e *cabala practica* dall'altro. In quest'ultima direzione si orienta, non senza una certa ambiguità, Chaim Wirszubski. Lo studioso, nella sua opera dedicata a Pico e la cabala, nel capitolo *Étendue et développement des recherches cabalistiques de Pic* interpreta questa *conclusio* sostenendo che la *scientia semot* corrisponde alla *cabala speculativa*,<sup>465</sup> mentre invece nel capitolo *Mystique et magie* egli presenta la *cabala practica* come “utilizzo teurgica o magica” dei nomi divini, collegandola, in tal modo, alla *scientia semot*.<sup>466</sup> Questa seconda posizione avanzata da Wirszubski, è

---

<sup>465</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, p. 94: «En revanche, la seconde série s'ouvre sur la distinction entre la «science des *sefirot*» et la «science des *šmot*», c'est-à-dire des noms, celle-ci étant conçue comme une cabale spéculative».

<sup>466</sup> Cfr. *ibid.*, p. 215. Jean-Marc MANDOSIO (in CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit. p. 215,) rileva puntualmente quest'ambiguità presente in quest'opera di Wirszubski: «La suite du présent chapitre montre que Wirszubski a interprété cette conclusion comme si la “science des *sefirot*” correspondait à la partie spéculative et la “science des *šmot*” à la partie pratique de la cabale, alors que Pic dit exactement l'inverse [...] alors que dans le chapitre 4 [...] cette conclusion est correctement interprétée». Steve FARMER (*Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486)*, cit., p. 518), che interpreta la suddetta *conclusio* nel primo modo che ho indicato, fa riferimento a questa seconda lettura avanzata da Wirszubski e da altri noti studiosi: «Since in medieval

attestata anche in altri studiosi.<sup>467</sup> Più avanti proverò ad esprimere una mia personale posizione su tale questione.

---

traditions “divine names” and “practical Kabbalah” were associated with magic, Scholem and Wirszubski (followed now by Copenhaver [1997: 217ff.]) – reversing the natural order of Pico’s thesis – tried to identify Pico’s “science of *sefirot*” with speculative science and his “science of names” with practical science of magic [...] Practical science for Pico was the “science of *sefirot*” and speculative science the “science of names”, and not the reverse».

<sup>467</sup> Cfr. Scholem, Copenhaver (citati da Farmer nella nota precedente) Possiamo notare che la posizione in questione di Wirszubski è probabilmente influenzata da Scholem, il quale identifica la fonte di questa *conclusio* in una lettera di Abulafia indirizzata al suo allievo Yehuda Salmon, la quale compare tra le traduzioni latine di Mitridate. Scrive G. SCHOLEM (*Histoire des débuts de la cabale chrétienne*, cit., pp. 441-442): «Certaines des conclusions de Pic sont tirées textuellement [...] d’une épître d’Abulafia dont la traduction latine (ms. Vat. Ebr. 190) était entre ses mains ; il en est ainsi, de la division, par exemple, de la division de la cabale en *scientia sefirot et šemot*, figurant au début des “conclusions cabalistiques selon [son] opinion personnelle”». Abulafia divide la *sapientia cabalae* in *scientia nominis Dei Tetragrammaton per modum decem numerationum* e in *scientia magni nominis per viam viginti duarum licterarum*. Cfr. il seguente brano citato in S. CAMPANINI, *Mitridate traduttore di opere cabbalistiche*, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, cit., pp. 56-57: «*Et dividitur quidem in duas partes, in universali que sunt scientia nominis dei Tetragrammaton per modum decem numerationum que vocantur plante inter quas qui separat dicitur truncare plantas, et hi sunt qui revelant secretum unitatis. Secunda pars est scientia magni nominis per viam viginti duarum licterarum a quibus et ab earum punctis et ab earum accentibus composita sunt nomina et characteres seu sigilla que nomina invocata sunt que locuntur cum prophetis, insomniis et per hurim et tummim, et per spiritum sanctum et per prophetias*». Il cabbalista estatico indica con questa divisione le due vie percorribili nella *cabala*, le quali non sono *neque sensibiles neque intelligibiles* e si differenziano dall’indagine filosofica perché non indagano Dio a partire dagli effetti (cfr. *ibid.*, p. 57). Va notato che Abulafia non stabilisce una corrispondenza tra i due ambiti della *sapientia cabalae* in dominio pratico e speculativo e, a differenza di Pico, non concepisce la sapienza cabbalistica in termini, in qualche modo, “filosofici”.

## 6.2. La quadripartizione della *cabala speculativa*. *Alphabetaria revolutio* e *triplex Merchiava*

Pico elabora una determinazione dell'ambito "speculativo" e di quello "pratico" della *cabala*, rispettivamente, nelle due successive *conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propria*.

Nella *conclusio cabalistica II secundum opinionem propriam*, Egli presenta la *cabala speculativa* o *pars speculativa cabalæ* come a sua volta, suddivisa in quattro parti che ne restituiscono la duplice articolazione "filosofica" di fondo:

«*Quicquid dicant alii cabalistsæ, ego partem speculativam Cabalæ quadruplicem dividerem, correspondenter quadruplici partizioni philosophiæ, quam ego solitus sum afferre. Prima est scientia, quam ego voco alphabetariæ revolutionis, correspondentem parti philosophiæ, quam ego philosophiam catholicam voco. Secunda, tertia et quarta pars est triplex Merchiava, correspondentes triplici philosophiæ particulari de divinis, de mediis, et sensibilibus naturis*».<sup>468</sup>

Secondo la personale posizione cabbalistica di Pico, dunque, la *cabala speculativa* (o *pars speculativa cabalæ*), nel suo complesso, è intesa come *philosophia*, in quanto la sua quadruplici partizione rispecchia e riproduce la quadruplici partizione della *philosophia*. La *pars speculativa* della *cabala* si divide in *revolutio alphabetaria* (arte della "rotazione delle lettere"), che costituisce la sua *prima pars*, ed in *triplex*

---

<sup>468</sup> *Concl.*, p. 520.

*Merchiava* (“triplice Merkavah”), che nelle articolazioni costituisce la sua *secunda, tertia e quarta pars*. La *revolutio alphabetaria*, come ho mostrato prima, identificata dal Mirandolano con l’*ars combinandi*, è presentata come *scientia* ed è qui assimilata alla *philosophia catholica* (la prima *pars* della *philosophia*, anche altrove chiamata in causa da Pico<sup>469</sup>), la “filosofia universale”; mentre la *triplex Merchiava* è assimilata alla *philosophia particularis* vista nella sua “triplicità”, cioè nella sua suddivisione in tre parti distinte, relative ai suoi tre diversi ambiti gerarchicamente ordinati d’indagine, corrispondenti a tre diversi piani della scala del reale: rispettivamente, le *naturae* divine, quelle intermedie e quelle sensibili. La *cabala speculativa*, quindi, quale *philosophia*, nel suo complesso è divisa in un dominio filosofico universale, concepito come unitario, e in un dominio filosofico particolare, concepito invece come tripartito.

L’*alphabetaria revolutio* (o *ars combinandi*), intesa come *philosophia catholica*, manifesta chiaramente, con quest’ultima denominazione, la sua natura di sapere “universale”, aspetto caratterizzante per il quale Pico l’accosta, come *ars combinandi*, all’*ars Raymundi*. Nel suo specifico statuto epistemologico, infatti, l’*alphabetica revolutio* si configura come una scienza filosofica speculativa la quale si struttura come un sapere totalizzante, capace di

---

<sup>469</sup> Cfr. la *LIV conclusio paradoxa* (*ibid.*, p. 414): «*Ad probandum primam materiam esse, magis certificatur vel via numerorum vel via catholicae philosophiae, quam ulla ratio physica, in qua sensus habeat introitum*». Secondo questa tesi, che è incentrata su uno specifico tema dottrinale, la dimostrazione della “materia prima” può avvenire soprattutto attraverso due “vie” di certificazione, la *via numerorum* e la *via philosophiae catholicae*. Cosa intenda qui Pico per *via numerorum* non è chiaro, anche se si potrebbe avanzare l’ipotesi che egli alluda all’*arithmetica formalis* o anche alle *Sefirot* intese come *numerations*, quali originari numeri divini, archetipici e fondativi, secondo la presentazione offertane, ad esempio, nel *Sefer Yetsirah*.

accedere alla strutturazione profonda dell'intera realtà attraverso la conoscenza delle combinazioni e permutazioni delle lettere dell'alfabeto ebraico, la quale si consegue attraverso l'applicazione della peculiare tecnica della "rotazione" di queste lettere. In questa direzione, è molto significativo che Pico, nella *LV conclusio paradoxa*, sostenga che grazie ad un'adeguata conoscenza dell'ordine (*ordo*) della lingua ebraica (conoscenza che, appunto, è maturata attraverso la *scientia/ars* cabbalistica della *revolutio alphabetaria/ars combinandi*), tramite l'applicazione di quest'ordine nell'ambito delle scienze (*in scientiis*: potremmo dire, sulla base del plurale generico, di tutte le varie scienze), si possa trovare "la norma e la regola dello scibile".<sup>470</sup> Tesi, questa, che allude appunto allo sfruttamento delle potenzialità gnoseologiche dell'*ars combinandi* applicata alle lettere della lingua ebraica assunta come la grande chiave interpretativa della totalità della realtà. Con riferimento alla centralità delle lettere (e del loro intrinseco valore numerico) nella *revolutio alphabetaria*, si può anche rinviare alla problematica asserzione della *conclusio magica XXV secundum opinionem propriam*, in cui Pico indica come elementi propri dell'*opus magico* i *characteres* e come elementi propri dell'*opus cabalae* i *numeri*, specificando inoltre che tra i *characteres* ed i *numeri* vi è come termine intermedio l'*usus litterarum* e che questo medio può divenire proprio, *per declinationem*, ad entrambi i due estremi, intervenendo così tanto nell'*opus magico* quanto nell'*opus cabalae*.<sup>471</sup> Le *litterae* (ebraiche), oltre a fondare una conoscenza speculativa di tipo universale conseguibile attraverso la *scientia/ars* cabbalistica della loro rotazione combinatoria,

---

<sup>470</sup> Cfr. *Concl.*, p. 414.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 502



si prestano ad un loro peculiare *usus* (legato a quella conoscenza) che li rende integrabili tanto con i *characteres* della prassi magica, quanto con i *numeri* della prassi cabbalistica. La *pars* della *cabala speculativa* costituita dalla *revolutio alphabetaria/ars combinatoria/philosophia catholica*, dunque, manifesta un chiaro legame tanto con l'*opus cabalae*, che rimanda alla *cabala practica*, quanto con la *magia naturalis*, due ambiti “pratici” che, come ho già accennato, manifestano tra loro uno stretto legame.

Per quanto invece concerne la *triplex Merchiava*, cioè la *philosophia particularis* assunta nella sua triplicità (*philosophiae particulari de divinis, de mediis, et sensibilibus naturis*), va rilevato che il termine utilizzato da Pico per indicare questo ambito filosofico tripartito è mutuato dalla letteratura ebraica (biblica, talmudica, cabbalistica). *Merkavah* è il “carro” della criptica visione del profeta Ezechiele (*Ez* 1, 4 ss.), il quale nell’ambito del pensiero cabbalistico ebraico assume un’ampia rosa di significati e specifiche valenze mistiche. Il misticismo della *Merkavah*, in generale, è incentrato su un complesso di speculazioni riguardanti la realtà divina nella sua manifestazione sul trono di gloria,<sup>472</sup> le quali comprendono anche speculazioni angelologiche e sono spesso intrise di elementi magici. Vari temi della mistica della *Merkavah* sono sviluppati nell’ambito del

---

<sup>472</sup> Cfr. al riguardo G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 54: «Il mondo del trono significa, per il mistico ebreo, quello che per i mistici ellenisti e proto cristiani di quell’epoca, noti nella storia della religione col nome di gnostici ed ermetici, è il *pleroma*, il mondo luminoso della divinità, con le sue potestà, i suoi eoni e le sue dominazioni».

pietismo ashkenazita, in cui la visione estatica della gloria divina,<sup>473</sup> del *kavod*, è argomento di ardite speculazioni. Il tema è anche presente nel trattato ashkenazita *De generatione hominis* che Pico fece tradurre in latino per sé da Mitridate.<sup>474</sup>

Accostandosi a questa letteratura, nella nozione di *triplex Merchiava* quale parte della *cabala speculativa* Pico sembra attribuire al concetto di *Merkavah* un significato cosmologico più che mistico. Ciò è quanto emerge dalla corrispondenza proposta con la *philosophia particularis*, che nella sua tripartizione si occupa di tre differenti *naturae* assunte come gerarchicamente ordinate. Esse possono essere intese come tre diversi piani ontologici, oppure, secondo la lettura proposta da alcuni studiosi, come articolazioni interne ad un medesimo piano del reale, costituito, nella fattispecie, dal mondo sefirotico. Wirszubski, in questa direzione, considera la *triplex Merhavah* come riferita ad una disposizione triadica delle *Sefirot* che rappresenterebbero, secondo le speculazioni di alcuni cabalisti, i tre stadi dell'essere,<sup>475</sup> con riferimento all'interpretazione dell'identificazione pichiana della *cabala speculativa* con la *scientia*

---

<sup>473</sup> Cfr. ad esempio il *De generatione hominis*, ms. Vat. ebr. 189, f. 439v, in cui la visione del Trono di Gloria è presentata come un rapimento estatico ed è assimilata alla visione mistica della luce del volto di Dio: «*Propheta vero videt sedem glorie kabod nec ledit se in oculis suis nec alibi et hoc quidem est in propheta tempore visionis corpus eius non est secum quia est raptus extra corpus et propter hoc non ledit at vero sapiens ex sapientibus predictis ideo leditur qui est raptus in corpore quod habet secum et similiter illi qui ascenderunt ad paradysum scilicet ben zoma et filius azai qui lesi sunt et aber qui truncavit plantas fuerunt rapti in corpore nullus autem rapitur extra corpus nisi sit prophetam et ideo in futuro tempore videbunt gloriam lumine faciei rapti in corpore nec consequentur lesionem*».

<sup>474</sup> Cfr. *ibid.*, f. 400v, f. 419v, f. 420r, f. 421r, f. 437r-v, f. 439v, f. 440r-v, f. 444v, f. 447 r-v.

<sup>475</sup> Cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., pp. 217-222.

*sephirot*. Anche Frances Yates, sulla scorta degli studi di Scholem, spiega la triplice *Merkavah* con riferimento al Pleroma sefirotico.<sup>476</sup> Personalmente, ritengo che una possibile chiave di lettura della *triplex Merchiava* e, più in generale, della suddivisione pichiana della *cabala speculativa*, si possa trovare nella struttura dell'*Heptaplus*. Questo commento ai sei giorni della creazione della *Genesi*, infatti, è suddiviso in quattro sezioni, le quali sembrano corrispondere puntualmente alla quadripartizione della *cabala speculativa*. Pico, sulla base di un'esegesi strutturalmente incentrata sulla speculazione filosofica, dedica tre esposizioni, rispettivamente, al mondo elementare, al mondo celeste ed al mondo angelico, e dedica la quarta ed ultima sezione dell'opera all'interpretazione della prima parola della *Genesi*, la parola ebraica *bereshit* (בראשית),<sup>477</sup> attraverso l'applicazione della *revolutio alphabetaria*. Secondo questo parallelismo, si può allora notare che l'indagine cosmogonica/cosmologica sviluppata dal nostro filosofo nell'*Heptaplus* compendia sia la *philosophia catholica*, o *revolutio alphabetaria*, sia la *philosophia particularis* nel suo complesso, la quale, quindi, consisterebbe in un'indagine filosofico-speculativa tripartita, incentrata rispettivamente, nei suoi tre ambiti particolari/settoriali, sul mondo elementare (*de sensibilibus naturis*), sul mondo celeste (*de mediis naturis*) e sul mondo angelico (*de divinis naturis*).<sup>478</sup> In quest'ottica, la

---

<sup>476</sup> Cfr. F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 112.

<sup>477</sup> Questa parola ebraica, che si traduce "in principio", è stata oggetto di varie interpretazioni nei trattati cabalistici. Una delle più interessanti accomuna simbolicamente questa parola alla seconda *sefirah Hokmah* che è appunto considerata il principio. Cfr. ad esempio G. SCHOLEM, *La cabala*, cit., p. 116.

<sup>478</sup> Un altro elemento simbolico deducibile dalla struttura dell'*Heptaplus* è la divisione in sette esposizioni, suddivise a loro volta in sette capitoli, corrispondenti ai sette giorni della Settimana primordiale. Moltiplicandoli si ottiene quarantanove, ed aggiungendovi l'ultima sezione, dedicata al termine

*triplex Merchiava* non riguarderebbe il mondo sefirotico, bensì il cosmo contemplato nella stratificazione dei suoi livelli e le gerarchie angeliche.<sup>479</sup>

---

*bereshit*, si ottiene cinquanta. Questo numero non è casuale, soprattutto se si considera che Pico allude costantemente alle cinquanta Porte dell'Intelligenza, simbolo della terza *sefirah*, attraverso la quale avviene la creazione e attraverso la quale tutto ritorna nel principio unificante.

<sup>479</sup> Questa lettura cosmologica della *Triplex Merchiava*, potrebbe forse essere anche legata per certi versi alla presentazione dell'esperienza mistica del Carro di Dio in termini non di "ascesa", bensì di "discesa nella *Merkavah*", concezione che è attestata in vari testi cabbalistici e che Pico poteva trovare, in una delle sue formulazioni, anche nel *De generatione hominis*, contenuto nel ms. vat. Ebr. 189, dove al f. 400v si legge: «*Quod meminit Ezechiel in libro suo dicens septies iorde bor יורדי בור idest descendentes in puteum [Is 38,18] ut locum et semel dixit hiarkete bor idest בור ירכתי idest profundum putei ut inferni*» («Questo ha ricordato Ezechiele nel suo libro dicendo sette volte *iorde bor יורדי בור*, "coloro che discendono nel fosso o luogo", e una volta ha detto *iarchethe bor*, cioè בור ירכתי, vale a dire "profondità del fosso o dell'inferno"»). Riguardo a questa "discesa", Scrive H. SEROUYA (*La Kabbale*, Paris 1947, p. 115): «En effet, le mysticisme juif, après la clôture du Temple, semble subir une éclipse qui se prolonge jusqu'au XI siècle. Le caractère métaphysique et cosmogonique qui lui était inhérent et qui même était prédominant, passe maintenant à une spéculation inférieure, ce qu'on appelle la Kabbale pratique. Cette spéculation se discerne dans la descente de la Merkabah (*Yeridath Hamerkabah*), sorte de contemplation qui va se perdre dans les espaces du ciel et de l'enfer». In questa affermazione, per altro verso, colpisce l'interpretazione della cabala pratica come "speculazione inferiore". Una lettura molto interessante sull'espressione *yorde merkavah* è stata proposta da Guy G. Stroumsa (*Mystical Descents*, in J. J. Collins - M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York 1995, pp. 139-154) che attraverso una ricostruzione comparata ha paragonato l'esperienza della discesa alla *katabasis* greca.

### 6.3. La questione della determinazione dello statuto della *cabala practica*

#### 6.3.1. La *cabala practica*: *scientia Sephirot* o *scientia Šemot* ?

Riguardo alla *cabala practica*, nella *conclusio cabalistica III secundum opinionem propriam*, Pico scrive:

«*Scientia quae est pars practica cabalae practicat totam metaphysicam formalem et theologiam inferiorem*». <sup>480</sup>

Denominata anch'essa *scientia*, la *cabala practica* può essere considerata come la branca operativa della *cabala*. Il termine *practicat*, perfettamente corrispondente allo statuto di quest'ambito cabbalistico, può essere assunto nella peculiare valenza di "attualizzazione" ergetica delle potenzialità, in questo caso specifico, riconducibili ai domini di competenza della *metaphysica formalis* e della *theologia inferior*, ciascuna delle quali assunta nella totalità del proprio ambito disciplinare. Oltre che nella *conclusio cabalistica III secundum opinionem propriam*, Pico utilizza il termine *practicare* con riferimento all'*opus cabalae* (corrispondente alla *cabala practica* o *pars practica cabalae*) anche nella *XXI conclusio orphica*, in cui afferma che l'*opus* degli inni orfici deve la sua efficacia all'*opus cabalae*, alla quale è riconosciuta la proprietà di *practicare* (nel senso di attualizzare tramite una congrua operatività) ogni qualità formale continua o discreta:

---

<sup>480</sup> *Concl.*, p. 520.

«*Opus praecedentium hymnorum nullum est sine opere Cabalae, cuius est proprium praticare omnem quantitatem formalem continuam et discretam*». <sup>481</sup>

In entrambe le *conclusiones*, il verbo *practicare* può essere considerato sinonimo del verbo *actuare*, il quale, in una sua specifica valenza semantica, indica l'attualizzazione delle potenzialità disperse tra i piani dell'essere. La *cabala practica*, secondo questa lettura, è *practica* in quanto "attualizza" tecnicamente una trama di potenzialità latenti ed inesprese in taluni ordini del reale. <sup>482</sup>

Come ho mostrato precedentemente, non è del tutto chiaro se la *cabala practica* sia assimilata da Pico alla *scientia sephirot* o alla *scientia semot*. Entrambe le letture appaiono tanto percorribili, quanto problematiche. Il problema della determinazione del riferimento della *cabala practica* alla via delle *Sefirot* o a quella degli *Shemot*, non dipende soltanto dal carattere aforistico e dall'ambiguità della formulazione della prima *conclusio cabalistica secundum opinionem propriam*, ma anche, più radicalmente, dall'ambiguità dei testi cabbalistici che costituiscono i termini di riferimento del pensiero pichiano. In essi, i risvolti pratici della *cabala* sono riferibili ora alle *Sefirot*, ora agli *Shemot*.

Per un verso, l'assunzione della *cabala practica* come insieme di tecniche di utilizzazione degli *Shemot* rientra nella più classica tradizione ebraica, in cui i Nomi di Dio e degli angeli sono usati per

---

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>482</sup> Ad esempio, nel *Lexicon Mediae Latinitatis Lexicon Minus* di J. F. NIERMEYER (Leiden 1976, p. 821) alle voci *practicare* e *practicus*, si trova il significato di "effettivo" ed "attuale", e *actualis* è definito come "pratico".

operare sulla natura e provocarvi dei mutamenti a vantaggio dell'uomo, anche al fine del conseguimento di un benessere che può rivelarsi come distruttivo o limitante nei confronti degli altri uomini. Il dominio "pratico" della *cabala*, così inteso, s'inserisce in una tradizione cabbalistica propriamente "magica", con riferimento ad un tipo di magia rituale che è stata denominata "salomonica" o "cerimoniale".<sup>483</sup> In questa prassi magico-cabbalistica ricoprono un ruolo privilegiato le tecniche operative basate sul Nome ineffabile di Dio (lo *Shem hamephorash*), ampiamente trattate nei testi di magia ebraica e non solo.

Per altro verso, la *cabala practica* come *scientia sephirot*, potrebbe essere inquadrata anche sulla scorta delle considerazioni di Elia del Medigo sulle *Sefirot*, contenute nella sua corrispondenza epistolare con Pico. Secondo Elia, le *Sefirot/numerationes*, il cui grado è inferiore a quello dell'*En sof/Infinito* ma superiore a quelli delle cause motrici dei cieli e dei corpi celesti sensibili, vanno anche assunte come principi attivi come *agentia per virtutem Dei*.<sup>484</sup> In quest'ottica, anche le *Sefirot* si presterebbero ad essere influenzate dall'azione dell'uomo, con il

---

<sup>483</sup> Con queste due definizioni si circoscrive un tipo di magia diffusa nel Medioevo in cui predominano elementi rituali e parareligiosi. Cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., p. 137). I testi di questa magia sono solitamente attribuiti a Salomone e descrivono azioni indirizzate a Dio, agli angeli e ai demoni (*ibid.*, p. 153).

<sup>484</sup> «*ipsi enim opinatur quod sunt hic quedam entia quorum gradus est inferior gradu Dei gloriosi, quem vocant Infinitum, que sunt fluxa, non dico facta vel producta ab illo, quod vocant Infinitum; et ipsa habent gradus diversos. Et gradus eorum superiorum est motoribus celorum et corporibus celestibus sensibilibus; et ordo per quem producuntur entia producta et conservantur secundum ordinem est per ista, scilicet Zephiroth, idest numerationes [...] et ipsa sunt agentia per virtutem Dei*» (brano tratto da GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno, Scritti vari* Firenze 1942, p. 69).

ricorso alle conoscenze tecniche misteriosofiche della *cabala practica*. Virtù naturali, virtù celesti e virtù spirituali sefirotiche sarebbero i termini della teorizzazione pichiana di un nuovo tipo di *magia* al cui apice si pone proprio la *cabala practica* quale branca magico-operativa del sapere cabalistico.

Wirszubski, in questa direzione, collega in termini congetturali la *cabala practica* alle *Sefirot* muovendo dal riferimento di questa alla *metaphysica formalis*, in una prospettiva in cui il termine *formae* potrebbe essere considerato come un sinonimo di *Sefirot*.<sup>485</sup> «Il est donc raisonnable d'affirmer, – scrive lo studioso – même si cela ne peut être prouvé, que du point de vue cabalistique, la “métaphysique formelle”, autrement dit la “métaphysique des formes intelligibles et angéliques”, s'applique aux *sefirot*. Par conséquent, il est également raisonnable d'affirmer que “mettre en pratique la totalité de la métaphysique formelle” et “mettre en pratique toute quantité formelle continue et discrète” renvoient au même genre de pratique cabalistique». L'istanza sottesa a questa lettura, cioè la possibile identificazione delle *Sefirot* con le *formae* sulla scorta della *metaphysica formalis*, non è, però, affatto priva di problematicità. Proprio il rimando alla *metaphysica de intelligibilibus angelisque formis*, che Pico nell'*Oratio* indica come uno dei contenuti della *cabala* e che, come puntualmente mette in luce Wirszubski, corrisponde alla *metaphysica formalis* della *conclusio cabalistica III secundum opinionem propriam*, mostra i limiti di questa identificazione. Le “forme intelligibili ed angeliche” appaiono propriamente riferite alle intelligenze angeliche, le quali sono

---

<sup>485</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 227.



nettamente distinte dalle *Sefirot*, che riguardano invece il mistero della vita intradivina.

Inoltre, le *formae intelligibiles* manifestano in Pico un legame con il cosiddetto *numerus formalis*. In ciò la *metaphysica formalis* è anche legata all'*arithmetica formalis*, dalla quale si distingue. Il “numero formale”, superiore alle realtà sensibili, partecipa del piano intelligibile delle forme, possedendo così un proprio modo d’essere che si presenta come principio costituente del reale.<sup>486</sup> Che le forme intelligibili ed il numero formale possiedano uno statuto ontologico simile si può evincere, oltre che dal riferimento alla dimensione “formale” contenuto nelle loro stesse denominazioni, da alcuni passaggi del *Commento sopra una canzone d’amore*, ma soprattutto da alcuni assunti dell'*Heptaplus*. Un legame tra la natura intellettuale o angelica è descritta da Pico nella prima sezione del *Commento* sulla natura delle forme o idee dalle quali deriva il mondo creato. La Mente prima creatrice contiene in sé, quali archetipi della realtà, le forme, che possono anche essere considerate come idee numerali. Scrive Pico:

«Dovemo dunque ricordarci del primo fundamento da noi posto nel primo capitolo, cioè come ogni cosa ha triplice modo di essere, causale, formale e partecipato. Bisogna dunque che il simile

---

<sup>486</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *Le correnti aritmologiche del Rinascimento*, in A. Grosseto (a cura di), *Forme e correnti dell’esoterismo occidentale*, Venezia 2008, p. 95: «[...] il numero possiede un vero e proprio statuto ontologico indipendente, così come – di conseguenza – un modo d’essere proprio e intrinsecamente superiore a quello della natura sensibile, che da esso è dominata. In linea con le classiche prospettive neoplatonizzanti sulla questione, quindi, il *numerus formalis* costituisce a questo stadio – cioè allo stadio libero dalla materia – una pura intensità d’essere e di vita, prima ancora di qualsiasi estensione propriamente dimensionale o fisica, in virtù della sua partecipazione ontologica alle cose intelligibili e all’Uno che lo sovrastano».

sia delle Idee, le quali hanno in Dio essere causale, nello Angelo formale, nell'anima razionale, partecipato. In Dio dunque secondo Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee, le quali lui primamente produce nella natura angelica [...]».<sup>487</sup>

L'essere ideale che risiede nella natura intellettuale o angelica può essere considerato, da un punto di vista strutturale, come un numero formale, la cui realtà risiede essenzialmente nell'intelletto e che determina le condizioni di possibilità della conoscenza.

Pico dedica tre *conclusiones* all'oscuro rapporto intercorrente tra le idee intellettuali ed il numero formale:

*Conclusio paradoxa XXIV: «Non potest dici quod in intellectu ideae, verbi gratia, ignis, aquae, et aeris sint tres ideae, sed oportet dicere quod sunt ternarius».*<sup>488</sup>

*Conclusio paradoxa XXV: «Nisi destruamus naturam intellectualem, non possumus intelligere ideas numerari, nisi per intimationem ideae numeri per reliquas, sicut est cuiuslibet per omnes».*<sup>489</sup>

*Conclusio paradoxa XXVI: «Ex praecedentibus conclusionibus potest intelligi qui sit formalis numerus, quem dixit Pythagoras esse principium omnium rerum».*<sup>490</sup>

---

<sup>487</sup> *Comm.*, p. 26.

<sup>488</sup> *Concl.*, p. 406

<sup>489</sup> *Ibid.*

<sup>490</sup> *Ibid.*

La “metafisica delle forme” di cui parla Pico corrisponderebbe alla metafisica delle idee che implicano il numero formale non per rapporto analogico, ma come condizione co-essenziale. Quindi, quando Pico nella *conclusio cabalistica III secundum opinionem propriam* sostiene che la *cabala practica* “practicat” la *metaphysica formalis*, probabilmente intende riferirsi ad un tipo di prassi capace di attualizzare le idee che sono contenute nella prima Mente (la quale corrisponde alla seconda *Sefirah, Hokmah*, la Sapienza), conducendole allo stato di contraddistinzione numerica.<sup>491</sup>

Ma il numero formale si presta a differenti interpretazioni. Infatti, esso può essere interconnesso alle idee, ma può essere anche considerato una componente principale della realtà, se in una prospettiva speculativa cabbalistica si considera quest’ultima, nella sua intrinseca strutturazione, come cifra di una composizione di lettere e numeri. In quest’ottica, l’istanza secondo cui la *cabala practica* “practicat” la *metaphysica formalis* potrebbe indicare che la *cabala practica* è capace di agire sull’essenza alfa-numerica del reale attivandovi dei processi di trasformazione. In questo caso, la *metaphysica formalis* e l’*arithmetica formalis* manifesterebbero un’analogia procedurale, intervenendo, ciascuna a suo modo, su una dimensione specifica della

---

<sup>491</sup> A questo proposito ritengo molto pertinente l’osservazione di Loius Valcke (*Jean Pic de la Mirandole et le chant néoplatonicien*, in *Laval théologique et philosophique*, 49, 3 (1993), p. 492) che scrive: «Il [*scil.* Il cabalista] connaît le nom propre des Idées divines et c’est donc sans intermédiaire qu’il peut les invoquer».

realtà, costituita dalla sua costitutiva componente numerica.<sup>492</sup> Ancora, secondo un'altra possibile prospettiva, la *metaphysica formalis* potrebbe anche alludere alla natura delle *Sefirot/numerations*, le quali costituiscono gli archetipi numerici divini che concorrono a “formare” la realtà in sinergia con le lettere dell’alfabeto ebraico, assunte come originari principi “linguistici” di origine e natura divina, ed in tal caso il “praticare” la *metaphysica formalis* potrebbe indicare il riversare sul reale, sulla base di debite conoscenze e tecniche operative, le *virtutes* spirituali delle *Sefirot*, per produrre in esso dei mutamenti desiderati. Il numero formale, quindi, in questa visione potrebbe anche rinviare al flusso sefirotico.

Queste possibilità di lettura rimandano alla duplice interpretazione della corrispondenza tra le due coppie di domini cabbalistici, prospettata nella *conclusio cabalistica I secundum opinionem propria*. Se si assume la *cabala practica* come *scientia sephirot*, allora la *metaphysica formalis* potrebbe essere considerata come una teurgia attrattiva delle *virtutes spirituales* delle *numerations* divine. Se, invece, si considera la *cabala practica* come *scientia semot*, allora la *metaphysica formalis* potrebbe essere considerata come una prassi aritmosofica di manipolazione rituale della costituzione numerica del reale, e la *cabala practica* sarebbe un'alchimia alfabetico-numerica volta a modificare o attualizzare le potenzialità latenti della natura.

Per quanto riguarda la *theologia inferior*, che per Pico costituisce l'altro ambito disciplinare “praticato” dalla *cabala practica*, Wirszubski ritiene che essa in Pico possa essere intesa come una forma di teologia

---

<sup>492</sup> Quanto detto non si riferisce alla natura analogica che spesso si attribuisce al numero, ma al suo carattere essenziale, alla sua natura fondativa.

incentrata sugli attributi divini, elaborata sul modello della teologia affermativa dello pseudo-Dionigi Areopagita. Scrive lo studioso: «S'il est vrai, comme je l'ai suggéré, que Pic a conçu la "théologie inférieure" par opposition à l'"ineffable théologie de la divinité suprasubstantielle", il n'est pas déraisonnable, étant donné que celle-ci est une réminiscence du pseudo-Denys l'Aréopagite, d'envisager la possibilité que Pic ait élaboré sa théologie inférieure sur le modèle de la théologie cataphatique du même pseudo-Denys». <sup>493</sup> Nell'ambito della *cabala*, dunque, questa *theologia* incentrata sui "nomi divini" sarebbe *inferior* rispetto all'*ineffabilis de supersubstantiali Deitate theologia* chiamata in causa nell'*Oratio*, la quale assumerebbe i contorni di una "superiore" teologia mistica/negativa, incentrata sull'ineffabilità di Dio, visto nella sua assoluta trascendenza. Secondo Wirszubski, la *conclusio cabalistica III secundum opinionem propriam*, stabilirebbe che «la cabale pratique, conçue en tant que *scientia šemot* ou science des noms sacrés, "met en pratique" tous les principes qui produisent les formes (métaphysique formelle) et tous les attributs divins (théologie inférieure)». <sup>494</sup> Torna così a presentarsi una lettura della *conclusio cabalistica III secundum opinionem propriam* che assimila la *cabala practica* alla *scientia semot* e non alla *scientia sephirot*, presentandola, con riferimento specifico alla *theologia inferior*, come una prassi che attualizza le potenzialità dei Nomi divini, ricorrendo ad essi per modificare e trasformare la realtà.

Si può anche pensare che la *theologia inferior* sia un sapere teologico riferito non alla Divinità sovrasostanziale e trascendente (e

---

<sup>493</sup>, CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 408.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 409.

alla sua manifestazione nei Nomi e nelle *Sefirot*), bensì alla natura angelica, che, nella gradualità dell'ordine del Creato, rappresenta per Pico un elemento fondamentale di mediazione per l'ascesa e l'unione mistica con Dio. Se così fosse, allora, "praticare" la *theologia inferior* significherebbe, intervenire ergeticamente sulla realtà attraverso l'attualizzazione delle *virtutes* angeliche.

### 6.3.2. *L'opus cabalae* ed il suo rapporto con la *magia naturalis* nelle *conclusiones magicae*

La *cabala practica*, dunque, sulla base di diverse possibili letture dei testi pichiani, può essere considerata sia come prassi che opera sulle *virtutes* spirituali identificate con le *Sefirot*, sia come prassi che sfrutta le potenzialità dei nomi. In ogni caso, la *cabala practica* manifesta in Pico uno stretto legame con la *magia naturalis*. A questo riguardo va notato che il nostro filosofo, nelle sue opere, pur insistendo sul legame intercorrente tra la *magia naturalis* e la *cabala practica*, non presenta esplicitamente quest'ultima in termini di "magia cabalistica": cosa che, in un certo senso, sulla base di un'interpretazione delle disorganiche informazioni in materia che si possono estrapolare dalle opere pichiane, è possibile fare su un piano di comprensione critico-storiografica, muovendo da talune convergenze degli statuti prassico-epistemici delle due discipline, come anche da talune asserzioni del Mirandolano, in cui la *cabala*, nel suo complesso, appare come la *scientia* che fonda e perfeziona la prassi della *magia naturalis*. In questa particolare ottica, la *cabala practica*, considerata come "magia

cabalistica”, s’impone come un fondamentale elemento caratterizzante ed innovativo dell’elaborazione pichiana di una filosofia della prassi “magica”. E se in Pico, come ho avuto modo di mostrare, la *magia naturalis*, intesa come *pars practica* e *nobilissima* della *scientia naturalis*, ricopre una posizione emergente e privilegiata nella scala della conoscenza e nell’organigramma universalistico dei saperi, la *cabala*, nella complessità dei suoi aspetti, si presenta come una *doctrina* ancor più elevata, la quale, per altro, con il suo occulto simbolismo e con le sue potenzialità ermeneutiche, s’interseca trasversalmente con ogni manifestazione dello scibile umano.

Un aspetto significativo che concorre a corroborare la tesi che assume la *cabala practica* in termini di “magia cabalistica”, è dato dal fatto che un complesso di elementi significativi per la determinazione della nozione di *cabala practica* sono desumibili non soltanto dalle due serie di *conclusiones cabalisticæ*, ma anche da varie indicazioni contenute nelle *conclusiones magicæ* ed in quelle *orphicæ*. L’operatività della *cabala*, o la sua parte/applicazione “pratica” (le espressioni *opus cabalisticum* ed *opus cabalæ* rinviano chiaramente alla *cabala practica*), vi è messa in relazione con quella della *magia*, dalla quale si distingue e con la quale manifesta analogie e corrispondenze.

Già nella *conclusio magica VI secundum opinionem propriam*, Pico presenta l’*opus magicum* e l’*opus cabalisticum* come opere mirabili che, come qualsiasi altro *opus mirabile* di qualsivoglia altro genere, vanno in primissima istanza riferite a Dio, “la cui grazia fa piovere ogni giorno sugli uomini contemplativi di buona volontà acque sopracelesti di mirabili virtù” (*cuius gratia supercoelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit*

*liberaliter*).<sup>495</sup> La *cabala*, in questa tesi, è chiamata in causa nella sua dimensione operativa, la quale è concepita distinta ma analoga allo statuto operativo della *magia naturalis*. Tanto la prassi magica, quanto quella cabbalistica devono la loro efficacia a Dio. In ciò le prassi magiche e cabbalistiche, quali prassi antropiche, manifestano un imprescindibile fondamento divino. Tanto il mago quanto il cabbalista, sono capaci di “operare” e “praticare” le loro scienze in quanto sono uomini “contemplativi”, capaci, in quanto tali, di ricevere dalla grazia di Dio le “acque sopracelesti di mirabili virtù”. La contemplazione permette al mago e al cabbalista di ricevere dall’alto le *mirabili virtutes* che loro riversano sul mondo elementare. Riferendo a Dio l’*opus* magico e quello cabbalistico, Pico sancisce la liceità di entrambi, presentandole come perfettamente ammissibili e fruibili nell’ambito dell’ortodossia di un pensiero cattolico-cristiano.

Se tanto l’*opus mirabile magicum* quanto quello *cabalisticum* sono simmetrici e paritetici nel loro andar riferiti fondamentalmente alla grazia divina, quest’ultimo si rivela sovraordinato rispetto al primo quanto, come Pico stabilisce nella *conclusio magica XV secundum opinionem propriam*, nessuna operazione magica può avere efficacia se non abbia annesso l’*opus cabalae* in modo sia esplicito che implicito:

«*Nulla potest esse operatio magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus cabalae explicitum, vel implicitum*».<sup>496</sup>

---

<sup>495</sup> *Concl.*, p. 118.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 496.



Qualsivoglia *operatio magica* si rivela efficace in virtù della compresenza in esso dell'*opus cabalae*, per cui la *cabala practica*, quale parte operativa della *cabala*, è sempre annessa alla *magia naturalis*, in un vincolo che fonda le condizioni costitutive di possibilità di quest'ultima. A questo riguardo, segnalo che in una copia dell'edizione delle *Conclusiones* del 1486 conservata nella Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Messina, un commentatore quattrocentesco non identificato ha scritto, a margine della *conclusio magica XV*, «ymmo convertuntur ut infra». Questo anonimo commentatore, in questa breve nota, stabilisce tra l'operatività della *magia* e quella della *cabala* un rapporto di convertibilità reciproca, d'intercambiabilità, tra questi due domini pratici è posto un rapporto di mutua corrispondenza e di continuità. Al riguardo va notato che la *conclusio* pichiana suddetta, stabilendo la dipendenza dell'efficacia dell'*operatio magica* dall'*opus cabalae* che le è annesso, implica che le due operatività in questione, quali termini di una relazione gerarchica e non orizzontale non siano mutualmente convertibili: la tesi secondo cui non può esservi *operatio magica* efficace senza *opus cabalae* annessa, implica che ciò non vale anche al contrario. Resta però il dato della stretta interconnessione tra l'operatività magica e quella cabbalistica, da cui muove l'anonimo lettore nella redazione della sua nota in margine alla *conclusio*, per cui l'*operatio magica* rimanda all'*opus cabalae* come al suo fondamento e questo si manifesta, almeno in alcuni suoi aspetti, come componente fondativa annessa all'*operatio magica*.

Il legame tra la *magia naturalis* e la *cabala practica* presuppone una loro contraddistinzione, alla quale è sottesa una differenziazione dei rispettivi orizzonti o domini che costituiscono il campo di

applicazione della loro prassi, come pure un differente tipo di causalità che interviene in queste *scientiae* pratiche. La *magia naturalis*, la quale è relativa alla natura razionale, agisce propriamente attraverso una causalità mediata, mentre invece la *cabala pratica*, la quale è relativa alla natura intellettuale, si fonda sulla causalità di un agente immediato. Pico, infatti, scrive nella *conclusio magica XXVI secundum opinionem propriam*:

«*Sicut per primi agentis influxum, si sit specialis et immediatus, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus cabalae, si sit pura cabala et immadiata, fit aliquid, ad quod nulla magia attingit*».<sup>497</sup>

Gerarchicamente l'*opus cabalae* si pone al di sopra dell'operatività propria della *magia* perché è caratterizzato dall'influsso *specialis et immediatus* di un primo agente che attua qualcosa che, invece, non può essere conseguito attraverso una serie di mediazioni causali tipiche, come invece avviene nei procedimenti della *magia*. Alla modalità di causalità che distingue l'*opus cabalae* dalla *magia*, corrisponde anche un diverso piano ontologico, non accessibile alla *magia*, su cui questo agisce. Nella *conclusio cabalistica XVIII secundum opinionem propriam*, infatti, Pico specifica che la *cabala* è appropriata alla *natura* che è *orizon aeternitatis temporalis*, la quale è una natura prossima al mago ma al di sopra di questo, cioè una *natura* che resta fondamentale al di fuori della portata dell'*opus magicum*.<sup>498</sup>

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>498</sup> Cfr. *ibid.*, p. 500.

### 6.3.3. «*Sicut hymni David operi Cabalae mirabiliter deserviunt*».

#### *Salmodia e cabala practica*

L'*opus cabalae* è chiamato in causa anche nelle *conclusiones orphicae*, che Pico elabora in un'ottica essenzialmente magica. Nella *conclusio IV de modo intelligendi Hymnos Orphei secundum magiam* egli adombra un particolare legame tra l'*opus cabalae* ed i biblici inni di Davide:

«*Sicut hymni David operi Cabalae mirabiliter deserviunt, ita hymni Orphei operare vere licitae et naturalis Magiae*».<sup>499</sup>

Pico, dunque, stabilisce una corrispondenza tra il legame della *magia naturalis* con gli inni orfici da un lato,<sup>500</sup> ed il legame dell'*opus cabalae* con i Salmi davidici dall'altro<sup>501</sup> che si prestano mirabilmente a

---

<sup>499</sup> *Concl.*, p. 506.

<sup>500</sup> La *magia naturalis*, come ho mostrato precedentemente, opera anche servendosi degli inni orfici, i quali veicolano le *virtutes* a cui s'intende ricorrere. La premessa di Pico che giustifica la legittimità dell'utilizzazione degli inni orfici da parte della *magia naturalis* è che i nomi degli dèi che ricorrono in questi inni sono nomi di *virtutes* naturali e divine sparse da Dio nel mondo per l'utilità dell'uomo. Cfr. la *conclusio III secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos Orphei secundum magiam* (*Concl.*, p. 504): «*Nomina deorum, quos Orpheus canit, non decipientium daemonum, a quibus malum et non bonum provenit, sed naturalium virtutum, divinarumque sunt nomina, et a vero Deo in utilitatem maxime hominis si eius uti sciverit, mundo distributarum*».

<sup>501</sup> Frances YATES (*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 122) sottolinea l'analogia tra la *cabala practica* e la *magia naturalis* riguardo al loro rispettivo uso degli inni di David e di quelli di Orfeo: «Nell'*Heptaplus* viene detto che, per unirici alle nature superiori, dobbiamo seguire il culto religioso con preghiere, inni e supplicazioni; e nelle conclusioni orfiche si parla degli "inni di David", cioè dei Salmi, come di incantesimi tanto efficaci, ai fini della cabala, quanto lo sono ai fini della magia naturale gli inni di Orfeo [...]. In tal modo, il cabalista pratico che canta un salmo svolge un rito analogo a quello

servire all'*opus cabalae*. I Salmi esprimono delle *virtutes* divine che la *cabala*, nella sua dimensione *practica*, può sapientemente utilizzare per il conseguimento dei suoi fini. Questo tema è ripreso da Pico nell'*Apologia*, in cui egli si sofferma principalmente sul simbolismo numerico dei Salmi. Scrive infatti:

«*Postquam illis a rege Antiocho transferende ex hebreo in grecum sermonem totius legis cura mandata est spiritali et celesti scientia virtutes psalmorum intelligentes in numerum eos atque ordinem redegerunt, singulis quibusque numeris pro efficientia sua et absolute perfectis perfectorum et efficientium psalmorum ordine deputantes. Hec Hylarius ad verbum. Ex quibus apertissime patet quod numerus virtutem dat et efficientiam*».<sup>502</sup>

La *virtus* e l'*efficientia* dei Salmi – attivabili ed utilizzabili nella prassi cabalistica – è legata al loro intrinseco valore numerico, all'ordine ed alla classificazione numerica della loro progressione. Ai numeri, in questo caso, si attribuisce una qualità intrinseca ed una

---

attuato dal mago naturale che intona un inno orfico – analogo, ma più efficace perché, come viene detto in un'altra conclusione orfica che ho già citato, gli inni orfici non hanno alcun potere se ad essi non si aggiunga la pratica della cabala. È difficile comprendere come si potessero compiere operazioni cabalistiche e al contempo cantare inni orfici. Forse Pico intende semplicemente dire che il canto dei Salmi va alternato al canto degli inni orfici; oppure che esso si esegue con una *intentio animae* rivolta al vero Dio, che vive al di sopra della natura, mentre il canto degli inni si rivolge agli dei naturali». Un certo legame tra la magia orfica e i salmi davidici si riscontra, ad esempio, in Marsilio Ficino, il quale sostiene l'efficacia dell'uso degli inni orfici nelle pratiche della *magia naturalis* e considera Davide come un mago che attraverso il canto e la musica riesce a guarire Saul dalla follia (cfr. M. FICINO, *Les trois livres de la vie traduit en français par Guy Le Fevre de la Boderie à Paris MDLXXXII*, texte revu par T. Gontier, Paris 2000, p. 223).

<sup>502</sup> *Apol.*, p. 53.

realità che va al di là di una semplice corrispondenza analogica.<sup>503</sup> Nell'*Apologia* Pico offre un esempio della valenza numerica dei Salmi facendo riferimento al Salmo *Miserere mei Deus*, il quale, contrassegnato dal numero cinquanta, esprime la *virtus* dello Spirito Santo, a sua volta collegato alla terza *Sefirah*:

«*Et in eodem numero positus sit psalmus Miserere mei Deus quod maxime notant Hylarius et Origenes et his per omnia multum concordant mysteria cabalistarum qui quinquagenarium numerum attribuunt Spiritui sancto*».<sup>504</sup>

La corrispondenza istituita tra lo Spirito Santo adombrato nel Salmo cinquantesimo e la *Sefirah Binah*, mostra che Pico si riferisce qui alla *virtus* dei numeri formali, messa in relazione al più elevato livello della *virtutes* divine legate al mondo sefirotico. Anche in un passo successivo dell'*Apologia*, egli inquadra i Salmi nella visione di una stratificata strutturazione decadica di corrispondenze (i dieci Comandamenti, le dieci corde del salterio, i dieci cantori dei Salmi, i dieci modi strumentali di musicare i Salmi e i dieci tipi di canti ebraici) in cui è sotteso, come in controluce, anche il sistema sefirotico, come si può dedurre anche dal riferimento all'*En sof*, l'aspetto celato della Divinità che non è posto *in numerum* con le dieci *Sefirot*:

---

<sup>503</sup> J.-P. BRACH, voce *Number symbolism*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston 2006, p. 879: «Renaissance esoteric currents, which make an extensive use of number symbolism, often blend the classic qualitative analogies with an insistence on the immaterial character of mathematical entities, supposedly apt to liberate the intellect from earthly preoccupations and help it to reach the intelligible realm, thus leaning on both the ontological and cognitive aspects of number».

<sup>504</sup> *Apol.*, p. 54.

«Credunt etiam non sine causa neque casu in denarium numerum coincisidisse et precepta legis et decem cordas psalterii et apud ebreo ut habetur in midrasthillum cantores psalmorum decem qui sunt Adam, Abraam, Melchisedech, Moyses, Asaph, David, Salomon et tres filii chore quamvis aliter a nostris enumerentur et correspondent decem organa idest decem in strumenta vel decem modi musice quibus canantur sic dicti apud ebreo [ ] idest nesa, nieum, miziyor, sir, thephila, beracha, alel, odaya, alleluia quae ego observavi sic distinguenda ut per primum canantur ode. Secundum idem est quod organum, per tertium psalmi, per quartum cantica, per quintum orazione, per vi benedictiones, per vii laudationes, per viii gratiarum actiones, per ix felicitas alicuius, per ultimum laudes Dei. Addas tu et meschil quo canuntur contemplationes et erit alleluia quasi eisoph non pones in numerum cum aliis». <sup>505</sup>

In questo sistema denario, tra i dieci tipi di canti ebraici i Salmi ricoprono la terza posizione e, in base all'implicito riferimento al flusso sefirotico, rappresenterebbero la specifica via d'accesso alla terza sefirah, Binah, la sfera dell'Intelletto: l'uso dei Salmi nella *cabala practica* rientra in una prassi che coinvolge la sfera dell'intelletto.

Come mostrerò nel prosieguo di questo mio lavoro, la prassi cabbalistica che utilizza la salmodia biblica può essere considerata come una "magia" ebraica delle *voces*, la quale si serve di suoni ottenuti tramite una frammentazione linguistica, per operare sull'essenza alfabetico-numerica del reale. Questa peculiare prassi, in cui Salmi sono

---

<sup>505</sup> *Ibid.*

assunti come espressione del potere “linguistico” divino, rientra in un più generale contesto di una magia ebraica che utilizzava le parole tratte dal testo biblico per attivare il loro intrinseco potere poetico-performativo.<sup>506</sup> Ogni parola del testo sacro racchiude i nomi di Dio e tramite questi è possibile operare per provocare mutamenti nella realtà o per ottenere una protezione.

Un esempio della tecnica dell’uso dei Salmi nell’*opus cabalae*, sottesa ai riferimenti pichiani alla sapienza cabbalistica, si ritrova nel *Liber de vocibus* (ms. Vat. Ebr. 189) Chiamato anche *Shimmush Tehillim*, “uso pratico dei Salmi”, è un manuale nel quale sono descritte le differenti finalità operative dei Salmi.<sup>507</sup> Al f. 388r si legge: «E per questo la proprietà di questi due salmi si esercita sulla donna che affronta un parto difficile. Così [questi due salmi] si pronunciano al loro cospetto» (*et propter hoc proprietas horum duorum psalmorum est ad mulierem patientem difficilem partum*). La *proprietas* di questi due Salmi, il XIX e il XXIV, risiede, come si vedrà nel capitolo successivo, nelle *voces* che, come suoni non significativi, si ottengono dalla scomposizione delle parole contenute in questi testi. Queste *voces* sono

---

<sup>506</sup> Cfr. J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, p. 108: «In ancient times these verses were used directly and simply, as themselves imbued with occult force, to effect the desired result. But the Middle Ages departed from traditional usage; now the *names* that were hidden in each sentence of the Bible were responsible for the magic powers. Here again we find the effect of that sophistication which we noted in connection with the merging of the magic word into the magic name».

<sup>507</sup> Cfr. *ibid.*, p. 109: «*Shimmush Tehillim* is a medieval compilation of the uses to which individual psalms and verses may be effectively put; it promises the satisfaction of an extended miscellany of physical and psychic desires and needs, and sheds an interesting sidelight upon the life of the medieval Jew, and the hazards to which he was exposed».

ricondotte direttamente a Dio, con riferimento alla potenza performativa della sua parola.

Pico, in un frammento dell'*Isagogicon sacrarum litterarum* riportatoci dal nipote Gianfrancesco, riprende la dibattuta questione relativa alla *virtus* delle parole/voci e al loro uso nell'ambito della *magia*, sottolineando come l'efficacia delle parole – nelle pratiche della *magia* lecita – sia dovuta esclusivamente alla potenza occulta di Dio. «C'è poi da osservare, che nelle operazioni magiche le parole stesse hanno potenza non in quanto parole, come credono gli stolti e i superstiziosi, bensì dalla potenza occulta dei demoni, che fa agire quelle parole sull'anima di chi per fede empia e cattivi costumi è ad essi asservito. Così questa potenza non appartiene neppure alle parole della Sacra Scrittura, come potrebbe affermare qualche superstizioso, visto che tale potenza resta uguale tanto in lingua latina, quanto in ebraico; in esse bensì opera la potenza occulta di Dio e per mezzo di queste parole viene trasmessa, come per mezzo di un veicolo, a coloro che hanno orecchio per udire, cioè a coloro che hanno le orecchie del cuore purificate e circonciuse e che per la loro fede e la loro virtù purissima sono diventati la dimora di Dio e perciò capaci di questo fuoco divino». <sup>508</sup> Sottesa a queste considerazioni vi è, ancora una volta, l'istanza fondamentale secondo cui l'efficacia di ogni *opus mirabile* – magico o cabbalistico che sia – che il sapiente può compiere è dovuto, in primissima istanza, a Dio, il sommo *artifex* da cui derivano le *virtutes* distribuite e disseminate nella *natura*, le quali, conoscibili e

---

<sup>508</sup> Brano citato in P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Milano 1991, p. 189.



praticamente utilizzabili dall'uomo per il proprio bene, rivelano un significativo valore provvidenziale.

#### 6.3.4. *Opus cabalae e magia orfica*

Secondo Pico, se per un verso l'*opus cabalae* si serve propriamente degli inni davidici, per altro verso essa costituisce anche un punto di riferimento basilare per l'uso degli stessi inni orfici, i quali, invece, sono propriamente utilizzati nell'ambito delle operazioni della *magia naturale*. Nelle tesi orfiche, infatti, il nostro filosofo presenta la prassi cabbalistica come perfezionatrice della magia orfica, la quale costituisce una particolare modalità di applicazione della *magia naturalis*. Il rimando della funzione magica degli inni orfici alla *cabala practica*, rimanda alla già ricordata tesi della dipendenza dell'efficacia della prassi magica dalla prassi cabbalistica, in una visione in cui la *cabala practica* si presenta come l'ambito che porta a perfezione la *magia naturalis*.

Nella *conclusio orphica X*, egli scrive:

«*Qui precedentis conclusionis opus attentaverit, adhibeat opus Cabalae secundum appropriata timori Isaac*». <sup>509</sup>

Secondo questa tesi, l'applicazione operativa della *conclusio orphica IX*, in cui Pico pone una corrispondenza tra Cureti e Podestà, può essere resa effettiva utilizzando l'*opus cabalae* secondo la proprietà del timore di Isacco che, nel simbolismo cabbalistico, rappresenta la quinta *Sefirah*, *Gevurah*. In quest'applicazione della prassi cabbalistica,

---

<sup>509</sup> *Concl.*, p. 508.

che procede attraverso l'individuazione dei rapporti di corrispondenze analogiche che richiamano con diversi appellativi le varie *virtutes* che attraversano il cosmo, compare nuovamente il ricorso alle *Sefirot* ed alla possibilità di incanalare prassicamente le loro *virtutes*. In tal modo, le *Sefirot*, a ciascuna delle quali corrisponde una determinata *virtus* (o, se vogliamo, un complesso determinato di *virtutes*), si presentano come termini di riferimento della prassi magico-cabalistica. In quest'ottica, la *cabala practica*, considerata in questa *conclusio* con riferimento agli inni di Orfeo e alla loro utilizzazione magica, appare legata al mondo divino delle *Sefirot*. Al riguardo, nota puntualmente Wirszubski: «Je ne me hasarderai pas à essayer de deviner comment on peut employer “l'œuvre de la cabale”, c'est-à-dire la cabale opérative ou pratique, en association avec les “curètes” d'Orphée ou les “puissance” du pseudo-Denys l'Aréopagite. Une chose, en tout cas, est certaine : dans le langage symbolique de la cabale, “la crainte d'Isaac” désigne la cinquième *sefirah*, Puissance ou Jugement. Ainsi, même si la manière de procéder reste inconnue, “l'œuvre de la cabale”, jointe à la magie orphique, met inévitablement en jeu les *sefirot*».<sup>510</sup>

Riguardo al peculiare legame intercorrente tra la “magia cabbalistica” e la “magia orfica”, tralasciando le *conclusiones orphichae XIII* e *XV*, in cui Pico stabilisce delle precise corrispondenze tra elementi della sapienza cabbalistica ed elementi della sapienza orfica con le corrispondenze tra Tifone e Samael e tra la Notte e l'*Ensoph*,<sup>511</sup> dalle quali non emergono specifiche indicazioni sulla *cabala practica*, si può rinviare alla *conclusio orphica XXIII*, in cui Pico, con riferimento

---

<sup>510</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 316.

<sup>511</sup> Cfr. *Concl.*, p. 510

ad un caso specifico, mostra come le invocazioni magiche degli inni orfici trovino compimento nella cabala, assunta chiaramente nel suo versante pratico:

«*Qui Apollinem adibit, mediabit opus per Bacchum triethericum, et consummabit per Nomen Ineffabile*». <sup>512</sup>

Il compimento dell'invocazione di Apollo<sup>513</sup> mediata da Bacco è possibile ricorrendo al "Nome Ineffabile" di Dio, lo *Shem hamephorash*, che nella tradizione cabalistica è il *Tetragrammaton*, Pico, così, rinvia implicitamente ad una prassi cabbalistica incentrata sulla utilizzazione della potenza occulta dei nomi e, più in particolare, dei nomi di Dio. Ad essa sono strettamente legate le tecniche di combinazione e permutazione delle lettere ebraiche, basate sul loro simbolismo alfabetico-numerico.

### 6.3.5. Attività intellettuale ed *opus cabalae*

Anche in un'altra tesi, la *conclusio LVII cabalistica secundum opinionem propriam*, Pico accenna all'utilizzo dello *Shem hamephorash* nella prassi magica:

---

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>513</sup> A questo riguardo, va ricordato che per Pico i nomi degli dèi cantati da Orfeo non sono nomi di demoni (dai quali proviene soltanto il male), bensì nomi di *virtutes* naturali e divine (cfr. *ibid.*, p. 120).

«Per praecedentem conclusionem potest intelligens in Arithmetica formali intelligere, quod operari per Scemamphoras est proprium rationali naturae». <sup>514</sup>

Tralasciando il riferimento all'*arithmetica formalis*, che si basa sui numeri formali assunti nel loro significato simbolico, Pico sottolinea in questa tesi l'istanza che l'operare attraverso lo *Shem hamephorash*, cioè attraverso il *Tetragrammaton*, è proprio della natura razionale, la quale rappresenta la condizione dell'uomo e dello statuto della *magia*. Ciò si desume chiaramente dalla *conclusio magica XIV secundum opinionem propriam*, in cui Pico afferma che la natura immediata semplicemente o prevalentemente razionale ha alla sua sommità la *magia* ed è grazie alla partecipazione di quest'ultima che questa natura negli uomini può essere portata ad un grado maggiore di perfezione.<sup>515</sup> Infatti l'esercizio della *magia naturalis* è proprio della *ratio*, la quale costituisce la facoltà conoscitiva specifica dell'uomo, così come, invece, l'esercizio della *cabala practica* è essenzialmente legato all'attività dell'intelletto, quale facoltà superiore alla ragione. Ciò, chiaramente, non esclude, ma anzi implica, che la *cabala*, come sapere distinto dalla *magia naturalis* e ad essa sovraordinato, interagisca con quest'ultima e con il suo specifico orizzonte essenzialmente "razionale", al fine del perfezionamento di questa. Se la *magia naturalis* concorre in modo determinante al perfezionamento della natura razionale dell'uomo, e l'*opus cabalae* permette di perfezionare le

---

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 544.

<sup>515</sup> Cfr. *Concl.*, p. 498: «*Si qua est natura immediata nobis, quae sit vel simpliciter, vel saltem ut multum rationaliter rationalis, magicam habet in summo, et eius participatione potest in hominibus esse perfectior*».

procedure dell'interconnessa e subordinata *magia naturalis*, l'*opus cabale* si presenta, allora, anche con un ambito del sapere di cui la ragione umana non può che beneficiare, quanto meno mediatamente, per ascendere al suo compimento. Questo vale tanto più se si considera che in Pico, con riferimento alla corrispondenza speculare tra i gradi della conoscenza e la scala dell'essere, la ragione realizza la propria natura anche nel condurre al proprio trascendimento, il quale permette l'accesso ai più elevati piani del reale. Nella *conclusio cabalistica XII secundum opinionem propriam*, Pico afferma:

«*Non potest operari per puram cabalam qui non est racionaliter intellectualis*». <sup>516</sup>

L'operazione della *cabala practica*, nella sua purezza, è legata all'attivazione delle potenzialità proprie della parte intellettuale dell'anima. La parte intellettuale, si ricordi, è la parte per la quale gli uomini sono simili agli angeli, la cui essenza, appunto, è puramente (e non razionalmente) intellettuale. Ma in questa conclusione emerge anche, quale dato specifico, che l'*operatio* cabbalistica, che non è conseguibile se non da chi è *racionaliter intellectualis*, è l'*operari per puram cabalam*, l'*operatio* della *pura cabala*. L'espressione *pura cabala* ricorre anche nell'ultima tesi magica, la *conclusio magica XXVI secundum opinionem propriam* – che ho già chiamato in causa nelle pagine precedenti – in cui Pico, precisamente, sempre con chiaro riferimento all'*opus cabalae*, utilizza l'espressione *pura cabala et immediata* in un contesto da cui emerge la differenza tra tipi di

---

<sup>516</sup> *Concl.*, p. 524.

causalità su cui si basano, rispettivamente, le operazioni cabbalistiche e quelle magiche:

*«Sicut per primi agentis influxum, si sit specialis et immediatus, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus cabalae, si sit pura Cabala et immediata, fit aliquid, ad quod nulla Magia attingit».*<sup>517</sup>

Da questa tesi, il rilievo *si sit pura cabala et immediata*, sembra alludere ad una stratificazione dell'*opus cabalae* al cui apice si porrebbe l'*opus* compiuto attraverso la *pura cabala et immediata*, il quale, propriamente, si attua attraverso l'influsso speciale ed immediato del primo agente causale. Questo primo agente può essere identificato con l'Intelletto divino, inteso come causa demiurgica cosmopoietica che nel sistema sefirotico costituisce la seconda *Sefirah*, la *Hokmah*. Per l'uomo, quindi, concentrarsi sulla dimensione intellettuale della propria anima significa elevarsi al piano della Sapienza divina che precede e fonda ogni atto creativo determinato e, in tal modo, significa anche poter operare attraverso le forme esemplari contenute nella Prima Mente, le quali presiedono all'atto divino della creazione.

#### **6.3.6. Numeri, characteres, figurae, verba, voces tra magia naturalis e cabala practica**

Il legame posto in evidenza tra la *cabala practica* e la *magia naturalis* è anche reso manifesto dallo stretto rapporto intercorrente

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 502.

tra i vari elementi che queste utilizzano come strumenti delle loro rispettive prassi. Questi elementi uniscono in modo trasversale i domini “pratici” individuati da Pico e si presentano come le componenti strumentali basilari di quella che potremmo chiamare “filosofia della magia” pichiana. Essi possono essere individuati, oltre che nelle *litterae*, nei *characteres*, nei *numeri*, nei *verba* e nelle *voces*. Retaggio della magia medievale, essi confluiscono nel pensiero di Pico, il quale, secondo la lettura che propongo, li inquadra e li armonizza tra loro secondo una chiave di lettura tendenzialmente cabbalistica. Come tali, essi sono inquadrabili come elementi costitutivi di una prassi magica incentrata sull'intrinseca potenza operativa-performativa del segno grafico e del suono vocalizzato, non necessariamente significativo.

Come ho avuto modo di accennare precedentemente, Pico rinvia a questi elementi in alcune sintetiche formulazioni teorematice senza offrirne una estesa ed articolata trattazione, presupponendo inoltre nei suoi lettori un complesso di basilari conoscenze e competenze su di essi, dal momento che questi erano ben attestati nelle dottrine e prassi magiche del tempo. Nel presentare alcuni tratti della lettura che egli ne propone nella sua prospettiva teorica magico-cabbalistica, è dunque utile fare riferimento ad opere magiche e cabbalistiche coeve. In particolare, ritengo interessante proporre qualche rimando e collegamento alle opere ebraiche della biblioteca pichiana tradotte in latino da Flavio Mitridate su commissione del Mirandolano, contenute nei codici Vat. ebr. 189, Vat. ebr. 191 e Chigi (*De vocibus*, *De generatione hominis*, *Commentum Sefer Iesire*, *Liber misteriorum venerabilium*). I testi conservati in questi codici ci offrono una preziosa

testimonianza e un utile termine di confronto con il pensiero di Pico. A prescindere dalla questione dei tempi e dei modi della loro utilizzazione da parte del Conte di Concordia, essi, per vari aspetti, appaiono notevolmente funzionali a tracciare alcune linee per una ricostruzione dell'orizzonte culturale in cui egli elaborò le sue teorie sulla magia.

Una classe di elementi che caratterizza la *magia* pichiana è costituita dai *numeri* e dalle loro *virtutes*. Il numero, come entità dotata di un proprio statuto ontologico ed elemento costitutivo della trama della realtà, possiede un'intrinseca *virtus* che può essere captata ed utilizzata dalla prassi magica. Come si è visto nel capitolo precedente, Pico propone la teoria di una *via numerorum* incentrata sul simbolismo dei numeri e sulla loro potenza performativa, la quale si presenta come un'aritmofia riconducibile, nella sua stratificazione sincretistica, ad una matrice cabbalistica.<sup>518</sup> Egli, così, pone capo ad una *magica arithmetica*, nettamente distinta dalla matematica "mercantile" (che assume i numeri come mere funzioni del calcolo) ed incentrata sulla possibilità di applicare la conoscenza delle *virtutes* dei numeri formali ed attuali per operare mutamenti nella natura e processi di elevazione spirituale dell'anima. Presupposto di questa teoria è l'assunto secondo cui l'ordine della realtà stabilito da Dio manifesta una strutturazione numerica: *nihil casu sed omnia Deus per sua sapientia*

---

<sup>518</sup> Cfr. M. JACQUEMIER, *La Kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle: l'homme, la nature et la langue*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Il Mito nel Rinascimento*, Milano 1993, p. 303: «Le nombre, chez les kabbalistes, a une valeur qualitative; son statut de "nombre-archétype" lui confère, au-delà de la simple réalité physique qu'il permet d'organiser, une "force morale" qui comme la lettre, "agit" (au sens propre pour le kabbalistes) sur le réel. Les chiffres, les nombres, fondent le lien existentiel qui régissent les relations entre le microcosme et le macrocosme».



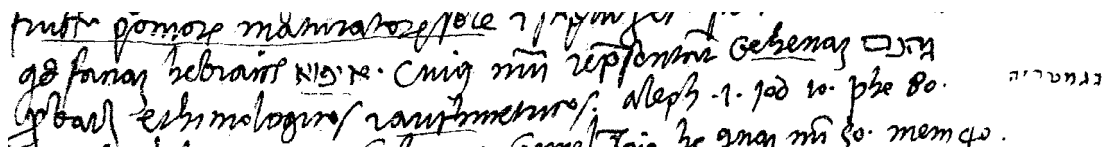
*ut in pondere et mensura ita numero disposuit.*<sup>519</sup> Esempi di una prassi basata sulla potenza dei numeri sono dati dall'interpretazione ed applicazione delle valenze numerologiche dei testi biblici, come nel caso dei salmi, la cui *virtus et efficacia*, come ho indicato in precedenza, è rappresentata dai numeri che ritmano la loro strutturazione ed il loro ordine. I numeri, veicolati nel testo biblico, rinviano a vari piani del reale – tra cui lo stesso mondo divino delle *Sefirot/numerations* – con i quali possono interagire e, sulla base della stratificazione delle loro valenze simboliche, sono utilizzabili nell'ambito della prassi operativa magica e di quella cabbalistica, le quali, a livelli diversi, ricorrono, in alcune loro applicazioni, alla *virtus numerorum*.

In Pico, la *magica arithmetica*, cioè la sapienza aritmosofica che permette di operare sulla base delle *virtutes* dei numeri, così come è presentata nelle *Conclusiones* e nell'*Apologia*, consiste in una *secretior philosophia* volta a svelare l'uso dei *characteres* e delle *figurae*, s'identifica con l'*arithmetica formalis*, in quanto il suo oggetto specifico è costituito dai numeri formali ed attuali, e rimanda anche alla *metaphysica formalis* che, come si evince dalle *conclusiones cabalisticæ*, è uno specifico ambito cui fa riferimento la *cabala practica*. Si può notare che il termine *arithmetica* e *arithmeticos*, con riferimento a tecniche magico-cabbalistiche di combinazioni simboliche numeriche, ricorrono spesso nel cod. Vat. Ebr. 189. Queste tecniche sono riconducibili alla *gematria*, metodo d'interpretazione delle parole ebraiche basato sul valore numerico delle varie lettere dell'alfabeto. Può notarsi che a margine del f. 95v, in corrispondenza di un passo in cui figurano equivalenze artimo-numeriche, si trova annotata la parola

---

<sup>519</sup> *Apol.*, p. 54.

*begematria* (בגמטריה), scritta da una mano ricorrente che non è quella di Mitridate:



Un esempio dell'utilizzazione di questa *aritmética* si trova nel f. 114r, in cui è scritto «*zain arithmeticos est infernus geenna?*», da cui, a mio avviso, può anche emergere un riferimento, oltre che al valore numerico dei termini presi in esame, anche al simbolismo delle loro lettere. I *numeri*, nella loro valenza simbolica, appaiono così strettamente legati alle *litterae*. Le tecniche combinatorie e permutative della cabbalistica *revolutio alphabetaria* si basano proprio sulle peculiari equivalenze tra lettere e numeri. Le lettere, concepite come segni costitutivi del linguaggio divino e come strutture costitutive dell'intera realtà,<sup>520</sup> con la loro potenza poetico-performativa costituiscono gli elementi basilari e trasversali della “magia del segno grafico”, strutturalmente passibili di essere applicate tanto all'*opus* della *magia* quanto a quello della *cabala*. Infatti, come abbiamo visto in precedenza, la *conclusio magica XXV secundum opinionem propriam*, cui ho già avuto modo di accennare, stabilisce che, se i *numeri* sono

<sup>520</sup> Non a caso, secondo Pico, la conoscenza misteriosofica della lingua ebraica si rivela decisiva per la fondazione dell'intero scibile. Cfr. *Concl.*, p. 414: «*Qui ordinem hebraicae linguae profunde et radicaliter tenuerit, atque illum proportionaliter in scientiis servare noverit cuiuscumque scibilis perfecte inveniendi normam et regulam habebit*». A questo riguardo cfr. M. JACQUEMIEUR, *La Kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle: l'homme, la nature et la langue*, cit., p. 306: «La langue hébraïque, par la force magique dévolue aux lettres et aux nombres, confère aux mots une valeur rédemptrice et par là, ouvre de façon très positive, les portes du savoir».

propri dell'*opus cabalae* ed i *characteres* sono propri dell'*opus magicum*, le *litterae*, nel loro uso pratico, ricoprono una posizione intermedia tra *numeri* e *characteres*, possono essere “appropriate” ad entrambi i versanti operativi: «*Sicut characteres sunt proprii operi magico, ita numeri sunt proprii operi cabale, medio existente inter utrosque, et appropriabili per declinationem ad extrema usu litterarum*». <sup>521</sup>

Per quanto concerne l'ambito proprio della *magia*, il termine *character*, che rimanda ad una tradizione largamente diffusa nei testi di magia medievale e rintracciabile anche in testi più antichi, <sup>522</sup> è riferito ad una variegata tipologia di segni carichi di valore simbolico e di potere performativo, che nelle prassi magico-rituali possono essere utilizzati in quanto sono veicoli di *virtutes* naturali o anche di potenzialità sovranaturali, per provocare poieticamente modificazioni e trasformazioni sul piano della realtà o per istituire connessioni simpatetiche tra i vari piani della scala dell'essere. La loro valenza, dunque, appare complessa e non si riduce a quella “astrale”, che ho avuto modo di segnalare riguardo alla loro attestazione nel pensiero pichiano.

I *characteres*, quali elementi rituali, originati in un contesto pratico, sono oggetto di una specifica teorizzazione già nella tarda Antichità e, in seguito, nel Medioevo. Graficamente il *character* si presenta come un segno scritto (costituito anche da lettere) che possiede un valore che va al di là della significazione linguistica e la cui funzione “destinativa” è

---

<sup>521</sup> *Concl.*, p. 502.

<sup>522</sup> Su tale argomento si veda lo studio di Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002.

attestata sin nei testi più antichi.<sup>523</sup> Questi segni possono essere significanti oppure non significanti. Rientrano nella classe dei *characteres*, ad esempio, i cosiddetti *onomata barbara*, che si traducono in segni alfabetici e le *figurae*, che invece esulano dal campo linguistico.<sup>524</sup> Un altro tipo di *character* è riscontrabile nella cosiddetta scrittura “ad occhi”,<sup>525</sup> che si ritrova anche nella traduzione latina di

---

<sup>523</sup> Cfr. Ad esempio B. GREVIN - J. VERONESE, *Les « caractères » magiques au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, in «Bibliothèque de l'école de Chartres» 162 (2004), p. 301: «Le recours à des signes destiné aux êtres divins, dans le but de nouer avec eux des liens de sympathie dont on pouvait en retour attendre des bénéfices spirituels ou matériels, était en effet une constante durant l'Antiquité, aussi bien dans les pratiques culturelle païennes que dans les opérations considérées comme magique». Una classe di segni identificabili con i *characteres*, ad esempio, figurano nella teurgia o come segni alfabetici, e in questo caso l'esempio più ricorrente è quello degli *onomata barbara*, o come segni grafici slegati dalla rappresentazione alfabetica. Notano infatti i due studiosi (*ibid.*, pp. 311-312): «d'une part, les signes qui peuvent être lus et donc prononcés, c'est-à-dire ceux qui obéissent à un cadre alphabétique qui reste globalement compris, sans pour autant que la question de la signification intervienne (les lettres peuvent être connues, mais les interminables formules qu'elles composent n'avoir ni queue ni tête ; d'autre part, les signes graphiques qui sortent de tout cadre alphabétique connu, ceux qu'il appelle des “figures” (*figurationes*), qui peuvent très bien être des signes alphabétiques d'autres langues que le latin ou le grec et qui apparaissent de ce fait comme des signes dotés d'un profond mystère».

<sup>524</sup> Il termine *character* così come quelli di *ymago*, *figura*, *sigillum* e *nomen*, assume diversi significati e si rivela un concetto molto flessibile ed applicabile ad oggetti e realtà differenti. Scrive Nicolas WEILL-PAROT (*Les « images astrologiques » au Moyen Age et à la Renaissance*, cit., pp. 93-95): «Le terme “character” ou “karacter”, que nous traduisons prudemment par “caractère”, semble d'un emploi assez flexible : il va du symbole planétaire à l'alphabet magique [...] Pour le terme de “figura”, on a déjà évoqué les particularités de la “figura Almandal”, qui est une figure suivant des principes géométriques. Quelquefois, “figura” peut être employée (semble-t-il) comme synonyme de “character” [...]. Il ne faudrait pas exclure non plus les cas où *figura* peut être synonyme d'*ymago* [...]. Les noms (*nomina*) sont parfois bien difficiles à distinguer des “characteres”».

<sup>525</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., pp. 188-189: «Molti di questi alfabeti [*scil.* degli alfabeti dei *kolmosin*], pervenuti fino a noi, sono simili alla scrittura cuneiforme, mentre alcuni derivano chiaramente dall'antica scrittura ebraica o

una parte dello *Shimmush Torah*, contenuta nel cod. Chigi. I caratteri “ad occhi”, nel testo ebraico, sono messi in relazione con i nomi degli angeli e i loro sigilli che sono utilizzati nelle operazioni magiche, per essere graditi “agli occhi” di tali entità spirituali. Nel suddetto testo, ad esempio, al f. 360r si legge:

*«et in ipso textu eodem continent quatuor alia nomina sacra que sunt יהוה ורע נצב חנה מיני יהוה et supplebat assadich et omnium hore minimum utilitas operativas est gratie consequende ab hominibus ut gratum sit acceptus in oculis eore si scripta fuerint super charta membrana vitulinis nati seu mortui in utero matris cum suis sigillis».*

Nella componente grafica, questi particolari *caracteres*, che riproducono arcani alfabeti angelici, si presentano secondo una felice definizione fornita da B. Grévin e J. Véronèse, come segni pseudo-ideogrammatici, cioè come segni che presentano analogie formali con gli ideogrammi, in quanto possiedono una notevole complessità grafica e sembrano presentare un’equivalenza con unità semantiche intere e non con singoli fonemi: essi possono riprodurre immagini alfabetiche caratterizzate dalla presenza di lettere coronate (utilizzate come elementi di permutazione in base al loro valore numerico) oppure linee

---

samaritana. Nella letteratura cabalistica sono conosciuti come “scritti degli occhi” (*ketav einayim*) perché le lettere sono sempre composte da linee e di piccoli cerchi simili a occhielli. In circostanze eccezionali, come quando si scrivevano il Tetragrammaton o i Nomi Divini Shaddai ed Elohim, questi alfabeti venivano talvolta usati anche in un testo redatto per il resto in comuni caratteri ebraici. Queste lettere magiche che si trovano negli amuleti, discendono dai caratteri magici che si trovano nel greco e nell’aramaico teurgico dei primi secoli dell’Era Comune».

e cerchi (in quest'ultimo caso si parla di caratteri a lunette).<sup>526</sup> Essi possono essere considerati come elementi di scritture criptiche che, in un certo qual modo, esprimono un orizzonte di senso che sfugge all'ordinaria espressione linguistica.<sup>527</sup> La significazione linguistica, in questo caso, non appare determinante, perché l'efficacia magica va ben oltre il mero aspetto linguistico. Questi caratteri sono spesso utilizzati anche nei testi di magia astrale in cui manifestano uno statuto fondamentalmente destinativo, essendo finalizzati ad attrarre gli spiriti dei pianeti.<sup>528</sup>

*Characteres* e *figurae* sono due termini che spesso nei testi magici sono associati (anche in Pico, come nella *conclusio magica XXIV secundum opinionem propriam*, in cui si legge: «*Ex secretioris philosophiae principiis necesse est confiteri, plus posse characteres et figuras in opere magico, quam possit quaecunque qualitas materialis*»<sup>529</sup>) e sono usati come sinonimi, anche se talvolta sembra possibile cogliere delle differenze nell'ambito di vari contesti e applicazioni dell'operatività

---

<sup>526</sup> Cfr. B. GREVIN - J. VERONESE, *Les « caractères » magiques au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 322: «Nous employons ce terme de “pseudo-idéogramme” pour qualifier un caractère qui ressemble aux idéogrammes extrême-orientaux par sa complexité graphique et (éventuellement) par l'équivalence qui semble lui être attribuée avec une unité sémantique entière, et non un simple phonème (comme c'est le cas des véritables idéogrammes), par exemple un nom de personne, de planète ou d'ange. Naturellement, il ne saurait être question d'assimiler les caractères magiques circulant en Occident, si complexes soient-ils, à une véritables système idéographique».

<sup>527</sup> *Ibid.*, pp. 344: «l'élévation des *characteres* au rang d'écriture cryptique véritable n'aurait guère eu de sens par rapport à la fonction pratique qui était la leur dans les texte magique, signifier l'insignifiable, par une imitation de l'écriture qui était l'équivalent graphique des technique glossolalique de création de noms magiques».

<sup>528</sup> Così, ad esempio nel *Picatrix* o nel libro III del *De vita* di Marsilio Ficino.

<sup>529</sup> *Concl.*, p. 502.

magica, pur sempre nell'ambito del comune paradigma della magia del segno grafico. I *characteres*, quali segni scritti, che non richiedono articolazioni linguistiche, possono essere raggruppati, come propongono Grevin e Véronèse, in segni pseudo-ideogrammatici, segni geometrici, numeri o lettere alfabetiche. Le *figurae*, in alcuni casi, posso essere costituite da immagini geometriche, ma spesso sono morfologicamente equivalenti ai *characteres*.<sup>530</sup>

Altri due elementi dell'*opus* magico (o magico-cabbalistico) sono costituiti dalle *voces* e dai *verba*, chiamati in causa da Pico, quali elementi linguistici (significanti o non significativi) che rientrano in una magia del linguaggio che opera attraverso la sonorità vocalizzata e fanno riferimento alla lingua ebraica, assunta come la lingua originaria dell'atto creativo divino. La fruizione di *voces* e *verba* è basata sulla capacità di utilizzare le loro intrinseche potenzialità e di decifrare il loro valore numerico. Il mago che utilizza ritualmente le parole ebraiche (o parole derivate dall'ebraico) riproduce in qualche misura l'atto creativo, non sostituendosi al Creatore, ma amministrando e perfezionando il creato. Tali elementi rimandano dunque ad un contesto magico-cabbalistico e sono fondamentalmente costituiti dalle *litterae*. Queste, assunte nella loro valenza aritmo-simbolica per un verso, e nella loro potenza naturale per altro verso, costituiscono un elemento che permette di interconnettere *magia naturalis* e *cabala practica*, ed oltre ad interconnettere *numeri* cabbalistici (ai quali esse si connettono per la loro valenza numerologica) e *characteres* magici (i quali possono consistere in combinazioni grafiche di lettere o

---

<sup>530</sup> Cfr. B. GREVIN - J. VERONESE, *Les « caractères » magiques au Moyen Âge*, cit., pp. 340-341.

riconducibili alle lettere), stabiliscono anche un legame di continuità tra questi elementi e le *voces* e *verba* (quali elementi che, appunto, sono costituiti da *litterae*). *Voces* e *verba* sono dunque espressioni di una magia che potremmo chiamare “alfabetica”.

Le *voces* magiche manifestano in Pico una matrice divina. Riguardo alle *virtutes* manifestate dalle *voces* nella prassi magica, il nostro filosofo scrive nella *conclusio magica XX secundum opinionem propriam*:

«*Quaelibet vox virtutes habet in magia, in quantum Dei voce formatur*». <sup>531</sup>

Vittoria Perrone Compagni, a questo riguardo, mette in evidenza come l’originalità della magia proposta da Pico sia da ascrivere alla legittimazione divina di questa prassi. La magia del Mirandolano è, propriamente, una magia *in voce Dei*.<sup>532</sup> A Dio è riconducibile la causalità prima che fonda l’efficacia della prassi magica. E tale legame è particolarmente manifesto nel caso delle *voces*, tutte riconducibili alla *vox* di Dio. Personalmente ritengo che questa magia *in voce Dei* pichiana possa essere interpretata sulla scorta delle caratteristiche delle *voces* desumibili dal *Liber de vocibus*, conservato nel ms. Vat. Ebr. 189. Questo trattato, indicato anche con i titoli ebraici di *Sefer Hakolot* (“Libro delle voci”) e di *Shimmush Tehillim* (“Uso pratico dei Salmi”), si presenta come commento midrashico al testo biblico, in particolare

---

<sup>531</sup> *Concl.*, p. 500.

<sup>532</sup> Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in M. Bertozzi (a cura di) *Nello Specchio della Magia. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l’astrologia divinatoria*, Firenze 2008, pp. 95-115.



ai *Salmi*. Oggetto fondamentale della trattazione è, appunto, la delineazione delle potenzialità occulte di talune *voces-goloth*, costituite da parole e suoni del testo biblico, e la presentazione di alcune tecniche pratico-operative di natura esoterica, ad esse interconnesse. Si tratta, dunque, di un trattato che, sulla scorta di molta letteratura “mistica” ebraica, è incentrato sull’assunto dell’intrinseca ed occulta potenza poetico-performativa del linguaggio divino, e della possibilità di una sua accorta utilizzazione magico-rituale. Più specificamente, in questo testo è prospettato un uso magico di una particolare tipologia di *voces*, le quali sono ottenute dalla frammentazione delle parole che compongono i salmi e hanno un valore performativo solo come suoni vocalizzati.<sup>533</sup> La loro *potentia agendi* e la loro *virtus* oltrepassano la sfera del significato e si esprimono in un complesso sistema di corrispondenze numeriche di tipo aritmosofico. Queste *voces* si differenziano dai *verba-shemot* per il fatto che esse, come si può rilevare

---

<sup>533</sup> Jean-Pierre BRACH nella *Introduzione all’edizione italiana* di François SECRET, *I Cabalisti cristiani del Rinascimento*, Roma 2001, p. 14, osserva che nel *De Verbo mirifico* Johannes Reuchlin ha insistito sulla vocalizzazione del Tetragramma e sull’importanza che deve essere attribuita al suono vocale che permette «di passare dal silenzio alla parola, o dalla semplice scrittura alla sua espressione vocale». Secondo lo studioso, il ruolo centrale della vocalizzazione e del suono andrebbero rintracciate nel *Sefer ha-Bahir* e in Yosef Gikatilla. Le vocali rivestono così un’importanza basilare nell’ambito della fruizione magico-performativa della lingua ebraica. Nella traduzione latina dello *Shimmush Tehillim*, ai ff. 402 r-v sono descritte le proprietà delle vocali secondo interessanti corrispondenze che sono instaurate tra piano antropologico e piano celeste. Sul ruolo delle vocali, cfr. P. COX MILLER, *In Praise of Nonsense*, Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman, edited by A. H. Armstrong (vol. 15 of “World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest), London 1986, pp. 483-484, la quale, con riferimento ad alcuni testi di Nag Hammadi, scrive: «When God who is “an invisible symbol” breaks into human speech, his sounds are the echoes of the alphabet, the vowels [...] Clearly the vowels of the alphabet designate that point at which the human and divine worlds intersect [...]».

dall'analisi del testo, investono la sfera del suono e oltrepassano il segno scritto.<sup>534</sup> Questo aspetto è ben precisato anche da Pico nelle tesi magiche in cui insiste sulla *virtus* delle *voces*, sul suono che riproduce la *vox Dei*. Questa *vox* assume un valore performativo soprattutto come *vox non significativa*<sup>535</sup> e questa efficacia si basa sulla modulazione del suono primordiale. Esplicativo, al riguardo, è un rilievo contenuto nel *Sod ma'aseh bereshit* di Eleazar di Worms, il quale è anche il presunto autore del *Liber de vocibus/Sefer Hakolot*:

«Non ogni voce è parola, però ogni parola è voce; ogni voce deriva dallo spirito, ma non viceversa [...]. Tutti gli esseri dotati di spirito hanno voce, perché non esiste alcuna creatura priva di spirito: tuttavia lo spirito più prezioso e serbato fu donato soltanto all'uomo. Si tratta della lingua, [l'anima] mediana, per esprimersi chiaramente. L'hai fatto poco meno di un dio (*Sal.* 8.6), ché possiede immagine e figura, conoscenza e riflessione,

---

<sup>534</sup> Scrive Myriam JACQUEMIER (*La Kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle: l'homme, la nature et la langue*, cit., pp. 299-300), a proposito della concezione del linguaggio diffusa nella cabbala cristiana: «La langue hébraïque, très repandue au XVI siècle, devint l'instrument magique, le mot n'est pas trop fort, qui sous-tendait l'ensemble des correspondances reliant le sensible au supra-sensible et à l'écriture sacrée. C'est d'abord la forme signifiante des caractères qui incita l'occident à parler de magie. F. Georges nous explique que le mot est mort « en tant que syllabe et assemblée de consonnes destituées de voyelles », mais qu'on peut « faire vivre et mouvoir ces lettres muettes et immobiles si on leur met ou dessus ou dessous de pointes qui, pour ceste cause sont nommez Tenugoth c'est-à-dire mouvements. Cette force de vie insufflée au mot a entraîné les kabbalistes aux confins de la magie».

<sup>535</sup> Cfr. *Concl.*, p. 500.

discernimento del cuore, consuetudine al linguaggio e sa utilizzare la forza delle sue membra». <sup>536</sup>

Nelle *voces*, le varie lettere, nel compendiare immagine, figura, suono e valore numerico, rispecchiano i fondamenti e la trama occulta della realtà di cui costituiscono gli elementi fondativi. <sup>537</sup> Sapientemente utilizzate secondo precise tecniche operative, possono riprodurre i processi e le dinamiche dell'atto creativo divino. La *vox* magica riproduce la *vox Dei* che si esprime nella formulazione del testo biblico e, insieme, nella creazione della realtà. Anche per Pico le *voces* hanno una *virtus* che oltrepassa la significazione e riproduce la *vox Dei*. Egli dedica tre *conclusiones magicae* all'efficacia delle *voces in magia*:

*Conclusio magica XIX secundum opinionem propriam: «Ideo voces et verba in magico opere efficientiam habent quia illud in quo primum magicam exercet natura vox est Dei»;*

*conclusio magica XX secundum opinionem propriam: «Quaelibet vox virtutes habet in magia, in quantum Dei voce formatur»;*

---

<sup>536</sup> EL'AZAR DI WORMS, *Il Segreto dell'Opera della Creazione*, a cura di F. Bregoli, Genova 2002, p. 43.

<sup>537</sup> Cfr. M. JACQUEMIER, *La Kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle: l'homme, la nature et la langue*, cit., p. 301: «La lettre, plus petit élément formel du discours, hérite de toutes ces déterminations magiques. Forme et sens à la fois, elle est, dans la mystique juive, l'instrument de la transcendance. Pilier de l'herméneutique hébraïque, la lettre est en effet considérée comme la traduction symbolique de l'élément simple qui constitue le réel. « C'est avec des syllabes et des lettres que se fait l'imitation de l'essence », énonce Reuchlin. Epeler un mot a donc deux effet ; lui conserver son mystère occulte aux yeux des non-initiés, et ensiegnier aux adeptes la nature profonde des liens et correspondances que tissent entre eux les degrés du réel».

*Conclusio magica XXI secundum opinionem propriam: «Non significativae voces plus possunt in magia, quam significativae, et rationem conclusionis intelligere potest, qui est profundus ex praecedenti conclusione»<sup>538</sup>.*

In queste tesi, che di fatto suppongono e lasciano emergere lo stretto legame tra la prassi magica e quella cabbalistica viste nella loro componente linguistica,<sup>539</sup> si riscontra la categorica assunzione della matrice divina dell'efficiacia magia tanto dei *verba* quanto delle *voces* e la delineazione della distinzione tra *voces* significative e *voces* non significative, sulla base di un paragone proporzionale della loro rispettiva efficacia. In Pico la magia delle *voces* è anche una magia (essenzialmente cabbalistica) dei *nomina sacra*, cioè dei Nomi di Dio, che si possono ricavare dal testo biblico. Particolare rilievo vi assume la potenza del “Nome ineffabile” di Dio, lo *Shem-hamphorash*, come risulta da talune tesi formulate nelle *Conclisiones* (cfr. la *conclusio orfica XXIII*: «*Qui Apollinem adibit, mediabit opus per Bacchum trietcum, et consummabit per Nomen Ineffabile*»;<sup>540</sup> oppure la *conclusio cabalistica secundum opinionem propriam LVII*: «*Per praecedentem conclusionem potest intelligens in Arithmetica formali intelligere, quod operari per*

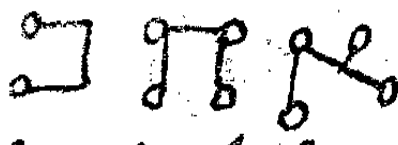
---

<sup>538</sup> *Concl.*, pp. 500.

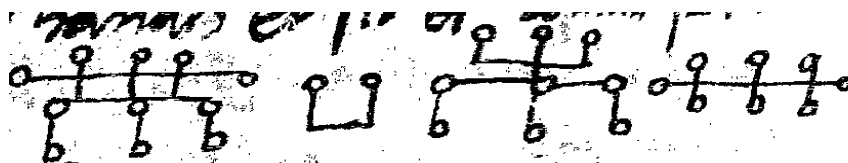
<sup>539</sup> In questa direzione, cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Abacadabra: le parole nella magia (Ficino, Pico Agrippa)*, in «Rivista di estetica» 19 (1/2002), XLII, p. 122: «Io credo che nelle proposizioni 19-22, dedicate alle parole magiche Pico abbia ormai abbandonato la considerazione della magia naturale in senso stretto (“scienza che fa conoscere le virtù e le attività degli agenti naturali”) e abbia spostato l'attenzione sulla cabbala nella sua funzione di alleata e indispensabile completamento della magia naturale».

<sup>540</sup> *Concl.*, p. 512.

*Schemamphoras est proprium rationali naturae*»<sup>541</sup>). Un esempio è contenuto nel trattato precedentemente citato, il *Liber misteriorum venerabilium*, in cui la formazione dei *nomina* è accompagnata da un corrispettivo grafico, il *sigillum* che richiama l'alfabeto ebraico, ma non la significazione linguistica:



Oppure:



Si tratta di un complesso di segni grafici che è chiamato usualmente “alfabeto angelico” o *kolmosin*, (alfabeto delle) “penne”, e che nei testi cabbalistici è anche denominato *ketav einayim* ovvero “scritti degli occhi”, perché è costituito da un complesso di linee e di piccoli cerchi. Questi esempi mostrano come vi sia un rapporto molto stretto tra *characteres* e elementi alfabetici. Non si conosce il significato di questi simboli, che comunque, dai contesti in cui ricorrono, dovrebbero rappresentare entità angeliche o riprodurre nomi di Dio, e nei testi in cui essi figurano non è stata decodificata una corrispondenza costante segnica o un’attribuzione convenzionale di significati ricorrenti.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 544.

La magia teorizzata da Pico appare allora incentrata su una teoria poetico-performativa del linguaggio, assunto nei suoi elementi costitutivi (le *litterae* dell'alfabeto ebraico), nei suoi aspetti grafici (i *characteres* e le *figurae*), e fonetici, significativi o meno (le *voces* ed i *verba*), nonché nei suoi risvolti numerologici, con riferimento alla *via numerorum* cabbalisticamente percorribile attraverso la *revolutio alphabetaria*.

### 6.3.7. Magia ebraica e magia cabbalistica

La *cabala practica*, così come si configura nel pensiero di Pico, si presenta come l'ambito tecnico-operativo della sapienza cabbalistica, volto ad attrarre l'influsso delle *Sefirot* e delle intelligenze angeliche e ad utilizzare la potenza performativa degli elementi linguistici del testo biblico e dell'intera realtà. Secondo la data lettura, la *cabala practica* può essere considerata come un'operatività "magica" che costituisce l'apice stesso della *magia naturalis*, in una prospettiva in cui, come parte suprema di quest'ultima, insieme distinta da essa e ad essa interconnessa, costituisce il suo fondamento e, insieme, il suo compimento. La *cabala practica*, in tal modo, si presenta, si potrebbe dire, come una forma di magia che si eleva al di sopra della stessa *magia naturalis* nella misura in cui, oltre a costituire la condizione necessaria dell'efficacia dell'*opus* di quest'ultima, essa accede anche a livelli di operatività rituale superiori a quelli raggiungibili nell'ambito delle potenzialità della *magia naturalis*, riuscendo a spingersi più in alto nel sistema della causalità dell'ordinamento gerarchico della realtà. Si prospetta allora nel Mirandolano un'articolata teoria generale del

sapere magico in cui rientrano, come parti integranti, differenziate ed interrelate, sia la *magia naturalis* sia la *cabala practica*, quali domini “magici” entrambi riconducibili, pur nella loro distinzione, alla grazia di Dio come unico Artefice e Causa prima della totalità del reale.

La visione di una *cabala practica* intesa come prassi cabbalistica interpretabile in termini magici (“cabala magica” o, con una diversa possibile sfumatura, “magia cabbalistica”), non costituisce una novità ascrivibile alla teorizzazione pichiana delle articolazioni della *cabala* e dei suoi rapporti con la *magia naturalis*, in quanto è rintracciabile in vari testi ebraici medievali (anche tra i più antichi) i quali presentano una chiara matrice cabbalistica ed un marcato orientamento pratico-operativo di tipo magico. Si può dunque parlare, con riferimento ad una variegata produzione letteraria della cultura ebraica medievale, di una *qabbalah* magica, quale corrente cabbalistica sull’elaborazione di un’operatività magica, incardinata, almeno implicitamente, sui fondamenti teorici ricorrenti e salienti del pensiero cabbalistico. In vari testi di tale estrazione si ritrova la stessa espressione di *qabbalah ma’asit*, di cui l’espressione *cabala practica* rappresenta la traduzione latina, con riferimento ad uno specifico complesso di pratiche rituali magiche. Questo scenario appare ben attestato anche nell’ambito degli studi critici, in cui, in vari casi, nell’ambito della tradizione cabbalistica ebraica si tende a tracciare una distinzione, almeno indicativa, tra una corrente più speculativa e una più pratico-operativa, di tipo magico. Alfonso Di Nola, ad esempio, presenta la *qabbalah ma’asit/cabala practica* come «[...] la forma di magia operativa, nella quale le dottrine mistiche giudaiche subiscono un massiccio crollo di valori filosofici e presentano, tuttavia, un vivo interesse storico-religioso. Sotto tale

nome, gli antichi cabalisti compresero una teoria propriamente cabalistica sulle origini e sulle funzioni della magia, e, insieme, tutte le pratiche e i comportamenti che realizzano una via conoscitiva ed unitiva [...]».<sup>542</sup> Giulio Busi, a questo riguardo, facendo riferimento ad una distinzione tra un filone speculativo e un accessorio filone pratico del pensiero cabbalistico ebraico scrive: «La convinzione che la lingua ebraica sia la chiave interpretativa del reale non ebbe solo conseguenze sul pensiero speculativo e sulle tecniche di meditazione ma alimentò anche la cosiddetta “*qabbalah* pratica” (*qabbalah ma’asit*). Con questa espressione si indica un insieme di tradizioni volte a ottenere, per mezzo di formule e di azioni simboliche, un effetto concreto sul reale, quale la guarigione da malattie, il conseguimento di beni materiali o la protezione da pericoli incombenti. La sfera della *qabbalah* pratica è dunque in parte quella dell’azione magica, e si fonda sull’idea che esista un rapporto di causa ed effetto tra espressioni verbali, testi scritti o gesti e la realtà concreta dai fatti».<sup>543</sup> Myriam Jacquemier presenta la *qabbalah ma’asit* come una corrente, d’impostazione più “sperimentale”, di pratiche cabbalistiche legate alla magia: «Ces pratiques kabbalistiques, jointes à la magie qui leur était associée, explique qu’une même base philosophique et théosophique ait engendré deux courants de pensée : un courant plus ”expérimental”, (*Kabbalah ma’asit*) qui s’intéressa à l’utilisation magique des noms de Dieu [...]».<sup>544</sup>

---

<sup>542</sup> A. DI NOLA, *Magia e Cabala nell’Ebraismo medievale*, Napoli 1964, p. 187.

<sup>543</sup> G. BUSI, *La Qabbalah*, Roma-Bari 1998, pp. 26-27. Più in generale, cfr. l’intero paragrafo su «*Qabbalah*» e magia, *ibid.*, pp. 26-30.

<sup>544</sup> M. JACQUEMIER, *La Kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle: l’homme, la nature et la langue*, cit., p. 303.



Appare utile in questo contesto richiamare anche le osservazioni di Moshe Idel, il quale, con riferimento all'esaltazione dell'attivismo riscontrabile in talune visioni antropologiche del misticismo ebraico, presenta la *qabbalah* magica come una magia (basata, nei suoi fondamenti teorici, sulla scienza della *qabbalah*) superiore alla magia naturale (basata sulle scienze della natura) in forza della sua possibilità di trascendere i limiti della causalità naturale: «L'emergere di un terzo approccio nei confronti dell'azione umana è facilmente comprensibile in un contesto che esalta l'attivismo; in misura non minore rispetto ai generi precedenti, La Qabbalah magica considerò l'uomo dotato di poteri superiori che gli consentivano di dominare la natura, gli angeli, i demoni e anche Dio [...] Secondo questa concezione, se la magia naturale è connessa con le scienze naturali, quali l'agricoltura e l'astronomia, una magia superiore dovrà dipendere dalla conoscenza di una scienza superiore a quelle naturali: la Qabbalah [...] L'uomo pertanto non disgrega i processi della causalità naturale, ma la trascende mediante la sua coscienza e la sua abilità nell'uso di un ordine più elevato di causalità, legato alle Sefirot. L'uomo halakhico, conscio del significato più profondo dei suoi atti, è un arcimago cabalista».<sup>545</sup>

Nell'ambito della distinzione di fondo tra una corrente cabbalistica fondamentalmente speculativa e mistico-estatica, ed una d'orientamento magico (pratico-operativo), nell'ambito degli studi critici appare ricorrente una lettura che sottolinea la superiorità della prima rispetto alla seconda. Ad esempio, Busi scrive: «Per la sua affinità con la magia, la *qabbalah* pratica è stata pertanto considerata a

---

<sup>545</sup> M. IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., pp. 443-444.

un livello inferiore rispetto alla speculazione mistica, e i suoi scopi l'hanno relegata a pura operatività, priva della funzione di innalzamento spirituale attribuita allo studio e alla meditazione. Nonostante queste riserve – che hanno avuto come conseguenza anche una scarsa attenzione degli studiosi verso tale fenomeno – le raccolte di testi di *qabbalah* pratica sono assai numerose e costituiscono un filone accessorio ma interessante dell'esoterismo ebraico». <sup>546</sup> In una formulazione radicale di questa tesi, Trachtenberg si orienta ad identificare la *qabbalah* speculativa con “la *qabbalah*” ed a considerare la *qabbalah* pratica (*qabbalah ma'asit*) come un'espressione impropria, in quanto non denoterebbe una pratica magica – sedimentatasi, principalmente, nella cultura popolare ebraica – priva di autentici legami con la *qabbalah* (speculativa): «Two broad types of *Kabbalah* have been distinguished in Jewish tradition, the “theoretical” (*Kabbalah 'Iyunit*), which is *the Kabbalah*, and the “practical” (*Kabbalah Ma'asit*), which is really a misnomer, for the magical practice that it denoted had little enough to do with *Kabbalah*, even in its purest form, the invocation of names, and moved farther and farther away as it embodied a hodge-podge of ancient and medieval, Jewish and foreign elements. While Kabbalist themselves limited the term to name-invocation, in popular usage it was generic for the entire corpus of Jewish magic». <sup>547</sup> Si tratta di una lettura che mira a dividere nettamente la *qabbalah* dalla magia ebraica (compresa quella di matrice cabbalistica). In questa ricostruzione del concetto di *cabala practica*, Wirszubski esclude la possibilità che Pico, nell'elaborazione del suo

---

<sup>546</sup> A BUSI, *La Qabbalah*, cit., p. 27.

<sup>547</sup> J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, p. 18.

pensiero, sia stato influenzato da testi di magia ebraica, e considera gli elementi “magici” legati alla *cabala practica* come derivanti dai testi di *qabbalah* “speculativa” posseduti dal filosofo. Pur riconoscendo che «au XV<sup>e</sup> siècle, la notion de “cabale pratique” renvoyait ordinairement à la pratique de la magie»,<sup>548</sup> egli ritiene che queste formulazioni pichiane dipendano dalla profonda compenetrazione presente nei testi cabbalistici tra mistica e magia, sostenendo anche che Pico non possedeva alcun testo di magia ebraica.<sup>549</sup> L’unico testo di *cabbala practica* che Wirszubski riporta è il *Liber misteriorum venerabilium* conservato nel cod. Chigi, ma che, secondo lo studioso, non risulta determinante per l’interpretazione delle tesi cabbalistiche pichiane.<sup>550</sup> La posizione assunta da Wirszubski e seguita da altri studiosi non soltanto ebraisti, risulta, a mio avviso, limitativa e insufficiente nella delineaione del concetto di *cabala practica* che essenzialmente implica la prassi magica, andando ben al di là di una forma di misticismo teurgico.

Questo problema rinvia, per certi versi, alla distinzione di fondo tra sapienza cabbalistica e magia ebraica. Riguardo a tale divisione, a mio modo di vedere, va rilevato che molta magia ebraica medievale,

---

<sup>548</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 211.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 239: «Les spécialistes de Pic seront sans doute surpris d’apprendre que la magie pure et dure est presque absente des manuscrits conservés dont il s’est réellement servi pour composer ses conclusions cabalistiques».

<sup>550</sup> *Ibid.*: «Qui plus est, à ma connaissance, aucune des conclusions cabalistiques, magiques ou orphiques ne requiert, pour être interprétée, l’hypothèse d’une quelconque familiarité de Pic avec les manuels hébreux de magie. Mais il connaissait bien, grâce aux ouvrages classiques de cabale spéculative qu’il avait sous les yeux, deux variétés de mysticisme contemplatif, tendant toutes deux vers la magie : la mystique du langage et la mystique de la prière».

legata anche agli influssi di varie fonti antiche, non-ebraiche o precabbalistiche, presenta in vari aspetti dei caratteri marcatamente cabbalistici, e nelle sue prospettive pratico-operative presuppone, anche se talvolta in modo semplicemente implicito ed indiretto, un sistema di assunti teorici direttamente riconducibili alla speculazione cabbalistica, la quale costituisce – potremmo dire – il fondamento speculativo della *qabbalah* pratica. Ugualmente, vari testi classificabili puntualmente come cabbalistici presentano notevoli aspetti e risvolti pratico-operativi (che potremmo classificare come “magici”) che non si prestano ad essere considerati come mere applicazioni sussidiarie. Si potrebbe così avanzare l’ipotesi che, nel corso del Medioevo, un variegato ed eterogeneo complesso di materiali magici (pratiche, riti, formule, ricette, credenze) circolanti nel mondo ebraico sia confluito in segmenti della tradizione cabbalistica e sia stato ripensato ed adattato agli schemi concettuali di questi, assumendo così una connotazione cabbalistica e, insieme, aggiungendo a vari contesti della tradizione cabbalistica una connotazione magica; ciò tenendo presente la fluidità e la varietà della tradizione cabbalistica, ed il tessuto culturalmente composito delle sue teorizzazioni. Nei secoli XII e XIII, parallelamente al fenomeno culturale dell’elaborazione di testi magici nel mondo cristiano-latino (ho fatto riferimento ad autori quali Guglielmo di Alvernia, Ruggero Bacone, Alberto Magno), nel mondo ebraico, in particolar modo nelle comunità degli Hassidim ashkenaziti attivi in Renania, si può assistere ad un’attività di raccolta di diverse tradizioni magiche che vengono integrate in un sistema teosofico, influenzato anche da aspetti del neoplatonismo.<sup>551</sup>

---

<sup>551</sup> Sull’influenza del neoplatonismo sulle dottrine ashkenazite, si veda Ge.

Va notato che nella cultura ebraica religiosa ortodossa, in una prospettiva generale, si riscontra anche in epoca medievale una persistente valutazione negativa della magia, anche in riferimento al divieto delle sue pratiche formulato nella *Torah*.<sup>552</sup> Il celebre passo di riferimento è *Dt.* 18, 9-11, che cito di seguito nella traduzione di Laconi e nell'originale ebraico, in cui figurano varie espressioni che ricorrono nel lessico delle pratiche magiche diffuse nel mondo ebraico:

---

VAJDA, *De quelques vestiges du néoplatonisme dans la kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, in P. M. Schuhl - P. Hadot (éds.), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 331-337. Nel XIII secolo, un'altra interessante manifestazione della magia ebraica si incontra, ad esempio, anche nelle opere di Nahmanide, in cui si ha una interpretazione dei precetti religiosi in chiave magico-astrale. Cfr. Al riguardo D. SCHWARTZ, *From theurgy to magic: the evolution of magical-talismanic justification of sacrifice in the circle of Nahmanides and his interpreters*, in «Aleph» 1 (2001), pp. 166-167: «In the kabbalistic-theurgical model, the main action of precepts is to achieve a proper balance in the world of the *sefirot* and to enhance their power and fertility. The balance is generally obtained by drawing down an emanation or influence (*šefa*) from the uppermost *sefirah* (or from several *sefirot*) to the lower *sefirot* [...] The magical-astral model focuses the positive action of the religious precept on drawing down an emanation from the world of the *sefirot* to the terrestrial world through rites prescribed in the hermetic literature, echoes of which found their way into the worlds of Islam and Judaism [...] The emanation may flow from God or from the *sefirot*, and it is drawn down in the same way as astral spirituality, that is, by making the prescribed preparations to bring Divine influence down into material world, in combination with a variety of techniques [...]».

<sup>552</sup> Cfr. ad es. A. DI NOLA, *Magia e Cabbala nell'Ebraismo medievale*, cit., p. 9: «La legislazione religiosa dell'Antico Testamento ha combattuto una lotta lunga e non sempre efficace contro le pratiche magiche che gli Ebrei avevano portato dall'originaria terra mesopotamica, o che avevano trovate profondamente radicate nel costume delle civiltà già stanziati nel territorio palestinese [...] Tutte le tecniche magiche rappresentano un'offesa al Dio di Israele e, nei testi biblici, la loro origine è costantemente individuata nell'ambito delle genti politeistiche che da ogni parte circondano il popolo santo ed esibiscono le loro mitologie lussureggianti e rischiose».

«Quando arriverai nella terra che il Signore tuo Dio ti dona, non imparerai a commettere gli abomini di quelle nazioni. Non si troverà presso di te chi faccia passare il proprio figlio o la propria figlia per il fuoco, chi pratichi la divinazione, il sortilegio, l’augurio, la magia, chi pratichi incantesimi, chi consulti gli spettri o l’indovino, chi interroghi i morti».

«לֹא-יִמָּצָא בְךָ מְעַבֵּיר בְּאֵשׁ קֶסֶם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחָבֵר חָבֵר  
 «. 553 וְשָׂאֵל אוֹב וְיִדְעֵנִי וְדָרַשׁ אֶל-הַמֵּתִים בְּנוֹ-וּבֵתוֹ».

Si capisce, allora, come i teorici ebrei della magia, nel corso del Medioevo, cerchino di giustificare il loro studio della magia e di

---

<sup>553</sup> Con riferimento al divieto di queste pratiche, cfr. S. D. RICKS, *The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and New Testament*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 2001, pp. 137-138: «These activities are typically the practice of the outsider, as the context of the list makes clear: they are not merely considered abhorrent practices (*to 'abot*) when performed by Israelites, but their abhorrent nature is at least in part the result of their being observed by Israel's neighbors, as the wider context of the periscope shows». Ricks nota anche che i termini utilizzati per designare queste varie pratiche di magia hanno un'origine straniera (*ibid.*): «At least three of these words (*ob* "familiar spirit, sorcerer", *assap bartom*) are most likely of foreign origin: *bartom* is Egyptian in origin, *assap* derives from Akkadian, while *ob* appears to be a non-Semitic migratory word that is found in Sumerian, Akkadian, Hurrian, Hittite, and Ugaritic». I termini *chisef*, *hob*, *hideoni*, *doresh el ha-metim* ricorrono spesso nei testi ebraici per indicare particolari aspetti della magia. *Chisef* (da cui *chessafim*) è un termine usato per lo più in senso generico per indicare la magia, con una valenza negativa.. Scrive ad esempio EL'AZAR DA WORMS (*Il segreto dell'Opera della Creazione*, p. 173): «Perché gli incantesimi si chiamano *kešafim*? Perché si oppongono ai decreti del consesso celeste, e più esattamente a queglii [angeli] mandati in missione sulla terra»; cfr. anche J. SEIDEL, *Charming criminals: classification of magic in the Babylonian Talmud*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, p. 150: «*Kishuf* implies an abuse of divine/human boundaries; the rabbis felt that only rabbis, and only a select few, could temper with divine forces». *Hob* e *hideoni* indicano le pratiche della necromanzia e della negromanzia. Queste distinzioni terminologiche di varie forme di magia, comunque, molto spesso nei testi ebraici non sono nette.

mantenerlo entro i limiti dell'ortodossia – così come, in un altro contesto culturale, alla fine del Quattrocento anche Pico, sulla scorta di autori precedenti, s'impegna a giustificare la legittimità della *magia* mostrandone, contro i suoi detrattori, la compatibilità con la religione cattolica – spesso ricorrendo al principio secondo cui la conoscenza della magia non implica necessariamente la sua applicazione pratica, giustificato anche sulla scorta di un'istanza del *Talmud* babilonese secondo cui chi sedeva come giudice nel Sinedrio, oltre a possedere varie altre qualità e prerogative, doveva anche essere un *Ba'al chessaphim*, un “maestro della magia”.<sup>554</sup> Ciò in una prospettiva in cui anche la conoscenza della magia è concepibile, in un certo modo, come sapienza, e come tale è legittimamente perseguibile.

Una giustificazione di questo tipo è deducibile da un passo del *De generatione hominis*, contenuto nel ms. Vat. Ebr. 189, da cui emerge l'idea che Dio premia coloro che pur conoscendo certe pratiche magiche proibite (la cui efficacia è considerata come fattuale e come legata ad un presidio spirituale del mondo, disposto da Dio stesso) ed avendo la capacità di esercitarle non le mettono in pratica; ciò in un'ottica in cui la conoscenza non operativa della magia è un banco di prova della fedeltà nei confronti di Dio e, in quanto tale, non appare anch'essa intrinsecamente illegittima e condannabile al pari della sua applicazione pratica.<sup>555</sup>

---

<sup>554</sup> Cfr. *ibid.*, p. 145: «We read in a passage in the Babylonian Talmud that in order to sit as a judge on the Sanhedrin one needs to be a person of stature, wisdom and indeed a “master of magic” (*Ba'al Keshafim*)».

<sup>555</sup> Cfr. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 450v: «*Et similiter magi faciunt multas res per suam artem magicam que dicitur chessaphim? Equidem ad notificandum quod non est mundus deficiens a scientia creatoris benedicti et quod in unaquaque re habet nuntios suos et quod prefecit prefectos idest super unaquaque re et etiam creavit mundum ad temptandum ut ad experiendum eos*

In questo stesso trattato, in cui sono chiamate in causa varie tipologie di pratiche magiche (con riferimento ad alcune di quelle che figurano nel sopra citato passo del *Deuteronomio*) finalizzate alla divinazione di eventi futuri e basate sull'invocazione di prefetti, defunti, cacodemoni,<sup>556</sup> vi sono anche degli specifici riferimenti ad una peculiare operatività attraverso la *scientia cabalae practicae*,<sup>557</sup> distinta dalle *artes magicae*. Leggiamo infatti:

*«Verum tamen omnis qui operatur per scientiam cabale practice scilicet per xemamforash, ut per nomina angelorum, ut per artem magicam per coniurationem cacodemonum xedim, ut per artem magicam illam que dicitur chesaphim equidem vident omnia mala in*

---

*utrum sciant artem magicam que dicitur chessaphim et si sciunt eam et habuerint potestatem exercendi eam et non exercuerint se nec fecerint aliquid per eam, dabit eis premium».*

<sup>556</sup> Cfr. *ibid.*, ff. 429v-430r: «[...] *Et similiter per artem magicam que dicitur hob אוב et per illam aliam artem magicam que dicitur hide honi ידעני ut per illam aliam speciem que dicitur coniurationum quam faciunt que dicitur necromantia scilicet quod mortui ut cacodemones xedim debeant ei notificare futura equidem notificabunt ei in omnibus his que sunt homini scibilia et quoad conditionem humanam poterit homo scire. At vero super quacumque harum specierum sciendi si conatus fuerit homo scire ea que sunt homini impossibilia scire cuiusmodi est quesita talis que fuerunt ut quid fuit ante mundum ut quid post et quid est etiam mundum et quid faciebat antequam mundus esset et ubi erat deus sanctus et benedictus antequam mundus esset et quid factururus sit deus sanctus et benedictus postquam mundus non erit. Et quid est in paradiso heden et quid sit formator omnium et quomodo formator omnium scit omnia et quid ipse factus extra mundum. De his omnibus et similibus questionibus questionibus licet adiuret quantum velit per quamcumque scientiam equidem non notificabunt ei, etiam si coniurasset ipsum formatorem omnium ad indicandum ei hec non prodesset sibi quia ipse sublimatus est super omnibus».*

<sup>557</sup> Nell'opera ricorre anche la più generale espressione di *scientia cabale* (cfr. *ibid.*, f. 434v), quale sapere che è annoverato tra le varie tradizioni sacrali del pensiero ebraico (Midrash, Mishna, Halkot, etc.). Si riscontra anche l'espressione *sapientia cabale* (cfr. *ibid.*, f. 473v), con riferimento alla *Hokmat/Sapientia*, ed ai profondi ed inesprimibili segreti della Legge.



*filiis eorum et depauperantur de bonis eorum. Etiam cacodemones xedim opponunt se homini quemadmodum homo oponit se in omnibus ut super omnia. Sed quidem est questio ut delusio quandoque contingerit quod hoc causabit nomen nominatum, quandoque vero domus causabit illud, quandoque locus causabit ...deest... et in loco ubi cacodemones xedim sunt ...deest... et quandoque cacodemones xedim alieni veniunt de alio loco etiam possunt causare ut scilicet non fiat rectum responsum nec perficiatur opus».*<sup>558</sup>

Dalle indicazioni che possiamo ricavare dal testo, dunque, quest'operatività cabbalistica, presentata in un contesto magico, si esercita attraverso il ricorso allo *Shem ha-mephorash* (il Nome ineffabile di Dio, costituito dal *Tetragrammaton*) e, come potrebbe evincersi da una data lettura del testo, ai nomi degli angeli.<sup>559</sup> Essa, dunque, è una

---

<sup>558</sup> *Ibid.*, f. 470r.

<sup>559</sup> Nella frase *operatur per scientiam cabale practice scilicet per xemamforash, ut per nomina angelorum, ut per artem magicam per coniurationem cacodemonum xedim, ut per artem magicam illam que dicitur chesaphim* etc. (*ibid.*), sembrano distinguersi quattro diverse modalità di operatività magico-divinatoria, la *scientia cabalae practice*, un'operatio che si esercita tramite i nomi angelici, e due distinte *artes magicae* che sembrano accomunate dalla loro natura illecita. Il rilievo *ut per nomina angelorum*, non anticipato, come negli altri due casi seguenti (entrambi introdotti da *ut per...*), dal riferimento ad un'ars magica, potrebbe essere considerata come una sorta di specificazione relativa alla *scientia cabalae practicae*, anche in considerazione del ricorrente abbinamento, nei testi magico-cabbalistici, tra nomi di Dio e nomi degli angeli, concepiti come agenti divini ed entità spirituali benefiche, in contrapposizione ai demoni malvagi. Si potrebbe qui richiamare la posizione di G. SCHOLEM (*La cabala*, tr. it. Roma 1992, p. 185), secondo cui la cabala pratica è il regno della «magia bianca, delle motivazioni pure, praticata soprattutto tramite il mezzo dei sacri, esoterici Nomi di Dio e degli angeli, la cui manipolazione può influire sul mondo fisico non meno che su quello spirituale». Va comunque notato che nel *De generatione hominis* angeli e cacodemoni appaiono spesso, per vari aspetti,

scienza prassica basata sulle potenzialità dei nomi, la quale appare ben distinta dalle pratiche magiche illecite di tipo demoniaco, ma che, insieme, è anche in qualche modo accostabile ad esse per quanto concerne la potenzialità divinatoria ed evocativa. Ad esempio, in una parte dell'opera in cui, riguardo alla possibilità di accedere alla conoscenza dei misteri del mondo, si pone una distinzione tra le cose la cui conoscenza è permessa e le cose la cui conoscenza è interdetta da Dio, si legge che è possibile costringere gli angeli ed i cacodemoni a rivelare contro la loro volontà ciò la cui conoscenza non è interdetta da Dio, ricorrendo non soltanto allo *Shem ha-mephorash*, ma anche alle pratiche dell'*ars magica* degli *hartumim*:

«[f. 431r] *quia ipse [scil. Dio] iussit et creata sunt et ipsi compelli possunt. Vides hoc quod non solum coniuratione facta per sacro sanctum nomen xem amphorax coguntur omnia dicere scibilia que possent ab homine sciri et cum illi eorum scientia et revelare ei revelanda sed etiam per artem magicam quando enim magia [f.*

---

accostati in modo ambiguo. Per una dettagliata analisi della genesi dell'onomastica angelica cfr. B. GRÉVIN, *L'ange en décomposition(s). Formation et évolution de l'onomastique angélique au Moyen Âge*, in J.P. Boudet, H. Bresc et B. Grévin (a cura di), *Les ange set la magie au Moyen Âge*, École Française de Rome 2002, pp. 617-656; per un possibile legame tra i nomi angelici ed i nomi divini, cfr. ad esempio A. DI NOLA, *Magia e Cabbala nell'Ebraismo medievale*, cit., pp. 19-20: «La ricerca magica è attivamente diretta a scoprire o ad inventarsi la scrittura e la pronuncia del tetragramma o *Shem ha-meforash*, del nome per eccellenza, che nel testo ebraico è rappresentato dalle lettere IHVH [...]. Pure parole di potenza devono ritenersi in sostanza i nomi angelici e demoniaci che i nostri testi hanno trasmesso all'angelologia gnostica, o hanno da questa ricevuti. Costituiti quasi normalmente da un attributo specifico cui è aggiunta la terminazione 'el (= il Signore, Dio) ricavano la loro efficacia dalla presenza stessa di uno dei tanti nomi divini e, almeno nella forma originaria, rappresentano forme o manifestazioni della divinità, poi antropomorfizzate in aspetto di messaggeri, servi ed esecutori della volontà suprema».

431v] *qui dicuntur hartumim coniurant eos oportet faciant quicquid velint ipsi magici et quicquid nolunt ipsi angeli ut cacodemones coacti vi et contra voluntatem suam. Et propter hoc in illis nulla divinitas est prout scriptum est immolabit cacodemonibus xedim qui non sunt dei hebraice xedim [...]*.<sup>560</sup>

Si può notare che in questo passo, sia la *scientia cabalae practicae* (la quale, appunto, come abbiamo visto, opera *per sacro sanctum nomen xem amphorax*), sia l'*ars magica* degli *hartummim*<sup>561</sup> soggiacciono ai medesimi limiti strutturali, entro i quali riescono a raggiungere i medesimi risultati. Entrambe possono accedere alle cose la cui conoscenza è concessa da Dio, costringendo con le loro rispettive congiurazioni gli angeli ed i cacodemoni a svelarle; ma non possono in alcun modo accedere alle cose la cui conoscenza è interdetta da Dio, in quanto esse sono ignote anche ad angeli e cacodemoni, e possono essere svelate ai giusti soltanto da Dio (e questa è una conoscenza che è associata alla beatitudine). Entrambe le discipline, dunque, esercitano le proprie potenzialità operative entro il limite insuperabile di quanto è stabilito da Dio e non possono in alcun modo “forzare” Dio, il quale, per definizione, è Colui che non può essere in alcun modo indotto ad agire contro la propria volontà. In questa prospettiva, lo stesso Nome

---

<sup>560</sup> *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, ff. 431r-v.

<sup>561</sup> Il termine, presente anche in *Dan.* 2,2, indica genericamente i maghi e sembra rinviare ad un contesto magico-rituale egiziano. Cfr. ad es. S. D. RICKS, *The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and New Testament*, in M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., p. 136: «In addition, the very word used here in the text for Egyptian magicians – *hartom* (in the phrase “*hartumme misrayim*”) – is borrowed from the Egyptian *hr tp*, “lector priest”, one who, in Egyptian materials at least, is not generally associated with magic».

sacrosanto di Dio non agisce su Dio stesso, bensì agisce, tramite la potenza di Dio, sugli angeli e sui cacodemoni. Va anche rivelato che sia la *scientia cabalae practicae*, sia l'*ars magica* operano indirizzando le proprie congiurazioni tanto agli angeli quanto ai cacodemoni, in una prospettiva in cui, con riferimento a tali pratiche che conducono ad una loro coercitiva sottomissione all'uomo, non ci si preoccupa di tracciare una linea di distinzione tra entità spirituali buone e malvage.

La *scientia cabalae practicae* e l'*ars magica* ricondotta agli *hartummim*, sembrano delinearci in quest'opera come due differenti forme di magia del linguaggio” – la quale, nell'ambito del pensiero cabbalistico, gode di un notevole sviluppo sul piano speculativo<sup>562</sup> – basata sullo sfruttamento dell'intrinseca potenza performativa dei nomi.<sup>563</sup> Se la prima utilizza – almeno fondamentalmente – lo *Shem ha-*

---

<sup>562</sup> La prassi magico-cabbalistica di tipo linguistico sembra così avere sottesa un'elaborata base speculativa che non si riscontra nella più antica magia ebraica basata sulla potenza performativa del linguaggio. Cfr. ad esempio A. DI NOLA, *Magia e Cabbala nell'Ebraismo medievale*, cit., p. 19: «la complessa teoria della creatività della parola, che avrà il suo più notevole sviluppo dal secolo XI in poi, è qui svuotata di ogni sua strutturazione teosofico-speculativa e si riduce ad una tecnica di uso e di invenzione delle cosiddette “parole di potenza”, di quei nomi, cioè efficienti a livello di automatismo magico, perché corrispondenti a realtà cosmico-divine e radici ontologiche di tali realtà. Il *baal shem*, il “Signore del Nome” si costituisce potente possessore dello stesso iniziale Logos (in ebr. *Memra*) divino in virtù del quale il mondo fu creato. Egli è, in effetti, un signore di potenza – secondo le analoghe e culturalmente prossime concezioni egiziana e mesopotamica –, nel senso che può ripetere l'opera della creazione, ma anche servirsi del suo strumento magico a fini di distruzione, di eversione o di dominio».

<sup>563</sup> La magia dei nomi è presente, come si è visto, anche nel cod. Chigi A. VI. 190, in cui è conservato un frammento di una traduzione latina dello *Shimmush Torah*, indicata con il titolo di *Liber misteriorum venerabilum*. Nei due fogli pervenutici sono descritte alcune tecniche per ottenere i *nomina sacra* e sono raffigurati i sigilli ad essi collegati. Il termine *sigillum*, in questo specifico contesto, richiama il significato di *character* e di scrittura criptica che veicola la *virtus* del nome sacro. I *nomina sacra* ricavati dai versetti della *Genesi* ed i *sigilla*

*mephorash* (che non sembra alla portata delle *artes magicae*), la seconda, corrispondentemente alla prima, sembra consistere in un complesso di congiurazioni che agiscono coercitivamente sugli angeli e sui cacodemoni attraverso l'uso pratico-operativo dei loro nomi.<sup>564</sup> In questa direzione potrebbe non essere casuale il fatto che i maghi sono in questo passo individuati negli *hartummim*, un vocabolo che è tradotto nella Settanta con *epaidoi* e nella Vulgata con *incantatores*,<sup>565</sup> termini che alludono all'uso rituale del suono linguistico e musicale, alla fruizione rituale della potenza magica dell'elemento fonico. Questa lettura ha, a mio avviso, un probante elemento di conferma in un'osservazione contenuta in questo stesso contesto del trattato, nella quale si ribadisce che l'uomo non può conoscere ciò che è “fuori del mondo” (ovvero ciò di cui Dio ha interdetto la conoscenza) neppure nel caso in cui ricorra ai “nomi sacri” ed anche allo stesso *Shem ha-mephorash* (presentato come il “nome che è al di sopra di ogni nome”, dotato dunque di un potere performativo supremo) per agire sui

---

riprodotti con la scrittura “ad occhi”, costituiscono due elementi fondamentali di questa prassi magica.

<sup>564</sup> Va ricordato, a questo proposito, che per i pietisti, ed in particolare per Eleazar di Worms (cui si ascrive la paternità del trattato), la conoscenza del nome permette di accedere ad un livello superiore di conoscenza e di esercitare prassicamente il potere divino che è racchiuso nel nome. Cfr. ad esempio E. R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, op. cit, pp. 236-237: «That is, the one who possesses knowledge of the name is transformed into an angelic being and thus receives passage through the heavenly realms until his soul is bound to the throne [...] Moreover, it is evident from other passages in his own writings that Eleazar assigns a theurgical significance to the knowledge of the name, a motif that is prevalent in *Hekhalot Zutarti* and, to an extent, in *Ma'aseh Merkavah*. It follows that, inasmuch as the name represents the power of God – indeed, in a sense is interchangeable with God – the one who acquires knowledge of the name is imbued with the power to perform magical acts and adjurations».

<sup>565</sup> Va anche segnalato che un'altra ricorrente traduzione latina più tarda del termine è *malefici*.

prefetti (gli angeli ed i demoni, i quali, come abbiamo visto, in tal caso non potrebbero svelare nulla):

*«Et postquam non potest homo scire quid est extra mundum etiam si coniuraret per nomina sacra etiam si per nomen sacratissimum xem amphorash quod est illud nomen quod est super omne nomen ut scilicet prefetti debeant ei indicare quid sit equidem nihil narrabunt ei».*<sup>566</sup>

I *nomina sacra* cui qui si allude potrebbero essere, non soltanto gli altri nomi divini, ma anche e fondamentalmente i nomi dei “prefetti” che sarebbero utilizzati ritualmente nelle congiurazioni dell’*ars magica* (distinta dalla *scientia cabalae practicae*) per sottomettere al volere dell’uomo queste entità spirituali.

Sottesa a questo tipo di uso operativo dei nomi, comune alle pratiche rituali delle arti magiche e della *qabalah*, presuppone una concezione naturalistica ed essenzialistica dello statuto del nome, il quale corrisponde strutturalmente a ciò cui esso si riferisce e ne restituisce l’essenza.<sup>567</sup> Poiché l’essenza stessa delle cose risiede nel loro nome, la fruizione rituale del nome diviene fruizione della potenza propria di ciò cui il nome si riferisce per intrinseca inerenza. Ciò in una prospettiva in cui la parola diventa nella magia ebraica non

---

<sup>566</sup> *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 432r.

<sup>567</sup> Scrive al riguardo J. TRACHTENBERG (*Jewish Magic and Superstition*, cit., pp. 78-79): «Outstanding among those beliefs that are universally characteristic of religion of superstition is the conviction that “a man’s name is the essence of his being” (one Hebrew text says “a man’s name is his person” and another, “his name is his soul”) [...] The essential character of things and of men resides in their names. Therefore to know a name is to be privy to the secret of its owner’s being, and master of his fate».

soltanto un mezzo, ma una componente essenziale fondamentale della prassi rituale. Come tali, i nomi possono agire sui loro referenti, in una visione in cui la lingua ebraica costituisce l'originaria lingua poetica divina e in cui il linguaggio e la realtà appaiono essenzialmente interconnessi.

Riguardo a questa "magia del nome", un aspetto caratteristico della magia ebraica – soprattutto cabbalistica – è costituito dalla presenza di specifiche tecniche (*gematria*, *notarikon*, *temurah*) che permettono di manipolare i nomi, scomponendone e permutandone le lettere per cogliere corrispondenze tra nomi o anche per crearne dei nuovi. Queste tecniche combinatorie, come ho già ricordato precedentemente, si basano sul valore numerico delle lettere dell'alfabeto ebraico. Secondo Trachtenberg queste manipolazioni linguistiche dei nomi, nell'ambito delle pratiche rituali, hanno determinato il passaggio da una semplice invocazione dei nomi delle entità angeliche alla creazione di nuovi nomi essenziali.<sup>568</sup> Nel *De generatione hominis* un esempio di corrispondenza di nomi angelici sulla base dell'equivalenza del valore numerico delle loro lettere è dato dalla permutazione applicata ad un nome angelico, quello di *Timgael*, per determinarne il carattere essenziale:

*«sextus fuit crudelissimus et est qui dictus est Timgael תמגעל et hoc quidem quia Timgael per vicesimam secundam propositionem libri Sepher iesire indicat crudelissimum qui dicitur hebraice achzari אכזר nam vicesima secunda propositio huiusmodi dicitur atbash et considerantur in ea mutationes litterarum itaque Timgael habet*

---

<sup>568</sup> Cfr. *ibid.*, p. 80.

*litteram tau que mutatur in litteram aleph et mem que תמגעל  
mutatur in litteram iod et gimel que mutatur in litteram rex et hain  
que mutatur in litteram zain et lamed que mutatur in littera caph.  
Omnes autem he littere in numero suo habent ducentos 38 quod  
probatur nam aleph 1, iod 10, rex 200, zain 7, caph 20 collecti sunt  
238 et tot sunt numeri achzari idest crudelissimi quia aleph 1, caph  
20, zain 7, rex 200, iod 10 collecti sunt 238. Et propter hoc oportuit  
dicere hal על idest super parcite quia solus hic angelus crudelissimus est  
eius nomen terminatur in ain et lamed quia dicitur תמגעל».<sup>569</sup>*

L'attributo essenziale dell'angelo chiamato "Timgael", cioè il suo essere "crudelissimo", è anche desumibile dall'applicazione delle tecniche di permutazione, le quali mostrano l'equivalenza numerica dei due nomi.<sup>570</sup>

Nel *De generatione hominis*, dunque, la *scientia cabalae practicae*, cioè il dominio "pratico" della *qabalah*, è presentata, almeno in un suo aspetto primario e caratterizzante, come incentrata sull'uso rituale dello *Shem ha-mephorash* e – sembra – dei nomi angelici. Questo aspetto, che, con riferimento alle *Conclusiones* di Pico, potrebbe avvalorare la corrispondenza tra *cabala practica* e *scientia semot*, ricorre

---

<sup>569</sup> *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 470v.

<sup>570</sup> Nel *Vocabulaire de l'Angéologie* curato da M. SCHWAB, troviamo il nome *Achzariel*, che significa Dio crudele, ma non l'angelo *Timgael*. La creazione di nomi angelici attraverso le permutazioni delle lettere ha determinato un decisivo mutamento nell'onomastica angelica. Scrive a questo riguardo B. GREVIN (*Formation et évolution de l'onomastique angélique*, cit., p. 629): «Les développement des spéculations kabbalistiques achève le processus: dans la mesure où l'arbitraire linguistique cache une signification mystique présente dans chaque lettre, quel que soit le sens apparent du nom, ce n'est plus la signification apparente des noms d'anges, mais leur place dans un jeu d'ensemble où seul l'équilibre des lettres a valeur explicative, qui importe».



nel Mirandolano, soprattutto nelle tesi orfiche, nelle quali sono armonizzate *magia naturalis* e *opus cabalae*, la prassi magica fondata sulle *virtutes naturales* e quella cabbalistica fondata sulle *virtutes spirituales*.

Sulla base di questi rilievi esemplificativi, la *qabbalah ma'sit/cabala practica*, nella tradizione ebraica, come anche nella sua ricezione e rielaborazione pichiana può essere vista, in modo complementare, tanto come “magia cabbalistica”, quanto come “cabala magica”. Essa può essere considerata come una specifica tipologia di pratiche magiche che potremmo considerare di rango superiore rispetto ad altre pratiche magiche (in quanto capace di accedere ad ambiti di applicazione ai quali esse non riescono a pervenire) ed agganciata, rispetto a queste, ad una più solida e sviluppata base teorica, in una prospettiva in cui la cabala pratica è essenzialmente “magia”, un ambito specifico ed emergente (potremmo anche dire “supremo”) di un più complesso e stratificato “sapere magico”. Ma essa, per altro verso, può anche essere vista, più propriamente, come “cabala magica” nella misura in cui la sua componente “magica”, nella sua peculiarità che la distingue dalle altre pratiche magiche, presenta una caratterizzazione cabbalistica e trova il suo senso profondo, i suoi fini ultimi e la sua piena legittimazione teorica nella *qabbalah* intesa come insieme di dottrine misteriosofiche divine. Ciò in una prospettiva in cui la “cabala” si pone in continuità con la “magia” e assume pratiche “magiche” che risultano trasfigurate in “cabala”.

Da qui il legame tra *cabala practica* e *magia naturalis* in Pico, in cui quest'ultima annovera quale sua *pars suprema* la prima, la quale è il fondamento “annesso” dell'operatività di quella e, insieme, parte

integrante e preponderante di una disciplina – la *cabala* – che va ben oltre i limiti pratici e contemplativi della *magia naturalis*.

## 7. Uno sguardo di sintesi: prospettive sulla teoria della *cabala* in Pico

Alla luce di una lettura comparata delle riflessioni di Pico sulla *cabala*, con particolare riguardo alle indicazioni sulla sua origine, natura e statuto, si possono trarre delle considerazioni che, se per un verso mostrano la problematicità di alcuni aspetti della teorizzazione pichiana della *cabala*, per altro verso lasciano emergere un quadro coerente di assunti che permettono di cogliere alcuni elementi basilari concernenti la natura, la posizione e la funzione riconosciute dal nostro filosofo alla sapienza cabbalistica.

La *cabala* è concepita da Pico come un sapere strutturato di origine divina e di matrice misterica. Essa è, in prima istanza, *scientia revelata*, trasmessa direttamente dalla bocca di Dio a Mosè nella teofania sinaitica, una Rivelazione originariamente orale (esoterica, iniziatica) che accompagna la Rivelazione scritta (essoterica, divulgativa) della Legge, svelandone il senso recondito celato sotto il suo senso manifesto (letterale). I *libri cabalistici* costituiscono la fedele codificazione/trasmissione scritta della *cabala*, dovuta a situazioni critiche che ne ostacolavano l'originaria trasmissione orale. La *cabala*, dunque, è una parte integrante della Rivelazione sinaitica, la sua parte "misterica". Essa, si potrebbe anche dire, è una Rivelazione sulla Rivelazione. La *cabala*, *vera legis interpretatio*, coincide con gli *eloquia*

*Dei* rivolti direttamente a Mosè nella teofania sinaitica (come anche con gli *arreta rhemata/arcana verba* uditi da san Paolo nel rapimento mistico al terzo cielo), i quali, sul piano dei contenuti dottrinali, coincidono con i *mysteria secretiora* della Legge divina, misteri più segreti di quelli manifesti/divulgati nel senso letterale della Legge. Come tale, la *cabala*, nella visione universalistica e concordistica del sapere sostenuta da Pico, è presentata come un'autonoma e legittima tradizione sapienziale, una delle molteplici vie che concorrono a far risplendere nell'anima il fulgore di verità.

La *cabala*, quindi, è vista all'insegna di un'unica Rivelazione divina che lega insieme, in perfetta continuità, Legge veterotestamentaria, Sapienza cabbalistica e Nuovo Testamento; Rivelazione la quale trova piena manifestazione ed esplicitazione nella *sacrosanta et catholica fides*, pienamente premonita e confermata dalla *cabala*. In ciò la *cabala* non è deposito misterico della *religio Mosaica*, bensì della *religio Christiana*. In essa, secondo Pico, sono contenuti i plessi fondamentali della dottrina cattolica (con riferimento a tematiche trinitarie, cristologiche, soteriologiche, escatologiche, angelologiche, demonologiche) È questa l'istanza basilare del nuovo paradigma ermeneutico della "cabbala cristiana", di cui Pico può essere considerato il fondatore e corifeo, pur sulle orme delle anticipazioni di tale paradigma rintracciabili in autori e testi del pensiero medievale ebraico e cristiano. In questo paradigma, la *qabbalah* ebraica (gli *antiqui Hebraeorum mysterii*), letta in una prospettiva esegetica sistematica ed unitaria, è interpretata e trasfigurata in chiave cristiana.

Oltre ad essere *scientia revelata*, la *cabala* è anche *scientia humanitus inventa*, scienza scoperta ed acquisita *a posteriori*, secondo le procedure investigative di un progressivo apprendimento per via dimostrativa-esperienziale. In quanto tale, la *cabala* coincide con il processo eminentemente ermeneutico di comprensione ed appropriazione della più segreta Rivelazione divina. Nella *scientia cabbalistica*, sul piano contenutistico, ciò che viene umanamente scoperto coincide con ciò che è divinamente rivelato. Come *scientia inventa*, la *cabala* svolge un importante ruolo di conferma non-rivelativa dei fondamenti dogmatici della fede cristiana. Infatti, la *cabala*, insieme alla *magia naturalis* (con la quale è strettamente imparentata), è la *scientia inventa* che più di ogni altra, nella considerazione dei suoi peculiari procedimenti “pratici” rende certi della divinità del Cristo. In questo aspetto esemplare la “cabala cristiana” rivela anche le sue potenzialità e funzioni apologetiche e controversistiche.

La *cabala* manifesta la sua natura ermeneutica nel suo configurarsi come la via d’interpretazione anagogica della Scrittura (nell’ambito di una teoria dei quattro sensi di essa), come specifica modalità d’accesso al senso “vero” della Legge, volutamente occultato e dissimulato sotto quello meramente letterale. Contenuto dottrinale (l’insieme dei misteri divini della Legge) e metodologia esegetica (il modo ermeneutico di cogliere questi misteri nella Legge) appaiono nella *cabala* strutturalmente interconnessi ed inscindibili.

Vista nel proprio statuto epistemologico, la *cabala* si presenta come un sapere complesso, stratificato in ambiti puntualmente distinguibili e strettamente interrelati. Secondo una sua articolazione saliente, essa si suddivide in *cabala speculativa* e *cabala pratica*, cioè in una *pars speculativa* ed in una *pars pratica*, strettamente legate tra loro. Ciascuna di queste parti presenta caratteri peculiari ed articolazioni interne.

La *cabala speculativa*, nel suo complesso, si presenta come una *philosophia* totalizzante articolata in differenti ambiti settoriali. La *pars speculativa* della *cabala*, infatti, sottende alla sua quadripartizione settoriale una divisione di fondo in due *scientiae*, corrispondenti, rispettivamente, alle due *partes* della *philosophia*, la *philosophia catholica*, concepita nel suo statuto come intrinsecamente unitaria, e la *philosophia particularis*, concepita, invece, come suddivisa in tre parti. Pico divide la *cabala speculativa* in *alphabetaria revolutio*, la scienza/arte della rotazione delle lettere ebraiche, chiamata anche *ars combinandi*, l'arte della combinazione delle lettere ebraiche, e in *triplex Merchiava*, la triplice scienza della *Merkavah*. La prima corrisponde alla *philosophia catholica*; la seconda, nella sua tripartizione, corrisponde invece alla tripartita *philosophia particularis*. Abbiamo così una peculiare interpretazione "filosofica" della *cabala*, la quale, in un'altra ottica, si traduce in una peculiare interpretazione "cabbalistica" della filosofia.

Nell'ambito della *cabala speculativa*, l'*alphabetaria revolutio* (o *ars combinandi*) si presenta come un sapere "universale", capace, sulla base di precisi criteri metodologico-procedurali, di cogliere tramite le combinazioni e permutazioni alfabetico-numerologiche delle lettere ebraiche (assunte come elementi di strutturazione della realtà) gli aspetti più segreti della realtà vista nei suoi vari livelli ed ambiti. L'*alphabetaria revolutio* si presenta come una sorta di chiave universale di decodificazione della strutturazione recondita e dei segreti della realtà, un'*ars* ermeneutica che investe trasversalmente i vari ambiti del sapere per scoprire verità di vario ordine (teologiche, mistiche, metafisiche, cosmologiche, antropologiche, etiche etc.). A questa potenza conoscitiva onnicomprensiva ed interdisciplinare della *cabala* e al suo statuto – potremmo dire – di ermeneutica universale si deve la sua capacità di trovare, su un piano criteriologico, la *norma* e la *regula* dello scibile in tutti i suoi vari ambiti. La *cabala* appare così, secondo la lettura che propongo, come una sorta di fondamento e di coronamento delle scienze, come la via che permette di cogliere l'*occulta concatenatio* che interconnette tra loro tutte le molteplici espressioni della sapienza in un unico orizzonte universalistico-concordistico. Se questa lettura è fondata, allora la *cabala*, oltre ad essere una delle molteplici vie sapienziali che conduce all'Unico Vero, presenta anche una funzione metodologica di ermeneutica generale delle varie vie e di filtro per la comprensione dei loro insegnamenti (tutti convergenti in unità), una funzione saliente di "normativizzazione" e "regolazione" dello scibile umano, ricoprendo in questo modo una posizione privilegiata nel progetto universalistico del sapere elaborato da Pico.

La *triplex Merchiava*, altro dominio (non unitario bensì tripartito) della *cabala speculativa*, consiste nei tre ambiti disciplinari della filosofia “particolare” e – secondo la mia lettura – nel suo complesso si presenta come un’articolata scienza speculativa intorno ai vari livelli gerarchici ed interconnessi della realtà, il mondo angelico/sopraceleste, il mondo celeste, il mondo elementare, ciascuno con le proprie strutture e *virtutes*. Il riferimento alla *Merkavah*, il mistico carro/trono di Dio, nell’ottica di una tradizione cabbalistica che lo assume in termini cosmologici, lascia intravedere come gli ordini del reale presi in esame abbiano un’origine divina e siano attraversati dalla presenza fondativa del loro Creatore. I tre settori speculativi particolari della triplice *Merkavah* sono sviluppabili e percorribili tramite la matrice epistemica universale (“cattolica”) dell’*ars combinatoria*.

La *cabala practica* costituisce il versante operativo-applicativo della *cabala* e costituisce l’“attualizzazione” delle potenzialità intrinseche ai domini del reale di competenza della *metaphysica formalis* e della *theologia inferior*. Con il suo riferimento a queste due discipline, la *cabala practica* appare legata, come mostrerò sotto, a segmenti della parte della *cabala speculativa* costituita dalla *triplex Merchiava* (o *philosophia particularis*), ma, per altro verso, manifesta anche uno stretto legame diretto con la parte della *cabala speculativa* costituita dall’*alphabetaria revolutio/ars combinandi* (o *philosophia catholica*): a quest’ultima fa chiaramente riferimento l’*usus litterarum* proprio dell’*opus cabalae*. La *cabala*, infatti, nel suo versante “pratico”, permette anche di operare sull’intrinseca potenza poetico-performativa delle

lettere dell'alfabeto ebraico, viste quali elementi archetipici basilari della Lingua cosmogonica divina e fondamenti dell'intera strutturazione del Creato, elementi basilari della Scrittura e, insieme, della realtà. La conoscenza combinatoria/permutativa universale che è conseguibile, in sede di *cabala speculativa*, con l'arte/scienza della rotazione combinatoria delle lettere ebraiche, si traduce, in sede di *cabala practica*, nella possibilità di utilizzare queste lettere con specifiche procedure tecnico-operative per produrre processi di trasformazione del reale. La *cabala practica*, dunque, "applica" le conoscenze speculative dell'*ars combinandi*.

Un'altra distinzione interna della *cabala*, prospettata da Pico, è quella secondo cui questa si divide in due *scientiae*, l'*ars combinandi* e la cosiddetta *scientia de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam*, presentata come la *pars magiae naturalis suprema*. Questa suddivisione potrebbe in qualche modo essere connessa a quella tra *cabala speculativa* e *cabala practica*. Se, per un verso, si considera che l'*ars combinandi* s'identifica con l'*alphabetaria revolutio* (o *philosophia catholica*) e che quest'ultima è una parte saliente – probabilmente, per via della sua universalità, la parte epistemologicamente più rilevante – della *cabala speculativa*; e se, per altro verso, si considera che la *scientia de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam* è vista come la *pars magiae naturalis suprema*, e che la *pars* della *cabala* che converge e s'intreccia con la *magia naturalis* è, propriamente, quella *practica* (tecnico-operativa, applicativa, attuativa), allora si potrebbero istituire le seguenti corrispondenze settoriali (parziali) nell'ambito delle



articolazioni della *scientia cabalae* (tenendo presente che la parte *speculativa* e quella *practica* della *cabala*, ancorché distinguibili come settori differenti, sono strettamente interconnesse e si compenetrano vicendevolmente):

*cabala speculativa – ars combinandi/alphabetaria  
revolutio/philosophia cattolica;*

*cabala practica – scientia de virtutibus rerum superiorum quae sunt  
supra lunam.*

Nella suddivisione della *cabala* in *ars combinandi* e *scientia de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam/pars magiae naturalis suprema*, dunque, Pico potrebbe alludere alla medesima suddivisione settoriale in *cabala speculativa* e *cabala practica*, inquadrando queste due parti della *cabala* in modo più generico, non secondo una loro suddivisione ed elencazione dettagliata delle varie parti costitutive, ma con riferimento ad alcuni loro settori caratterizzanti. La *metaphysica formalis* e la *theologia inferior*, presentate come le specifiche discipline che vengono “praticate” dalla *cabala practica*, sarebbero parti o espressioni della *scientia de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam*, con possibile riferimento, rispettivamente, alle forme intelligibili ed alle gerarchie angeliche, entrambe classificabili, nella scala gerarchica dell’essere, come “realtà superiori sopralunari”. La *cabala practica* si concentrerebbe, propriamente, sulle *virtutes* di queste realtà superiori (studiate dalle due suddette discipline) per attuarne/realizzarne “artificialmente” le potenzialità. E se, nell’ambito della *cabala speculativa*, l’*ars combinandi* viene esplicitamente identificata con l’*alphabetaria revolutio*,

nell'ambito della *cabala practica* si potrebbe provare a ricondurre la *scientia de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam* – di cui la *theologia inferior* e la *metaphysica formalis* sarebbero le parti integranti – a due dei tre settori – i più elevati – della *triplex Merchiava*, la *philosophia particularis de divinis naturis* e la *philosophia particularis de mediis naturis* (lasciando in questo caso nell'ombra la *philosophia particularis de sensibilibus naturis*).

La *cabala practica*, così, si applica alla base teorica dei domini disciplinari della *cabala speculativa*, utilizzandone le conoscenze in modo operativo, cioè “praticandole”. *Cabala speculativa* e *cabala practica* si richiamano l'una all'altra e si completano a vicenda e, nel loro insieme organico, restituiscono nella sua pienezza la *scientia* della *cabala*. Tra la *cabala speculativa* e la *cabala practica* (cioè tra la *pars speculativa* e quella *practica* della *cabala* come *scientia*) sembra così intercorrere un legame simile a quello che abbiamo individuato tra la *scientia naturalis/naturalis philosophia* e la *magia naturalis*.

Se si guarda alle tre discipline che secondo Pico, sulla base di un peculiare riferimento al libro di *Esdra*, si compendiano nella *cabala*, cioè l'*ineffabilis de supersubstantiali Deitate theologia* (la *vena intellectus*), la *de intelligibilibus angelisque formis exacta metaphysica* (la *sapientiae fons*), la *de rebus naturalibus fermissima philosophia* (lo *scientiae flumen*), si potrebbero ricondurre e sovrapporre queste tre discipline gerarchizzate alla *cabala speculativa* vista, nel suo insieme, come *alphabetaria revolutio* e *triplex Merchiava*, alle quali fa anche

riferimento, secondo precise modalità, la *cabala practica*. In questo variegato quadro di suddivisioni e corrispondenze, la *metaphysica formalis*, che sembra coincidere con la *de intelligibilibus angelisque formis exacta metaphysica*, sarebbe allora un'angelologia, un'ontologia delle forme intelligibili, ma forse, su un piano superiore, potrebbe anche applicarsi al mondo sefirotico. La *theologia inferior* potrebbe riguardare le *Sefirot* oppure, se si assumono queste come oggetto della *metaphysica formalis*, in linea con la corrispondenza tra *cabala speculativa* e *scientia semot*, potrebbe configurarsi come una teologia catafatica dei Nomi (*Shemot*) divini, distinta da una superiore teologia mistico-apofatica dell'*En sof*/Infinito (Dio al di là di ogni suo Nome), identificabile con l'*ineffabilis de supersubstantiali Deitate theologia*. Quest'ultima potrebbe essere contenuta nelle pieghe dell'*ars combinandi*, la quale, in ogni caso, la riguarda. Nell'ambito della *cabala speculativa*, la *theologia inferior*, principalmente se assunta come legata alle *Sefirot*, potrebbe rientrare nella prima parte (quella superiore) della *triplex Merchiava*, cioè nella *philosophia particularis de divinis naturis*. La *de rebus naturalibus fermissima philosophia*, invece, potrebbe coincidere con la seconda e la terza parte della *triplex Merchiava/philosophia particularis*, ed appare identificabile con la *naturalis philosophia/scientia naturalis* (vista, nel suo complesso, come *caelestium et terrenarum rerum scientia*), di cui la *magia naturalis* è parte integrante.

La distinzione tra la *cabala speculativa* e la *cabala practica* è anche illustrata con diretto riferimento alla distinzione tra la *scientia sephirot*

e la *scientia semot*, rispettivamente la scienza delle *Sefirot* divine e la scienza degli *Shemot* o Nomi divini. Abbiamo visto che, nell'ambito degli studi critici su tale questione, a fronte della coppia di corrispondenze *scientia sephirot/cabala practica* e *scientia semot/cabala speculativa*, è anche prospettata, in modo inverso, la coppia di corrispondenze *cabala practica/scientia semot* e *cabala speculativa/scientia sephirot*. Letture alternative la cui legittimità può essere giustificata in base a diversi nessi ed aspetti rintracciabili della sapienza cabbalistica. In quest'ottica, la *cabala practica* può essere vista come fondamentalmente legata all'attivazione ora delle *virtutes* sefirotiche, ora di quelle dei nomi divini. Al di là della questione della ricostruzione delle esatte corrispondenze prospettate da Pico al riguardo, va comunque tenuto presente che le *Sefirot* e gli *Shemot*, che nella loro distinguibilità condividono lo statuto di manifestazioni di Dio, si prestano ad essere implicati nella prassi cabbalistica (la quale, per un verso, attira gli influssi delle emanazioni sefirotiche e, per altro verso, utilizza la potenza poetico-performativa dei Nomi divini ed angelici), così come sono oggetto di rivelazione misterica e d'indagine della speculazione cabbalistica. Dalla lettura delle tesi pichiane, così, emerge una doppia via percorribile nella prassi cabbalistica che avvalorava la possibilità di considerare la *cabala practica* sia come via degli *Shemot*, e quindi come una prassi basata sulle tecniche linguistiche e sull'uso rituale dei nomi, sia come via delle *Sefirot*, e quindi, in questo caso, come una prassi che si esercita sulle *virtutes* sefirotiche come strumenti e veicoli della potenza divina.

Al di là di queste possibili corrispondenze, non prive di aspetti di problematicità nelle loro sovrapposizioni/identificazioni o accostamenti, risulta chiaro, comunque, che la *cabala*, così come è concepita nel suo complesso, è un sapere integrale, totalizzante, che riguarda i misteri reconditi del mondo divino e dell'intera scala dell'essere e che attraversa l'intero spettro del sapere e coinvolge le forme superiori della conoscenza – con riferimento ai vari gradi della scala dell'essere – come una sorta di metodo ermeneutico capace anche d'illuminare e confermare, con le sue prospettive, gli insegnamenti dottrinali delle varie tradizioni sapienziali sulla base di precise corrispondenze contenutistiche.

La *cabala* è così una *theologia* dei misteri di Dio sovrasostanziale, visto sia nella sua assoluta trascendenza ed ineffabilità (*l'En sof*), sia nelle sue Manifestazioni (le *Sefirot*, ma anche gli *Shemot* divini); è una *metaphysica* delle intelligenze separate/incorporee angeliche; è una cosmologia integrale o una *philosophia* dei vari ordini gerarchici del reale, dal mondo intelligibile al mondo sensibile. Essa è conoscenza delle *virtutes* proprie dei vari livelli del reale e della stessa vita intradivina, ed è anche capacità tecnico-operativa di “praticare” queste *virtutes*, di captarle ed attualizzarle. Essa, vista tanto nella sua parte speculativa quanto in quella pratica, è anche una dottrina mistico-soteriologica dell'elevazione spirituale dell'anima a Dio, concernente i misteri dell'angelomorfo e della deificazione.

Un aspetto saliente della teorizzazione pichiana della *cabala* è dato dal rapporto istituito tra la *cabala practica* e la *magia naturalis*. In

particolare, la cabala practica si presenta come il fondamento ed il coronamento della *magia naturalis*. L'*operatio magica*, nelle sue varie espressioni, deve la sua efficacia all'*opus cabalae* implicito o esplicito che vi è annesso. In tale prospettiva, la *cabala*, nel suo versante pratico, come la *scientia* (pratica) delle *virtutes* delle realtà superiori, è vista come la *pars magiae naturalis suprema*. Dunque, se per un verso non vi è *magia naturalis* senza *cabala practica* (in una prospettiva in cui quest'ultima fonda e determina le condizioni costitutive di possibilità dell'efficiacia operativa della prima), per altro verso la *cabala practica*, nella sua specificità, è parte integrante – suprema, insieme fondativa e perfezionatrice – della *magia naturalis* (in una prospettiva in cui la *cabala practica*, essenzialmente, è essa stessa *magia*). Se la *cabala practica*, nelle sue potenzialità tecnico-operative, eccede i limiti della *magia naturalis* in quanto riesce ad agire su ordini ontologici di *virtutes* e su nessi causali inaccessibili a quest'ultima, essa resta pur sempre nell'alveo di una prassi magica tipologicamente differenziata e stratificata, ma fondamentalmente unitaria ed omogenea. Tramite l'accesso pratico ai piani delle *Sefirot*, degli *Shemot*, degli angeli, la *cabala practica*, oltre a fondare l'*operatio magica*, si eleva là dove questa, con la sua base speculativa costituita dalla *scientia naturalis/naturalis philosophia*, non riesce ad arrivare; ma vi si eleva, pur sempre, in modo “magico”. Nella visione di Pico, la *cabala practica*, si potrebbe dire, si presenta come la *consummatio* del variegato orizzonte di un sapere “pratico” che concorre allo sviluppo delle più alte potenzialità spirituali dell'uomo. Come tale essa può essere assunta come “magia cabalistica” in quanto presenta un'operatività che si pone in continuità con quella “magia” e presenta caratteri convergenti con quelli di

questa, ma anche come « cabala magica », in quanto in essa la prassi magica è assunta e ripensata – si potrebbe dire – *sub specie cabalae*, divenendo parte integrante di un sistema di sapere misteriosofico.

L'efficacia di ogni *opus mirabile* cabalistico, al pari di quella dell'*opus mirabile* magico, è riconducibile in primissima istanza a Dio, dal quale derivano le diverse *virtutes* disseminate nel Creato, conoscibili ed utilizzabili dall'uomo per il proprio bene. Il cabbalista, dunque, opera legittimamente in base alle condizioni strutturali di possibilità, alle limitazioni costitutive, alle finalità provvidenzialmente prestabilite da Dio ed alla potenza causale di quest'ultimo, quale Causa suprema e primo Agente.

## Capitolo V

### Aspetti della teoria pichiana della causalità della prassi magica e della prassi cabbalistica

#### 1. I differenti “orizzonti” dell’azione causale della *magia naturalis* e della *cabala practica*: *tempus aeternalis*, *tempus et aeternitas*, *aeternitas temporalis*

Nella ricostruzione degli statuti e delle funzioni della *magia naturalis* e della *cabala practica* nel pensiero di Pico, appare significativo individuare il modo in cui queste due discipline si rapportano ai differenti piani del reale, attraverso la delineazione di una teoria della causalità magica e magico-cabbalistica che lasci emergere le differenze procedurali-operative ed i rapporti di continuità che in Pico si profilano tra queste due branche del sapere, alla luce di una visione teorica di fondo che stabilisce la corrispondenza, di matrice neoplatonica, tra piani della realtà, ordini di causalità e forme di conoscenza. La *magia naturalis* e la *cabala practica*, come abbiamo visto, quali emergenti parti “pratiche” di due basilari domini sapienziali, agiscono su piani differenti del reale (la prima sul mondo naturale nelle sue articolazioni, la seconda sul mondo angelico, sul pleroma sefirotico e sui nomi divini) in base a differenti tipi di causalità (la prima agendo sulle cause seconde, la seconda sulle cause prime) e sulla base di diverse facoltà dell’anima (la prima fondandosi sulla ragione, la seconda sull’intelletto). La capacità della *cabala practica* di operare con riferimento a piani ontologici e corrispettivi ordini causali superiori a quelli ai quali si riferisce la *magia naturalis*, segna la superiorità della prima sulla seconda e la costitutiva dipendenza di



quest'ultima da quella. Distinte tra loro, disposte gerarchicamente ed interconnesse, la *magia naturalis* e la *cabala practica*, alla luce di una visione organica ed unitaria della totalità del reale e con rimando ad una concezione universalistica del sapere, convergono tra loro e concorrono a costituire un'articolata prassi magico-cabbalistica che gioca un ruolo fondamentale nel processo di metamorfosi spirituale e nella deificazione dell'uomo. Come *magus* e come *cabalista*, l'uomo, sulla base di diverse facoltà conoscitive, accede, rispettivamente, ad ordini differenti del reale e, facendo leva su diversi ordini di causalità (legate al piano razionale o a quello intellettuale), promuove trasformazioni sia in questi ordini, sia in se stesso.

Pico nelle sue opere si sofferma su due differenti tipi di causalità, mediata l'una ed immediata l'altra, che circoscrivono i limiti della prassi magica e di quella cabbalistica, i cui confini, per altro, talvolta non appaiono ben definiti per via della continuità e del peculiare legame strutturale dei loro rispettivi domini sapienziali. Tali tipologie distinte di causalità corrispondono a differenti dimensioni o "orizzonti" del reale, di cui riproducono l'ordine gerarchico. Particolarmente significative, al riguardo, appaiono tre *conclusiones magicae secundum opinionem propriam* (XVI, XVII e XVIII) in cui il Mirandolano, subito dopo aver affermato la dipendenza dell'efficacia di qualsiasi *operatio magica* dall'*opus cabalae* che deve esservi annesso (*conclusio magica XV*), determina l'ambito di applicazione dell'azione magica con riferimento a differenti "orizzonti" o domini della "natura" e con rimando alla prassi cabbalistica:

*Conclusio magica XVI secundum opinionem propriam: «Illa natura que est orizon temporis aeternalis propria est mago sed infra eum».*

*Conclusio magica XVII secundum opinionem propriam: «Illius naturae quae est orizon temporis et aeternitatis propria est magica inde est petenda per modos debitos notos sapientibus».*

*Conclusio magica XVIII secundum opinionem propriam: «Illa natura quae est orizon aeternitatis temporalis, est mago proxima sed super eum et ei propria est cabala».<sup>571</sup>*

In una teoria in cui l'uomo, *magnum miraculum*, è considerato il perfezionatore dell'esistente, in grado di determinare l'attualizzazione e l'unificazione di ciò che in natura esiste *seminaliter et separate*, riproducendo in tal modo l'atto creativo della divinità, Pico si affretta a dichiarare quali sono le dimensioni dell'essere su cui si può agire, le nature su cui si riversa la *poiesis* dell'uomo. In queste conclusioni la prassi magica è inquadrata con riferimento a tre distinte nature contraddistinte dalla differente modalità del tempo e dell'eternità e delle combinazioni del loro legame. Riguardo alla *conclusio magica XVI*, va notato che l'espressione *orizon temporis aeternalis* ricorre nell'*editio princeps*, ma non nell'edizione di Basilea – il cui testo è utilizzato nelle successive edizioni, tra cui quelle di Kieszkowski e di Biondi – in cui, invece, è attestata l'espressione *orizon temporis et aeternitatis*, che figura poi anche nella successiva *conclusio magica XVII*. Personalmente, per motivi che mostrerò, ritengo preferibile conservare

---

<sup>571</sup> *Concl.*, p. 500

l'espressione *temporis aeternalis* che figura nella *princeps* e, quindi, leggere le tre interconnesse *conclusiones magicae* in questione alla luce di un modello ontologico basato su una tripartizione di *naturae/orizontes*, precisamente con riferimento a due orizzonti estremi contrapposti secondo un rapporto di inversione speculare e ad un orizzonte che ricopre una posizione intermedia. La nozione di "orizzonte del tempo eternale", oltre a tutto, sembra rinviare concettualmente, almeno in modo analogico, alla distinzione procliana, stabilita nella proposizione LV degli *Elementi di teologia* relativamente a ciò che sussiste "secondo il tempo", tra ciò che ha un'esistenza temporale eterna, cioè che è eternamente temporale in quanto esiste secondo il tempo visto nella sua eterna durata, e ciò che invece ha un'esistenza determinata in una parte parziale e limitata del tempo. Tra le cose divenienti, che esistono per una porzione determinata di tempo e gli enti eterni, che esistono sempre vi è come necessario termine intermedio ciò che "sempre diviene", il quale in quanto diveniente si lega all'inferiore dimensione della durata del tempo parziale e nel suo essere "sempre" imita l'eternità. Questo modo d'essere secondo il tempo, l'esistenza temporale eterna, cioè l'essere eternamente diveniente nel tempo infinito, per Proclo si presenta come una forma di "perpetuità" che si distingue da quella immutabile ed eterna (l'eternità in quanto tale come totalità assolutamente concentrata e simultanea) in quanto è una perpetuità diveniente, dispiegata nella distensione temporale e frazionata in parti poste in una successione cronologica infinita. Se il primo modo d'essere temporale, cioè quello dell'eterno divenire temporale, è proprio del mondo nel suo insieme, il secondo, quello del dispiegamento nel tempo parziale, è

proprio dei corpi transeunti, soggetti alla generazione ed alla corruzione, i quali esistono per un tempo determinato, visto nella sua durata parziale e limitata. In Proclo, dunque, il tempo eternale, quale perpetuità secondo il tempo, rinvia così al cosmo visto nella sua totalità ingenerata e incorruttibile nel tempo. Ed anche in Pico il “tempo eternale” sembra un orizzonte che rimanda alla dimensione del cosmo, della “mondana dimora” vista nella composita stratificazione delle sue regioni ontologiche.

La prassi del mago, per Pico, è propriamente corrispondente alla “natura che è orizzonte di tempo eternale”, rispetto alla quale il mago può vantare una posizione di superiorità, ma è propria anche – in un modo d’inerenza che appare più diretto e marcato – della “natura che è orizzonte di tempo ed eternità”, dalla quale essa può essere ricavata secondo le debite modalità. Questa seconda *natura* appare, dunque, come lo specifico ambito ontologico sulle cui leggi si fonda l’efficacia della *magia naturalis*. Vi è poi la “natura che è orizzonte di eternità temporale”, la quale è prossima ma superiore al mago e costituisce l’orizzonte di riferimento proprio della *cabala* (che in questo contesto appare chiaramente contemplata nel suo versante pratico), la quale, appunto, è superiore alla *magia naturalis* in quanto è, in ogni caso, condizione strutturale di possibilità dell’efficacia delle operazioni di quest’ultima. Tutte e tre le nature sopra indicate, dunque, sono legate alla *scientia* propria del *magus*, la *magia naturalis*, e costituiscono suoi termini di riferimento, ma secondo modi e rapporti differenti. La *natura quae est orizon temporis aeternalis* è propria della *magia* ancorché inferiore ad essa, la quale, invece, è propria della *natura quae est orizon temporis et aeternitatis*, secondo una precisa corrispondenza di livello,

mentre invece la *natura quae est orizon aeternitatis temporalis*, alla quale è *propria* la *cabala*, è *proxima* alla *magia* (e non *propria* di essa) e superiore a quest'ultima. La *magia*, allora è superiore alla prima natura (la meno elevata delle tre) in questione rispetto alla quale si può comunque parlare di un rapporto di proprietà; è – potremmo dire – perfettamente paritetica e corrispondente alla seconda natura (intermedia tra le altre due), con la quale ha un legame di proprietà; è inferiore alla terza natura (la più elevata delle tre), con la quale ha un legame di prossimità, più debole rispetto a quello di proprietà, che tale natura manifesta invece con la *cabala*, disciplina pratica sovraordinata rispetto alla *magia naturalis*.

I concetti di *tempus aeternalis*, di *tempus et aeternitas*, di *aeternitas temporalis*, utilizzati da Pico nel contesto teoremativo delle *Conclusiones* per definire i tre diversi orizzonti, senz'alcuna specificazione sui loro rispettivi statuti e caratteri, si prestano a diverse interpretazioni. In una prospettiva generale, si può notare che il suddetto modello di tripartizione di orizzonti del reale distinti con riferimento alle nozioni di eternità e di tempo ed ordinati gerarchicamente, sembra ricalcare, nella sua strutturazione generale ed a prescindere dai suoi specifici contenuti, modelli “classici”, come quello formulato nella proposizione II del *Liber de causis*, un testo che costituisce una dichiarata fonte del pensiero pichiano. In questa proposizione, sulla base di una rielaborazione di alcune istanze metafisiche della filosofia procliana, si stabilisce una tripartizione tipologica e gerarchica degli esseri superiori – individuati nelle cause/ipostasi costituite dalla causa prima, dall'intelletto e dall'anima – con riferimento al differente modo in cui essi si rapportano alla

dimensione dell'eternità, come anche a quella del tempo: «*Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus*». Nel testo esplicativo che segue l'assunto teoremativo viene chiarito che l'essere anteriore all'eternità è la causa prima (Dio), presentata in termini "ontologici" (come il supremo ordine tra gli esseri superiori, e non come sovraessenziale) e considerata come causa dell'eternità stessa (*Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei*); l'essere che è con l'eternità (dunque coestensivo/coesistente con essa) è l'intelletto, concepito come l'essere non soggetto né ad alterazione né a corruzione, dunque anteriore al mondo sensibile della generazione (*Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur*); l'essere che è dopo l'eternità ma al di sopra del tempo, dunque posto in una posizione intermedia tra l'eternità ed il tempo, è l'anima, la quale, per un verso, è congiunta con l'eternità in una posizione inferiore ad essa, e per altro verso è superiore al tempo in quanto causa di questo (*Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*).<sup>572</sup> Questa proposizione, dunque, fa riferimento agli ordini ipostatici superiori della scala del reale (il più elevato visto come superiore all'eternità, l'intermedio visto come paritetico e coesistente con l'eternità, l'inferiore visto come inferiore all'eternità, alla quale, pure, è connesso), tutti superiori al tempo, mentre invece Pico, con la sua

---

<sup>572</sup> Faccio qui riferimento al testo latino del *Liber de causis* contenuto in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Super librum De causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Louvain-Fribourg 1954. Per una traduzione italiana della proposizione 2 del *Liber de causis*, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano 1986, pp. 181-182.

tripartizione, sembra concentrarsi su un inquadramento della scala dell'essere in cui il tempo, nei suoi rapporti con l'eternità, gioca un ruolo essenziale e in cui sembra vada colto un riferimento – proprio sulla base del legame stabilito tra uno di questi orizzonti e la *magia naturalis* – anche al mondo terrestre ed a quello celeste. Rispetto al modello tripartito contenuto nel *Liber de causis*, dunque, il modello tripartito proposto da Pico nelle tre *conclusiones magicae* in questione sembra avere una maggiore estensione ontologica, comprendendo anche – secondo una possibile lettura – gli ordini ontologici “inferiori”.

Riguardo ai tre “orizzonti” chiamati in causa da Pico, Wirszubski, nella sua lettura delle tesi magiche in questione, considera sinonimiche le espressioni *tempus aeternalis*, *aeternitas temporalis* e *tempus et aeternitas*. Scrive infatti: «Je tiens pour acquis que l’“horizon de l’éternité temporelle” dans cette conclusion [*scil.* La XVIII], l’“horizon du temps éternel” dans la conclusion XVI [787], et l’“horizon du temps et de l’éternité” dans la conclusion XVII, désignent la même chose: la ligne de partage entre la dimension du temps et celle de l’éternité».<sup>573</sup> Wirszubski ritiene che Pico, in queste tesi, voglia sottolineare il legame, l’“alleanza” tra la *magia* e la *cabala*, più che stabilire un loro rapporto gerarchico, e che sia proprio quest’alleanza, e non la distinzione gerarchica, l’elemento che egli considera come centrale per la nascita della *cabala* cristiana e come l’elemento caratterizzante delle successive evoluzioni dell’acquisizione della sapienza cabbalistica nel mondo cristiano rinascimentale: il cabbalista cristiano, infatti, può essere “un teologo, un mago o entrambi”.

---

<sup>573</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., p. 314.

Se può apparire in qualche misura condivisibile la posizione secondo cui il peculiare statuto “misto” dei tre orizzonti in questione – che si costituiscono secondo diversi modi di connessione di tempo e di eternità – li pone tutti in una sorta di posizione ontologicamente mediana, seppure differenziata in tre livelli, tra il *tempus* in quanto tale, nel suo carattere dinamico di dispiegamento in successione secondo il “prima” e il “dopo”, e l'*aeternitas* in quanto tale, nel suo carattere di totalità/unità simultanea ed immutabile (assolutamente atemporale), in cui questi, pur distinguendosi tra loro, s’interconnettono secondo precise combinazioni ontologiche<sup>574</sup> – in questo senso i tre orizzonti concorrerebbero a costituire “la ligne de partage entre la dimension du temps et celle de l’éternité”, ciò non implica però che i tre orizzonti siano per Pico “una medesima cosa” (“la même chose”). In questa direzione, ad esempio, Jean-Marc Mandosio, nella sua traduzione del libro postumo dell’esimio ebraista, con un rilievo critico che personalmente ritengo condivisibile, sostiene che l’identificazione delle tre nature o orizzonti proposta da Wirszubski è da considerarsi erronea in quanto, nelle tesi suddette, Pico stabilisce la distinzione di queste dimensioni caratterizzate da differenti legami e combinazioni di temporalità e di eternità, proprio con riferimento ai differenti ambiti di applicazione delle operazioni della *magia* e della *cabala*, le quali si differenziano nei loro statuti proprio in rapporto ai diversi modi in cui

---

<sup>574</sup> Sul nesso di eternità e tempo, scrive, ad esempio, E. R. WOLFSON (*Alef Mem Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*, Berkley-Los Angeles 2006, p. 83): «Time and eternity, accordingly, are to be construed not as logical antinomies resolved by a dialectic synthesis that efface difference in the affirmation of the nonidentity of identity but as ontic variations held together in the identity of nonidentity, an indifference that preserves the distinctiveness of one and the other, the time of the eternity manifestly concealed in the eternity of time».



esse si rapportano a questi orizzonti. In questa prospettiva, la conclamata gerarchia tra *cabala* e *magia*, chiaramente implicata nella *conclusio magica XV*, trova giustificazione nella gerarchia tra gli orizzonti cui esse fanno riferimento, secondo una puntuale corrispondenza tra i livelli gnoseologico-epistemologici delle due discipline pratiche prese in esame e i rispettivi livelli ontologici.

Anche Vittoria Perrone Compagni legge le tre tesi all'insegna di una distinzione strutturale degli orizzonti. La studiosa interpreta queste *conclusiones* con riferimento ai concetti ermetici di eternità e di tempo presenti nell'*Asclepius* e sostiene che Pico, con queste espressioni relative ai tre orizzonti, alluda alla triplice partizione del cosmo in mondo sublunare, mondo celeste, mondo divino. Scrive infatti: «nella proposizione 16 la variante “orizon temporis aeternalis” dell'edizione di Basilea (in luogo di “orizon temporis et eternitatis” dell'edizione di Kieszkowski) consentirebbe di spiegare ancora meglio questo passaggio, introducendo una distinzione tra natura sublunare e natura celeste: il mondo fisico può definirsi ‘orizzonte del tempo eterno’ perché le specie sono incorruttibili pur nella corruttibilità degli individui; il mondo celeste è ‘orizzonte del tempo e dell'eternità’ perché il movimento delle stelle scandisce il tempo, ma nella sua regolarità e ciclicità si assimila all'eternità». <sup>575</sup> L'orizzonte dell'eternità temporale rappresenta, secondo la studiosa, la divinità nel suo dispiegamento creatore. <sup>576</sup> In queste tesi pichiane la Perrone Compagni trova una esplicita differenziazione dei piani su cui opera la *magia*: «la

---

<sup>575</sup> V. PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra: le parole nella magia*, cit., p. 123.

<sup>576</sup> *Ibid.*.

magia – scrive infatti la studiosa – in senso stretto si muove nell’ambito della natura mundana e trae la sua efficacia dai corpi celesti: questo piano (illa natura) è subordinato all’uomo (infra eum) come il materiale si subordina allo spirituale ed è “orizzonte del tempo e dell’eternità”, perché è posta al confine tra la caducità degli enti sublunari e l’eternità degli enti superiori, puramente incorporei». <sup>577</sup> Al di sopra si staglia l’orizzonte dell’*aeternitas temporalis*, piano su cui può operare soltanto la cabala. La Perrone Compagni si occupa di queste *conclusiones* anche in uno studio in cui analizza il problema della causalità nella magia pichiana, riproponendo la lettura secondo la quale l’ossimoro “eternità temporale” si fonderebbe su una particolare lettura e rielaborazione dell’*Asclepius*. I tre orizzonti mostrano il dispiegamento della divinità nel cosmo. L’orizzonte dell’eternità temporale «espressione più alta del processo divino ad extra, è ancora definibile come ‘natura’ perché Pico distingue l’essenza inconoscibile di Dio, unità indifferenziata e pura eternità, dal suo dispiegamento creatore, che lo pone in relazione con gli enti creati e lo rende conoscibile, appunto, nel paradosso di un’eternità temporale». <sup>578</sup>

Per altro verso, Elliot R. Wolfson, analizzando gli orizzonti di “eternità temporale” e di “tempo eternale” con riferimento alla sapienza cabbalistica, vede nel primo la dimensione dell’infinito, caratterizzata da un tempo “integrale”, raccolto tutto insieme in unità e non articolato e determinato nel frazionamento/dispiegamento cronologico di attimi distinti e posti in successione; e nel secondo la dimensione della temporalità originaria e non contingente propria delle

---

<sup>577</sup> Ibid.

<sup>578</sup> EAD., *Pico sulla magia: problemi di causalità*, cit., p. 105.

emanazioni sefirotiche: «The temporal eternity of the infinite is depicted as a state of timelessness, in the sense of being not devoid of but rather replete with time, a time in which all moments are indistinguishably the same, a present that has no past that is not future nor future that is not past (a position reminiscent of Augustine as well as the notion of *sempiternitas* posited by later Neoplatonists). The eternal temporality of sefirotic emanations, on the other hand, begins in the “moment-that-is-no-moment” – the beginning of time that is marked in this seemingly incongruous phrase, an interval not subject to the contingencies of physical time, the beginning that has no end and consequently no beginning».<sup>579</sup> I due orizzonti, dunque, indicherebbero due dimensioni ontologiche del mondo divino, con riferimento al carattere di originaria e fondativa uni-totalità dell’Infinito ed al dispiegamento eterno metafisico del pleroma sefirotico.

Ritengo che Pico con queste tre espressioni abbia voluto indicare le dimensioni sulle quali si può operare richiamandone *virtutes* e agenti causali. L’eternità temporale investe la sfera della manifestazione divina, del suo dispiegamento, che si rende visibile all’uomo nella differenziazione. Il concetto di eternità temporale da un certo punto di vista può essere interpretato come il rapporto tra l’unità indifferenziata, inconoscibile ed eterna (*En-sof*), e il suo dispiegamento nel molteplice della decade sefirotica che può essere assimilato alla temporalità. E’ un ossimoro che riflette la condizione paradossale del Dio occulto e manifesto verso il quale si spinge il cabalista. Gli altri

---

<sup>579</sup> E. R. WOLFSON, *Alef Mem Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*, cit., p. 75.

due orizzonti indicano chiaramente, come hanno notato gli altri studiosi, la dimensione celeste e quella sublunare.

Nell'ambito delle letture di queste tesi pichiane, la posizione mediana e mediatrice dell'*orizon temporis et aeternitatis* appare messa particolarmente in rilievo da una glossa a margine della copia dell'*editio princeps* delle *Conclusiones* conservata nella Biblioteca Arcivescovile di Messina. Un anonimo lettore quattrocentesco, glossando il testo, traccia il seguente schema:

<i>aeternitatis temporalis</i>	<i>Supra</i>
<i>orizon temporis et aeternitatis</i>	
<i>temporis aeternalis</i>	<i>Solutio</i>

Con un'abbreviazione posta a lato di *temporis aeternalis*, l'anonima mano annota "*solutio*". Con questa espressione egli sembra stabilire tra le tre nature un rapporto logico di mediazione concettuale di tipo sillogistico. L'"orizzonte del tempo e dell'eternità", che nello schema suddetto così come nelle tre *conclusiones* pichiane in questione ricopre la posizione intermedia, ovvero sarebbe il termine medio che permette di connettere la dimensione sopraceleste dell'"eternità temporale" e la dimensione fisico-elementare del "tempo eterno". L'orizzonte che è propriamente legato alla *magia* permette così di legare insieme gli estremi: l'orizzonte superiore, il mondo spirituale basato sulla centralità dell'eternità, e quello inferiore, il mondo terrestre basato sulla centralità del tempo. Orizzonti distinti ma interconnessi secondo nessi di mediazione, nell'ambito della visione unitaria ed organica del tutto.

In tale tripartizione di nature, se la *magia naturalis* si rivolge propriamente alla natura intermedia e coinvolge di riflesso anche quella inferiore, operando in tal modo a livello cosmologico (con riferimento tanto al superiore piano celeste-astrale, quanto all'inferiore piano terrestre-elementare), la *cabala practica* opera invece sul piano della natura superiore, la quale, nelle sue articolazioni, va identificata con il mondo intelligibile delle entità angeliche, il piano ontologico delle forme separate, ma anche, con il sovraordinato pleroma sefirotico, il mondo delle originarie manifestazioni divine. L'*opus cabalae*, dunque, opera con riferimento alla causalità propria di un mondo spirituale, angelico (noetico-formale) e divino (sefirotico e relativo ai nomi divini) che nella scala dell'essere ricopre gli ordini più elevati in quanto più prossimo all'ineffabile e sovraessenziale causa prima della totalità del reale.

Se torniamo al legame diretto stabilito dal Mirandolano tra l'orizzonte intermedio "del tempo e dell'eternità" e la prassi magica (che può essere ricavata da questo orizzonte e dunque può agire propriamente su esso), si può affermare che la *magia* agisce su un piano ontologico che media tra i due estremi in quanto capace da un lato, di rimandare alla superiore dimensione "prossima" dell'eternità che è connessa al tempo, sulla quale agisce propriamente la *cabala* cui la *magia* rinvia; e, dall'altro, di discendere all'inferiore dimensione del mondo terrestre ed elementare, segnato da un "tempo eterno", lasciando agire in esso le *virtutes* del sovraordinato "orizzonte di eternità e tempo" in un complesso di modificazioni basate su interazioni tra piani ontologici differenti (nell'*Oratio*, il superiore piano celeste e l'inferiore piano terrestre). All'istanza secondo cui la

prassi magica fa propriamente riferimento all'intermedio "orizzonte di tempo ed eternità", in cui i due termini appaiono legati in un rapporto mediato e paritetico, potrebbe anche ricollegarsi l'assunto picchiano dell'*Oratio* secondo cui, riguardo ai caratteri della *praestantia naturae humanae*, l'uomo è *interstitium stabilis evi et fluxi temporis*.<sup>580</sup> Secondo questo carattere essenziale, nell'uomo si riassumono e convergono secondo le leggi della proporzione, la dimensione stabile dell'eternità – così credo che in questo contesto vada inteso il concetto di *aevum* – ed il dinamico fluire del tempo,<sup>581</sup> connesse e sintetizzate nel termine medio costituito dall'uomo.

## 2. Aspetti della dottrina della causalità sottesa alla distinzione tra prassi magica e prassi cabbalistica

Il riferimento della prassi magica e di quella cabbalistica ai tre distinti "orizzonti" permette, così, di fondare il rapporto gerarchico ed il modo di connessione che intercorrono tra le due discipline pratiche con riferimento al corrispettivo ordine gerarchico dei piani dell'essere ai quali esse propriamente corrispondono, e dunque di spiegare le

---

<sup>580</sup> Cfr. *Orat.*, p. 100

<sup>581</sup> Pico parla dell'*aevum* nella *conclusio L secundum Proclum*: «*Aevum est supra per se animal in secunda et media trinitate*» (*Concl.*, p. 330), e Pico descrive il concetto di tempo in quattro *conclusiones secundum opinionem propriam in doctrinam Platonem*, in cui egli distingue tra un tempo essenziale che è proprio delle realtà incorporee e un tempo legato alla dimensione dell'anima e del movimento: XXXVII: «*Tempus essentialiter est in incorporeis, participative in corporeis*»; XXXVIII: «*Tempus, ubi habet esse essenziale, habet esse totaliter extra animam*»; XXXIX: «*Tempus habet ab anima suum esse participatum, a prima quidem anima per modum effectivae causalitatis, ab ultima vero per modum obiectivae consequutionis*»; XL: «*Motus primi coeli, et universaliter quilibet motus sive localis, sive alternationis, secundario per accidens tempore mensuratur*» (*ibid.*, p. 450).

differenti modalità di azione delle due tipologie di prassi operative in questione con riferimento ai differenti livelli di causalità che si riscontrano nella strutturazione gerarchica del reale. Secondo la prospettiva pichiana, la prassi cabalistica è superiore alla prassi magica e costituisce una necessaria condizione dell'efficacia di quest'ultima in quanto con le sue operazioni, come ho già mostrato, rispetto alla prassi magica, riesce a spingersi ben più in alto di essa nella concatenazione delle cause che attraversa e definisce la strutturazione metafisica della realtà. La *magia* opera in base ad un intervento sulle cause seconde/mediate, la *cabala*, invece, sulla base della causa prima e delle sue più immediate proiezioni. E l'istanza secondo cui non vi può essere alcuna efficacia delle operazioni della *magia* senza la necessaria annessione ad esse dell'operatività della *cabala* – istanza che segna la dichiarata dipendenza della prassi magica da quella sovraordinata cabalistica – si giustifica proprio con il fatto che l'azione causale delle cause seconde implica, quale sua condizione costitutiva, la concomitante azione causale delle cause prime.

Nella *conclusio III* dedicata al *Liber de Causis*, Pico rinvia ad un assunto basilare di una siffatta dottrina metafisica della causalità, la quale manifesta chiaramente una matrice filosofica neoplatonica.<sup>582</sup> Egli scrive:

---

<sup>582</sup> La proposizione I del *Liber de causis*, infatti, raccoglie, sintetizza e rielabora varie istanze procliane esposte negli *Elementi di teologia* relativamente alla dottrina della causalità ed ai suoi fondamenti metafisici.

«Cum dixit Abucaten, Omnem causam primariam plus influere, per plus intelliges eminentia modi causandi, et intimitatem eius quod in re producitur». <sup>583</sup>

Il riferimento è alla proposizione I del *Liber de causis* (la quale va sicuramente annoverata tra le più note dell'intera opera e costituisce una visione di sintesi della teoria neoplatonica della causalità), che stabilisce, nel suo asserto teoremativo, che ogni causa primaria esercita sul suo effetto un'influenza maggiore di quella esercitata dalla causa seconda universale, quale causa gerarchicamente inferiore e subordinata alle cause prime. Infatti le cause primarie, cioè superiori e più elevate nella concatenazione gerarchica causale, in forza dell'eminenza della loro modalità di causazione, rispetto alle cause che rispetto ad esse sono secondarie hanno un maggiore influsso sui loro effetti e permangono maggiormente in questi.

Secondo le delucidazioni del *Liber de causis*, la causa prima manifesta una maggiore potenza causale rispetto alla causa seconda. L'azione della causa prima sull'effetto della causa seconda, infatti, è anteriore all'azione stessa della causa seconda su questo. Ciò comporta che anche laddove la causa seconda cessa di esercitare la propria potenza causale sul suo effetto, la causa prima, che pure è più lontana da tale effetto rispetto alla causa seconda che invece, come causa diretta e specifica, gli è immediatamente prossima ed adiacente, continua ugualmente ad esercitare su questo la propria potenza causale. Questo fatto implica che l'azione causale che la causa seconda esercita sul proprio effetto non può prescindere dall'azione causale esercitata sul

---

<sup>583</sup> *Concl.*, p. 462.



medesimo effetto dalla causa prima, ad essa superiore, per cui la causa prima coopera sempre all'azione causale della causa seconda, ad essa subordinata, e quando la causa seconda si separa dal suo effetto, da questo non si separa invece la causa prima. Quest'ultima, dunque, nella concatenazione gerarchica delle cause, si rivela più universale e più comprensiva delle cause seconde (comprende infatti più effetti di quanti ne comprendano queste), più influente sugli effetti e più persistente in essi rispetto a quelle (dunque è più intensamente e profondamente causa di quanto non lo siano le cause seconde). Le cause seconde, così, nella loro stessa azione causale diretta sui loro effetti, "dipendono" in senso stretto dalle cause prime, le quali si rivelano anteriori ad esse secondo la natura: la causa prima può agire sugli effetti senza la causa seconda (infatti non si separa dall'effetto quando da questo si separa la causa seconda), mentre invece la causa seconda non può agire sugli effetti senza la sinergia della concomitante causa prima, cioè senza l'annessa azione causale della causa prima sull'effetto di riferimento. In quest'ottica, la sussistenza stessa dell'effetto della causa seconda è dovuto, ancor più che a quest'ultima come sua causa prossima, alla causa prima, la quale pone in essere la stessa causa seconda e ne fonda e supporta l'azione causale con la sua maggiore potenza.

Nel *Commento sopra una canzone d'amore* il Conte di Concordia aveva già sottolineato la maggiore comprensività causale della causa prima (quale causa remota, più lontana dagli effetti delle cause seconde e connessa a tali effetti con la mediazione delle cause seconde) rispetto alle cause seconde.

«Questo basta a sapere, che secondo e' Platonici da Dio immediatamente non proviene altra creatura che questa prima mente, dico immediatamente, perché *etiam* d'ogni effetto, che poi e questa mente ed ogni altra causa secunda produce, dicesi Dio *etiam* essere causa, ma causa mediata e remota». <sup>584</sup>

Dio, quale causa assolutamente prima, è causa immediata della prima Mente (la quale, appunto, è presentata dal Mirandolano come la “creatura” che proviene da lui senza alcuna mediazione), ed è causa mediata e remota anche di ogni altro effetto prodotto dalla Mente divina e dalle altre cause seconde, in quanto come causa prima accompagna l'azione causale di qualsiasi causa seconda, azione che va in ultima istanza ricondotta alla causa prima. Dio è allora causa di tutte le cose in modo immediato in un caso (per la prima Mente) e in modo mediato per tutti gli altri casi (per tutti gli effetti prodotti dalle varie cause seconde). Dal passo del Commento sopra citato, al quale è sottesa la dottrina pichiana della causalità, una prima gerarchia causale, con la distinzione tra Dio come causa prima universale, la prima Mente (la quale, in termini cabalistici, corrisponde alla seconda *Sefirah*, *Hokmah*, la Sapienza divina che presiede, come causa intermedia prodotta immediatamente dal *Deus absconditus*, alla creazione del mondo), che è già causa seconda (la causa seconda che è immediatamente prodotta da Dio come causa prima), e le altre cause seconde, implicitamente concepite come gerarchicamente inferiori alla prima Mente in quanto, a differenza di questa, non sono prodotte immediatamente da Dio (infatti, Dio per tali cause e per i loro effetti è causa mediata). L'atto

---

<sup>584</sup> *Comm.*, p. 32.

divino della creazione, inteso come atto causale produttivo, avviene quindi con la mediazione causale della prima Mente, la quale è prodotta immediatamente da Dio e, come causa seconda, è causa del mondo corporeo-sensibile, dell'«artificio mondano» che è creato sulla base dei modelli ideali-intelligibili presenti nella Mente divina:

«Avendo dunque prodotto Dio la mente che avessi ad esser fabricatrice di questo mondo visibile, la consigliò, cioè l'ammaestrò ed instrusse dell'opera che ella aveva a fare, formando quella mente di una perfettissima idea di questo artificio mondano».<sup>585</sup>

A Dio ed alla prima Mente segue, nella gerarchia delle cause, l'Anima, quale Anima universale che muove e governa la natura corporea. Questa Anima razionale è prodotta dalla Mente, che è la sua causa prossima-immediata, e transitivamente da Dio, che è la sua causa prima, remota:

«Da questa mente vogliono essere causato el mondo sensibile, el quale è una immagine e simulacro di quello intelligibile. [...] Questa è la prima anima razionale la quale, quantunque incorporea sia e immateriale, nondimeno è alligata a questo ministero di muovere e reggere la natura corporale; però non è così dal corpo libera e separata come quella mente dalla quale *ab aeterno* fu prodotta questa anima, così come essa mente da Dio».<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 36.

A questa gerarchia di cause rinvia anche la spiegazione dei nomi di Saturno, Celio e Giove, i quali con le loro valenze simboliche indicano, rispettivamente, Dio creatore, la prima Mente, e l'Anima razionale che deriva da essa. In questa visione cosmogonica, la causa produttrice del mondo è proprio l'Intelletto, che Pico in un altro passo chiama "Figliuolo del consiglio".<sup>587</sup> Dio, come causa prima, nell'atto creativo agisce per mediazione della causa seconda:

«La prima è la supereminencia e excellentia sua, la quale ha ogni causa sopra el suo effetto, e per questo è chiamato Celio. La seconda è la productione di quello che da lui procede, nella quale s'intende conversione alle cose a lui inferiori, mentre quelle produce, il che sopra dicemmo essere similitudine di vita attiva, e per questo in qualche modo se li conviene el nome di Giove [...]»<sup>588</sup>.

Nel *Commento* Pico presenta Dio, causa immediata della prima Mente, anche come una causa "consigliativa", in quanto afferma che la prima Mente, che presiede come causa mediata alla creazione, non possiede da sé le idee (intese come gli archetipi eterni ed immutabili della creazione del mondo), ma le riceve da Dio, il quale è come se "consigliasse" la prima Mente nella sua attività causale cosmopoietica, dandogli istruzioni sulla produzione del mondo:

---

<sup>587</sup> *Comm.*, p.114.

<sup>588</sup> *Comm.*, pp. 42.

«[...] le idee e la ragione delle cose non ha la mente da sè, ma da esso Dio, né è altro il consigliare uno che dargli notizia e la ragione di quello che gli ha a fare». <sup>589</sup>

In questa visione, l'attività causale secondaria della prima Mente, ipostatico Intelletto divino e sefirotica *archana sapientia*, quale ricettacolo delle idee/forme, <sup>590</sup> è così accompagnata e supportata dall'attività causale primaria di Dio, *summus Pater architectus Deus*, il quale, pur creando tramite la causa seconda, è Creatore in causa prima del reale, alla quale va ricondotta ogni causalità derivata e secondaria.

Riguardo alla distinzione delle cause superiori in Dio, Mente ed Anima razionale, Pico si sofferma sulla modalità con cui la causa, sia essa attuata tramite l'arte o l'intelletto, produce un effetto. La potenza creatrice propria dell'azione causale è fondamentalmente individuabile nell'essere ideale, il quale possiede un livello di realtà superiore all'essere materiale. L'essere ideale è proprio della prima Mente, creata direttamente da Dio, la quale costituisce il mondo intelligibile sotteso, come causa mediata, alla produzione degli esseri elementari. Le idee, secondo modi diversi, sono in Dio in quanto questo è la loro causa prima; sono nella prima Mente/Intelletto, e di qui nella mente angelica ed in ogni intelletto, in quanto Dio le produce in questa; e sono anche

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>590</sup> Sulla presenza delle idee/forme nell'Intelletto, si veda anche la *conclusio VII* sul *Liber de causis*: «*Ex precedenti conclusione potest haberi, quomodo intelligendum est dictum Abucaten, quod omnis intelligentia est plena formis*» (*Concl.*, p. 106), con riferimento alla proposizione X del *Liber de causis* in cui, sulla scorta della proposizione CLXXVII degli *Elementi di teologia* di Proclo, si stabilisce che ogni intelletto è pieno di forme (*Omnis intelligentia plena est formis*), anche se, tra gli intelletti, alcuni, primari, contengono forme più universali, mentre altri, secondari, forme meno universali.

nell'Anima razionale, come ragioni delle cose, per partecipazione di questa dell'Intelletto. Vi è dunque una catena di trasmissione causale delle idee che da Dio, come universale causa prima, si protende verso le cause via via inferiori:

«Delle Idee fu parlato nel sesto capitolo del primo libro, le quali, per dire brevemente, non sono altro che forme esemplare delle nature delle cose, e d'esse è pieno ogni intelletto, e per quelle intende, delle quali si scrive nel *Libro delle cause*, che ogni intelligenza è piena di forme. E fu nell'ultimo capitolo del primo libro dichiarato queste forme essere chiamate idee in Dio, come in suo fonte e principio; essere essenzialmente nella mente angelica, nella quale primamente sono prodotte da esso Dio; ultimamente per partecipazione nell'anima razionale [...]».<sup>591</sup>

Con la produzione *ab aeterno* delle idee/forme intelligibili, come modelli archetipici sedimentati della Mente divina, si passa dall'unità alla molteplicità paradigmatica. Ciò rimanda all'assunto secondo cui, via via che si scende nella concatenazione delle cause seconde, si riscontra un livello maggiore di molteplicità.

### **3. Prassi cabbalistica e prassi magica tra causalità immediata e causalità mediata**

Con riferimento alla distinzione di fondo tra causalità prima immediata e causalità seconda mediata, la prassi magica, che agisce

---

<sup>591</sup> *Comm.*, p. 90 e p. 92.

propriamente sull'orizzonte di tempo ed eternità e su quello subordinato di tempo eterno e che si muove sul piano razionale, opera attraverso quest'ultima tipologia di causalità mediata, cioè attivando le cause mediate presenti in natura per produrre processi di separazione e di attualizzazione delle *virtutes* alle quali si indirizza, sulla base della "catena azione/reazione" tipica della simpatia che connette tra loro le varie parti della *natura* e ne segna i rapporti causali.<sup>592</sup> La prassi cabalistica, invece, che agisce propriamente sull'orizzonte di eternità temporale e che si muove sul piano intellettuale, opera attraverso la prima tipologia di causalità, influenzando sulle cause superiori e portandole a produrre, secondo la loro intrinseca natura e potenzialità, gli effetti desiderati. L'ultima tesi prospettata nelle *conclusiones magicae secundum opinionem propriam*, la XXVI, alla quale ho già avuto modo di fare riferimento, stabilisce infatti una relazione diretta tra l'*opus* della "cabala pura ed immediata", che attua qualcosa che la *magia* non può in alcun modo conseguire, e l'influsso del "primo agente speciale e immediato", il quale è capace di attuare qualcosa che non è conseguibile "attraverso la mediazione delle cause" (*per mediationem causarum*), cioè tramite l'azione mediata delle cause seconde, vista come termine di riferimento della prassi magica.<sup>593</sup>

Alla luce del principio pichiano secondo cui, come abbiamo visto, nella causa seconda agisce anche la causa prima, in un modo che quest'ultima coopera sempre con la causalità della causa seconda ed è

---

<sup>592</sup> Su ciò cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 12 (con riferimento alla magia ermetica).

<sup>593</sup> Cfr. *Concl.*, p. 502: «*Sicut per primi agentis influxum, si sit specialis set immediatus, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus cabalae, si sit pura cabala et immediata, fit aliquid, ad quod nulla magia attingit*».

causa degli effetti della causa seconda più di quanto non lo sia questa stessa, si capisce perché, secondo Pico, nessuna operazione di magia può avere una qualche efficacia se non abbia in un qualche modo – implicitamente o esplicitamente – annessa l’opera della *cabala*, intesa come prassi fondativa, concomitante e sinergica. Alla prassi magica, che agisce sulle cause seconde, è sottesa la prassi cabbalistica, che invece agisce sulle cause prime, senza la causalità delle quali non vi è la causalità delle cause seconde. La capacità di operare sul primo agente garantisce allora all’*opus cabalae*, insieme, la sua posizione gerarchicamente superiore e fondativa rispetto a quella della *magia naturalis*, e la sua capacità di produrre effetti non conseguibili da quest’ultima, con riferimento ai più elevati piani della scala dell’essere ai quali la prassi cabbalistica, a differenza di quella magica, riesce ad accedere.

Va notato che la *cabala* che è riferita al tipo di causalità proprio dell’influsso del primo agente che non è mediato da altre cause e si riversa direttamente sul causato (senza la mediazione delle cause seconde), è indicata da Pico come la *cabala (practica)* “pura ed immediata”. Se per un verso si potrebbe pensare che questi due aggettivi si riferiscano alla *cabala practica* nel suo complesso per specificarne due peculiari aspetti costitutivi che ne caratterizzano lo statuto, per altro verso è legittimo pensare che essi, nelle intenzioni del Mirandolano, individuino uno specifico ambito della *cabala practica* la cui azione è indirizzata direttamente ed esclusivamente sul primo agente immediato; nell’ambito della *cabala practica*, infatti, vi sono anche vari tipi di processi operativi che agiscono anche con riferimento alle cause seconde. È il caso, ad esempio, delle operazioni cabbalistiche



che sono connesse all'azione causale mediata che è propria degli influssi astrali, o anche, secondo una possibile interpretazione, delle operazioni cabbalistiche legate ai numeri formali, i quali, in una certa ottica, possono essere intesi come cause seconde. Sulla funzione causale secondaria del numero formale, scrive Jean-Pierre Brach: «In linea con le classiche prospettive neoplatonizzanti sulla questione, quindi, il *numerus formalis* costituisce a questo stadio – cioè allo stadio libero dalla materia – una pura intensità d'essere e di vita, prima ancora di qualsiasi estensione propriamente dimensionale o fisica, in virtù della sua partecipazione ontologica alle cose intelligibili e all'Uno che lo sovrastano. A questo livello “formale”, esso rappresenta innanzitutto una funzione causale secondaria, così come una potenza ontologica, vitale e cognitiva radicata nell'Essere, che anima e organizza il mondo materiale». <sup>594</sup>

---

<sup>594</sup> J.-P. BRACH, *Le correnti aritmologiche del Rinascimento*, in A. Grosseto (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, cit., pp. 95-96. Riguardo a tale concezione dello statuto della causalità dei numeri, una concezione delle “cifre” come cause seconde si ritrova nel pensiero di Alemanno, secondo un'istanza in cui sapienza cabbalistica e filosofia neoplatonica sono strettamente legate, le cifre spirituali originarie, ovvero le *Sefirot*, possono essere considerate come “primi causati”. Nel *Sefer heseq Shelomo* egli presenta le dieci cifre spirituali, cioè le dieci *Sefirot* – lette con riferimento ad istanze dottrinali del neoplatonismo arabo sui numeri ideali e considerate forze motrici dell'universo –, come effetti manifesti della causa prima (cioè dell'*En sof* quale *Deus absconditus*), alla quale sono affini proprio in quanto suoi effetti immediati. Se della causa prima non si può in alcun modo parlare in quanto è totalmente occulta, invece delle dieci cifre, quali “primi causati” (effetti prodotti direttamente dalla causa prima) che si dispiegano sul piano della manifestazione, si può parlare, e questi primi causati sono chiamati *Sefirot* – termine spiegato come “cifre” – proprio perché, diversamente dall'occulta causa prima, essendo entità manifeste, possono essere contate. Su ciò cfr. M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., pp. 218-219. Al riguardo, Idel mostra come la radice linguistica che accomuna il termine *Sefirah* al termine *mispar*, “cifra”, permette ad Alemanno di concepire le *Sefirot*, quali essenze spirituali separate, come “numerazioni”, cifre originarie causate direttamente dall'occulta causa prima.

La *cabala practica*, dunque, può anche operare sulla catena delle mediazioni delle cause seconde nella misura in cui le sue operazioni si connettono a quelle proprie dei vari ambiti della prassi magica o, comunque, nei casi in cui la prassi cabbalistica presenta una particolare continuità con quella magica, come nel caso della fruizione dei numeri. Si ricordi che per Pico i vari strumenti operativi, pur essendo propri di specifici ambiti pratici, possono essere utilizzati tanto nella prassi magica vista nelle sue stratificazioni tipologiche, quanto in quella cabbalistica vista nella sua massima estensione delle sue applicazioni. Si può, comunque, anche notare che la *cabala practica*, nella globalità delle sue operazioni, agisce in ogni caso, seppure in misure differenti, con basilare riferimento alla causalità immediata del primo agente, in quanto l'azione della causa prima si dispiega ed opera in ogni livello del reale con la mediazione delle cause seconde. In tal modo, è come se la *cabala practica* facesse riferimento alla potenza causale della causa prima che opera sugli effetti delle cause seconde con un'intensità maggiore di quella di queste ultime.

A questo riguardo, con riferimento alla visione organica e unitaria della realtà, in cui tutti i piani del reale sono concatenati ed interconnessi alla causa prima, individuata in Dio, scrive Louis Valcke: «Dans un tel ordre, une même causalité universelle se transmet de niveau à niveau, tandis que les notions de “cause” et d’“effet” s’imbriquent et fusionnent dans une même continuité où elles ne se distinguent l’une de l’autre que par l’attention que l’entendement leur porte. Il va de soi que, dans cette continuité, il n’y a plus de distinguer *réellement* un ordre de causes secondes, d’une causalité première et

universelle». <sup>595</sup> Ritengo che questa lettura, pur cogliendo la centralità della continuità dell'azione causale, lasci troppo in ombra la differenza gerarchica tra i vari ordini causali, che trova la sua formulazione topica nella distinzione ontologica tra cause primarie e cause secondarie, quale – potremmo dire – distinzione “reale” che corrisponde all'ordinamento scalare e l'articolazione gerarchica della realtà a partire da un'unica causa assolutamente prima, attraverso la mediazione di una scala determinata di cause. Le cause seconde hanno una loro propria azione causale, anche se questa, nella sua potenza, deriva e dipende dall'originaria azione causale della causa prima stessa, dalla quale si distingue. Mi sembra allora che Pico, nello specifico contesto della definizione del rapporto tra *cabala* e *magia*, stabilisca una reale distinzione tra l'ordine della causalità della causa prima (l'agente primo ed immediato) e l'ordine di causalità delle cause seconde (la mediazione delle cause), riconoscendo insieme puntualmente la costitutiva dipendenza dell'azione causale di queste ultime dalla causa prima e, dunque, riconducendo l'intera strutturazione causale del reale alla causa prima, Dio, causa delle cause.

È questa la prospettiva in cui, secondo quanto Pico stabilisce nella già ricordata *conclusio magica VI secundum opinionem propriam*, non vi è alcun *opus mirabile* di alcun tipo che non vada in primissima istanza

---

<sup>595</sup> L. VALCKE, *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, cit., p. 166-167. Valcke nota in un articolo precedente (*Des Conclusiones aux Disputationes : Numérologie et mathématiques chez Jean Pic de la Mirandole*, cit. pp. 51-53) che sussiste una profonda differenza tra la posizione di Pico sulla causalità espressa nelle *Conclusiones* e quella presente nelle *Disputationes*. Personalmente ritengo che Pico insista sulle differenti modalità causali già nelle sue prime opere e che non si possa parlare di una svolta.

(*principalissime*) riferito a Dio,<sup>596</sup> quale sua condizione suprema e fondamentale di possibilità, al di là delle specifiche mediazioni causali (naturali o soprannaturali) che possono riscontrarsi nei vari tipi di *opus*. Infatti, non vi è causa seconda che, nella specificità della propria azione causale e dei propri effetti, non derivi e dipenda dalla causa prima, e non vi sono effetti di cause seconde sui quali non si eserciti anche la concomitante azione causale della causa prima. Sullo sfondo di questa riconduzione di qualsivoglia *opus mirabile* a Dio come Causa prima, si profila nel pensiero pichiano una chiara distinzione tra l'*opus* cabbalistico che fa riferimento all'influsso immediato della causa prima e l'*opus* magico che, invece, fa riferimento all'influsso mediato delle cause seconde. E in questa distinzione, si può per certi versi distinguere, all'interno della stessa prassi cabbalistica, un'azione immediata che fa riferimento soltanto al primo agente (forse l'*opus cabalae* basato sull'uso rituale dei Nomi di Dio, tra cui il sublime *Shem hameforash*, carico di un abissale potere poetico-performativo) e una prassi cabbalistica che invece, pur essendo incardinata sulla potenza causale del primo agente immediato (quale matrice e fondamento di ogni causalità), opera essa stessa in connessione alle cause seconde e mediate (le intelligenze angeliche e, forse, le *numerations* sefirotiche, se queste ultime siano intese come primi causati/cause seconde), per quanto cause gerarchicamente più elevate di quelle alle quali si riferisce la prassi magica.

---

<sup>596</sup> Cfr. *Concl.*, p. 496: «*Quodcumque fiat opus mirabile, sive sit magicum, sive cabalisticum, sive cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in Deum gloriosum et benectium, cuius gratia supercoelestes mirabilium virtutum aquas super contemplativos homines bonae voluntatis quotidie pluit liberaliter*».

Vi è dunque tra la *magia naturalis* e la *cabala practica* una strutturale distinzione nella continuità, come una strutturale distinzione nella continuità vi è tra la causalità immediata dell'agente primo e la causalità mediata delle cause seconde. Anche Valcke nota puntualmente la differenza tra i due tipi di prassi, delineata nel pensiero di Pico a partire dal livello di causalità che nei due casi contraddistingue l'ambito d'azione: «à lire cette conclusion [scil. la *conclusio magica XXVI secundum opinionem propriam*], il y aurait donc une raison ou proportion entre l'efficacité de la Cabale et l'efficacité de la magie, la première étant à la seconde comme la cause première est à l'ordre des causes secondes. Une telle affirmation impliquerait dès lors que, par son art, le Cabaliste puisse exercer son efficacité jusqu'au niveau de la cause première, ce que ne peut espérer le mage, qui, lui, ne peut agir au niveau des cause secondes».<sup>597</sup>

Alla luce di questa distinzione, si può anche notare come la prassi magica sia propria di una *scientia inventa* che procedendo *a posteriori* risale dagli effetti alle loro cause (a partire da quelle più prossime), mentre invece la prassi cabbalistica, almeno in alcune sue peculiari applicazioni (come nell'uso dei *nomina sacra* e delle *litterae*), sia propria di una *scientia revelata*, che trae direttamente da Dio i contenuti misterici della dottrina.

La distinzione gerarchica tra *cabala practica* e *magia naturalis*, radicata nella distinzione gerarchica tra causalità prima e causalità seconda, si riflette anche nella distinzione gerarchica tra i piani della conoscenza su ciò su cui le due discipline pratiche sono rispettivamente incardinate, secondo la già ricordata corrispondenza simmetrica tra

---

<sup>597</sup> L. VALCKE, *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, cit., p. 185.

piani ontologici e livelli gnoseologici. Se la magia si muove sul piano razionale, la cabala, che attinge alla causalità immediata dell'agente primo, si eleva al superiore piano intellettuale, in un'ottica in cui l'*actus intelligendi* è considerato come l'apice della conoscenza umana e come l'elemento su cui è incentrata la trasformazione angelomorfica che prelude alla suprema *deificatio*.<sup>598</sup> Nell'*actus intelligendi*, rivolto alla dimensione spirituale della vita angelica, trova fondamento la contemplazione filosofica e con esso, in una prospettiva "*practica*", si accede anche alla *potentia essendi* che è propria dell'atto creativo divino, il quale, come abbiamo visto, si esplica attraverso la prima Mente.

#### 4. *Magia, cabala e gradi della conoscenza*

Nell'ambito dei vari gradi della conoscenza umana, che nell'uomo-microcosmo corrispondono ai vari piani del reale,<sup>599</sup> la *magia* e la *cabala* fanno riferimento alle facoltà più elevate, nelle quali risiedono la peculiarità contemplativa dell'uomo e le condizioni stesse della sua progressiva elevazione spirituale che culmina con l'unione

---

<sup>598</sup> Sul tema della metamorfosi non soltanto spirituale ma anche essenziale dell'uomo attraverso la magia e la cabala si veda Bernd Roling, *The complete nature of Christ. Sources and structures of a christological theurgy in the works of Johannes Reuchlin*, in Jan N. Bremmer, Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven – Paris – Dudley 2002, pp. 231-266.

<sup>599</sup> Carl N. STILL (*Pico's quest for all knowledge*, in *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge 2008, p. 186), ad esempio, con riferimento ad un passo dell'*Oratio* in cui Pico illustra i poteri dell'anima scrive: «Here the various powers are correlated with distinct states of being, all of which are present in the human being».

mistica con Dio. Nella teoria della conoscenza pichiana, ritroviamo infatti la tradizionale distinzione tra senso, immaginazione, ragione ed intelletto, al di là del quale – ma anche per mezzo del quale - vi è l'unione metaconoscitiva. Attraverso le proprie facoltà conoscitive l'uomo può ripercorrere l'intera scala del reale, e la metamorfosi ontologica dell'uomo, visto quale creatura capace di autodeterminarsi, si presenta come una progressiva elevazione nei gradi della sua conoscenza.

Sul versante conoscitivo della graduale elevazione-trasformazione dell'uomo, la *scientia naturalis* o *naturalis philosophia*, nel complesso delle sue articolazioni, si presenta come una conoscenza di tipo investigativo, discorsivo, dimostrativo, determinata sul piano della razionalità, con la quale l'uomo può autodeterminare la propria natura come “animale celeste”. A tale *scientia* si accede per Pico sulla scorta di un'indispensabile attività propedeutica di purificazione della ragione dalle passioni tramite la *scientia moralis* e l'esercizio della *dialectica*. Pico, così, concepisce la filosofia nel segno dell'emancipazione dall'ingannevole conoscenza sensibile. Quest'ultima, come apprensione sensibile, è completata dal senso comune, che coordina ed unifica le percezioni sensoriali. Al senso comune corrisponde per Pico una *cognitio accidentalium qualitatum, et qualitatum et quantitatis materialis*,<sup>600</sup> mentre alla ragione è adeguata la conoscenza *substantialium qualitatum et quantitatis formalis*.<sup>601</sup> Muovendosi sul piano dell'accidentale e del materiale, dunque nella mera dimensione del particolare, il senso comune rielabora i dati ricevuti dai sensi

---

<sup>600</sup> *Concl.*, p. 410.

<sup>601</sup> *Ibid.*

esterni e predispone le elaborazioni cognitive della facoltà immaginativa. Pico, al riguardo, parla di un *sensus naturae*, che nella *conclusio XLV secundum opinionem propriam in doctrinam Platonem* indentifica con il *sensus vehiculi*,<sup>602</sup> quale facoltà produttrice di immagini che, come mostra Stéphane Toussaint, sembra corrispondere alla precognizione<sup>603</sup> e rinviare alla facoltà della profezia naturale.<sup>604</sup> Il *sensus vehiculi*, nelle sue funzioni salienti, è fondamentalmente assimilabile all'*ochema-pneuma* della tradizione neoplatonica, quale involucro pneumatico dell'anima che scende in questo mondo, rivestimento sottile dell'anima che è legato alla facoltà della *phantasia*, la quale media tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale.<sup>605</sup> Le impressioni dei sensi esterni vengono acquisite attraverso i sensi interni e rielaborate come *phantasmata*, questo livello di astrazione ancora legato al senso precede l'attività della ragione e dell'intelletto.<sup>606</sup>

---

<sup>602</sup> Cfr. *ibid.*, p. 452: «*Sensus naturae, quem ponunt Alchindus, Bacon, Guillelmus Parisiensis, et quidam alii, maxime autem omnes Magi, nihil est aliud quam sensus vehiculi, quem ponunt Platonici.*»

<sup>603</sup> Stéphane Toussaint, «*Sensus naturae.* Jean Pic, *le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, p. 119: «Le concept qu'il entrevoit derrière le *sensus naturae*, s'appelle précognition, voir prémonition naturelle. Cette conclusion établit une similitude entre le sixième sens des êtres vivants et la faculté de présage dont certains néoplatoniciens dotent le véhicule de l'âme.»

<sup>604</sup> Cfr. *ibid.*, p. 120.

<sup>605</sup> Cfr. *ibid.*, p. 123.

<sup>606</sup> Cfr. su ciò C. N. STILL, *Pico's quest for all knowledge*, cit., p. 188: «The internal sense powers then unify this sensory information into a likeness of the object, known as phantasm. By the illumining power of the agent intellect, an intelligible species will be abstracted from the phantasm and impressed upon the potential intellect». Si può anche notare che in Pico, se la magia si esercita a livello della ragione, essa può anche riguardare ed investire il subordinato piano della conoscenza sensibile ed immaginativa; la prassi magica solitamente può agire tramite i *phantasmata*, quali immagini mentali dotate, come le immagini talismaniche, d'intrinseche potenzialità e *virtutes*. Un'interessante contesto in cui si ritrova la concezione dell'immagine mentale come veicolo non soltanto della conoscenza immaginativa, ma anche della azione magica, è rintracciabile



Sul versante della ragione, la *scientia naturalis*, risalendo dagli effetti alle cause, permette di contemplare le meraviglie della *natura* e di cogliere nell'ordine razionale di essa la maestà e la gloria di Dio. Con questa *scientia/philosophia*, con cui la ragione discorsiva filosofa secondo i gradi della scala della natura, dividendo l'uno nei molti e raccogliendo i molti nell'uno, si sale gradualmente l'intera scala fino a giungere a riposare “nel seno del Padre” (*in sinu Patris*), nella quiete della felicità teologica.<sup>607</sup> Come tale, la *scientia naturalis* mostra una valenza religiosa ed una basilare destinazione teologica. Parte saliente di questa *scientia* è la *magia naturalis*, la quale, come abbiamo visto, con il suo statuto pratico-operativo permette di perfezionarla portandone a compimento la contemplazione filosofica. Proprio tramite la *magia naturalis*, che è la *nobilissima pars* e l'*absoluta consummatio* della *scientia naturalis*, l'uomo può perfezionare la propria natura “razionalmente razionale”, predisponendosi alla superiore vita intellettuale che segna la sua emulazione in terra della vita angelica, la quale, sul piano epistemologico, segna il passaggio dalla *scientia naturalis* alla *theologia*, dalla vita angelica della contemplazione “cherubica” a quella dell'amore “serafico”. La ragione, così, è votata ad

---

nella letteratura pietistica ashkenazita. Le immagini di cui parla Eleazar di Worms sono in primo luogo riferite a Dio e alla sua teofania, la quale può essere considerata come un'apparizione iconica ai profeti. Queste immagini, chiamate *dimyonot* (cfr. ad esempio E. R. WOLFSON, *Through a speculum that shines*, cit., p. 197), hanno il carattere di rendere visibile ciò che è invisibile. L'immagine, inoltre, rappresenta una sorta di doppio visivo di tutto ciò che è nel cosmo, quindi non è soltanto una manifestazione di Dio alla mente umana, ma anche, più in generale, un mezzo per la conoscenza del reale. L'uomo non è concepito soltanto come un ricettacolo passivo delle immagini mentali, intese come dotate di una propria consistenza ontologica, in quanto è capace di attivare processi di trasformazione del reale attraverso il suo doppio iconico.

<sup>607</sup> Cfr. *Orat.*, p. 112

introdurre l'uomo al superiore livello gnoseologico della conoscenza intellettuale. Riguardo al rapporto gerarchico tra ragione ed intelletto, nella *conclusio magica XII secundum opinionem propriam*, Pico afferma che la *virtus* di tutta la prassi magica è legata all'anima dell'uomo "che sta salda e che non cade":

«*Forma totius magicae virtutis est ab anima hominis stante et non cadente*». <sup>608</sup>

Come si può dedurre dai contenuti della *conclusio III secundum Adelandum Arabem*,<sup>609</sup> l'anima umana che permane saldamente e che non cade è l'anima che, muovendosi sul piano conoscitivo della ragione discorsiva e prendendo le distanze dalla sensazione, in un processo ascensivo, s'inclina all'intuizione intellettuale con la quale giunge ad attingere le forme pure, cioè le *species* che, secondo Pico, esistono in atto e in modo sostanziale (*actu et substantialiter esse*) proprio nella "parte che non cade" propria dell'anima.

La ragione, anche con la sua esercitazione magica, prepara così la via dell'intellezione che, con la scienza teologica, introduce al sovraordinato mondo delle forme intelligibili, cioè al piano metafisico delle pure intelligenze angeliche, la "curia oltremondana vicinissima all'altissima Divinità" (*ultramundana curia eminentissimae Divinitati proxima*), al di là del mondo terrestre e celeste.<sup>610</sup> All'intuizione intellettuale è legato il dominio sapienziale della *cabala*, la cui prassi si

---

<sup>608</sup> *Concl.*, p. 498

<sup>609</sup> Cfr. *ibid.*, p. 302: «*Ad complementum praecedentis conclusionis, quam non solum Adelandus, sed omnes Mauri, dico ego illas species actu et substantialiter esse in parte quae non cadit, et recipi de novo et accidentaliter in parte quae cadit*».

<sup>610</sup> Cfr. *Orat.*, p. 108

esercita tanto sul mondo divino e sul mondo noetico-angelico-formale, quanto sul mondo naturale, dal momento che la causalità primaria, operante nei livelli più elevati del reale, accompagna sempre la causalità secondaria, operante nei livelli meno elevati del reale.

La *cabala*, così, si pone al di sopra della *scientia naturalis* così come l'intelletto, quale ambito della sapienza cabbalistica, si pone al di sopra della ragione, quale ambito della scienza naturale; e così come la causalità primaria, che caratterizza gli ordini gerarchicamente più elevati del reale, si pone al di sopra della causalità secondaria, che è propria di ordini gerarchicamente meno elevati del reale. Tale rapporto gerarchico vale anche nei risvolti pratici della *cabala* e della *scientia naturalis*, cioè la *cabala practica*, che agisce sul piano della causalità primaria e delle *virtutes spirituales* accessibili all'intelletto, e la *magia naturalis*, che agisce sul piano della causalità secondaria e delle *virtutes naturales* accessibili alla ragione. Ma la gerarchia è anche connessione, rapporto strutturale che segna il fondamento cabbalistico della prassi magica "razionale" e insieme, secondo una certa ottica, una rilevante connotazione "magica" del sapere cabbalistico "intellettuale". Il *magus* pichiano ha sopra di sé il *cabalista*, ma quest'ultimo, trova il pieno compimento della sua sapienza misterica nell'esercizio di una prassi rituale di trasformazione del reale e del sé che è analoga a quella magica. La teoria generale della magia pichiana, appare così come una teoria "magica e cabbalistica", basata sull'esercizio delle più elevate facoltà conoscitive dell'uomo e sulle loro intrinseche potenzialità sul piano operativo.

## Conclusioni

In questo mio lavoro mi sono proposta di prendere in esame la riflessione filosofica di Giovanni Pico della Mirandola sulla *magia naturalis* e sulla *cabala practica*, in ordine ai loro statuti e fondamenti teorici, alla loro posizione e funzione nell'ambito dell'intero organigramma dei saperi, ai loro rapporti reciproci. Da una ricognizione della letteratura critica in materia, emergono la notevole importanza della *magia* e della *cabala* nell'economia generale del pensiero di Pico e la rimarchevole originalità delle sue riflessioni su entrambe, ma anche una certa problematicità della ricostruzione delle specifiche posizioni teoriche picchiane su entrambe queste discipline come anche sui loro rapporti, con la delineazione di varie prospettive critico-storiografiche. L'ipotesi di lavoro che ha guidato la mia ricerca è data dall'istanza secondo cui, almeno in un nucleo fondamentale e portante della produzione letteraria del Mirandolano, costituito dalle opere della vicenda romana (le *Conclusiones nongentae*, l'*Oratio* e l'*Apologia*) e da altri scritti strettamente legati a queste (il *Commento sopra una canzone d'amore* e l'*Heptaplus*), sia possibile rintracciare una teoria generale unitaria ed organica (o quanto meno tendenzialmente e progettualmente tale) della *magia*, come anche della *cabala*, viste nei loro aspetti basilari (statuto, fondamenti ontologici, metodi procedurali, limiti strutturali, articolazioni disciplinari, finalità perseguite). Sulla base del dichiarato legame intercorrente tra la *magia naturale* e *cabala practica*, le due corrispettive teorizzazioni convergono in una teoria generale unitaria ed organica (anche questa, almeno

tendenzialmente o progettualmente tale) della “prassi magica” o, più precisamente, “magico-cabbalistica”. Teoria, quest’ultima, in cui, come ho provato a sostenere, *magia naturalis* e *cabala practica* si compenetrano in un sapere “pratico” articolato e differenziato ma unitario ed integrato, in un’ottica in cui la *magia naturalis* manifesta un fondamento “cabbalistico” e la *cabala practica* manifesta uno statuto procedurale essenzialmente “magico”. *Magia* e *cabala* sono pensate da Pico sulla linea-guida dell’unità del sapere e concordia dei saperi, linea-guida che segna nel pensiero di Pico la tensione alla ricerca di una sistematicità filosofica.

Le opere pichiane del periodo romano, scritte nell’arco di un brevissimo periodo temporale, nella loro eterogeneità concorrono a tracciare il progetto universalistico della *pax philosophica*, incentrata sull’istanza della concordia di tutte le grandi tradizioni sapienziali, viste nel loro insieme – per usare un’espressione di Pier Cesare Bori – come una “pluralità di vie” che conducono all’Unico Vero. La mia ricerca ha preso le mosse dall’istanza della convergenza speculativa, almeno tendenziale, delle opere in questione in una visione filosofica di fondo almeno progettualmente unitaria ed omogenea, che Pico andava elaborando e che intendeva illustrare, nei suoi fondamenti teorici e nelle sue linee dottrinali portanti, agli intellettuali del tempo. Se le *Conclusiones nongentae* rappresentano l’impianto tetico e teoremativo del complesso sistema di pensiero pichiano, di cui presuppongono un avanzato stato di elaborazione e definizione, l’*Oratio* ne rappresenta la presentazione introduttiva e il manifesto teorico e metodologico, così come l’*Apologia*, a fronte della contestazione del progetto, ne segna l’accurata giustificazione e chiarificazione. Nell’ambito della visione

universalistico-concordistica e dell'edificazione di un sistema filosofico universale del sapere, si delineano come elementi salienti per un verso la teorizzazione della *magia*, intesa scientificamente come *magia naturalis*, e per altro verso la teorizzazione della *cabala*, vista nel suo doppio versante di *cabala speculativa* e *cabala practica*, come sapere divino essenzialmente rivelativo e misterico. La coerenza ed unità intertestuale della speculazione pichiana sulla prassi magica e su quella cabbalistica, come anche sul loro peculiare legame e sulla loro sinergia, s'inscrivono nel quadro della coerenza filosofica di fondo e della continuità tematica delle opere prese in esame.

Un tratto fondamentale del discorso pichiano è dato dalla rivendicazione della piena legittimità religiosa cristiana e dell'imprescindibile importanza filosofica sia della *magia* (distinta dall'escrabiabile ed illecita magia demoniaca ed elevata al rango di scienza) che della *cabala* (riscattata dal sospetto di insensata eterodossia ed elevata a somma dottrina misterica rivelativa). In questa doppia operazione, i cui versanti appaiono solidali e strettamente congiunti, Pico elabora una nuova visione della *magia* come anche della *cabala*, cercando in entrambi i casi di raccogliere in una visione coerente una vasta molteplicità di elementi disparati ed aspetti eterogenei provenienti da varie fonti e contesti culturali, e di formulare e sviluppare in modo sistematico alcune prospettive teoriche di fondo sulla *magia* e sulla *qabbalah* – per un verso la concezione *magia* come scienza naturale e per altro verso l'interpretazione della *qabbalah* ebraica in chiave cristiana – che erano già emerse nei secoli precedenti e che ai suoi tempi andavano diffondendosi. Tra continuità ed innovazione, Pico interagisce con tradizioni complesse e stratificate, e

talvolta sfuggenti, oggetto di dispute e di sospetti, di polemiche e di condanne, e lo fa con l'accortezza di una speculazione che, per quanto oscura anche per fattori (ad esempio l'impostazione teoremativa e la natura allusiva delle *conclusiones magicae* e *cabalisticæ*), mira alla manifestazione della coerenza del discorso, all'ordine dei concetti ed alla determinazione delle distinzioni.

Il Conte di Concordia inserisce la *magia* e la *cabala*, quali specifiche e rilevanti *doctrinae*, nel quadro di un sapere universale che si compendia delle antiche tradizioni sapienziali (pitagorismo, orfismo, ermetismo, misteri cabbalistici ebraici, platonismo etc.) e che nell'*Oratio* si struttura come una *philosophia* fondamentalmente divisa in morale, filosofia naturale e teologia. Questa divisione tripartita della *philosophia* rinvia ad una peculiare tipologia di classificazione che Pierre Hadot considera come incardinata sul fattore "pedagogico", in quanto metodologicamente elaborata con uno specifico riferimento ad una successione ordinata di diverse fasi della *paideia* e ai corrispondenti gradi di un progresso di elevazione intellettuale e spirituale che segna una trasformazione interiore dell'uomo.<sup>611</sup> La divisione della *philosophia* in *scientia moralis* (con l'annessione della *dialectica*), *scientia naturalis* e *theologia*, che in Pico corrisponde ai gradi di imitazione umana della vita della più elevata triade delle intelligenze angeliche e prelude all'unione mistica con Dio, rispecchia il modello

---

<sup>611</sup> Cfr. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum» 36 (1979), p. 213 ss. (= ID., *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 125-158). Sul tema dell'itinerario tripartito formativo ed ascetico si vedano anche le osservazioni di P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, cit., pp. 44-53.

medioplatonico/neoplatonico della tripartizione della filosofia in etica (con l'annessione della logica), fisica (filosofia della natura) e teologia (o "epoptica"),<sup>612</sup> quali tappe di un percorso sapienziale di progressiva ascensione dell'uomo al divino, che ha il suo culmine con l'unione con il principio supremo. Abbiamo visto come nella visione antropologica pichiana, la via ascendente della *tripartita philosophia* dalla purificazione dell'anima e della ragione all'unione mistica con Dio, quale emulazione della vita angelica (cioè angelomorfoso interiore e spirituale), costituisce la destinazione ideale dell'uomo quale *opus indiscretae imaginis*, creatura in grado di autodeterminare liberamente la propria natura. Ogni ambito, grado ed articolazione interna della *tripartita philosophia* costituiscono così altrettanti elementi intrascurabili della potenziale autorealizzazione dell'uomo che sceglie di determinare la propria essenza in un processo di elevazione spirituale.

Ora, sia la *magia naturalis* che la *cabala*, nella varietà dei loro aspetti e risvolti, sono legate alla *tripartita philosophia*, delineandosi così come discipline "filosofiche". Esse dunque sono parti integranti dell'itinerario "filosofico" di trasformazione dell'uomo ed è in quest'ottica che bisogna definire la loro funzione e finalità ultima.

La *magia naturalis* e la *cabala* sono entrambe *scientiae*: *scientia inventa* la prima, sia *scientia inventa* che *scientia revalata* la seconda. La *magia naturalis* costituisce una parte specifica della *scientia naturalis*, precisamente la sua *pars nobilissima*, la quale sul versante "pratico" ne

---

<sup>612</sup> Sulla suddivisione e successione ascendente della filosofia in etica e logica, fisica, e teologia/dialettica, cfr. ad esempio PROCLO, *Teologia Platonica* I, 2, p. 10, 11-26.



realizza compiutamente le potenzialità contemplative. Essa, dunque, è legata all'emulazione umana della vita cherubica che si realizza, sul piano razionale, con la *naturalis philosophia* (posta in posizione intermedia tra la *scientia moralis* e la *dialectica*, che la rendono possibile con la loro propedeutica attività catartica, e la *theologia*, alla quale essa conduce), la quale permette di scoprire la gloria di Dio nelle meraviglie dell'ordine terrestre e celeste del Creato. In quest'ottica, se la *magia* è per statuto un sapere scientifico essenzialmente "pratico", tecnico-operativo, essa manifesta in ultima istanza un'intrinseca finalità contemplativa. La prassi magica, basata su una previa conoscenza della strutturazione profonda delle leggi della *natura*, perfeziona questa stessa conoscenza secondo una virtuosa circolarità gnoseologica che conduce ad una più intensa contemplazione della gloria del Sommo Artefice, su ciò si basa la vita religiosa e la trasformazione spirituale dell'uomo. Nella *scientia naturalis*, la contemplazione e la prassi concorrono alla trasformazione spirituale dell'uomo e sono vie sinergiche alla Divinità.

La *cabala*, invece, quale misterica *scientia* divina, tanto *inventata* quanto *revelata*, non costituisce una branca particolare della *tripartita philosophia*, bensì si presenta essa stessa come un complesso sistema filosofico universale e totalizzante che nel suo versante "speculativo" (distinto ma strettamente legato a quello "pratico"), come *alphabetaria revolutio* e *triplex Merchiava*, compendia in sé l'intera *tripartita philosophia*. Così la *cabala*, nella visione di Pico, si presenta come una suprema sapienza integrale, la quale, sul piano di una conoscenza intellettuale aperta al trascendimento di se stessa, si rivela capace di accedere ai più reconditi misteri di tutti i piani della scala del reale,

dalla tenebra luminosissima del Dio sovrastanziale al mondo terrestre ed elementare. Dal punto di vista epistemologico, lo statuto di sapere universale proprio della *cabala* è strettamente legato, per un verso, al triplice livello della *Merkavah*, quale triplice articolazione della *philosophia particularis* che investe i vari livelli gerarchici dell'intera scala dell'essere (*de divinis, de mediis, et sensibilibus naturis*); e per altro verso, al suo accesso ai segreti di Dio e della Creazione tramite l'arte della combinazione delle lettere ebraiche attraverso la tecnica della loro rotazione, basata sul calcolo delle valenze numeriche delle lettere e delle connesse permutazioni linguistiche. In quest'ultimo caso, in quanto *ars combiandi/alphabetaria revolutio*, la *cabala speculativa* è *philosophia catholica*, una sorta di ermeneutica combinatoria universale del testo biblico e del testo dell'intera realtà, che permette di accedere alla conoscenza dell'ordine della lingua ebraica, cabbalisticamente concepita come l'originaria lingua creatrice divina, dotata di un intrinseco e dirompente potere poetico-performativo. In tale lingua, che permette di scoprire la "norma e la regola dello scibile", si perpetua la perfetta coincidenza del "dire" e del "fare" divini, in una visione essenzialistica del linguaggio in cui i "nomi" e le "cose" si corrispondono perfettamente e le componenti costitutive del linguaggio, le lettere ebraiche con il loro valore numerico, sono anche le componenti costitutive della realtà. E sul mistico potere del linguaggio, come abbiamo visto, si basa essenzialmente l'*opus cabalae* (che in questo caso consiste, si potrebbe dire, nell'"atto linguistico" che si compie nel "parlare" il linguaggio poetico di Dio), come anche le *operationes* magiche incentrate sulla

fruizione delle *virtutes* delle *voces* (in una prospettiva in cui ogni *vox* della prassi magica è efficace in quanto rinvia alla *vox Dei*).

Ripensata in chiave cristiana, quale originaria Rivelazione divina sinaitica del senso nascosto e più vero della Legge, quale sapienza originariamente esoterica/iniziatica che merita di essere divulgata per il grande vantaggio che arreca alla fede cattolica, la *cabala* diviene così in Pico (e nei suoi numerosi seguaci), riprendendo le parole di Cesare Vasoli, sia «[...] una preziosa conferma della missione messianica del Cristo», sia «[...] una sacra chiave d'accesso ai più reconditi misteri racchiusi nella Parola divina e, quindi, un'esperienza iniziatica decisiva per l'acquisizione umana dei più alti poteri spirituali e per l'accesso al colloquio privilegiato con le menti angeliche e al dominio delle occulte potenze demoniache».<sup>613</sup>

La *magia naturalis* e la *cabala practica*, quali versanti operativi di corrispettivi ambiti speculativi, nel manifestare corrispondenze strutturali si distinguono per statuto e funzioni, e nel loro rapporto mostrano un legame non paritetico. La *magia naturalis*, nella sua capacità di “maritare il mondo” agisce sulle *virtutes naturales* terrene e celesti, unendole ed attualizzandole *per artem*; la *cabala practica*, invece, è capace di operare su livelli più elevati della scala dell'essere, agendo sulle *virtutes spirituales* proprie delle intelligenze angeliche e del mondo pleromatico delle *Sefirot*, oltre che sugli *Shemot* divini (tra cui sullo stesso supremo *Shem hameforash*) e sugli elementi alfa-numeriche dell'alfabeto ebraico. E mentre la prassi magica opera con riferimento

---

<sup>613</sup> C. VASOLI, *Le tradizioni magiche ed esoteriche nel Quattrocento*, in ID., *Le filosofie del Rinascimento*, cit., p. 150.

alla causalità mediata propria delle cause seconde, la prassi cabbalistica opera invece con riferimento al primo agente, all'insegna di una superiore causalità immediata. L'*opus cabalae* è quindi più potente di quella della prassi magica, in quanto diretta su ordini superiori della realtà, ma anche in quanto costitutivamente presupposta dall'azione magica stessa (la quale non potrebbe avere alcuna efficacia senza un'annessa operazione cabbalistica), in virtù della dottrina della causalità secondo cui l'azione causale delle cause seconde (gerarchicamente meno elevate nella scala dell'essere) dipende dalla concomitante e più potente azione causale delle cause prime (gerarchicamente sovraordinate e più elevate). La prassi magica si esercita sul piano della razionalità, che tende ad elevarsi al sovraordinato piano dell'intelletto; la prassi cabbalistica, invece, è legata a quest'ultimo piano, che racchiude quello razionale. E se la *magia naturalis* presuppone la struttura simpatetica della natura, la *cabala practica* presuppone, in un'ottica più vasta, l'unità coordinata della totalità del reale, segnata dalla continuità dei suoi vari ordini, dalla concatenazione universale della causalità, dalle corrispondenze analogiche e dalle interazioni tra differenti piani gerarchici. In un'ottica più generale, alla teoria pichiana della *magia* e della *cabala* è sotteso l'assunto della stretta corrispondenza tra i piani ontologici, i livelli di causalità, le forme della conoscenza, le componenti antropologiche.

Un dato essenziale della teorizzazione pichiana della *magia naturalis* e della *cabala practica* è che entrambe, nella loro efficacia, presuppongono la grazia divina. Ciò rende sia la *magia naturalis* che la *cabala practica* saperi "amministrativi": i poteri del *magus* e del *cabalista*

sono preordinati e resi possibili da Dio, unico vero *artifex*. E se secondo una consolidata prospettiva storiografica, il sapere magico in epoca rinascimentale concorre a fondare la visione della natura come *regnum hominis*, va notato che la “dimoramondana” resta per Pico fondamentalmente *divinitatis templum augustissimum*, dunque *regnum Dei*, ed è solo per grazia di Dio che essa può divenire, in qualche misura, *regnum hominis*. L’uomo vi ricerca i *mirabilia Dei* per innalzarsi dal Creato al Creatore, in un percorso di progressiva trasformazione spirituale proteso, in ultima istanza, al fine ultimo della unione mistica, la cabbalistica “morte del bacio”. Vale dunque anche per la *cabala practica* e la *magia naturalis* teorizzate da Pico qualcosa di simile a ciò che Carine Van Liefferinge afferma dello statuto della teurgia neoplatonica:<sup>614</sup> se quest’ultima, in quanto fondata sulla potenza attiva dei simboli divini resi accessibili all’anima dagli dèi stessi, costituisce essenzialmente un’azione degli dèi sul teurgo e non di questo su quelli, anche le due discipline pratiche pichiane, le quali operano sulle *virtutes naturales* (la *magia*) e su quelle *spirituales* (la *cabala*), nella loro efficacia sono essenzialmente riconducibili all’azione causale e provvidenziale di Dio, ed esercitabili da parte dell’uomo sulla base del loro essere fondate in Dio e da lui predisposte e rese possibili.

La *Magia naturalis* e la *cabala practica*, così, in Pico si delineano e si integrano in un sistema di coordinate speculative strettamente coerente. Esse, nella continuità della loro interazione, si distinguono anche sulla base dei differenti strumenti che sono utilizzati nelle rispettive ritualità prassiche – *characteres, figurae, numeri, litterae* –

---

<sup>614</sup> Cfr. C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, cit.

ciascuno dei quali manifesta le proprie peculiarità (astrali, formali, etc.), ma anche una certa adattabilità ad entrambe le prassi. Elemento, questo, che concorre a sfumare i confini tra *magia naturalis* e *cabala practica*, ben determinati *de principio*, ma *de facto* poco chiari e talvolta sfuggenti per vari aspetti. È questa un'ambiguità in qualche misura costitutiva del pensiero pichiano sulle due *scientiae*, ambiguità che, se può apparire spiazzante nel tentativo di ricostruzione critica dei perimetri ed ambiti delle due discipline, per altro verso restituisce in modo molto significativo il vincolo che secondo il nostro filosofo le lega insieme.

Ritengo che Pico, nel formulare la sua visione della *cabala practica* e nel metterla in stretta relazione con la *magia naturalis*, abbia attinto in diversi modi e misure da una varietà di fonti ebraiche di matrice cabbalistica, supportato e talvolta condizionato dall'attività di traduttore di Flavio Mitridate. Sulla base della mia comprensione del pensiero magico e cabbalistico pichiano, sono portata a ritenere molto verosimile che tra le fonti del Mirandolano vi siano stati non soltanto testi oggi considerati di *qabbalah* "speculativa", ma anche testi cabbalistici di "magia ebraica" che sottendono in vari modi la dottrina della potenza poetico-performativa della lingua ebraica e implicano la fruizione rituale delle occulte valenze alfanumeriche delle sue lettere. A questo riguardo, al di là della questione dell'individuazione delle specifiche fonti pichiane, ritengo che il gruppo di opere (o di frammenti di opere) magico-cabbalistiche di ambiente pietistico ashkenazita che ho preso in esame e di cui ho avvitato uno studio in questo mio lavoro, nel loro valore in qualche misura esemplificativo, possano aiutare a ricostruire e comprendere l'orizzonte concettuale

entro cui il Mirandolano andò elaborando la sua visione della *pars practica cabalae*. Come ho ricordato, secondo il giudizio di Wirszubski le opere in questione entrarono a far parte della “biblioteca cabbalistica” di Pico solo dopo la redazione delle opere del periodo romano e non costituiscono fonti dirette di queste. Sulla base dello stato delle mie ricerche e delle mie attuali conoscenze, pur ritenendo che tale tesi (basata su margini strettissimi di datazione) sia quanto meno discutibile, non ho sufficienti elementi per impugnarla e proporre una retrodatazione della loro lettura da parte di Pico per assumerli come sue fonti. Mi sono così limitata a lasciare tali opere sullo sfondo del pensiero pichiano e a guardarle come testi che concorrono a delineare il quadro culturale generale entro cui il nostro filosofo elaborò le sue concezioni. Dalla mia ricerca, in ogni modo, emerge come uno studio analitico degli scritti di “magia cabbalistica” ebraica coevi alle riflessioni di Pico sulla *magia* e la *cabala*, possa in qualche modo risultare determinante per comprendere il retaggio concettuale e lessicale, il senso e, forse, anche la genesi di queste.

Un aspetto fondamentale che emerge dalla ricostruzione della trama delle istanze speculative della teoria generale pichiana della magia, e che merita di essere debitamente rilevato a conclusione di questo mio lavoro, è dato dal fatto che il Mirandolano, muovendosi in un orizzonte di pensiero segnato da assunti ed equilibri speculativi essenzialmente neoplatonici, concepisce la *magia* come una peculiare ed emergente disciplina “filosofica”, dotata di un proprio statuto epistemologico, incentrata sulle funzioni conoscitive della ragione ed integrata nell’organigramma sistematico e universale dei saperi. Sulla scorta di un orientamento di pensiero già attestato quanto meno in

epoca basso-medievale e in seguito ampiamente diffuso in epoca umanistico-rinascimentale e moderna, la vera *magia*, filosoficamente concepita come *magia naturalis*, parte irrinunciabile e culminante della *scientia naturalis* (o *naturalis philosophia*) costituisce per Pico una vera “scienza”, coerentemente inquadrata nei suoi fondamenti metafisico-ontologici, gnoseologici, antropologici, come anche nelle sue implicazioni teologico-religiose.

Precisamente, la *magia*, vista anche nel suo strutturale legame con la *cabala practica*, è presentata da Pico come una *scientia humanitus inventa*, incentrata sui criteri metodologici di un’investigazione razionale che procede *a posteriori* risalendo per via dimostrativa dagli effetti manifesti alle loro cause occulte per scoprire l’ordine nascosto sotteso alle “meraviglie” della *natura*. Riguardo alla teorizzazione dei fondamenti e delle finalità filosofiche della magia, si delinea in Pico il modello epistemologico di uno *scire per causas* capace di svelare per via argomentativa i più reconditi segreti della *natura* e di produrre in essa, ai fini di una contemplazione teologica e di una destinazione mistica, un complesso di trasformazioni, riproducendo *per artem* ciò che in natura avviene *naturaliter*, sulla base di una medesima *ratio* della *natura* ed in obbedienza delle stesse *leges* che regolano quest’ultima. Infatti, il mago, nel suo agire sulle *virtutes naturales* (con riferimento ai congiungimenti di ciò che in natura è separato e alle attualizzazioni di ciò che in natura è in uno stato potenziale-seminale), “amministra” la natura e obbedisce alle sue leggi in base ad una retta conoscenza scientifica che proprio con la prassi magica giunge al suo perfezionamento. La magia è *scientia* insieme attiva e contemplativa, che coglie l’ordine nascosto della “mondana dimora”, basato su leggi



universali ed invariabili, istituite dalla Sapienza del Creatore e scientificamente conoscibili da parte dell'uomo. Per il nostro filosofo, infatti, la *magia*, come specifico ambito della *naturalis philosophia*, permette di guadagnare una conoscenza della strutturazione profonda del cosmo, passando dalla contemplazione del suo ordito manifesto al disvelamento della sua trama nascosta. Essa è una scienza operativa-applicativa, capace di portare a compimento la contemplazione dei mirabili misteri della *natura* tramite la dimensione tecnico-rituale e poietico-attuativa propria della prassi, legando insieme teoresi e poiesi in un pieno esercizio delle facoltà e potenzialità dell'uomo per il conseguimento del fine ultimo al quale egli tende. In questa visione, in cui il recondito ordine naturale si svela alla mente umana schiudendo la possibilità di un rapporto interattivo, la *magia* è assunta come una disciplina filosofica provvidenzialmente voluta e resa possibile da Dio in conformità alla natura progettuale dell'uomo, quale essere proteico e "microcosmo dinamico" chiamato ad autodeterminare liberamente la propria essenza.

Va ulteriormente ricordato come per Pico la *magia*, come *scientia inventa*, sia strettamente legata, tanto nei suoi contenuti quanto nella sua finalità ultima, alla *scientia revelata* (in cui rientra, in alcuni suoi aspetti fondanti, la *cabala speculativa*) e alla *religio* cristiana (assunta come perfettamente integrabile con gli insegnamenti delle varie tradizioni filosofiche e sapienziali), in una visione filosofica generale universalistico-concordistica che presuppone la piena convergenza di fede e ragione e di filosofia e teologia. Nell'ambito dell'itinerario ascensivo della formazione filosofica, scandito dai gradi progressivi della "triplice filosofia", la *magia*, come *nobilissima pars* della *scientia*

*naturalis*, presuppone la preliminare purificazione della parte passionale dell'anima tramite la *scientia moralis* e della ragione tramite la *dialectica*; porta a compimento la stessa *scientia naturalis* (o *naturalis philosophia*) vista nelle sue varie articolazioni settoriali-particolari; e prepara alla *theologia*, la quale prepara l'unione mistica con Dio al di là di ogni conoscenza. La *magia*, così, come *consummatio* della *scientia naturalis*, in un'ottica neoplatonica evidenzia il costitutivo legame "scientifico" tra la scienza della natura e la scienza teologica e segna il passaggio da quella a questa, indicandoci la *virtus* e la *potestas* di Dio attraverso i *naturae miracula* (concepiti, appunto, come *mirabilia Dei*) e conducendoci in tal modo al sacerdozio supremo della *theologia*. L'inquadramento pichiano della *magia* alla luce dell'"ordine palladico" della concatenazione filosofica di morale, dialettica, scienza naturale e teologia, oltre che a consolidare la dignità epistemologica della *magia*, permette anche di sancirne l'ortodossia cristiana (nella prospettiva di fondo del progetto filosofico universalistico proposto dal Mirandolano) e di svelarne lo statuto salutare-salvifico: incentrata su una contemplazione prassica dei *mirabilia Dei* che porta a compimento lo studio scientifico della *natura*, la *magia* si sviluppa sulla base di una debita preparazione morale e logico-razionale dell'uomo e in vista del magistero teologico che permette di perfezionare l'emulazione della vita angelica e di conseguire la culminante divinizzazione dell'uomo. Come l'intera *philosophia*, la *magia* manifesta in Pico una valenza soteriologica e una finalità mistica, in una visione in cui la *scientia*, in generale, nelle sue varie manifestazioni, non si limita ad uno studio esplicativo del "come" e del "perché" delle cose, ma promuove una radicale trasformazione spirituale dell'uomo. *Scientia*, per Pico, è –

potremmo dire – ricercare in vari modi Dio nella totalità degli ordini della realtà per giungere ad unirsi a Lui al di là di ogni realtà: la *magia naturalis* e la *cabala practica* non sfuggono nel Conte di Concordia ad una tale ottica.

Come *scientia inventa* relativa all'ambito naturale, la magia è concepita come intrinsecamente legata all'attività conoscitiva della *ratio* e allo specifico orizzonte ontologico-causale al quale quest'ultima ha diretto accesso. Per Pico, anzi, la *magia naturalis*, quale *nobilissima pars scientiae naturalis*, permette di condurre a maggiore perfezione la “natura immediata razionale” propria dell'uomo (la quale ha la magia *in summo*). La *magia*, quindi, lungi dall'essere assunta – per usare categorie concettuali mutuata da altri contesti storico-culturali – come dominio occultistico e non-scientifico (o anti-scientifico) dell'irrazionale, è vista come una peculiare “scienza razionale”, chiaramente alla luce di un modello di “scienza” e di “ragione” altro da quello affermatosi nella cultura europea nei secoli successivi con la cosiddetta “rivoluzione scientifica”. Un modello, quello pichiano, che si presenta come filosoficamente coerente, con relative premesse basilari ed implicazioni gnoseologico-epistemologiche e ontologico-cosmologiche, con riferimento alla ragione come facoltà conoscitiva dialettico-discorsiva propria dell'uomo, e all'ordine “razionale” che caratterizza la realtà e la rende fattualmente conoscibile e spiegabile da parte della ragione umana. Degno di nota, allora, appare lo sforzo progettuale di Pico di ripensare alla luce di questo modello e, in tal modo, di “razionalizzare” nella prospettiva di una rigorosa fondazione “scientifica”, un variegato complesso di eterogenee credenze, di dottrine, di pratiche rituali magiche prive, in molti casi, di una qualche

giustificazione teorica “razionale”. Sforzo teoreticamente rilevante e significativo, anche a prescindere dalla questione di una valutazione della coerenza dei risultati raggiunti da Pico. Va anche notato come la *magia*, concepita come intrinsecamente legata al piano della ragione, si sublimi per Pico nella *cabala practica* (quale parte saliente della *scientia cabalae*), relativa alla superiore dimensione dell’intuizione intellettuale, corrispondente ai più elevati piani della realtà e ai più elevati ordini di causalità, eccedenti e insieme fondamentali rispetto al piano della razionalità, trascendenti il cosmo e, insieme, attivi in vari modi e misure in esso: le intelligenze formali angeliche, le manifestazioni sefirotiche, i nomi divini, Dio stesso come principio assolutamente sovraessenziale e trascendente, cabbalisticamente presentato, nella sua inconoscibile absolutezza, come Infinito-*En soph*. La ragione, quale dimensione derivata, discorsiva, riflessiva e mediata, eleva al piano dell’intelletto, quale dimensione intuitiva e immediata.

Assunta come sapere intrinsecamente razionale, nell’ambito di una più vasta formulazione di un paradigma di “ragione filosofica”, la *magia* è pensata con riferimento ad un modello cosmologico di tipo essenzialmente qualitativo, organico e vitalistico, intrinsecamente simpatetico-relazionale e gerarchizzato, creazionistico e finalistico; così come essa presuppone, in una prospettiva più ampia, un sistema metafisico neoplatonicamente stratificato e caratterizzato da nessi di corrispondenza tra piani dell’essere, gradi di causalità, funzioni e livelli della conoscenza. La *magia*, vista anche nei suoi fondamenti e caratteri pratico-cabbalistici, presuppone una metafisica basata su assunti quali la derivazione e subordinazione della molteplicità dall’unità, nei termini della dipendenza di tutte le cose da un unico e supremo

Principio divino; la continuità della realtà articolata in una serie di piani gerarchici ontologicamente differenti e vicendevolmente irriducibili ma strettamente interrelati da nessi fondativi e strutturali, legati alla partecipazione e all'analogia; la concatenazione verticale delle cause determinabili nei loro rapporti gerarchici in base alla loro maggiore o minore universalità e potenza; l'ordine invariabile della realtà, basato su leggi metafisiche razionalmente comprensibili e formulabili; la centralità di Dio quale principio primo e fine ultimo della totalità del reale; la posizione privilegiata dell'uomo nell'ambito della realtà e la sua differenza qualitativa rispetto agli altri ordini del creato, il suo statuto di soggetto attivo morale e conoscitivo, chiamato ad autodeterminare la propria natura e idealmente votato alla trasmutazione angelica e divina. La teoria pichiana della *magia* è parte integrante e coerente di una siffatta visione filosofica, su cui essa fonda e da cui deriva i propri assunti. A questa visione filosofica sono anche pienamente riconducibili due caratteri salienti che secondo Pico contraddistinguono, a diversi livelli, la prassi magica e quella cabbalistica, quali la fruizione del potere poetico-performativo del linguaggio, riconducibile in ultima istanza alla *vox Dei*, e il ricorso ad una matematica misteriosofica e non-quantitativa, strettamente legata alla teoria cabbalistica del linguaggio.

Ritengo dunque interessante sottolineare come, in Pico, una teoria generale della magia (o della prassi magico-cabbalistica) almeno progettualmente omogenea e coerente nei suoi fondamenti filosofici, sia una parte integrante di un più vasto pensiero filosofico progettualmente unitario e sistematico alla cui elaborazione Pico lavorò con grande slancio e impegno negli anni in cui redasse le sue

opere che ho preso in esame in questo mio lavoro, per offrire un'esauriente ricostruzione del "sapere universale" e realizzare, così, la *pax philosophica*.

Se il Vasoli rileva puntualmente come in Pico la *cabala practica* e la *magia naturalis* giochino un ruolo fondamentale nel fondare quel "sapere totale" che istituisce il "tempo pacifico della *concordia universale*",<sup>615</sup> ritengo che si possa individuare proprio nella *cabala*, vista nel suo primato e nella sua anteriorità fondativa rispetto alla *magia*, il basilare elemento filosofico-sapientiale e metodologico-ermeneutico, che permette di cogliere e decodificare l'*occulta concatenatio* della sapienza universale che rispecchia la segreta unità organica della totalità del reale. Il *cabalista* pichiano, che in quanto tale è anche *magus*, è il vero *philosophus*, depositario di una *sapientia* originaria che dischiude la via alla trasformazione del reale e del sé. Se è legittimo affermare che la *magia* pichiana si contraddistingue nei suoi fondamenti per la sua configurazione cabbalistica, e che la *cabala* pichiana manifesta nei suoi aspetti pratici una significativa strutturazione di tipo magico, sembra altrettanto legittimo rilevare che la filosofia pichiana vista nel suo complesso, manifesta, in una certa ottica, una rilevante connotazione magico-cabbalistica.

---

<sup>615</sup> Cfr. C. VASOLI, *Le tradizioni magiche ed esoteriche nel Quattrocento*, cit., p. 150.

## Bibliografia

### Testi (edizioni e traduzioni utilizzate e consultate)

#### 1. Opere di Giovanni Pico della Mirandola

IOANNIS PICI *Opera omnia*, per H. Petrum, 2 voll., Basilea 1527.

ID., *Oeuvres philosophiques*, texte latin, traduction et notes par O. Boulnois et G. Tognon. Suivi d'une étude sur « *Humanisme et dignité de l'homme* » selon Pico de la Mirandole, par O. Boulnois, Paris 1993.

JOANNIS PICI MIRANDULANI *Apologia*, Francesco del Tuoppo, Napoli 1487.

ID., *Cabalistarum selectiora obscuraque dogmata a Joanne Pico ex eorum Commentationibus pridem excerpta, et ab Archangelo Borgonovensi minoritano, nunc primum cura luculentissimis interpretationibus illustrata*, Venetiis, apud Franciscum Franciscium Senensem 1569.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, a cura di P. De Angelis, Palermo 1994.

ID., *Kommentar zu einem Lied der Liebe*, Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Th. Bürklin, Hamburg 2001.

JOHANNES PICUS DE MIRANDULA, *Conclusiones DCCCC publice disputandae*, Eucharius Silber, Romae, 7 Dec. 1486.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze 1995.

ID., *Conclusiones sive theses DCCCC Romae anno 1486 publicae disputandae, sed non admissae*, texte établi avec l'introduction et les annotations critique par B. Kieszkowski, Genève 1973.

ID., *Conclusioni cabalistiche*, a cura di P. E. Fornaciari, Milano 2003.

ID., *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, a cura di P. E. Fornaciari, Milano 2003.

ID., *Expositiones in Psalmos*, a cura di A. Raspanti, Firenze 1997.

ID., *Heptaplus o la settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi*, a cura di E. Garin, Carmagnola 1996.

ID., *Oratio de hominis dignitate*, sito web <[www.brown.edu](http://www.brown.edu)> [le traduzioni e l'apparato critico sono stati curati da Pier Cesare Bori (§§ 1-5), Massimo Riva (§§ 6-10), Michael Papio (§§ 11-19), Saverio Marchignoli (§§ 20-23), Giorgio Melloni (§§ 24-28), Dino Buzzetti (§§ 29-38); dei §§ 39-47 è attualmente disponibile soltanto il testo latino].

ID., *Oratio de hominis dignitate*, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di S. Marchignoli, Milano 2000, pp. 97-158.

ID., *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942.

ID., *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di R. Ebgi e con la collaborazione di F. Bacchelli, Milano 2010.

## 2. Opere di altri autori

AVRAHAM BEN ŠEMU'EL ABULAFIA, *Ševa' netivot ha-Torah. I sette sentieri della Torah*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del*



*giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino 1999, pp. 373-414.

AVRAHAM BEN ALEXANDER DA COLONIA, *Keter Sem Tov. La corona del Buon Nome*, in *Mistica ebraica*, cit., pp. 347-372.

CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, a cura di V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln 1992.

AGRIPPA, CARDANO, DELLA PORTA, PARACELSO, *Lo Specchio della Magia. Trattati magici del XVI Secolo*, Milano 1999

AL-KINDI, *De radiis*, ed. par M.-T. D'Alverny et F. Hudry, *AHDLMA*, 41 (1974), p. 139-260, tr. S. Matton, *La Magie arabe traditionnelle*, Paris 1977, pp. 77-128.

*Arcana Mundi*, a cura di G. Luck, vol. I: *Magia, Miracoli, Demonologia*; vol. II, *Divinazione, Astrologia, Alchimia*, Milano 2005-2006.

ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano 2001 [con testo greco a fronte ed. W. D. Ross].

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano 2000 [con testo greco a fronte].

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 1993 [con testo greco a fronte ed. W. D. Ross].

*L'Ars notoria au Moyen Age. Introduction et édition critique*, a cura di J. Véronèse, Firenze 2007

*The Book of Bahir*, ed. by S. Campanini with a Foreword by G. Busi, Torino 2005.

*Corpus Hermeticum*, edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière, a cura di I. Ramelli, Milano 2005.

*Corpus Dionysiacum*, I: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, hrsg. B. R. Suchla; II: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, hrsg. G. Heil - A. M. Ritter, Berlin-New York 1990-1991.

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso ed E. Bellini, revisione della trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2009.

*L'Ecclésiaste et son Double Araméen. Qohélet et son Targoum*, par Ch. Mopsik, Paris 1990.

EL'AZAR DA WORMS, *Il segreto dell'Opera della Creazione*, a cura di F. Bregoli, Genova 2002.

GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di M. Andreatta, Firenze 2009.

JAMBLIQUE, *Les Mistères d'Égypte*, texte établi et traduit par É. des Places, Paris 2003<sup>4</sup>.

GIAMBLICO, *I misteri degli Egiziani*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003 [con testo greco a fronte ed. É. des Places].

GIAMBLICO, *La vita pitagorica*, a cura di M. Giangiulio, Milano 2001<sup>2</sup> [con testo greco a fronte].

*The Great Parchment. Flavius Mithidates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, edited by G. Busi with S. M. Bondoni and S. Campanini, Torino 2004.

GUILIELMI ALVERNI *De legibus, De universo*, in *Opera omnia*, Damiano Zenari, Venezia 1591.

JOHANNES REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, hrsg. W.-W. Ehlers, H.-G. Roloff, P. Schäfer, Bd. I/I, *De verbo mirifico (Das wundertätige Wort [1494])*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

ID., *De arte cabalistica*, a cura di F. Secret, Milano 1995.

JOSEPH DE HAMADAN, *Fragment d'un commentaire sur la Genèse*, édité et traduit de l'hébreu par Ch. Mopsik, Paris 1998.

KNORR VON ROSENROTH, *Adumbratio Kabbalae Christianae*, Franfort Sur Le Mein 1684.

ID., *Le Symbolisme des Noms Divins Hébraïques d'après les Lieux Communs Kabbalistiques extraits de la Kabbala Denudata*, traduit du latin et annoté par Y. Millet et ses collaborateurs, Paris 1999.

ID., *Le Symbolisme des Lettres Hébraïques d'après les Lieux Communs Kabbalistiques extraits de la Kabbala Denudata*, traduit du latin et annotés par Y. Millet et ses collaborateurs, Paris 1998.

*Liber Aneguemis*, a cura di P. Scopellitti e A. Chaouech, Milano 2006.

*Liber de Causis*, sito web <  
<http://www.intratext.com/IXT/LAT0920/>>

*Le Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis)*, a cura di I. Draelants, Firenze 2007.

*Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livres de Palais*, traduit de l'hébreu, introduit et annoté par Ch. Mopsik. Suivi de «Hénoch c'est Metatron» par M. Idel, Paris 1989

*La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*, introduzione di P. Rossi, tr. di S. Parigi, Torino 1989.

Mosè MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino 2003.

MARSILIO FICINO, *Les Trois Livres de la Vie*, tr. G. Le Fevre de la Boderie, Paris 2000.

MENAHÉM DA RECANATI, *Commento alla Genesi. Gen. 1.1-16*, a cura di T. Mayer, Milano 2005.

*Mistica ebraica*. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino 1995.

MOÏSE DE LEON, *Le Sicle du Sanctuaire. Chéqel ha-Qodech*, traduction de l'hébreu, introduction et notes par Ch. Mopsik, Paris 1996.

NATAN BEN SAĀDYAH HAR'AR, *La Porte della Giustizia. Ša'are Sedeq*, a cura e con un saggio di M. Idel, ed. italiana a cura di M. Mottolese, Milano 2001.

OLIMPIODORO, *Commentario al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*, a cura di E. Albrile, Milano 2008

*Oracles Chaldaïques. Avec une choix de commentaires anciens : Psellus, Proclus, Michel Italicus*, teste établi e traduit par É. des Places, Parigi 1971.

*Picatrix. The Latin Version of the Ghâyat al-Hakîm*, ed. by D. Pingree, London 1986.

*Picatrix. Ghayat al-bakim: "Il fine del saggio" dello Pseudo Maslama Al-Magriti*, a cura di P. A. Rossi, Milano 2000.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991.

PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. Radice, Milano 2002 [con testo greco a fronte *editio minor* P. Henry - H. R. Schwyzer].

PORFIRIO, *Vita di Plotino e ordine dei suoi scritti*, a cura di G. Girgenti, in PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. Radice, cit., pp. 1-66.

PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. by E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>.

PROCLUS, *Peri tes hieratikes technes*, ed. J. Bidez, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves» 4 (1936), *Mélanges Franz Cumont*, pp. 85-100.

PROCLO LICIO DIADOCO, *I manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia, i testi magico-teurgici*, MARINO DI NEAPOLI, *Vita di Proclo*, a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1999<sup>2</sup>

PROCLO, *Teologia platonica*, a cura di M. Abbate, Milano 2005 [con testo greco a fronte ed. H. D. Saffrey - L. G. Westerink].

Ruggero Bacone, *Epistula de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, in *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859, pp. 523-532.

SANCTI THOMAE DE AQUINO *Super librum De causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Louvain-Fribourg 1954.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano 1986.

FRANCESCO GIORGIO VENETO, *L'elegante Poema e commento sopra il Poema*, éd. J.-F. Maillard, Milano-Pars 1991.

*Sepher ha-Zohar*, éd. J. de Pauly, Paris 1970.

*The Zohar*, translation and commentary by D. C. Matt, Stanford (California) 2004.

### 3. Codici

Cod. Chigi A.VI.190, Biblioteca Vaticana, Roma.

Cod. Vat. Ebr. 189, Biblioteca Vaticana, Roma.

Cod. Vat. Ebr. 191, Biblioteca Vaticana, Roma

Ms. Hébreu 817, BNF, Paris.

Ms. Hébreu 806 (f. 229), BNF, Paris.

Ms. Hébreu 799, BNF, Paris.

## Letteratura critica

### 1. Volumi miscellanei

AA. VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, Firenze 1965.

AA. VV., *Il Segreto. The Secret* («Micrologus» 14), Firenze 2006.

AA. VV., *Il sole e la luna. The Sun and the Moon*, Firenze 2004.

AA. VV. *Kabbalistes chrétiens*, Paris 1979.

D. L. BEMPORAD - I. ZATELLI (a cura di), *La Cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze 1998.

M. BERTOZZI (a cura di), *Nello Specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria, Atti del Convegno di Studi. Mirandola, 16 aprile 2004. Ferrara, 17 aprile 2004*, Firenze 2008.

J.-P. BOUDET, H. BRESCH, B. GREVIN (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, Roma 2002.

J. N. BREMMER - J. R. VEENSTRA (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris-Dudley (Ma), 2002.

Ch. BURNETT - W. F. RYAN (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, London-Torino 2006.

M. CACCIARI, *Il Dramma dell'Uno*, in Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., pp. 451-473.

C. FANGER, R. KIECKHEFER, N. WATSON (eds.), *Conjuring Spirits: Text and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Pennsylvania ,1998.

G. C. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze 1997.

P. GISEL - L. KAENNEL (dir.), *Réception de la cabale*, , Paris - Tel-Aviv 2007.

O. HAMMER - K. VON STUCKRAD (eds.), *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others*, Leiden-Boston 2007.

W. HANEGRAAFF (ed. by), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden-Boston 2006.

P. LUCENTINI, I. PARRI, V. PERRONE COMPAGNI (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Turnhout 2003.

F. MEROI (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007.

M. MEYER - P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Koln 1995.

M. PERANI (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Palermo 2008.

*Storia d'Italia. Annali 25: Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino 2010

## 2. Studi

V. ALLEGRETTI, *Egesi medievale e Umanesimo. L'Heptaplus di Giovanni Pico della Mirandola*, Rimini 1997.

E. ANAGNINE, *Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico*, Bari 1937.

M. ANDREATTA, *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Lewi ben Geršom: La traduzione latina del Commento al Cantico dei cantici eseguita per Pico della Mirandola*, in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*.



*Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004, cit., pp. 101-133.*

A. H. ARMSTRONG, *Was Plotinus a Magician?*, in «Phronesis» 1 (1955), pp. 73-79.

F. BACCHELLI, *Giovanni Pico della Mirandola e Antonio Fileremo Fregoso*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, cit., pp. 91-105

ID., *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001.

A. BARBONE, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, Napoli 2009.

A. BARTOLA, *Eliyahu del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola. La testimonianza dei codici vaticani*, in «Rinascimento» 33 (1993), pp. 253-278.

P. BEHAR, *Les langues occultes de la Renaissance*, Paris 1996.

A. BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Firenze 2009.

J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, Paris 1938.

C. BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden 2006.

P.-M. BOGAERT, *Une tradition juive sur la création de l'esprit mauvais au deuxième jour*, in J. Ries (éd.), *Anges et Démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve*, Louvain-La-Neuve 1989.

G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, Cambridge 2008.

F. L. BORCHARDT, *The Magus as Renaissance Man*, in «Sixteen Century Journal» 21 (1990), pp. 57-76.

F. BORGHESI, *Per la pubblicazione delle lettere di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Rinascimento» 43 (2003), pp. 555-567.

J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2006.

J.-P. BOUDET - J. VERONESE, *Le Secret dans la magie rituelle médiévale*, in Aa. Vv., *Il Segreto*, cit., pp. 101-150.

J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, tr. it. Roma 1999.

ID., *Le correnti aritmologiche del Rinascimento*, in A. Grosseto (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, Venezia 2008, pp. 93-108.

ID., *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio della «qabbalah cristiana» (XV-XVII secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino 2010, pp. 257-288.

É. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris 1927.

J. N. BREMMER, *The Birth of the Term Magic*, in J. N. Bremmer - J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, cit., pp. 1-11.

L. BRISSON, *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la Vie de Plotin par Porphyre*, in Porphyre, *La vie de Plotin*, vol. II, par L. Brisson et alii, Paris 1992, pp. 465-475.

ID., *Introduction à la philosophie du mythe*, vol. I, *Sauver les mythes*, Paris 1996.

ID., *Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée*, in Th. Kobusch - M. Erler (hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des Spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, Unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert, Register von D. Cürsgen, München-Leipzig 2002, pp. 415-427.

G. BUSI, *La Qabbalah*, Roma-Bari 1998.

ID., *Simboli del pensiero ebraico*, Torino 1999.

ID., *Qabbalah visiva*, Torino 2005.

ID., "Who does not wonder at this chameleon?" the Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola, in G. Busi (ed.), *Hebrew to Latin Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*, Torino 2006, pp. 167-196.

ID., *Chimere bibliografiche e curiosità erudite. Il mito della magia ebraica nel Rinascimento italiano*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 25-33.

S. CAMPANINI, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in P. Capelli - M. Perani (a cura di), *Atti del XV Convegno internazionale dell' AISG, Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001*, in «Materia giudaica» 7/1 (2002), pp. 90-96.

ID., *Talmud, Philosophy, and Kabbalah: a Passage from Pico della Mirandola's Apologia and its Source*, in M. Perani (ed.), *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious. Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65 th Birthday*, Berlin 2005, pp. 429-447.

ID., *Francesco Giorgio's criticism of the Vulgata. Hebraica Veritas or Mendosa Traductio?*, in G. Busi (ed.), *Hebrew to Latin Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*, Torino 2006, pp. 206-231.

ID., *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche*, in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, cit., pp. 49-88.

E. CASSIRER, *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*, tr. it. Firenze 1935.

ID., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, tr. it. Firenze 1995.

P. CASTELLI, *L'oroscopo di Pico*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 17-43.

E. COHEN, *Le corps du diable. Philosophes et sorcières à la Renaissance*, tr. fr. Paris 2004.

B. P. COPENHAVER, *Lefevre d'Etaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes» 40 (1977), pp. 189-211.

ID., *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino*, in «Renaissance Quarterly» 37 (1984), pp. 523-554.

ID., *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4.3-5 in Ficino's «De vita coelitus comparanda»*, in G. C. Garfagnini (a cura

di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e Documenti. II*, Firenze 1986, pp. 351-169.

ID., *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, J. R. Binghamton (eds.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York 1987, pp. 441-455.

ID., *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in I. Merkel - A. G. Debus (eds.) *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, London-Toronto 1988, pp. 79-95.

ID., *L'occulto in Pico*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 213-236.

ID., *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in A. Grafton - N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars - Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 25-76.

ID., *The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*, in «Midwest Studies in Philosophy» 26 (2002), pp. 56-81.

ID., *Chi scrisse l'Orazione di Pico?*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 79-105.

I. P. CULIANU, *Eros e magia nel Rinascimento*, tr. it. Torino 2006.

P. COX MILLER, *In Praise of Nonsense*, in A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London 1986.

W. G. CRAVEN, *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of his Age*, Genève 1981.

J. DAN, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle 1986.

ID., *The Language of the Mystics in Medieval Germany*, in K. E. Grözinger - J. Dan *Mysticism* (eds.), *Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995, pp. 6-27.

ID. *Medieval Jewish Influences on Renaissance Concept of Harmonia Mundi*, in «Aries» 1/2 (2001), pp. 135-152.

ID., *La cabbala*, tr. it. Milano 2006.

C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995.

K. H. DANNENFELDT, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, in «Studies in the Renaissance» 6 (1957), pp. 7-30.

T. W. DAVIES, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*, London 1898.

H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, tr. it. Milano 1994.

B. DELAURENTI, *La puissance des mots. « Virtus verborum »*, Paris 2007.

G. DELL'ACQUA - L. MÜNSTER, *I rapporti di Giovanni Pico della Mirandola con alcuni filosofi ebrei*, in Aa. Vv. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 149-168.

A. M. DI NOLA, *Magia e Cabbala nell'Ebraismo medievale*, Napoli 1964.

E. R. DODDS, *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*, in «Journal of Roman Studies» 37 (1947), pp. 55-69.

Id., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2003.

U. ECO, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007.

Id., *I rapporti tra revolutio alphabetaria e lullismo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 13-28.



J. EDWARDS, *Scenes from the Later Wanderings of Odysseus*, in «The Classical Quarterly» 38 (1988), pp. 509-521.

S. EITREM, *La théurgie chez les Néo-platoniciens et dans les Papyrus magiques*, in «Symbolae Osloenses» 22 (1942), pp. 49-79.

M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino 1988.

J. FABRY, *La Kabbale chrétienne en Italie au XVI<sup>e</sup> siècle*, in *Kabbalistes Chrétiennes - Cahiers de l'Hermétisme*, Paris 1979, pp. 50-63.

B. FAES DE MOTTONI - T. SUAREZ-NANI, *Hiérarchies, miracles et fonctions cosmologiques des anges au XIII<sup>e</sup> siècle*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 717-751.

A. FAIVRE, *La parola "esoterismo" e i suoi usi: presentazione di bouquets variopinti di significati*, in A. Grosseto (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, cit., pp. 19-29.

S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe (Arizona) 1998.

G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008.

EAD., *Teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo: studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Perugia 2002.

J. F. FINAMORE, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, in «Dionysius» 17 (1999), pp. 83-94.

C. FONTENOY, *Les anges et les démons de l'Ancien Testament*, in J. Ries (éd.), *Anges et Démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve*, Louvain-La-Neuve 1989, pp. 117-133.

P. E. FORNACIARI, *Un testo di qabbalah in volgare. La Dichiarazione sopra il Nome di Giesù di Arcangelo da Borgonovo*, in «Rinascimento» 33 (1993), pp. 279-301.

ID., *L'Apologia di Arcangelo da Borgonovo in difesa delle Conclusiones cabalisticæ di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Vivens Homo» 5 (1994), pp. 575-591

ID., *Presenza della Qabbalah nelle Conclusiones nongentæ sive theses di Giovanni Pico*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 107-119.

ID., *Aspetti dell'itinerario cabbalistico di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana e Campanelliana» 7 (2001-2002), pp. 627-633.

J. GAFFAREL, *Index Codicum Cabalisticorum, quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandolanus*, Parisiis 1651.

ID., *Profondi Misteri della Cabala Divina (1625)*, tr. it. Milano 1975.

A. GAGLIARDI, *Il Filosofo e il Cristiano. Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze 2007.

G. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Firenze 1936.

ID., *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in AA. VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 3-33.

ID., *L'Umanesimo italiano e la cultura ebraica*, in *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, vol. XI, Torino 1996, pp. 361-387

ID., *L'Umanesimo italiano*, Roma-Bari 2000.

ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e Documenti*, Milano 2001.

ID., *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa 2006.

ID., *Lo zodiaco della vita*, Roma-Bari 2007.

ID., *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari 2007.

M. J. GELLER, *Deconstructing Talmudic Magic*, in Ch. Burnett - W. F. Ryan (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, cit., pp. 1-18.

R. GOETSCHEL, *La Cabbalà*, tr. it. Firenze 1995.

M. A. GRANADA, *Giovanni Pico e il mito della concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica*, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, pp. 229-246

H. GREIVE, *La Kabbale Chrétienne de Jean Pic de la Mirandole*, in Aa. Vv., *Kabbalistes Chrétiennes – Cahiers de l’Hermétisme*, Paris 1979, pp. 160-179.

B. GREVIN, *L’ange en décomposition(s). formation et évolution de l’onomastique angélique des origines au Moyen Âge*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 617-656.

B. GREVIN - J. VERONESE, *Les «caractères» magiques au Moyen Âge (XIIIe-XIVe siècle)*, in *Bibliothèque de l’École de Chartes*, 162 (2004), pp. 305-379.

K. E. GRÖZINGER, *Between Magic and Religion - Ashkenazi Hasidic Piety*, in K. E. Grözinger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995, pp. 28-43.

P. HADOT, *L' « Amour magicien »*. *Aux origines de la notion de « magia naturalis »: Platon, Plotin, Marsile Ficin*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 172 (1982), pp. 283-292.

ID., *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum» 36 (1979), p. 201-223, (studio contenuto anche in ID., *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 125-151).

H. J. HAMES, *The Art of Conversion. Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden-Boston-Köln 2000.

J. HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 35-52.

J. HANKINS - A. PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: a Brief Guide*, Firenze 2008.

M. IDEL, *The Throne and the Seven-Branched Candlestick: Pico della Mirandola's Hebrew Source*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 40 (1977), pp. 290-292.

ID., *Cabbalà. Nuove prospettive*, tr. it. Firenze 1996.

ID., *Ramon Lull and estatic Kabbalah. A preliminary observation*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 45 (1988), pp. 170-174.

ID., *Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480-1650*, in D. B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, pp. 324-344.

ID., *The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance*, in D. B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, pp. 197-226.

ID., *An Anonymous Kabbalistic Commentary on Shir ha-Yihud*, in K. E. Grözinger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt, Berlin-New York 1995*, pp. 139-154.

ID., *The Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia in Sicily and its transmission during the Renaissance*, in L. Fauci Moro (a cura di), *Italia judaica. Gli Ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno*, Palermo 1995, pp. 330-340.

ID., *Cabala ed Erotismo*, tr. it. Milano 1996.

ID., *Jewish mystical thought in the Florence of Lorenzo il Magnifico*, in A. L. Bemporad - I. Zatelli (a cura di), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Firenze 1998, pp. 17-42.

ID., *Cabbalisti notturni*, tr. it. in «Adelphiana», < [www.adelphiana.it](http://www.adelphiana.it) >, 2001.

ID., *Métatron à Paris*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 701-716.

ID., *Hermetism and Kabbalah*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, cit., pp. 385-428.

ID., *Il Golem*, tr. it. Torino 2006.

ID., *Eros e Qabbalah*, tr. it. Milano 2007.

ID., *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, tr. it. Firenze 2007.

ID., *Renaissances culturelles et mystique juive*, in P. Gisel - L. Kaennel (dir.), *Réception de la cabale*, Paris - Tel-Aviv 2007, pp. 13-55.

ID., *Qabbalah. Nuove prospettive*, tr. it. Milano 2010.

M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1989.

M. JACQUEMIER, *La Kabbale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle: l'homme, la nature et la langue*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Il Mito nel Rinascimento*, Milano 1993, pp. 289-307.

L. JUNG, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, New York 1926.

T. KATINIS, *Sulla storia di due 'images' contro i veleni descritte da Ficino*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, cit., pp. 613-620.

M. H. KEEFER, *Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, in «Renaissance Quarterly» 41/4 (1988), pp. 614-653.

P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936.

R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Pennsylvania, 1997.

ID., *La magia nel Medioevo*, tr. it. Roma-Bari 2004.

ID., *Did Magic Have a Renaissance? An Historiographic Question Revisited*, in Ch. Burnett - W. F. Ryan (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, cit., pp. 199-212

I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la Théologie Ancienne. Oracle Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze 1998.

P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Man in Italian Renaissance*, in «Italica» 24/2 (1947), pp. 93-112.

ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956.



ID., *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in AA. VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 35-85.

E. LANGTON, *La démonologie. Études de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris 1951.

C. LEHRICH, *The language of demons and angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden 2003.

F. LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e «qabbalah»*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Biblioteca Medicea Laurenziana (4 novembre-31 dicembre 1994)*, Catalogo a cura di P. Viti, Firenze 1994, pp. 193-223.

ID., *Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno*, in «Vivens Homo» 5 (1994), pp. 401-429.

ID., *L'educazione ebraica nella seconda metà del '400: Poetica e scienze naturali nel Hay Ha'Olamim di Yohanan Alemanno*, in «Rinascimento» 36 (1996), pp. 75-136.

ID., *Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola e la cultura ebraica italiana del XV secolo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 303-325.

ID., *Umanesimo Laurenziano nell'Opera di Yohanan Alemanno*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 49-67.

ID., *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*, cit., pp. 429-445.

F. LENORMANT, *Chaldean Magic. Its Origin and Development*, London-New York-Bahrain 2004.

R. LESSES, *The adjuration of the Prince of the Presence: performative utterance in a jewish ritual*, in M. Meyer and P. Mirecki (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., pp. 187-206.

S. LILLA, v. «*Teurgia*», in A. Di Berardino (dir.), *Dizionario patristico di Antichità cristiane*, vol. II, Casale Monferrato 1999, coll. 3438-3443.

J. S. LINDINGER, *De Hebraeorum veterum arte medica, de daemone et daemoniacis*, Severstae et Levcoreae 1774.

P. LUCENTINI, *L'edizione critica dei testi ermetici latini*, in V. Placella - S. Martelli, *I moderni ausili all'Ecdotica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Napoli 1994, pp. 265-285

G. LUCK, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neusner - E. S. Frerichs - P. V. McCracken Flesher (eds.), *Religion*,

*Science, and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford-New York 1989, pp. 185-225.

E. P. MAHONEY, *Giovanni Pico della Mirandola and Origen on Humans, Choice and Hierarchy*, in «Vivens Homo» 5 (1994), pp. 359-376.

J.-M. MANDOSIO, *Magie et Mathématiques dans l'oeuvre de John Dee*, in «Journal de la Renaissance» 2 (2004), pp. 19-30.

ID., *Problèmes et controverses: à propos de quelques publications récents sur la magie au Moyen âge et à la Renaissance*, in «Aries» 7 (2007), pp. 207-225.

ID., *D'Or et de Sable*, Paris 2008.

I. G. MARCUS, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981.

G. MASSETANI, *La Filosofia cabbalistica di G. Pico della Mirandola*, Empoli 1897.

D. C. MATT, *L'essenza della Cabala. Il cuore del misticismo ebraico*, trad. it. Roma 2005.

M. A. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Age*, Paris 1860.

Z. MAZUR, *Unio Magica. Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism*, e *Unio Magica. Part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual*, in «Dionysius» 21 (2003), pp. 23-52, e 22 (2004), pp. 29-56.

G. MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana*, Città del Vaticano 1938.

Ph. MERLAN, *Plotinus and Magic*, in «Isis» 44 (1953), pp. 341-348.

Ch. MOPSIK, *Les grands textes de la Cabale*, Paris 1993.

Id., *Cabala e i cabalisti*, tr. it. Roma 2000.

Id., *Chemins de la Cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive*, Paris-Tel Aviv 2004.

Id., *Allegorie, symboles et signes dans la mystique théosophique juive médiévale*, in Aa. Vv., *Réception de la cabale*, cit., pp. 73-87.

C. MORESCHINI, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia 2000.

M. MOTTOLESE, *La via della qabbalah. Egesi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Bahya ben Ašer*, Bologna 2004.

J. F. NIERMEYER, *Lexicon Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 1976.

S. PAGE, *Hermetic Magic Texts in a Monastic Context*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, cit., pp. 535-544.

EAD., *Magic in Medieval Manuscripts*, Toronto 2004.

A. PANAINO, *I Magi in Occidente*, in *Storia d'Italia. Annali 25: Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, cit., pp. 49-76.

I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studi sull'Asclepius*, Firenze 2005.

F. PASTORE, *La ragione e l'occulto. La filosofia di fronte a scienza e magia*, Milano 2009.

W. PATER, *Il Rinascimento*, a cura di M. Praz, Napoli 1946.

C. PENNUTO, *La formazione ermetica di Marsilio Ficino tra filosofia e medicina*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, cit., pp. 601-612.

M.-Y. PERRIN, « *Rendre un culte aux anges à la manière des juifs* ». *Quelques observations nouvelles d'ordre historiographique et historique*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 669-700.

V. PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in «Rivista di Estetica» 42 (2002), pp. 105-130.

EAD., *I testi magici di Ermete*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, cit., pp. 505-534.

EAD., *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze 2005.

EAD., *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 3-23.

EAD., *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in M. Bertozzi (a cura di), *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria. Atti del Convegno di studi*, Firenze 2008, pp. 95-115.

EAD., *Ermente nel Medioevo cristiano*, in *Storia d'Italia. Annali 25, Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, cit., pp. 149-173.

D. PINGREE, *From Hermes to Jabir and the Book of the Cow*, in Ch. Burnett - W. F. Ryan (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, cit., pp. 19-28.

ID., *Learned Magic in the time of Frederick II*, in «Micrologus. Natura, scienze e società medievali» 2 (1994), pp. 39-56

E. SANZI - C. SFAMENI, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità*, Cosenza 2009.

L. QUAQUARELLI - Z. ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze 2005.

A. RASPANTI, *Filosofia, teologia, religione. L'unità della visione in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo 1991.

K. REICHERT, *Pico della Mirandola and the Beginnings of Christian Kabbala*, in K. E. Grözinger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995, pp. 195-207.

S. D. RICKS, *The magician as outsider in the hebrew Bible and the New Testament*, in M. Meyer and P. Mirecki (edited by), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., pp. 131-143.

B. ROECK, *La ricezione di Pico della Mirandola in Germania*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 187-207.

B. ROLING, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprachakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leiden 2008.

ID., *The Complete Nature of Christ: Sources and Structures of a Christological Theurgy in the Works of Johannes Reuchlin*, in J. N. Bremmer - J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, cit., pp. 231-266.

F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Roma 1998.

R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, tr. it. Milano 1996.

I. ROSIER, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994.

I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004.

H. D. SAFFREY, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien*, in E. P. Bos - P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 35-50.

ID., *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, in «Koinonia» 8 (1984), pp. 161-171

A. SAFRAN, *Tradizione Esoterica Ebraica*, tr. it. Firenze 1999.

P. SCAZZOSO, *Il problema della magia nelle Enneadi di Plotino*, in «Paideia» 5 (1950), pp. 209-219.

L. SCHAYA, *L'Uomo e l'Assoluto secondo la Cabala*, tr. it. Milano 1999.



L. H. SCHIFFMAN - M. D. SWARTZ, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza. Selected texts from Taylor-Schechter Box K 1*, Sheffield, 1992.

B. B. SCHMIDT, *The "witch" of En-Dor, 1 Samuel 28, and ancient near eastern necromancy*, in M. Meyer and P. Mirecki (edited by), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., pp. 111-129.

W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *History and Prehistory of the Cabala of JHSUH*, in G. Busi (ed.), *Hebrew to Latin - Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*, Torino 2006, pp. 223-241.

G. SCHOLEM, *Le nom de Dieu (II)*, in «Diogenè» 80 (1972), pp. 168-196.

ID., *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, tr. it. Genova 1986.

ID., *La Cabala*, tr. it. Roma 1992.

ID., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. Torino 1993.

ID., *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, tr. it. Milano 1998.

ID., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino 2001.

ID., *I Segreti della Creazione*, tr. it. Milano 2003.

D. SCHWARTZ, *From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismanic Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and his Interpreters*, in «Aleph» 1 (2001), pp. 165-213.

M. D. SWARTZ, *The seal of the Merkavah*, in R. Valantasis (ed.) *Religions of Late Antiquity in practice*, Princeton – Oxford 2000, pp. 322-329.

F. SECRET, *L'ésotérisme de Guy le Fèvre de La Boderie*, Genève 1969.

ID., *Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de Pic de la Mirandole et le traducteur de commentaires de kabbale*, in Aa. Vv., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 169-187.

ID., *Un commentateur oublié des «conclusiones» de Giovanni Pico della Mirandola au XVII siècle : Jean François Le Grand*, in «Rinascimento» 19 (1979), pp. 311-321.

ID., *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, tr. it. Roma 2001.

J. SEIDEL, *Charming criminals: classification of magic in the Babylonian Talmud*, in M. Meyer and P. Mirecki (edited by), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., pp. 145-166.

G. SEMPRINI, *Giovanni Pico della Mirandola. La Fenice degli Ingegneri*, Todi 1921.

ID., *L'amore come «ascensus alla pax unifica»*, in Aa. Vv., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 43-51.

ID., *I Platonici italiani*, Milano 1926.

A. SERRAI, *Storia della Bibliografia I. Bibliografia e Cabala. Le Enciclopedie Rinascimentali*, I, a cura di M. Cochetti, Roma 1988.

H. SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris 1947.

B. SHERWIN, *Kabbalah. An Introduction to Jewish Mysticism*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2006.

C. SIRAT, M. DUKAN, C. HEYMANN, C. L. WILKE, M. ZERDOUN, *La conception du livre chez les piétistes ashkenazes*, Genève 1996.

M. SLADEK, *La Stella di Hermes. Frammenti di Filosofia ermetica*, tr. it. Milano 2005.

W. STEPHENS, *De dignitate strigis: la copula mundi nel pensiero dei due Pico e di Torquato Tasso*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e*

Gianfrancesco Pico. *L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 325-349.

G. G. STROUMSA, *Mystical Descents*, in J. J. Collins - M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York 1995, pp. 139-154.

M. D. SWARTZ, *Magical piety in ancient and medieval judaism*, in M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., pp. 167-183.

G. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in Aa. Vv., *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 491-530.

D. P. TAORMINA, *Filosofia e magia in Plotino*, in Aa.Vv., *Momenti e problemi di Storia del Platonismo*, Catania 1984, pp. 53-83.

F. TATEO, *I due Pico e la tematica dell'amore nel Cinquecento*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 313-324.

J. THOMANN, *The name Picatrix. Transcription or translation?*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes» 53 (1990), pp. 289-296.

L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, 8 voll., New York 1923-1958.

S. TOUSSAINT., *Giovanni Pico e il Picus: Un mito per la teologia poetica*, in P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998, pp. 3-15.

ID., *L'individuo Estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana e Campanelliana» 6 (2000), pp. 351-379.

ID., *Leonardo filosofo dei contrari. Appunti sul «Chaos»*, in F. Frosini (a cura di), *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti. Atti del Convegno*, Firenze 2005, pp. 13-35.

ID., «*Sensus naturae*». *Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 107-145.

J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004.

P. TRAVAGLIA, *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of Rays of al-Kindī*, Firenze 1999.

EAD., *Asclepio e la produzione artificiale della vita nella Agricoltura Nabatea*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, cit., pp. 315-338.

C. TRINKAUS, *Cosmos and Man. Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the structure of the universe and the freedom of man*, in «Vivens Homo» 5 (1994), pp. 335-356.

ID., *L'Heptaplus di Pico della Mirandola: compendio tematico e concordanza del suo pensiero*, in Aa. Vv., *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 105-125.

G. VAJDA, *Israel et le judaïsme*, in Aa. Vv., *Le monde du sorcier. Égypte - Babylone - Hittites - Israël - Islam - Asie centrale - Népal - Cambodge - Viêt-nam - Japon*, Paris 1966, pp. 127-153.

ID., *La dialectique du Talmud et la Kabbale*, in «Diogène» 59, Paris 1967, pp. 69-87.

ID., *Des quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, in P. M. Schuhl - P. Hadot (éds.), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, Royamont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 331-337.

L. VALCKE, *Des Conclusiones aux Disputationes : numérologie et mathématiques chez Jean Pic de la Mirandole*, in «Laval théologique et philosophique», vol. 41, n. 1 (1985), pp. 43-56.

ID., *Magie et Miracle chez Jean Pic de la Mirandole*, in K. Eisenbichler - O. Zorzi Pugliese (a cura di), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Toronto 1986.

ID., *Jean Pic de la Mirandole et le chant néoplatonicien*, in «Laval théologique et philosophique», vol. 49, n. 3 (1993), pp. 487-504

ID., *Pic de la Mirandole, Duns Scot et la question de la toute-puissance divine*, in «Vivens Homo» 5 (1994), pp. 377-399.

ID., *Giovanni Pico della Mirandola e il ritorno ad Aristotele*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 327-349.

ID., *Pic de la Mirandole. Une itinéraire philosophique*, Paris 2005.

C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999

C. VASOLI, *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna 1976.

ID., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002.

ID., *Prisca theologia e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino*, in *Storia d'Italia. Annali 25, Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, cit., pp. 175-205.

H. VEDRINE, *Philosophie et Magie à la Renaissance*, Paris 1996.

J. R. VEENSTRA, *La communication avec les anges. Les hiérarchies angéliques, la lingua angelorum et l'élévation de l'homme dans la théologie et la magie (Bonaventura, Thomas d'Aquin, Eiximenis et l'Almandal)*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la*

*magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 773-812.

ID., *Venerating and Conjuring Angels : Eiximenis's Book of the Holy Angels and the Holy Almandal. Two Case Studies*, in Ch. Burnett - W. F. Ryan (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, cit., pp. 119-134.

J. VERONESE, *Les anges dans l'Ars Notoria. Révélation, processus visionnaire et angéologie*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 813-849.

J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platonisme et Interprétation de Platon à l'Époque Moderne*, Paris 1988.

K. VON STUCKRAD, *Christian Kabbalah and Anti-Jewish Polemics: Pico in Context*, in O. HAMMER - K. VON STUCKRAD (eds.), *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, cit. pp. 3-23.

M. MOÏSE SCWAB (cur.), *Vocabulaire de l'Angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Milano 1989.

D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.

N. WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002.



ID., *Dans le ciel ou sous le ciel? Les anges dans la magie astrale, XIIIe-XIVe siècle*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grévin (éds.), *Les anges et la magie au Moyen Âge. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 décembre 2000)*, cit., pp. 753-771.

ID., *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries): 'Astrological Images' and the Concept of 'Addressative' Magic*, in J. N. Bremmer - J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, cit., pp. 167-187.

ID., *Contriving Classical References for Talismanic Magic in the Middle Ages and the Early Renaissance*, in Ch. Burnett - W. F. Ryan (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, cit., pp. 163-176.

ID., *Encadrement ou dévoilement. L'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*, in Aa. Vv., *Il Segreto*, cit., pp. 151-170.

E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford 1980.

ID., *Porus consilii filius (Notes on the Orphic «Counsels of Night»)*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 198-203.

CH. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Book of Job*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 32 (1969), pp. 171-199.

ID., *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 37 (1974), pp. 145-156.

ID., *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, in Aa.Vv., *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Gershom Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends*, Jerusalem 1967, pp. 353-362.

ID., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1989 (tr. fr. *Pic de la Mirandole et la Cabale*, par J.-M. Mandosio, Paris-Tel-Aviv 2007, con note del Curatore integrate).

E. R. WOLFSON, *Abraham Aboulafia Cabaliste et Prophète*, Paris 1999.

ID., *Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz*, in K. E. Grözinger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995, pp. 60-92.

ID., *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musing on Time, Truth, and Death*, Berkeley - Los Angeles - London, 2006

ID., *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994.

F. YATES, *L'arte della memoria*, tr. it. Torino 1993.

EAD., *Giovanni Pico della Mirandola and magic*, in Aa. Vv., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963)*, cit., pp. 159-203.

EAD., *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, tr. it. Torino 2002.

EAD., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, tr. it. Roma-Bari 2002.

P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Milano 1991.

EAD., *L'apprendista stregone: astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia 1995.

EAD., *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Ravenna 2004.

I. ZATELLI, F. LELLI, M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 159-191.

C. ZINTZEN, *Die Wertung von Mystic und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, in «Rheinisches Museum für Philologie» 108 (1965), pp. 71-100 [= ID. (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, pp. 391-426].

M. ZONTA, *Due note sulle fonti ebraiche di Giovanni Pico e Giordano Bruno*, in «Rinascimento» 40 (2000), pp. 143-153.

## Appendice I

### Dottrine magiche e cabbalistiche in alcuni testi della “biblioteca cabbalistica” pichiana: il *Liber de vocibus*, il *De generatione hominis*, il *Commentum Sefer Iesire*, il frammento del *Liber misteriorum venerabilum*

#### 1. Notazioni introduttive sugli scritti di magia ebraica contenuti nei codici Vaticani pichiani

Con riferimento allo studio della riflessione pichiana sulla *cabala practica* vista nei suoi stretti rapporti con la *magia naturalis*, ho avuto modo di fare riferimento, in forma di parallelismi, ai contenuti di taluni testi magico-cabbalistici ebraici riconducibili al pietismo ashkenazita tardo-medievale, pervenutici in traduzioni latine eseguite per Pico da Flavio Mitridate e conservate in manoscritti che fecero parte della “biblioteca cabbalistica” pichiana. Questi testi, che nel Seicento Jacques Gaffarel attribuì ad El’azar di Worms, ma che potrebbero essere composti da autori ignoti che in qualche modo si muovono su coordinate di pensiero tracciate da quest’ultimo, sono il *Sefer ha-qoloth* o *Liber de vocibus* (o *Liber nonus de anima*) ed il *De generatione hominis* (o *Decimus liber de homine*), contenuti nel ms. *Vaticanus Ebraicus 189* (rispettivamente ff. 385v-398r e ff. 398r-509v); il *Commentum Sefer Iesire* (un commento al *Sefer Yetsirah*), contenuto nel ms. *Vaticanus Ebraicus 191* (ff. 1r-12r); un breve frammento dello

*Shimmush Torah* o *Liber misteriorum venerabilum*, contenuto nel cod. *Chigi A. VI. 190* (ff. 360r-v).

I testi conservati nei primi due codici, caratterizzati da un andamento del discorso apparentemente discontinuo e disordinato, risultano chiaramente composti nella cerchia di El'azar di Worms, esponente di spicco della corrente dello chassidismo ashkenazita. L'attribuzione a tale tradizione, che possiamo definire pre-cabalistica, emerge dalla presenza nel testo di termini tedeschi,<sup>616</sup> dal sostrato teorico in cui si riscontra una forte propensione alla spiritualizzazione del reale e all'interpretazione in chiave teosofica della filosofia neoplatonica, come anche dall'identificazione di alcune parti con gli originali ebraici. La corrente chassidica, nata in Germania, dette un nuovo impulso alla vita religiosa ebraica e operò attivamente tra la metà del XII e la metà del XIII secolo, grazie soprattutto alla famiglia dei Kalonymidi.<sup>617</sup> Come nota Gershom Scholem, tale movimento è

---

<sup>616</sup> Cfr. ad esempio ms. *Vat. Ebr. 189*, f. 461 r.: «*Sunt autem quidam perfecti super illarum que ponitur super lumbos in loco dicto in teutonico brobgorten ברובגורטן*»; f. 457v.: «*et egritudo eius erat illa que in teutonico dicitur hinbrota הינברוטא*».

<sup>617</sup> Sul chassidismo ashkenazita si veda G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 95-132; ID., *La Cabala*, cit., pp. 43-49; J. DAN, *La cabbalà*, cit., pp. 18-20; ID. *Medieval Jewish Influences on Renaissance Concept of Harmonia Mundi*, in «*Aries*» 1/2 (2001), pp. 135-152; R. GOETSCHEL, *La Cabbalà*, cit., pp. 50-66; E. R. WOLFSON, *Through a speculum that shines. Vision and imagination in medieval jewish mysticism*, cit., pp. 188-269; G. BUSI, *La Qabbalah*, cit., 1998; K. E. GRÖZINGER, *Between Magic and Religion - Ashkenazi Hasidic Piety*, in K. E. Grözinger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995, pp. 28-43; M. IDEL, *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, cit.; C. SIRAT, M. DUKAN, C. HEYMANN, C. L. WILKE, M. ZERDOUN, *La conception du livre chez le piétistes ashkenazes*, Genève 1996; M. D. SWARTZ, *Magical piety in ancient and medieval judaism*, in M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, cit., pp. 167-183; J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004.

caratterizzato da due aspetti peculiari, l'uno etico e l'altro teorico-speculativo:<sup>618</sup> sul piano etico, il *chassid* mira a perseguire un ideale di vita fortemente ascetico e radicato nella vita comunitaria, mentre sul piano teorico-speculativo, lo chassidismo ashkenazita riprende le tematiche teosofiche della *Merkavah* sviluppandole con stretto riferimento al misticismo dei numeri, e propone una dottrina della manifestazione di Dio intesa come *Kavod* (Gloria) che non s'identifica con il Dio creatore e nascosto.<sup>619</sup> Ma un altro aspetto saliente di questa corrente di pensiero va individuato nella particolare attenzione riservata alle antiche tradizioni magiche ebraiche, le cui pratiche rituali divengono parte integrante della pietà religiosa.<sup>620</sup> Soprattutto nella mistica della preghiera si sviluppavano elementi magici legati alla permutazione delle lettere secondo la *gematria*, il *notarikon* e la *temurah*.<sup>621</sup> Nelle sue formulazioni rituali, la parola, considerata come

---

<sup>618</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 44.

<sup>619</sup> Cfr. *ibid.*, p. 120: «La gloria di Dio, il *Kavod*, e cioè ciò che Dio manifesta di se stesso alla creatura, per i chassidim non si identifica mai con il Creatore, ma con il primo prodotto della creazione. [...] Il Dio silenzioso, immanente in tutte le cose come la loro più profonda realtà, parla e si manifesta attraverso l'apparizione della sua gloria». Cfr. anche R. GOETSCHEL, *La Cabbalà*, cit., pp. 56-59.

<sup>620</sup> Scrive Gershom SCHOLEM (*Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 100): «Inoltre affluivano anche tutte le possibili tradizioni di carattere occultistico, delle quali è difficile rintracciare l'origine: e così stranamente si aveva una combinazione – di cui si hanno abbondanti testimonianze nella letteratura del tempo – dell'antica magia ebraica, dell'occultismo ellenistico, e di tutte le antiche credenze germaniche in demoni e stregonerie».

<sup>621</sup> Cfr. *ibid.*, p. 112: «Forse ad alcune preghiere si accompagnavano determinate meditazioni, o si volevano ottenere certi effetti magici della preghiera?». Nota ancora SCHOLEM (*La Cabala*, op. cit., p. 47): «I misteri della preghiera e l'interpretazione estensiva della Scrittura mediante il misticismo dei numeri furono ulteriormente sviluppati in Germania, in parte tramite la catena

carica di valore sacrale e vista nella sua potenza performativa, riesce a dominare “il fato e le forze avverse”.<sup>622</sup> La prassi magica, fondata sulla potenza della parola – quale rispecchiamento e riproduzione mimetica dell’originaria Parola cosmopoietica divina – appare anche legata alla dottrina delle immagini archetipiche (chiamate *demuth*) che rappresentano i “doppi” di tutto ciò che esiste, quali modelli esemplari della creazione divina che fondano la corrispondenza e l’interconnessione tra le varie regioni dell’essere, superiori e inferiori, visibili e invisibili; attraverso tali immagini è possibile operare magicamente, provocando trasformazioni nella trama della realtà. Nota infatti Gershom Scholem: «Secondo tale dottrina ogni forma “inferiore” di esistenza, anche inanimata – “persino un pezzo di legno” – per tacere delle forme più basse di vita, ha il suo archetipo, *demuth*; concezione nella quale confluiscono la dottrina platonica delle Idee, la teoria astrale della corrispondenza dei mondi superiore e inferiore, e la dottrina astrologica di una “stella” corrispondente ad ogni cosa». <sup>623</sup> Osserva Elliot Wolfson: «Hence, one of the technical names of God is “Creator of the images” (*bore’ dimyonot*), for through these very images the invisible is made visible [...] The images are more than allegorical or figurative trope; they are signs of the spiritual reality experienced [...]». <sup>624</sup> La magia chassidica, in tal modo, si struttura sia come una magia degli atti linguistici, sia come una magia delle

---

della tradizione della famiglia Kalonymus e in parte tramite altri sviluppi, così ampi che la ricerca delle associazioni mediante le *gematriot* venne considerata da Jacob b. Asher (Tur OH 113) il fattore più caratteristico dei Hasidei Ashkenaz».

<sup>622</sup> G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 113.

<sup>623</sup> Cfr. *ibid.*, p. 125.

<sup>624</sup> E. R. WOLFSON, *Through a speculum that shines*, cit., p. 208.

immagini. Dal tardo Medioevo, nell'ambito del misticismo chassidico, si assiste alla fioritura di una letteratura magica in cui confluiscono elementi teorici e pratico-rituali di matrice cabbalistica, che successivamente si diffonde nella Firenze umanistica, come è testimoniato dalle traduzioni di alcuni trattati di tale orientamento, effettuate per Pico da Flavio Mitridate, e dalla manifesta influenza di vari elementi di questa corrente pietistica nelle opere di Yohannan Alemanno. Si tratta così di opere che, nella varietà delle dottrine e degli elementi pratico-rituali che esse presentano, concorrono a ricostruire nei suoi vari aspetti il quadro generale della cultura magico-cabbalistica umanistico-rinascimentale, mettendone in evidenza alcuni aspetti caratterizzanti ricorrenti.

Tra le opere più note in epoca umanistico-rinascimentale, Moshe Idel indica l'*Hokmat ha-nefesh*, il *Keter Shem Tov* e il *Commento al Sefer yetsirah* di Eleazar di Worms.<sup>625</sup> La storia dei manoscritti pichiani contenenti opere direttamente o indirettamente riconducibili a quest'ultimo autore è stata ben ricostruita da Chaim Wirszubski.<sup>626</sup> Per quanto riguarda il ms. *Vat. Ebr. 189* scrive: «Le ms. Vat. Ebr. 189 contenait à l'origine un corpus de quinze écrit généralement attribué à Éléazar de Worms. Il avait déjà perdu son début et sa fin quand il fut emprunté à la Bibliothèque vaticane en 1516 par Gilles de Viterbe, qui le recopia tel qu'il le trouva, c'est-à-dire dans son état de conservation acque. Une autre copie de ce manuscrit, présentant le mêmes lacunes, a été vue et décrite par Gaffarel».<sup>627</sup> Proprio Jacques Gaffarel, nel XVII

---

<sup>625</sup> Cfr. M. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., p. 247.

<sup>626</sup> CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 16. Cfr. anche ID., *Flavius Mithridates. Sermo de Passione Domini*, cit., pp. 49-59.



secolo, offre una descrizione dei contenuti di un manoscritto che è stato identificato come il ms. *Vat. Ebr. 189*.<sup>628</sup> Gaffarel trovò a Venezia tre manoscritti appartenuti a Pico, il secondo dei quali conteneva, appunto, quindici trattati, classificati da Gaffarel come *magici e cabalistici*, e da lui attribuiti a El'azar di Worms. Dei primi quattro trattati Gaffarel non riporta il nome; il quinto è il *Sefer šemuchim*, «*hoc est de Subiunctis, tractat de rerum omnium connexione*»; il sesto è il *De Coronis*, «*rationes affert Cabalístico-Theologicas, quare quibusdam Scripturae Sacrae, tum verbis, tum hominibus, aliquae litterae depingantur cum affixis in earum vertice lineolis quas cotarot Coronas vocant [...]*»; il settimo è il *Passech*, «*similis est quodammodo sexto*»; l'ottavo tratta «*de Dominicis Alphabetis ... Alphabeti vero Dominica vocant illos Scripturae Sacrae Textus in quibus omnes Hebraïci Alphabeti continentur [...]*»; il nono è il *Sefer Hakolot*, «*hoc est de vocibus, occultis scilicet & mysterio plenis quae sacris reperiuntur in Canticis, mysticos explanant sensum quos alio nomine Simous Theillim appellant Cabalistsae, hoc est Psalmorum proprietatem, viresque occultas, quibus maxima perpretari posse contendunt*»; il decimo è incentrato sull'uomo e tratta anche degli angeli, dei demoni, delle vere e delle false operazioni astronomiche, oltre che «*de fabulosa demum Resurrectione Mortuorum per Characteres, Verba, Herbas & Lapidis*»; l'undicesimo è il *De secreto unitatis*, il quale «*tractat de summi Entis Attributis*»; il dodicesimo è il *Sefer Tsadiquim*, «*hoc est liber Iustorum, qui de summa tractat beatorum Felicitate, summoque Bono*»; il tredicesimo è il «*De Obliquis, seu Tortuosis*»; il quattordicesimo è il *De Haphouc*, «*hoc est conversione (argumenti) de variis tractat Scripturae sacrae derachim, viis, seu Modis,*

---

<sup>628</sup> *Ibid.*, pp. 59-65.

*quibus variis illius sensus inter se convertunt & explicantur*»; il quindicesimo, senza titolo, è mutilo.<sup>629</sup> Nel secolo scorso Wirszubski ha dimostrato che quest'ultimo manoscritto studiato e descritto da Gaffarel corrisponde al ms. *Vat. Ebr. 189* e ne ha collocato la redazione nel 1487, considerandolo leggermente posteriore alle opere di Pico di cui mi occupo in questo mio lavoro, escludendo così che i testi contenuti in tale manoscritto siano fonti dirette del pensiero magico-cabbalistico del Mirandolano. Questo manoscritto è mutilo, e la parte mancante è contenuta nel cod. *Chigi A. VI. 190*. Come si deduce anche dalla descrizione stilata dal Gaffarel, i trattati sopra menzionati vertono su una vasta varietà di argomenti teologico-religiosi e magico-rituali. Riguardo a questi ultimi, vi si riscontra una peculiare fusione sincretistica tra gli elementi della magia ebraica e dei saperi occulti della tradizione greco-latina. In particolare, vi sono delineati temi e spunti attinenti alla concezione magica dei nomi e del linguaggio, nei quali è possibile rintracciare corrispondenze e parallelismi con vari aspetti della riflessione picchiana sulla prassi magica e cabbalistica, come ad esempio l'istanza cabbalistica della peculiare fruizione "magica" dei *Salmi*, la quale è presente, secondo modalità convergenti, sia nelle *Conclusiones* picchiane (nell'ambito delle *conclusiones secundum opinionem propriam de modo intelligendi hymnos Orphei secundum Magiam, id est, secretam divinarum rerum naturaliumque sapientiam a me primum in eis repertam*, in cui si parla di operazioni magiche compiute tramite l'uso dei *nomina sacra* ricavati da alcuni versi dei

---

<sup>629</sup> *Codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandulanus index a Iacobo Gaffarello, Parisiis 1651, pp. 41-49.*

*Salmi*), sia nello *Šimmuš Tehillim*, uno dei quindici trattati sopra indicati.

Più in particolare, si può notare che il *De generatione hominis* è determinante per la ricostruzione di varie forme di magia ebraica e di cabala pratica diffuse nell'Occidente latino in epoca rinascimentale; lo *Šimmush Torah* presenta una prassi magica basata sulla fruizione congiunta di tecniche combinatorie alfanumeriche e di sigilli; il *Commentum Sefer Iesire*, invece, offre un chiaro esempio di utilizzazione della potenza intrinseca al linguaggio con finalità poetiche. Va inoltre segnalato che in alcuni casi si riscontrano in queste traduzioni latine interpretazioni di taluni passi in chiave cristiana, opera di Flavio Mitridate, il quale, da converso, interviene sul testo dando in alcuni casi una flessione in senso cristiano alle dottrine che vi ritrova, come ho avuto modo di indicare precedentemente. Un chiaro ed eloquente esempio di ciò si legge nel *Liber de homine* (ms. Vat. Ebr. 189), al folio 400r e anche altrove in cui, Mitridate, a proposito della questione del tempo escatologico della salvezza, parla di “tempo del Cristo” là dove il testo ebraico doveva avere “tempo del Messia”. Risulta così evidente come questi testi sottoposti con la traduzione ad un processo ermeneutico di riformulazione dei loro contenuti siano già predisposti ad essere letti e fruiti nella peculiare ottica della “cabala cristiana”, che proprio a partire dalla sua fondazione sistematica ad opera di Pico, caratterizza il modello interpretativo adottato dagli intellettuali cristiani nella lettura delle opere della tradizione cabbalistica ebraica. Nelle pagine che seguono mi propongo di enucleare alcune istanze magiche salienti contenute in queste opere, con il relativo contesto dottrinale di riferimento.

## 2. La dottrina delle *voces* nel *Sefer ha-qoloth*

Il *Sefer ha-qoloth*, o *Liber de vocibus*, è strutturato come un commento ad alcuni segmenti del testo biblico, in particolare ai *Salmi*. Il trattato si sviluppa come una riflessione sulle *voces*, elementi fonetici desumibili dal testo biblico, non semplicemente riducibili ai *verba*, i quali, oltre ad essere suoni, sono elementi linguistici significativi.<sup>630</sup> Le *voces*, quali suoni carichi di potere poetico-performativo, si radicano nell'originaria voce creatrice di Dio, si stratificano nelle Sacre Scritture e possono essere considerate come dei frammenti di essere racchiusi nel testo biblico, princìpi dell'atto divino creativo inteso come atto fonetico-linguistico, vocale-verbale. Dal *Sefer ha-qoloth* si desume la possibilità di cogliere le corrispondenze tra questi elementi alfabetici sonori, la strutturazione del creato, in cui tali suoni sono come materializzati e reificati come – si potrebbe dire – princìpi immanenti costitutivi del reale, i precetti sacrali della Legge divina. Ad esempio, il trattato istituisce una corrispondenza tra le *voces* contenute nel Salmo XIX e le ore in cui è stato creato il mondo:

---

<sup>630</sup> Sulla distinzione tra *voces* e *verba*, si veda, ad esempio, il passo già citato di EL'AZAR DA WORMS (*Il Segreto dell'Opera della Creazione*, cit., p. 43): «Non ogni voce è parola, però ogni parola è voce; ogni voce deriva dallo spirito, ma non viceversa. [...] Tutti gli esseri dotati di spirito hanno voce, perché non esiste alcuna creatura priva di spirito: tuttavia lo spirito più prezioso e serbato fu donato soltanto all'uomo. Si tratta della lingua, [l'anima] mediana, per esprimersi chiaramente. *L'hai fatto poco meno di un dio* (*Sal. 8.6*), ch'è possiede immagine e figura, conoscenza e riflessione, discernimento del cuore, consuetudine al linguaggio e sa utilizzare la forza delle sue membra».

*«Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum usque ad illum passum ab extremo celo est exitus eius sunt 144 voce e regione 144 horarum in quibus creatum est seculum».*<sup>631</sup>

Un'altra corrispondenza è quella istituita tra la sfera del suono vocalizzato racchiuso nel testo biblico, le 248 ossa del corpo umano, quali elementi fisici costitutivi dell'uomo, e i precetti affermativi della Legge, quali fondamenti normativi della vita etico-religiosa:

*«At illo passo lex Domini immaculata est usque ad iustificata sunt simul sunt 82 voces et sic a principio psalmi usque ad hunc passum simul quod dicitur יהדין sunt 251 voces itaque sunt 248 voces e regione 248 ossium que sunt in hominis corpore et 248 preceptorum affermativorum».*<sup>632</sup>

Le *voces*, dunque, si riflettono sulle ore che scandiscono l'atto cosmopoietico divino nella settimana creatrice (piano macrocosmico-cosmogonico), investono l'uomo nella costituzione della sua natura corporea (piano microcosmico-antropologico) e si rispecchiano nei precetti che ne regolano la condotta ortopratica (piano normativo etico-religioso). La possibilità di riconoscere queste affinità permetterebbe all'uomo di ottenere la vita eterna:

---

<sup>631</sup> *Liber de vocibus*, ms. *Vat. Ebr.* 189, f. 385v.

<sup>632</sup> *Ibid*, f. 385v.

«qui igitur occupat se cum omnibus 248 ossibus que habet tum observando tum etiam monendo se in omnibus quinque voluminibus legis quando discit ea esse sigillata cum 248 ipsa lex vitam dabit ei perpetuam quod autem sigillata fuit cum 248». <sup>633</sup>

Un'altra caratteristica delle *voces* è la loro capacità di essere utilizzate ritualmente per provocare processi di modificazione della realtà. Ad esempio, le *voces* contenute nei Salmi XIX e XXIV possiedono la proprietà di alleviare un parto difficile:

«et propter hoc proprietas horum duorum psalmorum est ad mulierem patientem difficilem partum. Sic dicuntur in eis conspectu et hoc quia ducente septuaginta due dictiones sunt ab illa dictione et inclusit carnem que indicat quod postquam incepit ex spermate formari fetus clauditur os matricis usque ad illam dictionem multiplicabo dolorem tuum hebraice והרנך in quo continentur dies novem mensum que sunt 281». <sup>634</sup>

La *proprietas* poetico-performativa del Salmo risiede non nel significato delle sue parole, nei suoi *verba*, ma nel numero che contraddistingue le *voces*. Le 272 *voces* che si possono estrarre dai Salmi XIX e XXIV sono utilizzabili per agevolare il parto perché la donna partorisce in 272 giorni. Le *voces* vanno così intese alla luce del loro valore alfanumerico e delle corrispondenze aritmosofiche tra *voces* e vari aspetti della realtà, appunto come nel caso della corrispondenza

---

<sup>633</sup> *Ibid.*, f. 385v.

<sup>634</sup> *Ibid.*, f. 388r.

delle 272 *voces* contenute in entrambi i Salmi in questione con il numero dei giorni di gestazione, in cui la positività vocale dei Salmi può essere fruita per il buon fine del parto.<sup>635</sup>

Le proprietà dei Salmi sono anche legate alla vocalizzazione delle lettere ebraiche, le quali, a prescindere dalla vocalizzazione, possiedono anche una potenza legata alla valenza simbolica della loro rappresentazione grafica interpretata in termini “etimologici”: Ad esempio, l’ottava lettera dell’alfabeto ebraico, la *beth* (ת), vista nella sua peculiare forma, indica “etimologicamente” la discesa nella Geenna, di cui rappresenta le porte, ma anche il terrore che assale il peccatore quando si trova al cospetto delle porte spalancate della stessa Geenna.<sup>636</sup>

Nel *Sefer ha-qoloth* si ritrova così il simbolismo attivo delle lettere ebraiche, viste come suoni e come segni grafici, cifre originarie della voce di Dio che chiama all’essere il mondo, princìpi della creazione ed elementi costitutivi della realtà, i quali, sapientemente utilizzati, riproducono i processi e le dinamiche della creazione. I fondamenti speculativi rinviano alla visione del linguaggio esposta in modo

---

<sup>635</sup> Il testo stabilisce anche una corrispondenza tra le *voces* e il processo della generazione umana; cfr. *ibid.*, f. 388r-v: «*quia quinque sperma niclas hebraice וקלש idest effunditur ut transmutatur ad diem primam vel ad secundam ut ad tertiam quia iam scriptum est tres creationes sunt in homine. De quibus scriptum est in textu in die qua creavit Elohim Adam, primo; secundo in textu dicente et vocavit nomen eorum Adam in die qua creavit eos; tertio a die qua creavit Dominus Adam. Ad dicendum quod quandoque ad primum, quandoque ad secundum, quandoque ad tertium*».

<sup>636</sup> Cfr. *ibid.*, f. 392r: «*Et propter hoc in alphabeto lictera octava vocatur beth תת etimologicos descendens quia indicat descensum hominis ad Ghebennam et ex forma eius que est instar porte aperte תת indicat portas Gebennam semper esse apertas. Et etiam etimologicos indicat תתת idest terrorem quia terri debet homo ab ispius portis Ghebennam*».

esemplare nel *Sefer Yetsirah*, il quale presenta la creazione del mondo da parte di Dio come basata sui registri alfanumerici della scrittura, del computo e del discorso,<sup>637</sup> e dichiara che le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico formano "l'anima di tutto il creato" e uniscono il mondo celeste, il tempo e l'uomo.

### 3. Temi magici e cabbalistici nel *De generatione hominis*

Il secondo trattato contenuto nel ms. *Vat. Ebr. 189* è il *De generatione hominis* o *Liber de homine*. Rispetto al *Sefer ha-qoloth*, la cui specificità risiede in una particolare interpretazione delle *voces*, questo trattato è tematicamente più complesso ed eterogeneo. Nei suoi contenuti appare privo di organicità e si presenta come un repertorio di varie tematiche teologico-sapienziali, mistico-religiose e magico-rituali, la cui trattazione è, comunque, complessivamente riconducibile alle coordinate dottrinali rintracciabili in Eleazar di Worms e nello *chassidismo* ashkenazita. La complessità di questo testo si radica nella sua apparente discontinuità e nella mancanza di omogeneità. Il trattato presenta varie dottrine teologiche e filosofiche, elaborate con costante riferimento a peculiari interpretazioni dei passi scritturali, circolanti in quell'epoca nel mondo ebraico, come la teoria della triplice visione, intellettuale, razionale e profetica; elementi sulla struttura del mondo; una riflessione sulla natura dei corpi sottili e di Dio; questioni relative all'escatologia e soteriologia ebraica e all'ortoprassi ebraica. Ma gli aspetti salienti dell'opera sono costituiti da una notevole varietà di

---

<sup>637</sup> Cfr. *Sefer Yetsirah*, in G. BUSI - E. LOEWENTHAL (a cura di), *Mistica ebraica*, Torino 1995, p. 35.



istanze e pratiche di magia ebraica e di *qabbalah* pratica. La varietà dei temi e i contenuti magici del trattato sono messi bene in luce nella descrizione fornita da Gaffarel, che trovo utile citare per intero:

*«Decimus, qui est de Homine tractat de primo illius Sepulchro, quod בֵּתֵן bethen vocant, hoc est maternum uterum, in quo Michaëlem Archangelum formare foetum, atque ad Legem ipsum disponere scribunt: ubi multa de Rectoribus atque gubernantibus Angelis, quos Fides Christiana Custodes nominat: De loco etiam in quo incipienda est Mortuorum Resurrectio; De Terrestri Hierusalem, Domus Cymiteriorum appellata: De corporibus, et animabus gloriosis non indigentibus ubi, nec loco: De Divino generandi, crescendi, atque multiplicandi praecepto: De Magis, Pythonicis, Strigibus, Fatidicisque mulieribus: De cereis Imagunculis ab ipsis magicè confictis atque percussis: De Daemonibus Incubis et Succubis; Et de Cacodaemone Chussaph qui loco Eliae Prophetæ saepius apparere dicitur: De motu, miraque sacrorum Animalium à Propheta Ezechiele visorum, obambulatione, ac eorum Aspectibus: De admirandis Angelorum cumvolationibus in momento: De tremenda Esau reprobatione: et quomodo in maternis visceribus malus extiterit: De veris, falsisque per Astronomiam operationibus: De coniectandis per Metoposcopiam, et Chyromanteiam moribus: De מזל mazal, i. fato cuiuscumque hominis: De Angelo Sathanae Iustos subsannante, atque ipsos colaphisante: De Cameis seu spiritibus Minimis: De fatali Lunae lucentis lumine: De et מַשְׁחִיתִים שְׂדֵים חַרְבִּים Maschitim, sedim charabim, seu corruptoribus et destruentibus Angelis: De fabulosa*

*demum Resurrectione Mortuorum per Characteres, Verba, Herbas et Lapidēs».*<sup>638</sup>

La prima tematica descritta da Gaffarel è quella del *primum sepulchrum* ovvero l'utero materno, chiamato בטן<sup>639</sup>, in cui il feto acquisisce la prima sapienza dall'arcangelo Michele. Ecco il passo al quale si riferisce Gaffarel:

*«Homo quidem existens in utero matris in sepulchro est et in vulva eius concepitur seculum ut mundum quando igitur est in utero matris sue docent eum antequam exeat ad seculum et similiter postquam inde exit. Si enim meruerit docent eum totam legem et similiter postquam mortuus fuerit ex hoc mundo. Sunt enim quidam qui quamvis homo ex illis sit vulgaris et plebeius postquam mortuus fuerit docent eum donec efficiatur ut unus ex discipulis sapientium et hoc quidem si occupaverit se in vita sua adolendum discipulos qui discunt et curavit gubernare docentes. Ita etiam quando infans existit in utero matris sue illuminatur sibi luce superiore prout scriptum est quando illuminabat lucerna sua super caput meum. At vero post mortem eorum docebit eos Michael archangelus».*<sup>640</sup>

L'onniscienza dell'uomo nella vita intrauterina, messa in relazione con un'illuminazione angelica e paragonabile per certi versi

---

<sup>638</sup> *Codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandulanus index a Iacobo Gaffarello, Parisiis 1651, pp. 46-47.*

<sup>639</sup> Nel testo del *De generatione hominis* non è presente questo termine che fa riferimento a Gn 25, 23.

<sup>640</sup> *De generatione hominis, ms. Vat. Ebr. 189, f. 398r.*

ad uno stato di morte prenatale (l'utero materno è assimilato ad un "sepolcro"), è dimenticata con la nascita, ma può essere riacquisita dopo la morte, intesa come dipartita dal mondo fisico, sulla base del merito legato alla condotta nel corso della vita. In un altro passo l'autore insiste sulla "onniscienza" dell'infante nell'utero materno,<sup>641</sup> debitamente istruito dal suo angelo sulle cose tanto "superiori" quanto "inferiori":

*«quod intelligitur in visceribus matris sue in quibus sciebat omnia nam sicut sepe dictum est omnes doctrinas et omnes disciplinas tam superiorum rerum quam inferiorum rerum docet angelus prefectus super fetum ipsum infantem existentem in utero matris et quando exit ex illa mutatione quam facit obliviscitur omnium et propter hoc angelus astringit ei labia et remanet ibi in signum fovea et quando per ea exit ad lumen huius mundi reminiscitur omnium eorum que prius noverat. Signum autem huius modi est quod videtur quandoque hominem sibi revocare in mentem vidisse eos quos numquam vidit. Et hoc est quod dixit textus quando illustrabat lucerna sua super caput meum. At vero quando migravit synedrion non novit homo pretium eius scilicet sapientie illius nec invenitur in terra vivorum idest inter filios hominum».*<sup>642</sup>

---

<sup>641</sup> Nota Moshe IDEL (*Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, cit., p. 62) che «come si può vedere attraverso qualche testo rabbinico, l'embrione ha poteri cognitivi specifici. Tale credenza ricorda la concezione platonica secondo la quale l'anima conosce ogni cosa prima della sua discesa in terra. Del resto non è impossibile che si tratti di un'influenza della filosofia greca sul pensiero ebraico».

<sup>642</sup>Cfr. *ibid*, f. 473v.

La sapienza posseduta dal nascituro e dimenticata con la nascita, è posta a fondamento di una tecnica magica, la “congiurazione dell’infante”, di cui non ho trovato equivalenti in altre tradizioni magiche. Questa tecnica, che per certi aspetti è accostabile alle conoscenze profetiche e divinatorie, così come è presentata dal testo sembra essere una pratica rituale con la quale il mago è capace di acquisire una sapienza superiore attingendola dall’abissale onniscienza prenatale dal bambino, il quale *in utero matris* è istruito dal “prefetto” che gli è preposto.<sup>643</sup>

Un tema magico rilevante del trattato, sottolineato da Gaffarel, è la dottrina secondo cui la realtà, nei suoi vari aspetti, è presieduta, per volere di Dio, da “rettori” o “custodi” (*ubi multa de Rectoribus atque*

---

<sup>643</sup> Sul tema ricorrente della “congiurazione” e sui suoi fondamenti cfr. ad es. *ibid.*, f. 448v: «*Quare coniurant infantem in visceribus matris sue? Nonne peccatum est illis qui coniurant suspicatum et etiam minores et parvulos propter illud quod scriptum est coram ceco autem noli ponere offendiculum nisi illos qui sunt pleni sapientia et illos qui habent sapientiam de somniis suis cuiusmodi sunt prophete*»; f. 449r: «*Et postquam infans est sapiens oportet coniurare eum [...] immo oportuit coniurare infantulum quamdiu est in visceribus in sapientia enim sua quam tunc quamdiu est in visceribus habet iam recipit ius iurandum quamvis obliviscatur omnis sapientia quam novit in visceribus matris quam primum exit ab utero matris et quod postea scit iam reminiscitur itaque quamdiu est sapiens quod scilicet in visceribus matris iurat sine loquela quia scilicet os eius obturatur neque enim alimentum inde recipit nisi per intestinum umbilicalem. Sed quidem se habet instar somnii prophetie quando homo habet os suum obturatum et apparet ei quod loquatur*»; f. 484v: «*ab ore infantium et lactantium fundasti virtutem ad indicandum quod infantes qui erant in visceribus matris eorum dixerunt canticum. Quomodo hoc nonne uxoris pregnantis fetus si audiret statim moreretur et tamen super mare dixerunt nec mortui sunt sed quidem quia ex hoc constat quod docent angeli fetus qui sunt in utero matris sue*»; f. 492r: «*Et pro eo quod coniurant magici fetum in utero quomodo hoc convenit cum iam infans in utero nec habet dispositionem nec loquelam nec auditum? De audito quidem non est admirandum quia scilicet si clamarent fortiter voces emicterent super utere matris fetus non audiret aliquomodo sed si coniurant ut incantant in aure eius audiet bene fetus ut puta si desiderat comedere aliquid prohibitum*».

*gubernantibus Angelis, quos Fides Christiana Custodes nominat*), agenti spirituali chiamati anche *memuneh*.<sup>644</sup>

«*Quia scilicet totus mundus pendet in prefectis quia quando creavit deus sanctus et benedictus mundum tunc prefecit super omnibus locis et super omnibus rebus que future sunt esse prefecit quidem prefectum et sub eo alios prefectos minores et unum archangelum prefecit cuilibet nationi et idiomati et lingue tam super parte habitabili quam super parte deserta tam super aqua quam super aere quam super quacumque re et super consiliis et cogitationibus omnibus*».<sup>645</sup>

Ai *memuneh* si associano anche delle entità demoniache, chiamate *shedim*, *mazzichim* e *ruachim*<sup>646</sup> (nella descrizione di Gaffarel: «*De et משחיתים שדים חרבים maschitim, sedim, charabim, seu corruptoribus et destruentibus Angelis*»), i quali possiedono vari poteri. Il mondo appare così popolato da angeli e cacodemoni, quali entità create da Dio,

---

<sup>644</sup> Scrive al riguardo Joshua TRACHTENBERG (*Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 69): «Houses and cities, winds and seasons, months and hours and days, each star above, each speck of dust underfoot, no thing in nature or in fancy exists independently of its *memuneh*, its heavenly “deputy” (literally, “appointed one”). These “deputies” are the agents through whom the universe operates – in fact, the activities that go in the world are nothing more than reflections of their acts».

<sup>645</sup> Cfr. *ibid.*, f. 467r. Cfr. anche *ibid.*, f. 460r; f. 473v.

<sup>646</sup> Cfr. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 27: «The terms most frequently met with are those made familiar in the ancient literature of Jews: *mazzik*, from a root which means “to damage, destroy”; *shed*, an obscure word which occurs in the Bible in the plural, and which in the Talmudic literature acquired the exclusive sense of “demon”; and *ruah ra'ah*, “evil spirit».

distinte tra loro e gerarchicamente ordinate,<sup>647</sup> le quali agiscono in vari modi sul mondo e possono interagire con gli uomini.<sup>648</sup> L'azione dei "prefetti" può essere manipolata dall'uomo con congrue pratiche magico-rituali, per determinare mutamenti nel reale.<sup>649</sup> Il trattato insiste sulla possibilità dell'uomo – di cui ho avuto modo di parlare nelle pagine precedenti<sup>650</sup> - d'invocare tali entità angeliche e demoniache a fini divinatori, per accedere, entro rigorosi limiti imposti

---

<sup>647</sup> Il testo stabilisce una gerarchia tra i cacodemoni, gli angeli e Dio sulla base della gradualità dei loro peculiari caratteri di "sottigliezza", "indivisibilità" ed "invisibilità" (cfr. f. 463v): «*non possunt dividere creature cum sit subtilissimus et indivisibilissimus omnium subtilissimorum et indivisibilissimorum. Vides enim per gradus procedere res has filii hominum quorum corpora sunt divisibilia in atomos non possunt videre incorporea et indivisibilia scilicet cacodemonas xedim. Xedim vero nequeunt videre angelos qui sunt subtiliores et indivisibiliores eis et quanto enim res est magis invisibilis tanto quidem minus dividi potest et subtilior est. Igitur subtiliores et indivisibiliores sunt cacodemoes xedim quam filii hominum et angeli quam cacodemonas subtiliores et indivisibiliores sunt. Subtilior vero indivisibilior angelis est qui non videtur ab ipsis angelis. Et hic est ille qui iussit et creati sunt non solum angeli sed cacodemonas xedim et homines. Itaque remanet quod creator benedictus subtilior est potentior omnibus quia invisibilior*».

<sup>648</sup> Cfr. ad es. *ibid.*, f. 501v: «*Cacodemonas ut angelos bonos in vita sua ultionem capient ab eo quamvis enim tradatur potestati dume cruciabunt eum quemadmodum cruciavit eos et ultionem capient de semine suo et sunt autem quidam filii hominum qui peccant per condemnationem mortium domus iudicii sue sunt hereg hanec sekila xerepha idest occisio suffocatio lapidatio combustio et in abscissionibus et in truncationibus et in specibus peccatorum aliorum*».

<sup>649</sup> Scrive TRACHTENBERG (*Jewish Magic and Superstitions*, cit., p. 70): «Ubiquitous and all-powerful, the "deputy angels" were the perfect medium through which the sorcerer, when he had acquired the requisite secret knowledge and skill, could influence man and nature to obey him. His charms and operations were intended to bring under his sway the particular "deputies" who could effect his will at the moment».

<sup>650</sup> Cfr. *supra*, al cap. IV.

da Dio, alla conoscenza di cose che, ancorchè conoscibili in linea di principio all'uomo, non gli sono immediatamente manifeste.<sup>651</sup>

Alla dottrina angelologica e demonologica degli agenti spirituali che presidiano il mondo, rinvia la dottrina delle *images* (o *ideae*), utilizzabili nella prassi magica per produrre determinati mutamenti nella realtà. Le *images* costituiscono una sorta di mondo né puramente sottile, né meramente corporeo, intermedio tra il mondo visibile-materiale e il mondo invisibile-spirituale del reale e capace di metterli in relazione, svelandone la costitutiva continuità che è sottesa alla loro strutturale separazione, secondo la dottrina delle corrispondenze tra i vari ordini del reale. Utilizzate nella prassi magica, le *images*, quali riproduzioni delle realtà corporee, permettono di agire su esse in virtù della corrispondenza tra le *images* e le realtà corporee e dell'intrinseca potenza spirituale propria delle *images*. Un'utilizzazione magica delle *images* descritta nel trattato consiste nella possibilità di recare danno ad una persona riproducendone un'immagine rituale di cera e agendo negativamente su essa, in un processo magico di tipo mimetico in cui ciò che si effettua

---

<sup>651</sup> Su questo aspetto, cfr. ad es. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189 f. 461v: «*Et ipse prefecit omnes prefectos super unaquaque re ei ideo permittit eos adiurare et possunt ipsi revelare omnia alia a predictis per coniurationes quia timent superiorem sese*»; f. 463r: «*equidem sic dictum est super de angelis et cacodemonibus qui per coniurationem nihil huiusmodi revelant sic etiam non est concessum prophetis scribere nisi ea que scibilia sunt nobis*»; f. 463r: «*Postquam igitur ita est quare est nobis loquendum aut cogitandum ut imaginandum de his que sunt extra creaturas? Et postquam nos videmus quedam creata sine corpore ut in corporea tamen scimus quod sunt in mundo cacodemonum species varie cuiusmodi sunt xedim et huius quia iam per opera incantationum incantantur homines et prodest eis*».

sull'immagine si ripercuote similmente anche nell'uomo.<sup>652</sup> Condizioni costitutive dell'efficacia della prassi magica che ricorre alle *imagines* sono l'associazione dell'*imago* con il nome di colui che è riprodotto in essa (elemento, questo, che connette la magia delle immagini alla magia del linguaggio) e l'azione intermediaria dell'entità angelica preposta all'*imago* utilizzata, che riproduce nell'uomo raffigurato ciò che è operato su quest'ultima:

*«Nam phathydice per artem magicam disponunt unam imaginem de cera nomine alicuius hominis. Et secundum quod faciunt illi imagini ita evenit nocumentum illi homini pro cuius nomine fit et hoc quidem quod est arcangelus prefectus super imagine ut idea et quamvis scriptum sit ad quem assimilabitis deum? Et quam similitudinem ut ideam equabitis ei? Hoc est quod attribuebant virtutem divinam illi imagini quam faciebant nomine alicuius hominis et vocabant eam nomine divino et nocebant illi imagini et ledebant eam ut idest inferretur nocumentum superius».*<sup>653</sup>

*«Rursus per artem magicam fit hoc scilicet quod mage mulieres facient imaginem formatam de cera instar huius ut illius hominis nec aliud in ea facient quam quod sermone loquantur illud quod fit imagini de cera fit homini. Si enim pungitur ei aliquis ex suis membris et similiter homini. Si tandem sepulitur et homo moretur et*

---

<sup>652</sup> Gaffarel presenta il tema in questi termini: *«De Magis, Pythonicis, Strigibus, Fatidicisque mulieribus: De cereis Imagunculis ab ipsis magice confictis atque percussis»*, in cui ricorrono vari nomi che indicano tutti gli operatori di magia; questi termini sono di genere femminile perché nell'immaginario collettivo sono per lo più le donne ad esercitare tali arti magiche.

<sup>653</sup> Cfr. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 401v.



*sepelietur pro eius nomine fit et similiter formatur imago in muro ipsius furis de quo suspicio furti habita est et percutietur cum clavo oculus illius imaginis et dolebit oculus furis et hoc quidem quia perfecti super imagine et perfecti super illo qui pingit imaginem ibunt ad illum perfectum qui preficitur super fure et indicant ei rem hanc et perfectus super furem faciet furem dolere. Est autem aliud verbum ad dicendum quod hir et cadish proclamant decreta superiora et dicunt illi cui decretum est ut fiat ars magica contra eum proclamatum precedentem talis mulier maga faciet artem magicam contra talem in die hac ut illa mens scilicet huius ut illius removeamini de super eo perfecti».*<sup>654</sup>

L'*imago* è anche identificata con il termine *mazal*, il “fato”, in quanto la prassi magica basata sull’uso delle *imagines* modifica in qualche modo il fato di coloro su cui si opera. Affine all’uso delle *imagines* appena descritte è quello dei *camea*, o talismani, ai quali è attribuita la *virtus* di attirare gli *shedim*.<sup>655</sup> Si tratta di oggetti recanti iscrizioni, i quali possiedono la capacità di guidare le azioni dei demoni o degli angeli.<sup>656</sup>

Altre immagini cariche di potenza magicamente fruibile sono quelle astrali, le quali sono proprie della magia astrologica (alla quale Gaffarel fa riferimento nella sezione “*De veris, falsisque per Astronomiam operationibus*”), chiamata anche scienza dei *mazaloth*, che figura tra i vari tipi di magia e di pratiche mantiche presentati nel *De*

---

<sup>654</sup> *Ibid.*, f. 456v.

<sup>655</sup> Gaffarel, nella sua descrizione dei *camea*, confonde questi talismani con degli spiriti, scrivendo “*De Cameis seu spiritibus Minimis*”.

<sup>656</sup> Cfr. ad es. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 402v; 476r.

*generatione hominis*. Questa *scientia et intelligentia astronomiae*, che permette l'accesso alla conoscenza del grande mondo, del mondo di mezzo o *tempus*; e del piccolo mondo o uomo (descritti nel *Sefer Yetsirah* e attestati anche in alcuni trattati ermetici, come il *De sex rerum principiis*), include una *scientia imaginum*, consistente nell'utilizzo delle immagini di natura astrale, utilizzabili per la divinazione e in vista dell'attrazione degli influssi celesti e planetari. Se nella cultura ebraica medievale si riscontra un diffuso atteggiamento critico di rifiuto e d'interdizione delle tecniche magiche astrologiche e dell'uso di talismani astrali,<sup>657</sup> o comunque un atteggiamento di circospezione e di riserva, il *De generatione hominis*, che propone nelle sue pagine varie ed eterogenee pratiche magiche, potremmo dire tanto lecite quanto illecite, tende a legittimare tali pratiche: la scienza astrologica, infatti, è presentata come istituita da Dio per condurre l'uomo alla conoscenza del Creatore attraverso la conoscenza dei tre mondi da lui creati:

*«Quare Deus sanctus et benedictus dedit potentiam et imperium et virtutem quod per scientiam et intelligentiam astronomie et signorum et planetarum possunt fieri multa ut puta per scientiam imaginum que sunt utiles ad multa et potest etiam homo per dictam sapientiam scire futura? Ut scilicet hominum filii sciant sapientiam astronomie et signorum et planetarum motum et inde perveniant ad cognitionem creatoris et benedice[n]t illum considerantes sapientiam suam quia creavit ea omnia cum sapientia. Nulla enim ex omnibus*

---

<sup>657</sup> Esempio è la polemica antiastrologica del *Sefer ha-Kuzari*, che si scaglia contro gli astrologi e i fabbricanti di talismani che hanno inventato delle tecniche per attrarre e ricevere l'influsso divino.

*scientiis est que haberi possunt per viam sensus inducit ad cognitionem dei sancti et benedicti et veritatem eius sicut est astronomia per quam devenitur etiam ad notitiam trium seculorum scilicet magni mundi, medi mundi et parvi mundi. Nam magnus mundus dicitur hic mundus qui ad sensum videtur esse machina mundi. Mundus medius est annus sive tempus et parvus mundus homo est».*<sup>658</sup>

L'astrologia, dunque, permette di guardare nel futuro e conoscere il destino degli uomini, predeterminato dagli influssi astrali. Ecco due passi significativi al riguardo:

*«Ad indicandum quod nulla stella est facta frustra. Equidem invenitur aliquis homo qui nascitur in tali sidere ut stella que exhibebit sibi ut omnia somnia eius sint veracia. Invenitur alius qui nascetur sub alia stella que dabit ei ad sciendum et intelligendum in scientiis exterioribus eiusmodi sunt philosophia grecorum, geometria et aritmetica et astronomia et musica et illas docebit multos. Invenitur alius qui nascetur in tali signo quod scilicet ambulet cum uxoribus ut feminis que nocent mundo. Et invenitur alius qui ambulabit cum lilith que dicitur in teutonicis hyns לילית et sciet futura cum audierit ex eis et hoc quidem non quod planeta ut sydus mazal*

---

<sup>658</sup> Cfr. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, ff. 449v-450r. Il *De generatione hominis*, nel superare una valutazione negativa della magia astrale, sembra così porsi al di là della stessa posizione di Nachmanide, il quale nel suo *Commento alla Torah* riconosce all'uomo la possibilità di conoscere ed attrarre la *virtus* dei corpi astrali, presieduti dagli angeli, ma non quella di sovvertire l'ordine naturale che appare regolato dagli influssi astrali. Il rabbino catalano sostiene la liceità delle immagini astrali e condanna la *hybris* che spinge l'uomo a voler modificare il piano del reale, sostituendosi a Dio.

*idem dominatur in omne loco et propter hoc dictum est intelligentie sue non est finis ut numerus et scriptum est alibi benedicite dominus omnes angeli eius in omnibus loci inperii sui. Si meruerit cognoscat homo in sapientiis mirabilibus et occultis in tantum quod perveniet ad gradum prophetie».*<sup>659</sup>

«[...] et etiam multi sapientes in astronomia dicunt quod est qui nascitur in tali signo ut planeta quod omnes inimicis eius corruent et conincident coram eo et videbit eos perire et sunt aliquis dicentes qui nascuntur in tali hora et tali momento quod etiam illi qui non consequuntur aliquam utilitatem de eo provent illi honores. [...] et ideo astronomi periti in sua sapientia et cognoscentes natiuitates dicunt quod signum ut planeta habens tale dominium in natiuitate est causa huius rei quia volunt astronomi quod omnia astra habent virtutem cum septem planetis in actione eorum et in virtutibus eorum et in operatione eorum et virtus operationis astrorum in his inferioribus comparatur lapide trahenti ferre qui dicitur magnes sicut enim magnes trahit ad se ferrum in debita proportione appropinquatum sic inferiora trahuntur a superioribus et ideo dicitur quod superiora volentem ducunt et nolentem trahunt».<sup>660</sup>

---

<sup>659</sup> Cfr. *ibid.*, f. 502v.

<sup>660</sup> *Ibid.*, f. 483r. In questo brano, la frase *superiora volentem ducunt et nolentem trahunt*, riferita all'influsso esercitato dai corpi astrali ("le cose superiori"), ricalca chiaramente una celebre sentenza di Seneca (probabilmente tratta da Cleante) contenuta nelle *Epistole a Lucilio* (107, 10), con riferimento alla dottrina deterministica stoica della *Heimarmene* e alle relative implicazioni etiche: «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*».

Il testo sottolinea però come le *virtutes* degli astri che determinano la trama del destino dipendono in ogni caso da Dio. In questo senso, tutto ciò che avviene non dipende dagli astri e dalle configurazioni destinali che essi predeterminano, bensì da Dio:

*«Itaque ex mente astronomorum paret quod signa et astra sunt rerum harum causa quamvis multi astronomi dicunt que omnia quod eveniunt virtute astrorum sunt iussu Dei sancti benedicti qui talem potentiam dedit astris. At vero ex verbis legis sancte subauditur quod omnia illa nec pendent a signis nec ab astris nec a fatis».*<sup>661</sup>

Tra le tecniche divinatorie, figurano nel trattato anche elementi di chiromanzia e di metaposcopia, ricordati anche da Gaffarel (*De coniectandis per Metoposcopiam, et Chyromanteiam morbus*);<sup>662</sup> è anche

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, f. 483v.

<sup>662</sup> Cfr. ad es. *ibid.*, f. 450r: «*Et propter quid est quod sunt linee in homine quibus etiam potest sciri ea que futura sunt homini? Quia etiam per illas pervenitur ad cognitionem dei sancti et benedicti cum enim Deus sanctus et benedictus sit invisibilis posset opinari ipsum non esse ideo quando intelliguntur ille linee quid significant et eveniet postea ea que significantur per eas homini cognoscet homo quod est deus qui cuncta novit et cuncta regit et benedicet illum qui formavit eum qui destinavit sive decrevit super eo illud quod futurum est sibi. Et sic scriptum est apud prophetam de lineis que sunt in manu ecce super volas manum describe ut segnavi te. Et de lineis que sunt in fronte scriptum est apud alium prophetam signa signum super frontes virorum et rursus de his que sunt in manu scriptum est in manu unumquemque hominem signat ut sigillum sui fati ponit hebraice אדם יחתיים כל ביד כל*»; f. 491v: «*quod autem dicunt sapientes quod angelus nescit quamdiu ex spermate non creatus fetus utrum sit futurus iustus utrum sit futurus peccator omnino tamen in fine sciet in lineis suis et tamen dicunt sapientes quod omnia pendent in celorum manibus preter quam timores celorum. Iam enim postquam facte sunt linee eius scilicet in manibus ut in pedibus et in fronte iam destinatum et decretum est de eo utrum sit iustus ut peccator futurus sed quidem sic est intelligendum quod angelus novit quia iam planeta sive fatum*». Lo studio delle linee della fronte, delle mani e dei piedi risale all'epoca Geonica e si ritrova

attestata la tecnica della lecanomanzia, in una forma che presenta una commistione tra elementi magici di origine greca ed ebraica.<sup>663</sup>

Un'altra pratica magica descritta in questo trattato è la *virtus verborum* utilizzabile per la guarigione del malato.<sup>664</sup> Si tratta di

---

occasionalmente nei testi medievali; cfr. J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstitions*, cit., pp. 216-217.

<sup>663</sup> La divinazione del proprio *mazal* attraverso l'osservazione della propria immagine riflessa nell'acqua tradisce un legame con i "prefetti", in quanto il *mazal* è doppiamente inteso come il fato dell'uomo che pratica il rito e come il prefetto che è preposto a quell'uomo e al suo fato: l'immagine riflessa nell'acqua è, insieme, l'immagine dell'uomo e quella dell'angelo. Cfr. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 501r: «*Est autem una nox in anno in qua si inpletur vas aque in quo qui respicit et contemplatur quando respicit et contemplatur debet aperire oculos suos et os suum et considerare utrum videat imaginem suam in illa aqua. Si enim viderit imaginem et similitudinem suam in aqua habere os et oculos apertos quemadmodum ipse ostendit erit certus quod vivet in illo anno, si vero ipse apertos ostendit et obturatos invenerit non vivet quia archangelus eius qui est in immagine et similitudine sua est inter facies eius et inter mortuos et propter hoc similitudo est instar similitudinis angeli prefecti super eo sub arcangelo suo*». Cfr. J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstitions*, cit., p. 215: «A related belief was the reflection of a man who is doomed to die will show him with his eyes and mouth closed, even though he has them wide open. According to our sources (Eleazar of Worms again, is the first to speak of it), on a certain night of the year the Gentiles would peer into a basin of water with eyes and mouth gapping wide, to discover their fate. In time, we learn, this practice (oil occasionally being used instead of water) was transferred by Jews to the night of *Hoshana Rabbah*, though some observed it on *Yom Kippur*». Cfr. *Papiri Greci Magici* 4, 154-242, in G. LUCK (a cura di), *Arcana Mundi*, vol. 1, Milano 2005, pp. 161-165.

<sup>664</sup> Nel XIV secolo Pietro d'Abano e Gentile da Foligno affrontarono la questione dell'utilizzo e dell'efficacia dell'incantazione nella medicina. Sull'argomento cfr. B. DELAURENTI, *La Puissance des mots «Virtus verborum»*. *Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, cit., pp. 269-398.

formule magiche linguistiche, *verba* ed *incantationes*, da recitare per sconfiggere la malattia.<sup>665</sup>

Notevole è anche il richiamo alla *virtus* benefica di piante, erbe, pietre, la quale in quest'opera, a differenza di molti lapidari ed erbari medievali, è considerata non come insita in esse, bensì come derivata dall'influsso del *mazal* che domina su ciascun ente naturale:<sup>666</sup>

«*De lapillis vero pretiosis que hebraice dicunt abanim tobim idest lapides boni, sciendum est quod ideo dicuntur boni quia unicuique est perfectus super unaquaque specie et secundum quod est perfectus sic erit nam lapidis sic se habet in misterio herbarum et radicum et graminum nihil autem ex eis quod habeat suum perfectum superius qui percutit eum super vertice sua et dicit ei cresce influit sibi virtutem suam. Patet hoc ex eo quod scriptum est in libro geneseos et dixit deus germinet terra et cetera et produxit terra germen graminis et herbe seminantes semen ad speciem suam hebraice dicitur mazal מזל idest fatum ut perfectum. Itaque terra superior produxit unicuique ex illis mazal et probatur analseos nam seminantes semen ad speciem suam hebraice dicitur mazriah zera leminehu et continet in dictione mazriah mem in principio, in dictione vero zerah idest semen*

---

<sup>665</sup> Cfr. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 450 r-v: «*et propter quid est quod sunt multe medicine que pendant in verbis et incantationibus quod solum locuto super illis ut incantato sanantur*». La differenza tra i *verba* e le *incantationes* sembra risiedere nella differente modalità con cui si pronuncia la formula: le *incantationes*, a differenza dei *verba*, sembrano essere formule da pronunciare con una sonorità musicale.

<sup>666</sup> Si veda la distinzione tra *virtus intrinseca* e *virtus extrinseca* richiamata *supra*, nel cap. I.

*continetur zain in principio, in dictione vero ad speciem suam continetur lamed et tales lettere constituunt dictionem mazal מזריע מזל*.<sup>667</sup>

Altre discipline magiche che figurano nel trattato e che hanno la capacità di far accedere l'uomo alla conoscenza di cose nascoste, sono la "scienza della qabalah", *chokmat ha-qabalah חכמת הקבל*, le arti magiche *hob* אוב e *hideoni* ידעני, la *necromantia*. Come ho già avuto modo di ricordare, la conoscenza superiore che può essere dischiusa attraverso tali pratiche magiche è pur sempre soggetta a dei limiti insuperabili imposti da Dio:

*«Et similiter per artem magicam que dicitur hob אוב et per illam aliam artem magicam que dicitur hide honi ידעני ut per illam aliam speciem que dicitur coniurationum quam faciunt que dicitur necromantia scilicet quod mortui ut cacodemones xedim debeant ei*

---

<sup>667</sup> Cfr. *De generatione hominis*, ms. Vat. Ebr. 189, f. 452r. Per altri passi sulla *virtus* di pietre e piante, cfr. *ibid.*, f. 400r: «*Sed quidem est in paradiso Heden lapilli preciosi, gramina seu herbe quas cum tulerit homo super se vel tetigerit eas sciet homo ille per eas scientias mirabiles et multas et occultas*»; ff. 494v-495r: «*ut puta de eo quod legitur quod venit serpens et invenit socium socium suum mortuum actulit lapidem pretiosum et suspendit in cibo suo et vixit. Et venit ad vorandum navem venit nauta qui viderat illum cum impetu venire ad navem et interfecit eum, alius qui vidit illum serpentem tulisse lapillum illum pretiosum ivit eum capiendum volavit lapis inter volandum cecidit in navem ille idem lapillus. Erant autem in navi avicule salite suspenderunt super eis lapillum illum et volarunt viventes. Nihil mirum ergo est si resurrectio mortuorum futura sit postquam invenitur lapillus qui resurgere facit mortuum et de omnibus his deus sanctus et benedictus memoriam fecit mirabilibus suis in hoc mundo ut credantur alia alterius mundi. Etiam non solum lapillum invenitur qui resurgere facit mortuos sed invenitur etiam herba que resurgere facit mortuum applicata*».



*notificare futura equidem notificabunt ei in omnibus his que sunt homini scibilia et quoad conditionem humanam poterit homo scire. At vero super quacumque harum specierum sciendi si conatus fuerit homo scire ea que sunt homini impossibilia scire cuiusmodi est quesita talis que fuerunt ut quid fuit ante mundum ut quid post et quid est etiam mundum et quid faciebat antequam mundus esset et ubi erat deus sanctus et benedictus antequam mundus esset et quid factururus sit deus sanctus et benedictus postquam mundus non erit. Et quid est in paradiso heden et quid sit formator omnium et quomodo formator omnium scit omnia et quid ipse factus extra mundum. De his omnibus et similibus questionibus questionibus licet adiuret quantum velit per quamcumque scientiam equidem non notificabunt ei, etiam si coniurasset ipsum formatorem omnium ad indicandum ei hec non prodesset sibi quia ipse sublimatus est super omnibus».<sup>668</sup>*

*«Quod si aliquis resurgere faceret mortuum et interrogarent eum vivi precipue sapientes gentilium et ipse diceret ea que vidit in alio seculo, contingeret forte quod sapientes per artem magicam possent exercere illam partem que dicitur hob et interrogarent alios mortuos et forte aliter eis responderetur et dicerent illud quod videret et qui viderat primum locutum fuisse uno modo dicerent sic dixit nobis ille mortuus qui resurrexit. Alii vero dicerent sic dixit nobis mortuus adductus per artem magicam hob et sic non invenirentur ambo forte dicere veritatem et quandoque dicerent mendacium et si diceret veritatem*

---

<sup>668</sup> *Ibid.*, ff. 461r-v.

*interrogantes per ob dicerent contrarium ideo melius est quod non mutet ordinem mundi».*<sup>669</sup>

Si tratta di varie forme di magia che potremmo classificare come “destinativa”, incentrata sulle *coniurationes*, formule magico-rituali che, opportunamente recitate, sono volte a captare ed indirizzare nei modi voluti l’azione di agenti spirituali, i “prefetti” assegnati da Dio alle varie parti del mondo, con i quali si stabilisce un legame con cui si traducono in atto le loro inclinazioni.<sup>670</sup> Non sempre le *coniurationes* magiche hanno il potere d’indurre i “prefetti” ad accondiscendere alle richieste del mago:

*«sunt autem quidam perfecti quod non possunt magici qui utuntur coniurationibus facere quod faciant propter eos veluti illa maga que voluit uti arte magica nec profuit illi ex quo non occiderant pediculos quos habebat in vestibus suis».*<sup>671</sup>

Le *coniurationes* della prassi magia di *hob* e *hideoni*, termini presenti in *Deuteronomio* 18,11, traducibili rispettivamente con “evocazioni” e “sortilegi”, hanno i loro destinatari in entità spirituali, mentre le *coniurationes* della *necromantia* si indirizzano agli spiriti dei

---

<sup>669</sup> *Ibid.*, f. 495r.

<sup>670</sup> Cfr. ad es. *ibid.*, ff. 461v-462r: «et dicit hoc anno talis filius talis exercebit artem magicam et talis filius talis faciet chessafim aliam speciem artis magice et talis filius talis faciet aliam speciem magice que dicitur coniurationum huic narrate quicquid vult et quidquid petet huic vero nolite quicquam narrare. Et perfecti illius diei et illius anni et hore illius et illius momenti disponuntur et preparantur ad faciendum quod si non diceres ita quomodo quidem essent dispositi et parati in quocumque loco quo coniurantur».

<sup>671</sup> *Ibid.*, f. 476r.

morti. Probabilmente questa *necromantia* corrisponde alle pratiche del *doresh el-hametim* attestate nel passo del *Deuteronomio* sopra ricordato, le quali, appunto, riguardano i legami con i trapassati. Va notato come nel *De generatione hominis* l'efficacia di tutti questi tipi di magia sia rincondotta in ultima istanza a Dio, che concede all'uomo la possibilità di *coniurare* i "prefetti". In queste forme di magia, le *coniurationes* si esercitano tramite l'uso dei nomi, in particolare degli angeli e dei demoni, ma anche con lo stesso *Shem hamephorash*, il nome segreto di Dio.

L'utilizzo magico-rituale dei nomi è proprio anche della branca della *chokmat ha-qabbalah* chiamata *chokmat ha-shimmush*, tradotta in latino come *cabala practica*. Nel trattato essa è presentata come scienza pratica che utilizza le potenze occulte dello *Shem hamephorash*, come anche dei nomi degli angeli e dei demoni.<sup>672</sup> La *cabala*, in generale, è presentata come una "scienza", mentre le altre pratiche magiche, tra le quali hanno un certo rilievo le *coniurationes* degli *shedim* e i *chessaphim*, sono anche presentate come "arti".

#### 4. Il potere poetico delle lettere ebraiche nel *Commentum Sefer Iesire*

Il *Commentum Sefer Iesire*, contenuto nel ms. *Vat. Ebr. 191* e riconducibile anch'esso alla paternità di El'azar di Worms, è un commento che propone un'interpretazione del *Sefer Yetsirah* caratterizzata da vari elementi e risvolti magici. Questo commento si pone, così, nella corrente esegetica che considera il *Sefer Yetsirah*

---

<sup>672</sup> Cfr. *supra*, cap. IV.

fondamentalmente come un manuale di magia, che raccoglie tradizioni ebraiche molto antiche. Il testo presenta alcuni elementi di magia, legati a nuclei dottrinali propri della tradizione cabbalistica. Sottesa al trattato è la dottrina teosofica cosmogonica incentrata sulla funzione fondativa delle *Sefirot*, o “numerazioni”, concepite come principi della strutturazione ontologica della realtà, e sulla funzione archetipica del “numerabile” e del “numerato”, che sono da ricondurre alle lettere e alle parole originarie di Dio. Le numerazioni sono unificate da un principio divino costituito dal Verbo, quale Spirito che si manifesta e si modula nelle *voces* e nei *verba*, quali proiezioni del linguaggio divino che, come nel *Sefer ha-qoloth*, possiedono intrinseci poteri poetici.

Una prima parte del trattato è dedicata alla dottrina della Decade sefirotica, presentata con un linguaggio molto complesso, ricco di immagini simboliche ed allusive. Una seconda parte, invece, espone la funzione cosmopietica delle ventidue lettere dell’alfabeto ebraico che attraversano e strutturano i tre mondi: la sfera celeste, il tempo, l’uomo. In una terza parte l’opera si sofferma sulla dottrina della combinazione e permutazione delle lettere (*tseruf*), la quale può essere utilizzata dall’uomo per riprodurre, attraverso la potenza delle lettere, l’atto creativo o, meglio, per vivificare la materia inerte. Ad esempio, si afferma che il sapiente, sulla base della conoscenza delle 221 combinazioni o Porte della Sapienza, può dare vita ad un antropoide artificiale, riproducendo in tal modo l’atto divino della creazione dell’uomo.<sup>673</sup> Questo atto poetico, dunque, è un caso particolare ed

---

<sup>673</sup> Tale tradizione risalirebbe ad alcuni racconti talmudici (*Sanhedrin* 65b) che descrivono la creazione di un uomo da parte di alcuni rabbini. Secondo Gershom SCHOLEM (cfr. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 208), l’*enpneumatosis* si basa fondamentalmente sulla capacità di attualizzare delle

esemplare del potere creativo che si esercita attraverso la tecnica della combinazione delle lettere («*Sicut enim litteras convertas per combinationem sic create facere poteris quod vis*»<sup>674</sup>), la quale rende l'uomo simile a Dio («*et hoc modo fiunt homines similes deo*»<sup>675</sup>). Nel processo della creazione dell'antropoide, il termine *golem* indica il primo stadio dell'azione demiurgica, la condizione per così dire embrionale dell'uomo che non è stato ancora vivificato tramite l'uso delle lettere. L'uomo può creare e distruggere invertendo l'ordine combinatorio delle lettere, in una visione in cui ciascuna lettera corrisponde ad una specifica parte del corpo umano. Il testo fornisce anche dettagliate indicazioni da seguire per il compimento del rito magico:

*«Quando operari quis voluerit purificet se et induat vestes albas nec operatur solus sed ut ipse Abraam pater faciebat ut scribitur et animam quam fecerunt in Haran et Salomon quod dicit meliores sunt duo quam unus et Deus ad Adam non est bonum esse hominem*

---

potenzialità insite nell'elemento tellurico, oltre che sull'aspetto rituale che concretizza un'esperienza mistica, mentre Moshe IDEL (cfr. *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, cit., p. 18) preferisce vedere nella creazione dell'antropoide un processo "ergetico", con il quale si realizza un tipo di conoscenza ottenuto attraverso l'azione. L'uomo che conosce i segreti delle *Hilkot Yetsirah* e si dedica alla creazione di antropoidi artificiali riproduce nelle sue azioni l'atto creativo di Dio e può giungere alla conoscenza dello stesso Dio. La creazione di antropoidi artificiali tramite tecniche classificabili come magiche è attestata in varie tradizioni. Si ricordi, inoltre, il *Liber vacce*, citato anche da Pico, che descrive la creazione di animali utilizzando fonti vitali naturali, secondo le procedure di una magia "organica" (cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance*, cit., pp. 132-133).

<sup>674</sup> Cfr. *Commentum Sefer Iesire*, ms. Vat. Ebr. 191, f. 10v.

<sup>675</sup> *Ibid.*, f. 10v.

*solum faciam ei auxilium e regione eius. Ideo incepit et cum littera beth in principio breshit que est prima combinatio binarii et habeat terram verginem ex loco inculto et malaxet illam terram cum aqua fonti vivi et faciat figuram combinando super eam secundum numerum alphabeti et litterarum numeralium 221 pro quocumque membro sicut scribitur in textu Sefer iesire et incipiat ab eo revolvens pronuntiando quo usque induxerit vitam».*<sup>676</sup>

## 5. Elementi di magia talismanica nello *Shimmush Torah*

Un altro testo magico contenuto nei codici Vaticani è un breve frammento dello *Shimmush Torah*, il quale fornisce un esempio di utilizzazione rituale dei nomi sacri, ottenuti con le tecniche permutative della *gematria*, e dei sigilli ad essi corrispondenti nelle operazioni della *cabala practica* (*hec nomina sacra et sigilla eorum cum utilitatibus operativis in practica cabale*).<sup>677</sup> Dal frammento emerge l'istanza della potenzialità magica dei segni e dei caratteri, i quali rimandano alle Sacre Scritture, fondamentalmente alla *Torah*). A differenza degli altri testi contenuti nei codici Vaticani, nei quali è la pronuncia orale di *voces* e *verba* a possedere la capacità di modificare l'esistente o di vivificare la materia, lo *Shimush Torah* insiste su una tradizione antica incentrata sulla fruizione di amuleti, della quale si

---

<sup>676</sup> *Ibid.*, f. 12r.

<sup>677</sup> Le tecniche permutative applicate al testo biblico, considerato come una inesauribile fonte di elementi utilizzabili nella magia, si ritrovano nel *Sefer Gematriaot*, un testo scritto sempre nell'ambiente ashkenazita durante il XIV secolo. Cfr. J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, cit., pp. 109-111.

trovano esempi nei papiri della Geniza del Cairo.<sup>678</sup> Questi testi presentano delle tecniche derivate fondamentalmente dalla magia ellenistica, finalizzate alla creazione di amuleti e originariamente prive di una giustificazione teorica. Un aspetto particolarmente interessante di questo testo è il richiamo esplicito alla tecnica *atbash*, desunta dal *Sefer Yetsirah*, che consiste nella sostituzione della prima lettera dell'alfabeto ebraico con l'ultima, della seconda con la penultima e così di seguito. I nomi ottenuti con questa tecnica di permutazione linguistica possiedono un carattere magico che può essere infuso nei talismani costruiti con la carta membranacea ottenuta dalla pelle del vitello. Tali talismani, oltre a riportare le incisioni dei nomi ottenuti con l'*atbash*, sono anche corredati da sigilli, costituiti da segni che rinviano alle lettere ebraiche o da linee o cerchi che non hanno alcun rapporto con le tradizionali lettere alfabetiche e che rivestono valori simbolici ai quali si riconosce una potenza poetico-performativa.

---

<sup>678</sup> Si veda L. H. SCHIFFMAN - M. D. SWARTZ, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected texts from Taylor-Schechter Box K 1*, Sheffield 1992.

## Appendice II

### Trascrizione dei testi

Ms. Vat. Ebr. 189, ff. 385 v – 398 r

#### Liber de vocibus

[f. 385 v] Incipit liber nonus de anima

Qui dicitur Sepher hakolot idest de vocibus

Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum usque ad illum passum ab extremo celo est exitus eius sunt 144 voce e regione 144 horarum in quibus creatum est seculum. Ab illa autem dictione exitus eius usque ad de calore eius sunt viginti quinque voces e regione 24 horarum sabati et una est superaddita que est additio sabati. Itaque ab illa dictione asciamaim idest celi enarrant usque ad de calore eius sunt tot voces quot sunt hore in hebdomada et una plus que dictum augmentum sabati. At illo passo lex Domini immaculata est usque ad iustificata sunt simul sunt 82 voces et sic a principio psalmi usque ad hunc passum simul quod dicitur יְהוָה sunt 251 voces itaque sunt 248 voces e regione 248 ossium que sunt in hominis corpore et 248 preceptorum affermativorum tres autem superstites sunt e regione locorum ubi lex lata et repetita est et sunt mons Synaus, tabernaculum Moheb et campestria solitudinis moabitarum ad indicandum quod si servaveris precepta affermativa que sunt lex Domini immaculata in futuro tempore in resurrectione mortuorum restituet tibi animam que dicitur nefes et corpus quod autem dicitur nefes habens 248 ossa voces namque sex nominum sacrorum non memoravimus sed inferius memorabimus eos qui igitur occupat se cum omnibus 248 ossibus que habet tum observando tum etiam monendo se in omnibus quinque voluminibus legis quando discit ea esse sigillata cum 248 ipsa lex vitam dabit ei perpetuam quod autem sigillata fuit cum 248 patet quia finis primi libri est mem que est



in dictione bemisraim במצרים et numeri eius sunt 40 et secundus [f. 386 r] terminatur in littera mem cuius etiam numeri sunt 40 scilicet in dictione ad perfectiones eorum hebraice למסשיהם tertius in littera iod cuius numeri sunt decem in dictione Sinai סיני quartus in littera vau cuius numeri sunt sex in dictio Hieriho יריחו quintus in littera lamed cuius numeri sunt 30 in dictione Israel ישראל , sic igitur sunt 248 ad indicandum quod si verificaverint legem et servaverint eam vivificabit illum et ius dat hoc quod scriptum est hec est lex homo si mortuus fuerit in tabernaculo idest homo qui sedet et occupat se die nocte. Ius igitur lex sapientis vena vite medella ossium pharmacon totius corporis et sic textus dicit et ascendere vos faciam de sepulcris vestris popule meus popule inquam meus qui custoditis legem meam et dixit iuxta eum et adducam vos ad terram Israel et sunt illi qui moriuntur extra terram et scriptum est et scietis quia ego Dominus sum cum aperuero sepulcra vestra et ascendere vos faciam de sepulcris vestris popule meus hi sunt illi qui mortui sunt in terra ideo scriptum est cum aperuero cum aperuero bis quia scilicet bis est resurrectio mortuorum primo namque in diebus Messie et secunda post mille annos cum mundus conversus fuerit in aquam et hoc est quod dixit glossa caldaica de Ruben et morte secunda non morietur etiam ad Gehennam vocat mortem secundam et quare dixit numquid vivent hec ossa et quare interrogavit ab Ezechiele hoc nonne ipse potest facere quod vult? Sed quidem quia scriptum est non facit Dominus verbum seu aliquid nisi prius revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas et interrogat utrum bene videtur sibi ut sanctificet nomen eius quod resurgere faciat mortuos et dicet tu enim nosti antequam interrogasses quod bonum est quasi dicat tu nosci si cum resurgere eos feceris revertentur ad bene agere ad dicendum tu enim scis quid sit sed iam decrevisti [f. 386 v] est autem aliud verbum ad dicendum quod Deus sanctus et benedictus non facit aliquid nisi prius consultus fuerit cum angelis ministrantibus et animabus sanctorum. Prout inventum est quod consuluit se cum spiritu naboth et similiter hec precitur ab Ezechiele : numquid videtur tibi bonum quod debeant fieri hec et hec, hoc namque et hoc fecerunt et dicet tu nosti merita eorum et peccata eorum quis potest esse melior arbiter te? Tu enim nosci utrum recipiant passiones et adversitates e

regione peccatorum suorum. Et appropinquabunt ossa et appropinquabit archa androgenus. Et ideo dixit et appropinquastis hebraice vatichrabu ותקרבו cum articulo futuri temporis feminini generis. Ubi autem dixit Chirbu idest appropinquate קרבו est masculini generis. Sed quidem quia est os quoddam quod est perforatum et aliud tumens sicut os quod dicitur vocca datima masculus femina. Et ambulavit os femineum idest habens se instar femine quod est vacuum in obviam ossi maschulo. Et hoc est quod scriptum est os ad os suum ad indicandum spinam et costas itaque hoc facit lex Domini immaculata quia restituet animam. Rursus lex Domini immaculata poteris legere perfecta convertit animam ad indicandum si fuerit in te lex Domini perfecta et integra convertet tibi animam. Hoc est quod dabit tibi animam integram et liberam nulli servituti subiectam nec dubitabis pro ea mortem amplecti. Quia si servaveris precepta que dicuntur in manibus si lex est testimonium fidele testabitur quod tu observas precepta manuum et manus revertentur perfecte et integre et si digitus tetigerat tetigerit in aliquam transgressionem et scandalizaverit te. Iam patietur et illud idem iudicium quod de digito dicitur illud idem est dicendum de quocumque membro puta oculo vel aure in quacumque transgressionem [f. 387 r] transgressionem quod si servaverit anima redibit similiter ...deest... cum quo non est transgressus transgressionem testimonium faciens quod iussum est illi facere illud preceptum in quo se occupavit in hoc seculo et dicet postquam occupavit se in me in hoc seculo in futuro seculo ero testis pro eo et in cathedra firmamenti dat ei sapientiam. Quod si in hoc seculo causat aliquid quod oblitus fuisset eius faciet eum sapientem et redet eum memorem ut scilicet sciat dare et disceptare de ratione redendu. Iam enim pro quocumque precepto et sapientia angelus est prefectus. Si didicit homo aliquid ad dirigendum verbum non autem ad invidiam, tunc preceptiones Domini sunt recte et de illis disceptabit in chatedra superiore ad opinionem eius qui dicit et auxilium de inimicis eius erit ei. Itaque ...deest... in hoc seculo comedentes panem dolorum propter occupationem legis et exercitium in ea. Ideo in alio seculo preceptiones illae Domini erunt letificantes corda illorum dolentium illorum inquam qui occuparunt se ad studendum in ea ad finem sciendi

non ad finem lucrandi et utilitatem ut honores consequendi per voluntate cordis sui. Sed in hoc seculo discutit quomodo sententia operi applicanda sit. In futuro autem seculo labia eius clare et ornatè loquentur non sicut homo qui locuntur in adversitate et possunt illi contradicere per omnibus que dicit in hoc mundo nisi sit divinum. Nam quicquid homo loquitur in hoc mundo sicut ipse homo varius est sic verba eius possunt capi in multos modos secundum varietatem ingeniorum nisi sit divinum. Et adhuc divinum non bene intellectum causabit infinitos errores itaque adducere potest ad adorandos deos alienos. At vero si oculi eius propter nimiam vigiliam quam faciebis nocte lippi facti sunt et corrupti quia scilicet [f.387 v] non dormiebat ut studio vacaret tunc preceptum Domini illuminabit sibi oculos. At vero si non cogitaverit cor eius in malis cogitationibus sed tradiderit se bonis cogitationibus et abstinuerit a voluptatibus et superabit naturam suam male innatam per eloquia pura et munda et caverit mala colloquia nec steterit in via peccatorum nec in loco fedo et turpi et inmundo, ideo timor ille Domini manu tenebit eum purum et mundum semper superius iuxta gloriam chabod in loco sancto et puro. Nec dicent noli expectare ut distare sed appropinqua ad puritatem et munditiam et sanctitatem. Prout scriptum est quis enim ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius innocens manus et purus cor qui non assumpsit in mendacium animam suam nec iuravit fraudolenter et stabit ille timor Domini permanens in seculum seculorum ut esset pro eo patronus. Et rursus sunt in cathedra concistorii superioris sinedrion quod indicat et qui sunt isti? Illi qui non stant in via peccatorum ut feditatis seu turpitudinis ut voluptatum aut in lustris mulierum ut in fornicem. Quod si iura sua executus fuerit cum veritate faciens que res suas fideliter et recte iustificatas simul in hoc seculo etiam in futuro seculo iudicia Domini exercuerunt veritatem narantia et iustificabunt eum simul hoc de vocibus que sunt sex nomina iod he vau he que memorantur in his sex versibus scilicet lex Domini, testimonium Domini, timor Domini, precepta Domini, preceptio Domini, iudicia Domini continent in se viginti quatuor voces e regione viginti quatuor voluminum sacrorum que continentur in toto textu sacro. ...deest... aleph beth, voces bar cappara dixit que

sunt viginti sex volumina. Itaque a principio huius psalmi usque ad iudicia Domini vera iustificata sunt simul [f.388 r]

sunt ducente septuaginta sextem voces quia igitur quinque voces sunt e regione quinque librorum penteteuci ideo ponuntur quinque dictiones in unoquoque textu horum sex textuum in quibus continetur nomen sacrum ut videre potes:

תורת יהוה תמימה משיבת נפש

Idest lex Domini immaculata convertit animam.

ערות יהוה נאמנה מחכימת פתי

preceptum Domini fidele sapientem insipientem.

מרודי יהוה ישרים משמחי לב

iussiones Domini recte letificantes cor.

מצות יהוה ברה מאירת עינים

preceptio Domini clara illuminat oculos

יראת יהוה טהורה עימרת לער

Timor Domini mundus manet semper.

משפטי יהוה אמת צדקו יחרו

iudicia Domini veritas iustificata simul

Itaque si removeris quinque voces que sunt e regione dictorum quinque voluminum penteteuci remanebunt ducente septuaginta due voces. Et similiter in psalmo Domini est terra sunt ducente 72 voces et propter hoc proprietas horum duorum psalmorum est ad mulierem patientem difficilem partum. Sic dicuntur in eis conspectu et hoc quia ducente septuaginta due dictiones sunt ab illa dictione et inclusit carnem que indicat quod postquam incepit ex spermate formari fetus clauditur os matricis usque ad illam dictionem multiplicabo dolorem tuum hebraice והרנך in quo continentur dies novem mensum que sunt 281. Nam vau idest 6 he idest 5 resh idest 200 nun 40 kaph 20 collecti

sunt totidem. Est autem aliud verbum ad dicendum quod ab illo passu et edificavit costam usque ad illum passum cum dolore paries filios, quia mulier concepit ducentis et 70 diebus prout scriptum est modium ordei sunt 180 cabim idest mensura et lecheth mensura alia ordei sunt 90 cabin coniuncti simul sunt 270 dies de quibus scribitur dies multos sedebis, sunt tres alie quia quinque sperma niclas hebraice נקלש idest effunditur ut transmutatur [f. 388 v] ad diem primam vel ad secundam ut ad tertiam quia iam scriptum est tres creationes sunt in homine. De quibus scriptum est in textu in die qua creavit Elohim Adam, primo; secundo in textu dicente et vocavit nomen eorum adam in die qua creavit eos; tertio a die qua creavit Dominus Adam. Ad dicendum quod quandoque ad primum, quandoque ad secundum, quandoque ad tertium et hoc est signum quid est filii mi hebraice bri ברי cuius numeri sunt 211 quia quando sunt ducente et duodecim dies generat ad septem menses. Quod vero sequitur quid est filius ventris mei hebraice ברבטני sunt enim numeri litterarum 273 que sunt ad novem menses nam bet 2, resh 200, bet 2, tet 9, nun 50, iod 20 collecti sunt dies quibus scilicet generat ad nonum mensem. Quod si occupaverit se in lege in nocte ad ducentas 72 auditam faciet vocem suam in nocte, si vero in die auditam faciet in crastinum quod est dies 272 et tunc inpletur quod scribitur uxor tua generabit ad vespas hebraice ערב eius numeri sunt 272 dies nam hain 70, resh 200, bet 2 collecti sunt tot quod generabit filios innocentes manus et mundos corde qui stabunt in loco sancto suo et videbunt in gloria kabod ipsius regis glorie. Et propter hoc illi duo psalmi a proprietate valent ad difficilem partum reddendum facilem. In hoc autem psalmo qui incipit hymnus ad David exaltabo te Domine Deus meus rex continentur quingente voces minus due et hymnus David qui dicitur tehilla ledavid complet totum predictum ad indicandum quod mundus qui est quingentorum annorum permanet super hymnum David. Est autem aliud verbum ad dicendum quod in his duobus dictionibus tehilla ledavid תהלה לדוד continentur quinque [f. 389 r] voces puncte superioribus que erant quingente que consistunt quingentas quinque ad indicandum quod seculum creatum est cum littera he et continent quingentos annos. Est autem aliud verbum ad dicendum quod in textibus de quibus loquitur directe versus Deum

sanctum et benedictum veluti inspiceret sursum ac si vellet loqui ore ad os ut puta ubi invenitur chaph longum qui est articulus secunde persone pronominalis continentur 266 voces et sunt dicti textus exaltabo te Deus meus rex laudabo nomen tuum in seculum vahed. In omne die benedicam tibi et collaudabo ut pistinatum nomen tuum in holam vahed. Generatio generationi narrat opera tua et potentias tuas loquentur, gloriam decoris maiestatis tue dicent et verba mirabilium tuorum fabulabuntur et fortitudinem terribilium tuorum dicent et potentiam tuam narrabunt, memoriam multitudinis bonitatis tue dicent et magnificentiam tuam loquentur. Gratias agant tibi Domine omnia opera tua et pii tui benedicent tibi. Gloriam regni tui dicent et potentiam tuam loquentur. Regnum tuum regnum omnium seculorum et inperium tuum in omne generatione et generatione. Oculi omnium in te sperant Domine et tu illis escam eorum in tempore oportuno. Aperis tu manum tuam et saturas omne animal voluntate. Hebraice omnes hi versus incepti ab his licteris scilicet

אָרוֹמֶרְךָ בְּכֹל יוֹם דּוֹר הַדֶּר וְעִזּוֹן זִכְרֵךְ יוֹדוֹךָ כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ עֵינֵי כָל פּוֹתָח אֶת יָדֶיךָ

Itaque omnes hi textus continent ducentas sexaginta sex voces e regione totidem dierum que sunt in nonem mensibus lunaribus. Itaque si adiunxeris hymnum David hebraice תהלה לדוד erunt ducente septuaginta tres et erunt novem menses solare quibus mulier [f. 389 v] mulier pregnans fert fetum in utere et hi sunt textus se habentes veluti si homo loquitur proximum suum in secunda persona. At vero illi in quibus videtur homo ac si loqueretur aliis in tertia persona narrans quales sunt isti versus scilicet magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est inquisitio, misericors et miserator Dominus longus iras et magne pietatis, bonus est Dominus omnibus et clementie eius super omnia opera eius. Ad notificandum filiis hominum potentiam eius et gloriam decoris regni sui. Substantat Dominus omnes cadentes et erigit omnes elisos, iustus est Dominus in omnibus viis suis et pius in omnibus operibus suis. Voluntatem timentium eum faciet et vociferationem eorum audiet et salvabit eos, custodit Dominus omnes rectos et omnes inpios destruet. Hymnum Domini loquetur os

meum et benedicet omnis caro nomen sanctum eius in seculum et ultra. Sic que ipsi versus in hebraico incipiunt ab his litteris

גדול חנון טוב להודיע סומך צדיק רצון שומר תהלת

itaque sunt ducente septuaginta due voces e regione ducentarum septuaginta duarum dierum quibus mulier manet pregnans. Itaque sunt omnes 505 voces in toto psalmo et additum est in illo antequam dicatur beati qui habitant in domo tua adhuc laudabunt te semper. Felix populus cuius hec sunt felix est populus cuius Dominus Deus est. Et nos benedicemus Dominum ex hoc et usque in seculum alleluia. In his itaque tribus textibus continentur 68 voces itaque sunt quingente et quinque ab dictione tehilla et ultra et sunt in eis decem nomina que continent quadraginta voces et sexaginta octo superaddite sic omnes sunt 613 voces ad indicandum quod nos [f. 390 r] debemus collaudare Deum sanctum et benedictum qui dedit legem et sic dictum est benedictus es tu Domine qui docuisti me precepta tua. Et dicitur hic psalmus ter in die e regione legis que data est ter scilicet in monte Synao in tabernaculo Moheb et in campestribus moabitarum ut in Synao in tabernaculo Moheb et in monte Garitim et e regione illorum legitur quicumque textus bis in hebraico et semel in chaldaico. Itaque sunt 613 voces cum his que diximus beatus et cetera ad indicandum quod omnis qui laudat Deum sanctum et benedictum se habet veluti observavit 613 precepta. Similiter etiam in particula et finiti sunt celi et terre et omnis militia eorum, continentur 21 voces e regione viginti unius artificii que fecit in sex diebus. Prout dicunt sapientes in libro bereshit rabba in particula autem in principio creavit Elohim celos et terram sunt viginti quatuor voces e regione viginti quatuor librorum qui durant viginti quatuor horis. Prout scriptum est si non esset fedus meum in die et in nocte equidem statuta celi et terre non ordinassem. In particula ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Egypti, de domo servituti continentur 34 voces et cum lectione sunt 35 ad indicandum quod 35 operationes facte sunt per legem idest viginti una in sex diebus decem inter crepuscula et cacodemones mazichim et aries Abraami et sepulcrum et forcipes sic sunt 35 et e regione illorum dicti sunt in libro Ecclesiastes 35 vicibus amal idest labor עמל et scriptum est

quod est aliquis homo cuius labor est in sapientia, hic est Deus sanctus et benedictus et e regione illorum continentur 35 dictiones in particula et completi sunt celi et in particula tu sanctificasti diem septimam et in particula suscipe quietem meam [f. 390 v] beati qui habitant in domo tua adhuc laudabunt te semper. Beatus populus cuius hec sunt beatus cuius Dominus Deus est et nos benedicimus Dominum ex hoc et usque in seculum. Additi sunt hi textus super hymno Davidis sic essent 172 dictiones quot scilicet sunt in decem preceptis decalogi nam decem precepta decalogi que scribuntur in libro Deuteronomio continent in se sexcentas et 13 voces et quatuor plus que sunt in ultima dictione que dicitur lereheka idest לרעך ad proximum tuum quia scilicet ponderat proximum tuum e regione omnium. Itaque tunc vidit eam quod est primum et narravit eam quod est secundum, preparavit eam quod est tertium et etiam inquisivit eam quod est quartum, quod superest in dictione lereheka ad proximum tuum. At vero in primis decem preceptis continentur quingente et quadraginta una vox e regione quingentorum quadraginta unius annorum qui fuerunt ab ea hora que natum est Abraam usque quo intrarunt ad terram promissionis et continent centum 72 dictiones e regione eius quod scriptum est pro eo quod audivit Abraam voci mee hebraice scribit hekeb עקב nam ain 70, coph 200, beth 2 collecti sunt totidem. In particula et benedicite eth Dominum pistinatum continent quatuor decim voces et in particula benedictum eth Dominum pistinatum in seculum vahed, continentur 19 voces. Et in particula benedictus qui elegit nos sexaginta voces et in particula benedictus qui dedit nobis, continentur 61 voces. Omnes simul sunt 465 voces quarum 155 sunt sacerdotis, 155 levite ut diacono, et 155 israelite. Collecti sunt 465 voces. Similiter lex Domini perfecta testimonium Domini preceptiones Domini iussio Domini

יהוה מצות יהוה פקוד יהוה עדות יהוה תורת יהוה [f. 391 r] hi sunt quatuor textus in quibus continentur septuaginta voces et in textu dicente Dominus virtutem populo suo dabit dominus benedicet populo suo in pace continentur viginti octo voces et in textu dicente Deus perfectam habet viam suam eloquium Domini examinantum est clypeus est omnibus sperantibus in eo continentur triginta due voces et sexies respondent amen. Nam in sex amen continentur decem et octo voces sic sunt



quadringente septuaginta quinque voces. Addis illis superiores scilicet centum triginta et decem et octo sic sunt 613 propter hoc igitur saltarunt illos duos textus scilicet timor Domini mundus est permanens in seculum seculi et iudicia Domini sunt vera iustificata simul. Et posuerunt loco illorum alios duos textus scilicet Dominus fortitudinem populo suo dabit, Dominus benedicet populum suum in pace et alius textus est Dominus perfectam habet viam eloquium domini examinatum clypeus est omnibus sperantibus in eo. Ut scilicet perficerent complementum 613 vocium ut scilicet sit in die secunda sabati et quinta sabati quod reputet Deus sanctus et benedictus illos qui legunt in lege in die secunda sabati et die quinta sabati quando scilicet licitum est eis vocare operibus suis et tamen occupant se in lege et dicunt sexcentas et tresdecim voces non aliter ac si recepissent legem de monte Synao que continet 613 precepta. Et quod sunt qui legant in ea sacerdos levita et israelita qui sunt tres tantum de quibus scriptum est funiculus autem triplex non cito evellatur et tribus diebus ante in lege unusquisque dicit duas benedictiones que continent tricentas septuaginta sex voces et reliqua sunt ducente quadraginta septem voces et deinde non deberent esse nisi trecente septuaginta quinque voces sed quidem non possunt dividere unam et sic simul sunt sexcente et tresdecim itaque sunt centum viginti dictiones scilicet quadraginta et [f. 391 v] quadraginta et quadraginta scilicet quadraginta pro sacerdote et quadraginta pro levita et quadraginta pro israelita et sunt e regione 40 et 40 et 40 dierum quibus Moises stetit in monte et sunt centum viginti due voces in manu uniuscuiusque et sed oportet ut dicatur vitam eternam plantavit in medio nostri non autem et vitam eternam hoc est cum coniunctione vau sed sine coniunctione quia Deus sanctus et benedictus vocatur emet idest veritas vita eterna. Prout scriptum est ipse est Deus vivus Elohim haim et alibi scriptum est et Dominus jod he vau he Elohim emet idest veritas ipse est et ipse est Elohim haim idest Dii vivi sine coniunctione. Et similiter in alio textu scriptum est lex emet idest veritas est arbor vite sine coniunctione et propter hoc dicimus legem veritatis emet vitam eternam plantavit. Quia quando est lex veritatis tunc homo vivit in seculum prout scriptum est longitudo dierum in dextra sua est in sinistra eius spes et divitie et honores. Sicut

supra dictum est quod dextrantibus in ea longitudo dierum est sinistrantibus vero dat spes et honores. In sabato vero leguntur septem homines et unusquisque dicit bareku idest pristinate baruk idest pistinatum baruk idest pistinatum quorum voces sunt centum 36 e regione septem vocum cum quibus data est lex et que scribuntur in legislatione. Itaque in sabato data est lex et in ea scribuntur voces he scilicet primo et factum est die tertia cum esset mane et facte sunt voces et fulguris et nubes magna super monte et vox tube fortis nimis secundo, et expavit totus populus qui erat in castris tertio et fiunt vox tube ambulans et fortificans se nimis, Moises loquebatur quarto et Deus respondebat ei cum voce quinto, et totus populus videbat voces et fulgura et [f.392 r] et montem fumigantem sexto, et vocem tube et vidit totus populus et expavit et comotus est et stetit procul et continentur in eis due in numero populi scilicet coloth primo in textu et fuerunt voces fulgures secundo, in quinto ubi dicitur et totus populus videbant voces que sunt octo voces in singulari et e regione illarum dicitur octies sanctificatio in sabato que dicitur cadox et octies leguntur in lege. Et unusquisque illorum dicitur bareku idest pistinate, baruk idest pistinatum, baruk idest pistinatum in quibus continentur centum triginta sex voces que sunt secundum numerum col קול nam cof centum, vau sex, lamed 30 collecti sunt 136 et dicuntur septies a septem hominibus legentibus in lege et postea dicit unus qui est maphlit idest qui liberat et dicitur totidem 136 que sunt secundum numerorum col et ab octavus et ille est propter cuius orationem liberatur ab igne Gehennam. Quod meminit Ezechiel in libro suo dicens septies iorde bor יורדי בור idest descendentes in puteum [Is 38,18] ut locum et semel dixit hiarkete bor idest ירכתי בור idest profundum putei ut inferni. Et propter hoc in alphabeto lictera octava vocatur heth חת etimologicos descendens quia indicat descensum hominis ad Ghehennam et ex forma eius que est instar porte aperte ח indicat portas Gehennam semper esse apertas. Et etiam etimologicos indicat חתת idest terrorem quia terri debet homo ab ipsius portis Ghehennam. Et e regione octies quibus legitur dicuntur in hebdomada ordines sanctitudinis scilicet qualibet die semel que sunt septem et in additamento quod fit in sabato semel sunt octies et in die que legitur in

lege idest in secunda sabatorum et in quinta sabatorum dicitur octies sanctitudo que est cadox. At vero in legislatione dicitur ter vox tube et e regione eius tres legunt in lege in secunda die in quinta die sabatorum. ...*deest*... et tertia est latio legis. ...*deest*... [f. 392 v] et facte sunt voces et fulgura et nubes et vox tube fortis nimis. Et facta est vox tube ambulando et fortificando se et totus populus videbat voces et fulgura et vocem tube et audiebat vocem loquentem ad eum. Et dominus in monte locutum est vobiscum e medio ignis vocem verborum tantum vos auditis et imagines vos non videtis preter vocem. De celo auditam fecit tibi vocem suam ad corripendum te et super terram extendit tibi ignem eius maiorem et verba eius audivisti e medio ignis. Omnia hec locutum est Dominus ecclesie vestre e medio ignis nubis et caligis voce magna et non intermissa. Quando audivisti vocem e medio tenebrarum vocem eius audivisti in igne et vocem eius audivimus e medio igne quod loquitur idest Deus homini et vivit. Ex igne ad audiendam vocem Domini dei nostri. Numquid aliquis populus audivit vocem Dei vivi loquentem e medio ignis prout audivisti tu et vixit. Nolimus addere ad audiendam vocem Deorum vivorum nec ignem hunc maiorem videre volumus nec moriamur. Audivit nec aliquis populus vocem Deorum vivorum loquentem e medio ignis. Moses loquebatur et Deus respondebat ei voce. In omnibus his textibus continentur sexdecim vocem coloth קולת et unum cum vocem becol בקול e regione illarum legunt sexdecim homines in hebdomada et unus qui dat licentiam qui dicitur maphlit e regione becol cum voce, que indicat voces nam littera beth representat duo. Itaque due sunt voces vox legis vox prophete. De quibus indicatum est in textu dicente vox est vox Iacob et e regione illarum dicuntur vox legis legendo et vox laudis laudando. Rursus est aliud verbum ad dicendum audiebat vocem loquentem equidem hic passus est e regione eius qui dat licentiam qui dicitur maphlit quia [f. 393 r] quia loquitur de tabernaculo quod si non supputaveris respondebat ei cum voce et similiter audiebat vocem quia scilicet per illud quod dicitur respondebat ei cum voce hebraice becol בקול indicatur quod respondebat ei secundum vocem Moseos. Similiter in illo textu ubi dicitur et audiebat vocem loquentem indicatur quod Moises audiebat

vocem israelite autem nihil penitum audiebant. Itaque remanebunt quindecim voces et ponuntur coloth due in numero populi que indicant duas voces sic sunt decem et septem e regione quarum legunt decem et septem homines scilicet in secunda sabatorum legunt tres in quinta sabatorum legunt alii tres sunt sex in sabato septem sunt tresdecim in vespere sabati tres sunt sexdecim in antelucanis semel sunt decem et septem. Ex omnibus igitur his concluditur quod qui legit in lege reputatur ac si interfuisset legislationi. In particula vero flaminis continentur 613 voces e regione 613 preceptorum et ideo dixit textus ut habeatis in memoriam et recordamini omnium preceptorum Domini. Hoc est indicatorum per vocem in particula. Rursus indicantur omnia 613 precepta in ipso flamine hoc modo scilicet ex numero litterarum representantium que sunt 600 nam zezet ציצית idest flamen continet illum numerum quia scilicet sade 90, iod 10, sade 90, iod 10, tau 400 collecti sunt 600. Et rursus ponuntur octo fila et quinque nodi que sunt tresdecim sic in summa habentur 613 et intelligitur quod omnis qui ponit sibi flamen recordari debeat omnium preceptorum a particula et oravi usque illa particula cum oculus fuerit omne verbum similiter continentur 613 voces. Et subiungitur ei propter hoc dixit Dominus ecce ego trado urbem hanc in manus chaldeorum et hoc quidem quia transgressi sunt 613 precepta que indicantur per illas voces que continentur in illis textibus ab et oravi usque et occultatum fuerit [f. 393 v] scribende igitur nunc sunt a nobis rationes vocalium quot sunt primo vocales? decem et octo scilicet א א א א א א א א א א א א sunt enim novem littere continententes novem vocales et simul faciunt 18 e regione multarum rerum in sacro textu significatarum per 18 scilicet primo decem et octo dierum sollempnium scilicet septem dierum pascatis azimorum, unius die pascatis hebdomadarum, capitis ani unius, unius diei remissionis peccatorum, octo dierum pascatis umbraculorum, unius octave cenis sic sunt decem et octo ponitur namque in eis unum superius e regione festis sortium quod dicitur purim et e regione horum sunt decem et octo nodis in spina dorsi et e regione horum est revolutio draconis ut serpentis in decem et octo annis et e regione horum dicuntur decem et octo benedictiones qualibet die et e regione horum templum sanctuarii superioris distat ut



que dicuntur tecaphot idest tropicus et quatuor vexilla decem et octo ponuntur inferius decem et octo benedictionum. Rursus considerande sunt tribus nam tribum nomina que nate [f. 394 v] sunt ex Balaa ancilla Rachel continent in se viginti duas voces. Nate autem ex Rachel domina eius habent voces in duplum et unam plus. Filii autem Zelpha ancille Lee continent in se quadraginta nonem voces et filii Lee eius domine in duplum et una plus. Itaque Abraam Isaac et Israel et matriarche scilicet sara Rebecca Rachel et Lea et ancille scilicet Bilaa Zelpha continent in se ducentas quadraginta octo voces in particula autem [...] omnes familie que dicuntur misphaoth et patriarche et matriarche continent 385 voces ad indicandum quod observarunt totam legem donec venit ...*deest*... qui mortuus ex quo erat malus et interfecit se ipsum ut Saul rex propter adversitates. Verum omnes iusti fuerunt ...*deest*... in benedictione sacerdotum continentur quindecim dictiones, sexaginta littere et tres textus, quinquaginta due voces et similiter in hoc textu scilicet recordabor federis mei Iacob et etiam federis mei Isac et etiam federis mei Abraam recordabor et terre memor ero

וזלרת את ברית יעקוב ואל את בריתי יצחק ואל את בריתי אברהם אזכ יהארץ אזכר

Ponuntur itaque in hoc textu tres patriarche e regione trium textuum contentorum in benedictione sacerdotum, ponuntur ter memoraciones e regione trium sacrorum nominum iod he vau he contentorum in benedictione sacerdotum idest יהוה יהוה יהוה ponuntur sex dictiones memoracionis et federis scilicet et recordabor federis mei, federis mei, federis mei recordabor et recordabor. Et sic in benedictione sacerdotum ponuntur sex dictiones que dicuntur de Deo sancto et benedicto quod faciat scilicet benedicat te, custodiat te, illuminat, te misereatur tui elevet pacificet hebraice [f. 395 r] et similiter e regione

יברכך וישמרך יאר ויחכך ויש וישם

Sex dictionum que diriguntur ad Israel in eadem benedictione scilicet te, te, ad te, tui, ad te, tibi hebraice

יברך וישמרך אליך ויכך אליך לך

In benedictione autem sacerdotum et in dicto textu et recordabor ponuntur quindecim dictiones ad indicandum quod quindecim annis viderunt patriarche unus alium et ideo transposito ordine ponuntur nomina patriarcharum quia scilicet ponitur benedicat te et custodiat e regione Jacob de quo scribitur et custodiat te in omnibus que iveris et illuminet. Ponitur e regione Isac de quo scriptum fuit et caligati fuerunt oculi eius ne videret quia scilicet videbat per lumen ipsius glorie chabod. Elevet vero ponitur e regione Abraam de quo scribitur et elevavit Habraam oculos eius itaque merito patriarcharum evenient tibi omnia hec. Et quinques ponuntur patriarche in libro exodi sic sunt quindecim et quia patriarche viderunt se invicem quindecim annos alter alterum ideo ponuntur quindecim dictiones in benedictione sacerdotum et totidem in textu et recordabor federis mei. At vero in textu predicto et recordabor et similiter in benedictione sacerdotum ponuntur sexaginta littere e regione trium patriarcharum Abraam Isaac et Iacob et duodecim tribuum seu duodecim parallelorum diametralium sic sunt quindecim e regione dictionum ut e regione trium principum levitarum et duodecim principum tribum in tempore Moiseos que etiam sunt quindici. Sexaginta autem littere sunt e regione sexaginta miriadum israelitarum in deserto degentium. At verum quinquaginta due voces ponuntur in textu et recordabor et totidem in benedictione sacerdotum e regione quinquaginta duarum hebdomadarum ut sabatorum que sunt in anno continente 365 dies que scilicet sabata patriarche observarunt et benedicti sunt et [f. 395 v] et data est eis terra promissionis et scriptum est iuxta sabatum et vocaveris sabatum onorabile et delectabile et sequitur et faciam te comedere hereditatem Iacob patris tui ...*deest*... et post quinquaginta duos annos dictum est et terram recordabor propter hoc. Igitur 52 voces sunt in textu et recordabor federis mei abraam recordabor et hoc quidem quinquaginta duorum annorum erat abraam quando didicit legem. At vero in Iacob scribitur recordabor et in Abraam in Isac vero non. Ad indicandum quod Abraam et Iacob אברהם יעקב continent in se 436 quia Iacob non scribitur cun littera vau יעקוב et nullibi alibi in sacro textu penteteuci et probatur quia aleph 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 40, iod 10, hain 70, coph 100, vau 6, beth 2 collecti sunt 436

secundum numerum annorum quibus suspensum est peccatum israelitarum ut scilicet non afferetur super eis destructio. De quibus scribit Ezechiel et feres peccatum domus Israel tricenis 90 diebus et ad Judam quadraginta que sunt propter Iacob sunt 430. Sed quia Iacob tardavit sex annos e regione illorum quibus non duxit uxorem sic sunt 436. Ante vero quam nominetur nomen Iacob ponuntur tres dictiones scilicet et recordabor federis mei וזכרתי את ברית et similiter antequam memoretur nomen Isac et etiam federis mei hebraice

אל את ברית et similiter antequam memoretur Abraam idest et etiam federis mei אל את ברית et in fine ponuntur alie dictiones tres idest recordabor et terre memor eo ואהרץ אזכר ad indicandum quod future erant quatuor turme ferentes vexilla que dicuntur degalim et sub quolibet vexillo essent militantes tres turme. Sic namque scriptum est recordor tibi pietatis adolescentie tue amoris ornamentorum tuorum sequele tue [f. 396 r] quia secuta es me in deserto et terra non sata et alibi scriptus est pulchra ut luna, serena ut sol, fortis ut vexilla. Itaque in unoquoque vexillo erant tres tribus e regione quare dictum est et constituet te supiorem et ponet te Dominus supiorem et eris tantum superior. Et ideo Salomon indicavit omnia hec in textu dicente una est columba mea e regione Abraam, una est matri sue e regione Isac, clara est generici sue e regione Iacob. Ab illo autem passus et locum est David usque ad illum textum dicentem et preceptas eius a quibus non movebo me hebraice ממינה continetur 613 voces ad indicandum quod servavit David 613 precepta et ideo dixit ממינה in numero singulari et והקוותו idest et precepta eius in plurali ad indicandum quod omnia precepta fidei iubent unum pro alio. Qui enim transgreditur super uno equidem se habet veluti actulisset sacrificium suum que prophanum ut maculatum et ideo subiunxit illi et factum sum perfectum cum eo et cavi mihi peccatum quasi dicat servavi omnia 613 precepta non enim est dicendum homini sicut gentilis tenetur ad septem precepta descenda. Et discit plus vivit seu sicut femina que tenetur servare illud quod iubetur ei non autem id quod non iubetur ei. Sic itaque dicerem que filius israelita discere debet illud quod iubetur, lex autem sacerdotum seu ius pontificium quid enim pertinet ad israelitam quod discat ? Propter hoc igitur dixit quia omnia iudicia



eius coram me sunt et precepta eius non removebo me ab ea. Idest etiam ab illo precepto super quo non iussit mihi servare ut discere. Paradigmaticos est senex sapiens qui induit milites consilio suo dicit bellum gerite protegite et docete illos milites bene militare et facit eos exerceri et quando observant dicta eius redduntur victores. [f. 396 v] sic igitur israel dicunt sacerdoti dic nobis docendo prophanum et licitum et ipsi faciunt secundum dicta sua et regunt se super dicto suo. Si observant omnia que dicit sic fit homo perfectus sin minus etiam pro uno ex dictis 613 docent de eo accusationem. In particula aftare que incipit et locutus est David continentur mille et ducente 91 vox cum dixeris ladonai idest ad Dominus ליהוה cum quatuor vocibus et belohim cum quatuor vocibus באלהים et Dominus יהוה idest cum quatuor vocibus itaque sunt 1291. Ad indicandum quod ex quo in fine eius dicitur magnificabit salutes regis sui facit pietatem cum cristo suo quod a die qua removebuntur sacrificia cotidiana usque quo veniat filius David sunt 1291 dies. Et hoc est quod scriptum est et facit pietatem cristo suo et hoc est quare subiunxit illi in textu dicente hec fuit verba David ultima in generationibus ultimis. Est autem aliud verbum ad dicendum quod sunt e regione mille 291 animalium domesticorum que sacrificantur in toto anno cum hirco emissario Azazeli. Dixit igitur David sunt voces huius cantici reputate coram eo itaque omnia sacrificia totius anni. In libro autem Hieremie sunt quatuor textus in quibus scribitur vox gaudii, vox letitie, vox sponsi, vox sponse et rursus in uno scribitur vox molendini et alio scribitur vox dicentium gratias agite. Sunt decem et octo voces quia quater quatuor sunt 16 et due sunt 18 e regione 18 vocum que sunt in legislatione. Ad indicandum quod omnis qui facit letari sponsum cum sponsa se habet ac si recepisset legem cum 18 vocibus et merebitur esse cum iustis illis in decem et octo milia seculorum et cum decem et octo milia xananim e regione quorum ordinarunt decem et octo dicenda [f. 397 r] scilicet letamentum letabor in Domino, secundo et letabitur sterilis in congregatione filiorum eius, tertio cum letitia, quarto letificans sponsum cum sponsa, quinto gaudium, sexto letitiam, septimo exultationem, octavo hymnum, nono exhilarationem, decimo letamentum, undecimo charitatem, duodecimo fraterniatem, tertio

decimo pacem, 14 societatem, 15 vox gaudii, sexto decimo letitie, 17 vox exaltationum, 18 letificans sponsum cum sponsa. Quod si numeraveris letamentum letabor non pro uno sed pro duobus erunt 19 et sunt e regione alterius ubi dicitur et audit vocem loquentem. Quod si numeraveris de comunio hy[m]nitum eorum ממכתה כוינתם sunt viginti e regione vicesime vocis que dicitur respondebat ei cum voce que est vox Moiseos. Itaque supputa duas voces quas invenis in Adam proto plasto et ha(be)bis viginti. Est autem aliud verbum ad dicendum quod letamentum est unum, letibitur duo, exultabit tria, cum letitia quatuor, letificans 5, gaudium 6, letitiam 7, exultationem 8, hymnum 9, exhilarationem 10, letamentum 11, vox gaudii 12, vox letitie 13, vox hymnituum 14, ex cantu suo 15, letificans 16, vox sponsi 17, vox sponse 18 sunt itaque 18 e regione 18 vocum que sunt in legislatione et e regione illorum debet esse sponsus quando ducit sponsam decem et octo annorum. Est autem aliud verbum ad dicendum quod sunt 29 voces cum illo quod dicitur et audivit eth vocem loquentem et e regione illorum sunt qui creavit gaudium unum, letitiam 2, sponsum 3, sponsam 4, exultationem 5, hymnum 6, hylarationem 7, letamentum 8, amorem 9, fraternitatem 10, pacem 11, amicitiam 12, vox gaudii 13, vox letitie 14, vox sponsi 15, vox sponse 16, vox hymnituum sponsorum 17, puerorum [f. 397 v] canentium ex cantu suo sunt 18, letificans sponsum et sponsam sunt 19. Est autem aliud verbum ad dicendum quod sunt 18 e regione 18 vocum que continentur in textibus sponsi et sponse et superius numeravimus viginti letitias et e regione illarum in libro hieremie sunt viginti voces in quatuor textibus scilicet vox sponsi et vox sponse et unus dicit vox ...deest... et vox ludentium letamentum letabitur et exultabit sterilis cum letitia congregatis filiis eius in medio eius qui letificat syon in filiis suis. Sunt quinque letitie e regione quinque vocum itaque sunt quinque voces in textu Hieremie et quinque voces in textu Ezechielis et sunt scilicet primo et audivi vocem alarum suarum, secundo sicut vox aquarum multarum, tertio sicut vox omnipotentis xadai, quarto vox tumultus, quinto vox castrorum. Quare igitur ponuntur he voces e regione istarum? Ad indicandum quod omnis qui letificat sponsum et sponsam et cetera ut cum federe circumcisionis quo vocatur homo sponsus prout

scriptum est sponsus sanguinarius circumcisionis es. Hic namque est sanguis et hic est sanguis, hic dolor et hic dolor? Dicitur igitur Deus sanctus et benedictus suaviores mihi sunt voces letitiarum sponsi circumcisionis que confitentur me esse et unum esse quam vox agiozoon in quibus scribitur vox multitudinis scriptum namque est et audivi vocem alarum suarum quasi vocem aquarum multarum quasi vocem omnipotentis xadai et vocis tumultus et vocis castrorum. Quando tacent humiliant alas suas et facta est vox de super firmamento quod erat super caput eorum et quando silent humiliant alas suas sicut aspectum hyridos qui fit in nube in die pluvie sic est aspectum splendoris in circuitu ipse est aspectum similitudinis glorie Domini chavod [f. 398 r] et vidi et cecidi super faciem meam et audivi vocem loquentem et sequitur et elevavi me spiritus et audivi post ut retro me vocem terremotus magni dicentem benedicta sit gloria Domini chavod de loco suo et vox Hieremie dixit quod quando erat in utero matris sue erat in sepulcro suo et vulva eius conceptionem fecit in seculum ad indicandum quod sicut quando est in utero matris hic videtur multum deest usque ad finem noni libri et etiam deest principium decimi quod est de homine.

## Liber de homine

[f. 398 r] Incipit decimus liber de homine

Homo quidem existens in utero matris in sepulchro est et in vulva eius concepitur seculum ut mundum quando igitur est in utero matris sue docent eum antequam exeat ad seculum et similiter postquam inde exit. Si enim meruerit docent eum totam legem et similiter postquam mortuus fuerit ex hoc mundo. Sunt enim quidam qui quamvis homo ex illis sit vulgaris et plebeius postquam mortuus fuerit docent eum donec efficiatur ut unus ex discipulis sapientium et hoc quidem si occupaverit se in vita sua adolendum discipulos qui discunt et curavit gubernare docentes. Ita etiam quando infans existit in utero matris sue illuminatur sibi luce superiore prout scriptum est quando illuminabat lucerna sua super caput meum. At vero post mortem eorum docebit eos Michael archangelus de quo scriptum est et in tempore illo surget Michael magnus archangelus super filiis populi tui docet enim ipse parvulos prout scriptum est quem docebit scientiam et quem facit intelligere auditionem, nonne ad depulsos a lacte et antiquos in uberibus! Quidam autem exponunt quod seculum creavit propter iustos perfectos quod si difficile videatur quare dixerunt [f. 398 v] quod sex milium annorum erit mundus. Forte enim si esset mundus decem milium annorum ut amplius inveniret plures iustos sed quidem dixit Deus sanctus et benedictus dabo ego bonum anime sanctorum iustorum secundum quod faciebant si fuerunt in pace. Et hoc est quod scriptum est et illi qui non laboravit in eo dabit portionem suam et sic in secula seculorum. Et hoc est quod dixerunt sapientes quod felix est ille qui non est creatus et dicunt etiam quot sunt illi qui patiuntur martyrium quod si vixissent multi iusti exirent ex eis et de eis etiam dixerunt beatus est ille qui non fuit creatus et omnino tamen inpii qui futuri erant exire ex eis idest ex illis occisis non debet fieri eis malus. Sunt autem qui movent adhuc questionem ex eo quod idest liberatus fuit e medio subversionis sodomitice propter hoc quod David debebat

exire ab eo et semen Salomonis. Rursus posset inpius dicere quare ductus sum in hunc mundum melius fuisset quod non fuisset creatus nec etiam fuisset punitus. Et hoc est quod dicit textus non poterit agere causam cum illo qui fortior eo est. Sunt autem etiam multi qui arguunt ex illo textu dicente hominem unum ex mille inveni feminam autem in omnibus his nullam inveni et scriptum est vir fidei quis inveniet virum inquam animo et pectore verum. Sed in reliquis moribus bene invenitur. Si enim videt homo quod maior prius generationis est mala non debet propter hoc dicere nolo ego observare preceptum omne quo mihi iubet et dicit crescite multiplicamini. Sunt enim qui dicunt quod homo seminat segetem et dum speret ut afferet ei frumentum producet ei spinas et tribulos. Igitur melius est agere iuste quam affluere divitiis prave. Et si natus fuerit ei filius quare debeo benedicere? forte ille filius erit [f. 399 r] inpius quare postquam Deus sanctus et benedictus concedit illum filium non debet dicere inpius erit quamvis maior prius hominum illius generationis mala est et pessima. Propter hoc igitur dictum est hominem unum ex mille inveni femina autem in omnibus his nullam inveni. Hominem autem unum ex mille inveni ad indicandum quod si natus est ei filius masculus debet benedicere at vero si nata est ei filia femina equidem non debet benedicere quia feminam autem ex omnibus his nullam inveni. Et scias quod Deus sanctus et benedictus punit hominem secundum sapientiam eius si fuerit maior nec fuerit ita sapiens. Et similiter duorum annorum sapienterem eo punit in manu celorum xamaim plus quam maiorem quia iam scriptum est et puer puer adhuc erat et ut puer vivebat et ideo voluit eum punire. At vero si puer est israeliticus debent eum docere totam legem. Sic namque scriptum est et concepit et peregit filium quod indicat docuit legem filium suum postquam genuit ut peregit eum probatur quia et concepit dicitur hebraice vathaar ותהר et eius numeri sunt 611 quia scribitur per vau quod est sex et tau quod est 400, he quod est 5 et resh 200 collecti sunt sexcenti undecim tot sunt numeri legis que dicitur hebraice tora תורה nam tau 400, vau sex, resh 200, he 5 collecti sunt 611. Itaque non aliter se habet qui docet filium quam si generaret eum et propter hoc secundum tempus conceptionis quod est novem mensum debet homo discere legem tam in die quam in

nocte quod quidem tempus est a quinta decima mensis ab idest iulii usque ad quinta decimam diem mensis hyyat idest aprilis quando subveniunt tempora estatis et in omnibus illis discere debet homo tam in die quam in nocte et tunc recordabitur Deus filiorum suorum aliter scriptum est et oblita es legis [f. 399 v] Dei tui obliviscar filiorum tuorum etiam ego at vero mulierem ut feminam docere debent de his quibus iubetur. In illo autem textu libri Deuteronomi ubi dicitur venient super te omnes benedictiones he et comprehendent te. Certum est quod postquam venerint super eum comprehendent eum et iam dicuntur comprehendisse eum sed quidem angeli ministrantes sunt prefecti super unaquaque re et quod scribitur venient super te intelligitur quod angeli qui preficiuntur venient super te et statim venient prefecti super bonis et ubicumque fuerit illi prefecti angeli benefaciunt illi. Similiter autem in misterio maledictionum quod dicitur in eodem libro sunt etiam angeli qui preficiuntur super rebus malis quando enim vident prefectum esse super hominem angelum malum tunc adducunt omnes maledictiones iuxta eum et si desposuerit aut decreverit animo suo ut iret quocumque sequentur illum et comprehendent illum. In libro autem Esaye ubi dicitur et florebut de civitate sicut fenum agri dicit glossa caldaica et florebut de civitate solymorum veluti fenum agri. Intellexit igitur per Libanum civitatem solymorum. Et quidem quia resurectio mortuorum debet fieri per medium Hierusalem. Et hoc est quod dicimus in domo cimiteriorum magnificetur et sanctificetur nomen eius in seculo quia ipse debet resurgere facere mortuos et innovare seculum et adducere ad vitam eternam et liberare vivos et fundare adytum sacrosanctum et edificare civitatem sacrosanctam Hierusalem. Et dicunt sapientes in fine libri de imolationibus qui dicitur tebahim dilectus Domini habitabit confidenter ventilabit super eum tota die et in medio humerorum eius habitatrix est. Ventilabit super eum in templo sanctuarii primo [f. 400 r] tota die in templo sanctuarii secundo et inter humeros eius habitabit intelligitur ad tempora Christi. At tamen rabi Accadox dixit ventilabit super eum intellegitur in hoc seculo quod vero dicitur tota die intelligitur de temporibus Christi. Quod vero dicitur et inter humeros suos habitabit intellegitur de seculo venturo et hoc quidem est quod in

seculo venturo adducet habitatricem suam in Hierusalem et introducet eam illuc. Quod si difficile tibi videtur quomodo iusti poterunt omnes intrare in eam noli admirari quod iam dictum est quod memoriam fecit mirabilium suorum oculorum quod idest in deserto introduxit eos omnes iuxta faciem petre quando dixit congrega totam multitudinem et dabo eis aquam. Tempore autem Iosue introduxit eos inter duas trabiculas arche sic etiam fiet in futuro tempore. Quod autem dixerunt sapientes quod dixit Deus sanctus et benedictus iustis ego et vos deambulabimus in paradiso voluptatis. Tu autem dicis quod in Hierusalem totum hoc erit et sic videntur non esse eadem paradisu Heden et Ierusalem? Sed quidem dicendum est quod in futuro tempore ponet unum in alio et atrahet eos simul quia iam aque scaturient ex paradiso Heden illuc. Quod si dixeris in futuro tempore tunc esset dicendum quod ad introducendum eos in paradiso Heden in seculum et in secula seculorum. Et difficultas extat hic quod postquam non est cibus nec potus in seculo venturo que utilitas est in paradiso Heden aut que voluptas? Sed quidem est in paradiso Heden lapilli preciosi, gramina seu herbe quas cum tulerit homo super se vel tetigerit eas sciet homo ille per eas scientias mirabiles et multas et occultas et cum fuerit tempus acceptabile ut gratie tunc iusti intrant coram ipsa gloria [f. 400 v] chabod scient omnia et quamdiu sunt in paradiso Heden propter illas herbas et illos lapillos preciosos habentes talem virtutem efficientur sapientissimi et scient secreta secretorum in quibus consistit omnis felicitas et omnis delectatio non autem in illo quod comeditur et bibitur aut traditum alteri voluptati aut operibus ut honoribus quia hec omnia brevi tempore transeunt illa autem perpetuo durant et propter hoc dixerunt sapientes quod in seculo venturo non est cibus nec potus nec aliqua voluptas sensibilis sed tantum iusti stabunt cum diademate in capite eorum et consequentur felicitatem et voluptatem suam ex splendore habitatricis et hec quidem verba non sunt ultra aperienda sed sufficiunt intelligedi. Hic incipit liber x de anima sed mihi videtur quod incipit superius et quod eius principium desit

incipit liber x de anima

Elias non habet spatium ociositatis vix per momentum propter multa misteria nam in hora orationis dat patriarchis seculi aquam ad lavandas manus suas quia scilicet quando dixit ut inplerentur quatuor idrie aquarum et iterum secundo facerent similiter et iterum tercio similiter sunt duodecim hidrie secundum numerum duodecim tribuum et quia postea conversus est in Hiehuel יהואל arcangelum ex tunc meruit ponere ut dare aquam ad manus patriarcharum et meruit videre quando idest homines circuncidunt filios suos et rursus in misterio matrimoniorum contrahendorum qui enim ducit uxorem que non est ei digna conquasset eum etiam meruit scribere genealogias et adhuc aliud quod in quocumque exitu sabatorum considerare quando est tempus ut reducantur anime ad Ghehennam et considerant [f. 401 r] illum cuius peccata dimictuntur per manus penarum Geennam. Et etiam si fecit bona opera continentia in se quamdam partem malorum operum aut quod in hoc seculo non est passus adversitates nec mala quid si licet per illa sit dignus ut remictantur sibi omnia peccata sua tunc paritur post mortem suam in inferno Ghehennam. Et postquam pervenerit tempus quod sint remissa illa peccata in exitu sabatorum adducunt unumquemque in locum sibi partum iuxta quem esse debet et iuxta quem esse non debet. Et propter hoc dicunt quod misteria Elie ut plurimum sunt in exitu sabatorum. Tu autem noscis quid sit sabatum et ideo in exitu sabatorum sunt quidam qui canunt versus pertinentes ad ipsum Eliam, quidam vero dicunt textus quosdam in quibus mensio fit de ipso Elia. Quia sunt aliqui iusti qui peccarunt in parte quadam rerum que requiruntur in exitu sabatorum ut reducantur ad iudicium ut puniantur et Helias recepit super se iudicium idest ut protegat super iustes nec permittit illos in exitu sabatorum revocari ad iudicium et ipse patitur quodammodo in quadam parte. Et et hoc est quod scriptum est in libro oraculorum Elie hebraice tana debe Heliahu qui dicit Elias ecce ego sum remissio lucti eorum. Quod autem scribitur in libro Esaye quia dies ultionis in corde meo est, dixit quidem in corde meo ac si dixisset Deus sanctus et benedictus cordi meo rivelavi membris autem meis non revelavi. Hoc est illis iustis qui non aliter sunt chari in conspectu eius quam membra hominis super homine. Est autem aliquis homo qui eligit accipere pignus a proximo



suo cum conditione quod non interficiant filios suos et dixit de impiis de quibus scriptum est maledictus est homo qui prendit in legero iam vituperas me in capite meo iam vituperas [f. 401 v] me de brachio meo quanto magis debet dolere pro iustis. Sic namque scriptum est ducit ad dextram Moisen brachium tiferet sui itaque vocat ipsum Moisen brachium. Quidam enim somniavit quod semel cadebat sibi dens ex ore suo et novit quod illud erat indictum pro homine iusto perituro ut pro femina iusta. Sic namque scriptum est si educis preciosum e medio vilis servum me eris conserva igitur me sicut pupillam filiam oculi. Et propter hoc igitur scriptum est preciosissima est in conspecto Domini mors piorum eius. Quod vero dixerunt sapientes quod post octoginta quatuor iobeleos veniet idest Cristus et interrogatus est Elias utrum in principio eius idest octogesimus quarti iobelei vel in fine eius et respondit nescio. Est quidem secundum illud quod supra dictum est cordi meo revelavi membris autem meis minime revelavi. Quia in homine scriptum est ad imaginem Elohim fecit hominem. Et dicunt sapientes quod qui cessat a precepto crescite et multiplicamini tantum est ac si diminueret imaginem ut ideam et instar huius est in carne et sanguine et similibus illis. Nam phathydice per artem magicam disponunt unam imaginem de cera nomine alicuius hominis. Et secundum quod faciunt illi imagini ita evenit nocumentum illi homini pro cuius nomine fit et hoc quidem quod est arcangelus prefectus super imagine ut idea et quamvis scriptum sit ad quem assimilabitis Deum? Et quam similitudinem ut ideam equabitis ei? Hoc est quod attribuebant virtutem divinam illi imagini quam faciebant nomine alicuius hominis et vocabant eam nomine divino et nocebant illi imagini et ledebant eam ut idest inferretur nocumentum superius et hoc est quod scriptum est numquid [f. 402 r] numquid me provocatis ad iram? Et scriptum est ad imaginem Elohim ac si diceretur quod quidquid mali evenit huic sic evenit superiori imagini idest suo mazal ut fato quod est simile illi. Sic namque scriptum est ego dixi dii estis Elohim, et scriptum est alibi sicut qui videt faciem Elohim. Itaque dixerunt sapientes in misterio cacodemonum xedim quod sunt tria eis in quibus conveniunt cum angelis ministrantibus et alia tria in quibus conveniunt cum filiis hominum. Itaque postquam in tribus

assimilantur angelis ministrantibus itaque timent celos. Et quamvis dicitur quod in tribus assimilantur filiis hominum hoc non est intelligendum de filiis hominum malis sed de filiis hominum iustis iam enim non invenitur quod aliquis illorum cacodemonum xedim furator proximo suo quicquam et hoc quidem quia inter eos non est abnegatio nec periurium postquam autem non memorant nomen celorum frustra iam inter eos non est furtum nec periurium nec negatio nec fraus nec mechatio ut scilicet coeat aliquis cum uxore alterius. Nec est obiciendum de Asmodeo in diebus Salomonis quia scilicet postquam constrinxit illum Asmodeum ut veniret ad eum et indicaret ei de [...] ut possit cum eo hedificare templum non dedebat eum defatigare amplius et ideo si coivit cum uxoribus Salomonis tunc facte sunt filie hominum idest puellae et uxores maritate ad illum sic pulchra aspectu que predatur in bello de qua scribitur in libro Deuteronomi ad Israel attamen uxor unius cacodemonis xed ad unum alium cacodemonum xed proximum suum non sic se habet postquam namque scriptum est et iuravi tibi et intravi in federe tecum et alibi scriptum est que relinquit principem iuventutis sue (idest Iulianum et sequitur Picum Margarita) et federis dei sui oblita est. [f. 402 v] Igitur unus cacodemon xed non coibit cum uxore alterius cacodemonis xed proximi sui quia magis timent ipsi Deum quam timeant filii hominum postquam scilicet ascendunt ad firmamentum usque et notificat eis futura et narrando docet eos. Quod si diceres quare ledunt et nocumentum inferunt? Equidem non sine causa inferunt nocumentum nam si homo numquam infert eis aliquid molesti numquam et ipsi inferrent aliquid damni homini. Et quomodo enim homines inferre possunt eis nocumenta? Hoc modo idest si scribunt patres eorum aliqua camea quibus compellantur cacodemones hi. Si non possunt consequi ultionem de ipsis patribus secuntur ultionem de semine eorum et volunt etiam ut homo sit honestus in conspectu eorum et spiritus bath melek idest filia regis que habitat super manus vult quod nihil fiat cum manibus donec laventur ter et similiter quod non exeat homo de nocte de domo sua nisi postquam cecinerit gallus gallinaceus ter. Ex hoc igitur comprehendimus confirmationem veluti si omnes abirent et ter ad lotionem ...deest... itaque transivit totum ideo dictum est et sit

suavitas Domini Dei nostri super nos et opera manum nostrarum super nos dirige et opera manum nostrarum dirige. Hic quidem versus continet tres res et ideo dicitur ante canticum cacodemonum ad indicandum trinam lotionem. Similiter etiam si moritur aliquis de cacodemonibus xedim et sepelitur nullus homo videt illud. Nam sicut nullus homo videt ipsos cacodemonas xedim in vita sua sic etiam in morte eorum minus eos videt nec etiam illud quod in manu habent. Omne autem quod creatum est et indiget aliqua re ad sui perfectionem ut esse, orat ad Deum sanctum et benedictum. Itaque ipsi cacodemones [f. 403 r] indigent vita et orant et canent sibi non esse delatores et quam quietissime vivunt. Scriptum namque est et diliges proximum tuum sicut te ipsum. Verum tamen in misterio sabati dixerunt in misterio scilicet quod si sunt termini sursum quam decem pugni forte est Yusaph cacodemon et non est Elias quia quando homo putat esse Eliam tunc est Yusaph cacodemon igitur terminos sabati ipsi non observant verum tamen ceteras res que sunt in loquela servant. In libro autem Deuteronomi ubi dicitur facie ad faciem locutus est Dominus. Quomodo hoc esse posset potest ne esse facies intus aliam faciem? Sed quidem sicut dixit quod sunt octo cherubim superius duo idest in oriente, duo in aquilone, duo in meridie et duo in occidente et quando loquitur verbum ambulat inter facies utriusque et sic interpretatur verbum cum verbo locutus est Dominus. Et vult dicere veluti homo qui loquitur summissus in medio harundinis vacue et habuerit extremum harundinis inter aurem proximi sui et ipse audit. Sic igitur facit verbum Dei sancti benedicti quia idest scriptum est de celis auditam fecit tibi vocem suam et scriptum est non enim vidistis aliquam imaginem et alibi scriptum est facie ad facies locutus est Dominus vobiscum de medio ignis. Sed quidem quamvis a longe venit verbum et apparebat eis veluti fuissent facies iuxta eos et viderunt quod de celo verbum loquebatur non aliter quam si habuissent harundinem vacuam in aure nec viderunt aliquam imaginem ut similitudinem. Ne forte potuissent dicere angelus est ut cacodemon qui loquitur cum eis et quando loquebatur cum Moise ut quando Aaron aut alius summus pontifex intrabat in adytum intrinsecum ex quo gloria Domini chabod super eum oriebatur facies eum trasmutabantur et sic erat in [f. 403 v]

legislatione et hoc est quod scriptum est faciebus ad facies locutus est Dominus vobiscum. Et ideo dixit glossa caldaica faciebus ad facies idest verbo ad verbum neque enim illud verbum hominis erat ut simile illi sed quando Deus sanctus et benedictus loquebatur apparebat eis ac si locuti fuissent et scriptum est facit loqui labia dormientium et scriptum est qui creavit pronunciationem labiorum dicit pacem pacem quidem propinquo et remoto, et alibi scriptum numquid aliquis populus audivit vocem deorum loquentis de medio ignis prout audivisti tu et vixit et alibi dixit loquentis de medio ignis ut nos et vixit. Ipse enim loquebatur ut ne verbo quod dicitur mamlal in caldaico verbum ut dabar in hebraico o logos quia scilicet loquebantur per prophetiam. Similiter scriptum est si leo rugit quis non timet? Igitur si Dominus deus locutus est quis non prophetatur? Et hoc est quod scriptum est et intravit in me spiritus et alibi ubi de septuaginta senioribus fit mentio postquam quievit super eos spiritus prophetati sunt. Et in libro Samuelis dixit David spiritus Domini locutus est in me et verbum eius super lingua mea. Et alibi in libro Esaye et ani zoth est fedus meus cum eis dixit Dominus spiritus meus qui est super te et verba mea que posui in aere tuo non removeantur ab ore tuo. Et alibi et spiritus meus hic est quem posui in ore tuo. Hoc est igitur quod dicitur verbum cum verbo chaldaice mamlal him mamlal מַמְלַל עִם מַמְלַל quod dicitur super verbo hebraico panim idest facies. Et alibi quod dictum est et loquebatur Dominus ad Moisen facie ad faciem sicut loquitur vir proximo suo quod similiter dicitur hebraice panim el panim, caldaice dicitur mamlal him mamlal idest verbo ad verbum et [f. 404 r] propter hoc verbum fiebat inter duo cherubin et scriptum est et facies eorum sunt viri ad fratrem eius quod scilicet dicitur de cherubin. Hoc est igitur quod scriptum est facie ad facies et rursus facies cognite sunt cum faciebus et hoc est quod scriptum est et audivi vocem eth loquentem ad eum. Facies autem domini ...*deest*... sunt superius facies ut puta sicut si quis loquitur in sententiis difficilibus cognoscitur statim in faciebus suis sicut etiam si loquitur de misterio agade ut in textu micro cognoscitur in faciebus suis. Sic similiter quedammodum ut cuiusmodi sunt facies superiores cognoscitur super facie prophete utrum sint verba consolatoria utrum punitoria ut

huiusmodi et sic cognoscebat in facie Moiseos prout scriptum est quia splendebat cutis faciei Moiseos. Et alibi scriptum est et gloria Domini super te orta est et erat quidem serenitas faciei glorie chabod cognita in faciei Moiseos esse scilicet ita serenam et claram sicut erant serene facies Moiseos quemadmodum igitur poterant videre facies ipsius Moiseos ut per speculum ut per cristallum ut per stibium sic cognoscebantur facies ipsius glorie per facies ipsius Moiseos. Et hoc est quod scriptum est cum una loquitur Deus et cum duabus et cetera et alibi unam locutus est Deus duo hec audivi ...*deest*... de misterio autem angelorum et sanctorum iustorum dicimus quod hi sunt intrinsecus quod dicitur liphnim et hi sunt magis intrinsecus quod dicitur liphnai liphnim לפני לפני et angeli interrogant iustos et dicunt quid operatur Deus? Quomodo quidem hoc esse potest? Si angeli sunt nunc liphnai liphnim idest in loco magis intrinseco et sciunt omnia que in futuro tempore debeant esse ab extra in loco liphnim idest intrinseco tantum cum tamen nec peccarunt nec scelus comiserunt et quomodo hoc convenit fieri ut [f. 404 v] educantur extra a loco magis intrinseco quod dicitur liphnai liphnim. Si iusti meruerint erunt cum angelis nec convenit dicere quod propter hoc quod vult ostendere nimiam charitatem erga iustos quod propter hoc educere debeat angelos neque enim hoc pacto aliquo docet. Sunt autem quidam qui placantur hebraice מותרים invenimus namque in Moise quod antequam factum sit tabernaculum habitatrix erat cum angelis postquam vero locutus est cum Moise vix angeli ministrantes poterant audire et rursus angelis constituitur tempus et dicitur eis usque ad hoc tempus eris in hoc velo vel separamento donec veniat talis angelus. Quod si diceres igitur possunt angeli cruciari propter bonum sanctorum iustorum quod expellantur a velo ut separamento suo hoc quidem minus convenit qua scilicet est consuetudo ut mos bonus apud angelos quod quamvis debeant exire a conspectu sanctorum iustorum maiorem letitiam habent quando pervenit bonitas iustorum quam de sua quamvis debeant inde exire omnes quidem he questiones et responsiones varie equidem sunt coacte sed quod tenent sapientes de hoc misterio est quod angeli ministrantes non repellentur de loco stationis sui et de sanctis iustis hoc erit quod cum fuerit iusti perfecti

erunt proximiores seu propinquiores glorie kabod quam ipsi angeli non quod angeli sciant minus tunc quam sciant nunc sed hoc habebunt plus sancti iusti perfecti quod scilicet scient plusquam angeli nunc sciunt nec angeli invidebunt eis aut gerent aliquam telotypiam erga eos. Quod si difficile videtur ex eo quod dicitur quod Elias in quatuor volatibus volat per totum mundum et angelus cum uno volatu? Equidem sic intelligendum est quod [f. 445 r] quod quia Elias est in hoc mundo ideo volat in quatuor volatibus ac vero in seculo venturo tunc premium eius est eth eius tunc enim sancti iusti habebunt gradus et excellentias nobiliores et angelus indutus lineis novit omnia que Deus sanctus et benedictus vult facere quia scilicet visionem omnipotentis Xadai videbit et novit scientiam altissimi et sic se habet de sanctis iustis de quibus scriptum est regem in sua pulchritudine videbunt oculi tui et ideo scient omnia quia scilicet non faciet Dominus Deus aliquid nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas et per consequens tunc sanctos iustos. Quod vero dictum est in libro Ezechielis in eius scilicet visione et animalia currebat et redibat secundum aspectum fulguris hebraice והחיות רצוא ושוב במראה הבזק

Caldaice sic comentatum est Ionethes filius Ozielis scilicet et creature cum igne spiritus sui ad faciendum voluntatem creatoris sui qui fecit habitare habitatricem suam in excelso superiore quam sint ipse cum aspectu oculi ut videant redeunt et girant mundum et convertuntur creatura una et et leves sunt ut visus fulguris caldaice

באשת רוחיהון למעבד רעות רבונהון דאשרי שכינתיה במרומא עלאה מנהון באנפא עינא וברייתא עלמא ותייבין ברייתא חדא וקלילין כחיזו ברקא למחזי חזרן ומקפן ית

Aries namque quando volat cum maxima velocitate ad unum latum et vult volare ad aliud latum sonat alas suas instar squamarum ut scilicet convertat se ad aliud latum non autem sic faciunt agiozoa quando scilicet declinant ad latum orientale non movent alas que sunt versus orientem ut redeant ad alia latera sed alas que declinant [f. 445 v] versus caput quod declinat ad latum ...*deest*... nec dictum est volabit nisi scilicet in seraphim et ideo dixit quod imago animalium diminuta est sed quidem per hoc quod dixit et ad elevationem eorum et cetera est quia animalia habent pedes suos maiores quam sit mundus. Sic

namque dixit raban Iohanan filius Zarchai quod pedes agiozoon sunt e regione omnium. Quomodo igitur dicet et ad elevationem eorum de super terra? Sed quidem misterium superiore est quod illud quod est minus continet illud quod est multum. Iam enim mensura angeli est itineris ducentorum aut decem dierum et fuerunt sexaginta myriades in legislature apud israeliticas et sic etiam scriptum est quod novem myriades miriadum fuerunt in Egypto, quod nisi esset itaque de superioribus loquendo illud quod est minus continet illud quod est multum. Equidem est dubitandum ubi scilicet stetissent sed hoc est generale conclusum apud sapientes quod coram gloria kabod ea que sunt minimus quod est continet multum. Et rursus angelus constringit se hebraice hisamsem יצמצם ut vult quod si ita est quomodo quod minimum est continet illud quod multum est. Nonne iam scriptum est ecce Dominus stabat super eam et scriptum est alibi et ecce angeli Elohim ascendebant et descendebant in illa? Quod scilicet fuerunt quatuor nam mundum et tertiam partem mundi vidit si igitur est ita tunc non constringeret se ipsos hebraice hisamsemo יצמצמו sed quidem locus in quo stant non est de hoc mundo et similiter se habuit res coram facie petre et similiter simsem צמצם idest constrinxit inter duas trabeculas arche quia scilicet ille locus in illa vice non erat de hoc mundo [f. 446 r] et similiter archa non est de mensura nec locus ille qui tangebatur archam erat de hoc mundo similiter in illo quod fiebat in templo sanctuarii quod multitudo que conveniebat in templum quando stabant erant stricti cum maxima angustia et quando adorabant adorantes prosternebant se. Equidem non erant de hoc mundo ille locus et parim locus super quo erat cherubinorum et hoc est quod dixit textus locus super quem tu stas sanctus est. Et exponitur de Moise quod scilicet locus super quem tu stas terra sancta est. Idest quod prefecti angeli adduxerunt de loco qui dicitur macom nam locus qui dicitur macom convenit et disponitur cum angelis suis scilicet adama et ponitur illud quod cum nomine suo ibi in illa hora et quamdiu illa adama est ibi nullus mazic idest cacodemon inplens alia loca potest illuc intrare donec removeatur inde. Itaque quod scriptum est et animalia autem curebat et redibat est intelligendum quod in ictu oculi girant mundum et redeunt. Et propter hoc noli admirari de angelo mortis

quod volat cum uno volatu mundum nec etiam velis dicere quod volat tantum ad unum latum veluti sagitta emissa que non tendit huc et illuc et ad latera sed ad unum latum verum tamen volatus agiozoan potest comparari avicule volatui que dicitur celidon (videtur quod sit hyrundo) quia scilicet volat ad omnia latera uno volatu sine percussione alarum. Imaginatio autem est cogitatio somnii et visionis quia in uno momento ille qui somniat invenit se in infinitis locis et innumerabilibus. Angelus autem mortis inventum est interfecisse in una hora septuaginta milia virorum. Si enim illos divideres per momenta hora accidetur [f. 446 v] quod in uno momento interfecti sunt quasi quinque viri quia in qualibet hora sunt sunt 10, 3 et 800 momenta. At vero in libro additionum quod dicitur in principio libri de benedictionibus quod dicitur tosapha berachot dicitur hoc modo sed momenta quibus utimur in sententiis talmud multo minora sunt. Hoc autem totum scripsimus ad hunc finem ut scilicet non superbiat aliquis homo ad dicendum quomodo Deus sanctus et benedictus iudicat in una die totum mundum. Quia sunt multi de his qui profundius spectantur in scientia et eorum opinio arbitratur quod postquam Deus sanctus et benedictus in uno verbo dixit duo verba ut superius dictum est sic etiam superius habetur comitivas et societates angelorum in illo minimissimo momento quo loquitur ad unam societatem ut comitivam loquitur ad aliam societatem reliqua ut alia verba et sic cum unaquaque societate et societate alia verba et propter hoc iudicat in una die totum mundum quia cogitationes Dei sancti et benedicti in uno semel sunt apud omnes quia scilicet in uno momento audit omnes orationes omnium qui orant et rogant quia quidem in illo eodem momento quo unus petit in sua oratione unam rem in illo eodem unus alius petit unam aliam rem et precipue in omnibus partibus mundi varia in eodem momento petuntur sic igitur loquitur et respondit ille qui profunde super hoc speculabatur quod unum verbum quod loquitur est e regione auditoris quia scilicet oportet quod audiat in verbo duas res ut duo verba quod videtur remotio equitatis et contradictio unius ad alterum et ideo oportuit loqui cum alio verbo e regione auditoris ut scilicet non opinarentur quod Deus sanctus et benedictus revocavit se a primo verbo quia ad [f. 447 r] hominem qui



testatur ...*deest*... et in medio est quantum unum verbum redit in se ut revocat se. Itaque remanet frustratorium primum verbum et versus Deum ut superos quando dixit de sabato qui prophanum faciunt sabatum morte moriantur et similiter quod dixit de sabato et in die sabati sacrificentur duo arietes filii ovium filii unius anni tam hoc verbum quam verbum de prophanatione in uno verbo dicte sunt quoad Deum et similiter est dicendum de unoquoque simili quod contradicit alter ad alterum quod in uno verbo dicta sunt. Sed quando non contradicunt alterum ad alterum quare oportet dicere quod factum est ut dictum est per unum verbum ad tot sacietates? Quod si diceres quod dicunt sapientes in libro midrash super textu dicente terrebat Deus eos voce sua oculata ut mirabilia faciente quod divisum est verbum ad Moisen quod iret in Egyptum et ad Aaron per illud verbum scilicet quod dictum est ipsi Aaroni ut iret in obviam Moisi. Et hoc est quod scriptum est in libro Samuelis numquid manifestationem manifestavi me in domo ut domui patris tui cum essent in Egypto, equidem dixit ibi duas manifestationes quare prima refertur ad Moisen per hoc quod dixit numquid manifestationem secunda vero refertur ad Aaron per hoc quod dixit manifestavi me. Et quare oportuit in uno semel ambobus manifestare? Ad notificandum quod unus erat tanti ponderis quanti alius. Quemadmodum enim Moises dignus erat educere Israel sic etiam erat Aaron. Et hoc est quod scriptum est in libro cantici canticorum duo ubera sua sunt sic duo hymnuli gemelli dame.<sup>679</sup> Quod quidem patet per vicesimam tertiam propositionem libri sepher iesire que dicitur atbax quod Moises significant damam

---

<sup>679</sup> E' interessante soffermarsi sulla traduzione offerta da Mitridate a questo passo del *Cantico* e soprattutto sul termine *dame* che si discosta sia dalla versione della Vulgata sia da quella fornita nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide. In entrambe le traduzioni il termine *tsebiah* è reso con *capree*, qui invece il termine è ricondotto alla cerva ed è fornita una spiegazione riconducibile al valore numerico delle lettere. Il significato dei termini *caprea* e *dama* si discosta perché il primo indica la capra selvatica il secondo il capriolo. Ed è pure interessante notare come il termine ebraico sia riportato nella forma maschile adattabile quindi alla figura di Mosè. Probabilmente questa interpretazione è riconducibile alle speculazioni ashkenazite.

hebraice sebi et [f. 447 v] probatur quia in illa propositione sic proceditur quod una litteram que est in sacro textu indicat illam litteram que sequitur eam in illa propositione sic igitur post mem est iod, post scin est beth, post he est sade. Itaque tantum valent littere Moiseos משה quantum littere iod beth sade et ille quidem indicant damam דמא per numerum litterarum. Nam dama dicitur sebi et habet numeros 102 quia sade 90, beth 2, iod 10 et tot sunt numerum illarum litterarum que indicantur per litteras Moiseos quia iod 10 beth 2 sade 90 collecti sunt 102. Et hoc est quod dixit gemelli dame et alibi dictum est ligamentum myrre dilectus meus mihi est inter ubera mea ospitabitur<sup>680</sup> quod dicunt sapientes quod verbum erat inter Moisen et Aarona. Et rursus quod unum verbum est quod dicitur in libro mechilte super textu dicente et locutus est Dominus ad Moisen et Aaron quod se habet veluti verbum esset inter utrosque. Et dictum est iterum ibi quod pro unoquoque misterio ut pro unaquaque re unum verbum erat, verum duo misteria ut due res non dicuntur in uno verbo quemadmodum auditur in uno momento omnes petitiones et rogationes et orationes et intendit bonum et malum quod faciunt homines et discernit in uno semel. Sic igitur loquitur in uno verbo quot quot misteria quia iam scriptum est nonne celos et terram ego impleo dixit Dominus? ...deest... et bene fuit quod locuti sunt inde igitur meruerunt prophete habere duo responsa in uno verbo et habere verbum quod potest exponi ad multa et significare unum tunc et aliud adhuc continere futurum. Numquid enim hoc potest eis reputari meritum? Nonne per timore quod scilicet non morerentur dixerunt et ne loquatur nobiscum [f. 448 r] Deus ne moriantur et rursu si non bene fecissent ad loquendum non fuissent eis prophete nonne etiam ante legislationem erant prophete sed quidem postquam possunt israelite dicere nos volumus audire ab ore altissimi omnia precepta et

---

<sup>680</sup> Questa traduzione si discosta da quella fornita nella traduzione al *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide che pur si differenziava da quella della Vulgata come ha mostrato nella Sinossi Michela Andreatta. Nella versione del *Commento* ha scritto: Alligamentum myrre amicus meus mihi est, in medio mamillarum mearum morabitur. Nella Vulgata invece è scritto: Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi; inter ubera mea commorabitur.

loquitur nobiscum per illam eadem vocem qua locutum est ad patriarchas Abraam Isac et Iacob qui dicti sunt prophete prout scriptum est de Abraamo nunc autem restitue uxorem viro quia propheta est et similiter sic locutum est ad Nohe sic loquatur nobiscum per vocem quam possimus pati et non loquatur nobiscum Moises et postquam bene locuti sunt quod idest dixerunt ecce ostendit nobis Dominus Deus nostri magnitudinem suam et gloriam suam kabod et ignem suum maiorem et verba eius audivimus e medio ignis. Iam per hoc credimus esse unum Deum et non esse aliquem alium ab eo loquere igitur tu nobiscum et cetera ne loquatur amplius nobiscum ipse Deus ne forte moriamur. Meruerunt propter hoc quod ex tunc ultra non foret aliqua generatio sine propheta verum tamen ante legislationem multe fuerunt generationes et etates in quibus idest non fuerunt prophete at vero ex illa hora quod bene fecerunt Deus sanctus et benedictus dixit placet nobis quod locuti sunt numquam cessarunt prophete ex eis quamdiu archa federis et tabula non fuerunt reposita quia angeli qui preficiebant super spiritu sancto erant in aere huius mundi et gestebant super prophetis. Quod quidem tempus fuit usque quo reposita fuit archa ab Ieremia propheta. Vide autem quod postquam archa et tabule reposita sunt migrarunt in Babyllona, in reditu licet multi viri senes essent qui viderant templum edificantum et destructum nunc reedificandum [f. 448 v] nullus fuit qui prophetatus fuit nisi ex illis qui primis prophetati fuerant antequam archa et tabule reposita fuissent. Inventi fuerunt tres scilicet Ageus Zacharias et Malachias quibus indiguerunt ut notificarent eis ubi deberent edificare templum et altare. Et post hac non fuerunt amplius prophete. Quod si obiceretur et diceretur nonne filiam vocis dixit quod dignum est quod habitatrix habitet sed quod etas et generatio non meretur? Etiam nonne temporibus Hieroboami et Ahabi et Manasseos fuerunt prophete? Et quidem est respondendum quod quia iam erant prophete in Israel et adhuc archa et cherubim et tabule et angeli qui descenderunt cum Deo sancto benedicto super monte Synao et habitaverant in tabernaculo difficile erat remove eos. Sed in templo secundo in diebus hilleli iam redierant in locum suum et difficile erat revocare eos quo usque edificaretur domus sanctuarii et tunc appariebit

gloria Domini et adimplebitur illud quod scriptum est per prophetam dicentem et erit post hoc est effundam spiritum meum super omnem carnem et prophetabuntur filii vestri et filie vestre, senes vestri somnia somniabuntur, iuvenes vestri visiones videbunt. Quare coniurant infantem in visceribus matris sue? Nonne peccatum est illis qui coniurant suspicatum et etiam minores et parvulos propter illud quod scriptum est coram ceco autem noli ponere offendiculum nisi illos qui sunt pleni sapientia et illos qui habent sapientiam de somniis suis cuiusmodi sunt prophete si loquitur bonum reputabitur bonum prout scriptum est et placuit in oculis Domini quod Salomon quesit et reputatum est ei bonum quod scilicet non quesit nisi sapientiam seu intelligeret ad indicandum Israel [f. 449 r] et postquam infans est sapiens oportet coniurare eum iam enim non Israel super se receperunt legem prout scribitur ut transeat per fedus Domini Dei tui et per execrationem suam ut transgrediaris illam, quia non solum pongitur tecum fedus qui nobiscum hodie es sed etiam cum illo qui non est nobiscum hodie. Et sic Salomon iuramentum dedit et iure iurando constrinxit Semphe filium Gere ex Bahurim ne scilicet exiret portas solymorum et postquam transgressus est super ius iurandum interfecit illum. Infans vero potest dicere non recepi iuramentum immo oportuit coniurare infantulum quamdiu est in visceribus in sapientia enim sua quam tunc quamdiu est in visceribus habet iam recipit ius iurandum quamvis obliviscatur omnis sapientia quam novit in visceribus matris quam primum exit ab utero matris et quod postea scit iam reminiscitur itaque quamdiu est sapiens quod scilicet in visceribus matris iurat sine loquela quia scilicet os eius obturatur neque enim alimentum inde recipit nisi per intestinum umbilicalem. Sed quidem se habet instar somnii prophetie quando homo habet os suum octuratum et apparet ei quod loquatur. Sic quoque scriptum est voluntatem tuam facere volui et lex tua in medio viscerum meorum est quia scilicet intestinum umbilicalem seu ipse umbilicus apertus est et intelligit illud quod dicunt ei et anima pura est et clara quia adhuc non exit in hunc mundum ne natura male innata obviavit illi. Quod si Esau erat malus in utero matris quomodo intravit natura male innata ante tempus quam debeat in utero matris et hoc quidem quia perfectus fuit in utero

Esau factus ...*deest*... et similiter xabatans reponens fructus que etiam in utero matris fuit malus [f. 449 v] dicimus quidem quod sunt quidam quos natura male innata facit peccare antequam veniant in mundum et de illis scriptum est expellamini inpii a vulva. Sic etiam in hoc mundo contigit quod scilicet inpius post mortem suam est malus quia natura male innata post mortem in eo remanet prout scriptum est et tu vacuitas inpio es. Sicut ergo fuit in utero sic est post mortem. Et similiter de iusto sicut fuit in utero sic etiam post mortem et de inpiis similiter dicendum est quod remanent in impietate sua etiam in inferno Gehennam. Dixit enim Balaam non inquiras pacem eorum et propter hoc non debet haberi de eis miseratio. Considera igitur quod Esau in utero matris fuit malus et sic postea in hoc mundo et sic post mortem Iacob vero fuit iustus in utero matris et iustus in hoc mundo et iustus post mortem et iustus in sempiternum ultra et propter hoc debet sibi cavere uxor pregnans ut non vadat ad loco transgressionum nisi ad bona loca. Sicut faciebat mater rabi Iosue filii Ananie de quo dictum est beatus venter qui te portavit et ubera que sussisti. Quare Deus sanctus et benedictus dedit potentiam et inperium et virtutem quod per scientiam et intelligentiam astronomie et signorum et planetarum possunt fieri multa ut puta per scientiam imaginum que sunt utiles ad multa et potest etiam homo per dictam sapientiam scire futura? Ut scilicet hominum filii sciant sapientiam astronomie et signorum et planetarum motum et inde perveniant ad cognitionem creatoris et benedice[n]t illum considerantes sapientiam suam quia creavit ea omnia cum sapientia. Nulla enim ex omnibus [f.450 r] scientiis est que haberi possunt per viam sensus inducit ad cognitionem Dei sancti et benedicti et veritatem eius sicut est astronomia per quam devenitur etiam ad notitiam trium seculorum scilicet magni mundi, medi mundi et parvi mundi. Nam magnus mundus dicitur hic mundus qui ad sensum videtur esse machina mundi. Mundus medius est annus sive tempus et parvus mundus homo est et hoc est quod scriptum est in libro sepher iesira quod fixit ea in magno medio et parvo quae dicimus fumus hebraice עשן et hoc est quod scriptum est ascendit fumus hebraice hasan עשן in nare eius et ignis de ore eius vorabit carbones incensi sunt ab eo. Et propter quid est quod sunt linee in homine

quibus etiam potest sciri ea que futura sunt homini? Quia etiam per illas pervenitur ad cognitionem Dei sancti et benedicti cum enim Deus sanctus et benedictus sit invisibilis posset opinari ipsum non esse ideo quando intelliguntur ille linee quid significant et eveniet postea ea que significantur per eas homini cognoscet homo quod est Deus qui cuncta novit et cuncta regit et benedicet illum qui formavit eum qui destinavit sive decrevit super eo illud quod futurum est sibi. Et sic scriptum est apud prophetam de lineis que sunt in manu ecce super volas manum describe ut segnavi te. Et de lineis que sunt in fronte scriptum est apud alium prophetam signa signum super frontes virorum et rursus de his que sunt in manu scriptum est in manu unumquemque hominem signat ut sigillum sui fati ponit hebraice **יחתום ביד כל אדם** et propter quid est quod sunt multe medicine que pendant in verbis et incantationibus quod solum [f. 450 v] locuto super illis ut incantato sanantur et multe etiam pendent barehaim **בריהים** idest in molendino ut in odoribus ut punta ad solvendam artem magicam. Et similiter magi faciunt multas res per suam artem magicam que dicitur chessaphim? Equidem ad notificandum quod non est mundus deficiens a scientia creatoris benedicti et quod in unaquaque re habet nuntios suos et quod prefecit prefectos idest super unaquaque re et etiam creavit mundum ad temptandum ut ad experiendum eos utrum sciant artem magicam que dicitur chessaphim et si sciunt eam et habuerint potestatem exercendi eam et non exercuerint se nec fecerint aliquid per eam, dabit eis premium. Habet namque unaquaque res prefectum que prefecit sibi Deus sanctus et benedictus prout scriptum est ministri eius facientes voluntatem suam in omnibus locis inperii sui. Ex quo intelligitur quod sub inperio suo prefecit eos et alibi scriptum est et regnum eius quod dicitur malchut in omnibus inperat et pervento ad cognitionem huius tunc dicitur prout dicit profeta benedic anima mea Dominum et omnia viscera mea nomen sanctum eius. Nam nullus bene colere Deum sanctum et benedictum cultu et religione sibi debito nisi prius cognoverit ipsum sine dominio imaginationis sed secundum veritatem intellectus tunc enim applicat sibi cultum debitum et pietatem que debetur illi et efficitur homo pius prout scribitur et pii tui benedicent tibi et alibi scriptum est gloriam kabod regnum tuum dicent hebraice

מלכותך יאמח כבוד quasi dicat dicent gloriam kabod que est regnum tuum et propter hoc dicimus in benedictionibus benedictus es tu Domine Deus nostri rex seculi. Quia regnum est hoc [f. 451 r] seculum hoc et propter hoc non est aliquod animal nec volatile aut reptile quod sit factum ut creatum frustra quin ymo serpentes qui sunt venenos et scorpiones et venena mortifera non sint facta frustra quin prosint medelis. Quis enim umquam perfecte lepram curavit nisi per serpentes aut lapidem renum quis umquam bene fregit nisi per scorpionem? Et multa alia similia que mundus propter sua peccata ignorat. Quod si mundus mereretur et esset dignus equidem scirent homines virtutes omnium rerum et quod nihil frustra creatum sit. Quatuor autem animalia ferunt et portantur cum sede. Verbum hoc est sapientium in libro de adytibus septem quod si ita est quid oportet sedem habere animalia? Sed quidem ad notificandum quod inferiora sunt in manu superiorum que sunt super sede et quatuor superbi qui faciunt de reliquis quicquid volunt erunt ipsi reliquis in conculcationem plante pedis et in pessumdationem. Dictum est enim per prophetam vide omnem superbum humilia illum et pessumda inpios in loco eorum eleva gressus tuos ad calcandum et alibi scriptum est et humiliatus est homo et debilitatus est vir et noli parcere illis et alibi scriptum est et humiliabuntur oculi superbie hominis et in summam humilitatem deveniet altitudo ut sublimitas virorum et sublimabitur tantum Dominus Deus in die illa. Et alibi scriptum est et humiliabitur homo et debilitabitur vir et oculi superbiorum humiliabuntur. Itaque sunt quatuor et post illud vide quod sequitur et sublimatus est Dominus Deus Sabaoth iudicio et Deus sanctus sanctificatus est in iusticia. Itaque isti quatuor sunt e regione quatuor animalium scriptum namque est facies leonis ad dextram ad ipsos quatuor et facies tauri ad [f. 451 v] sinistram ad ipsos quatuor et facies aquile ad ipsos quatuor. Itaque in omnibus his tribus scilicet leone aquila et tauro scribitur learbaatan idest ad ipsos quatuor. At vero in homine non est scriptum ad ipsos quatuor. In his vero quatuor testibus Esaye dictum est homo adam quater scilicet et humiliatus est homo וישח אדם vaishah adam, secundo usha gabhuth adam et humiliata est sublimitas hominis וישח נבחות אדם tertio hene gabhuth adam saphil idest oculi altitudinis hominis umiliati

sunt עיני נבהות אדם שפל quarto vaishah adam et humiliatus est homo  
et scribuntur bis anashim idest viri ut homines scilicet veshah  
rum anashim et humiliabitur sublimitas virorum bis dictum est רום  
et ponitur anashim in plurali bis quod sunt quatuor et sic  
sunt octo de inde ponitur his איש idest vir bis scilicet vauspal hishish  
et debilitatus est vir sic sunt decem e regione decem quibus dixit  
Ezechiel in libro suo et vocavit superiores nomine adam et his et  
totidem in libro Danielis enasha אנשא idest vir in chaldaico ubi de  
superioribus locutus est. Itaque feruntur cum ipsa sede et ferunt ipsam  
sedem instar arche federis que ferbat ferentes eam e regione agiozoon  
et quinque sunt que feruntur cum sede ad docendum quod ille qui fert  
iugum regni celorum super se Deus sanctus et benedictus ligabit  
animam suam in ligamento vite et talis oportet ut habeat quatuor  
conditiones quod sit primo homo adam fortis ut leo et levis ut aquila et  
patiens ad ferendum timorem iugi regni celorum super se ab  
adolescencia sua qui fecerit hoc modo sine aliquo dubio verificabitur in  
eo Dominus iod he vau he super est vivente. Et quod alibi scriptum est  
vos estis coniunctis cum Domino iod he vau he deo vestro vivi estis  
omnes sic ut hodie et talis homo esse debet [f. 452 r] Elias in quatuor  
volatibus volat mundum angelus vero cum uno. At vero in seculo  
venturo omnes uno volatu volabunt patet hoc ex illo quod scriptum  
est qui sunt hi qui volant ut nubecula et veluti columbe ad columbaria  
sua sperantes autem in Domino mutabunt virtutem et assument alas  
aquile. De lapillis vero pretiosis que hebraice dicunt abanim tobim  
idest lapides boni, sciendum est quod ideo dicuntur boni quia  
unicuique est prefectus super unaquaque specie et secundum quod est  
prefectus sic erit nam lapidis sic se habet in misterio herbarum et  
radicium et graminum nihil autem ex eis quod habeat suum prefectum  
superius qui percutit eum super vertice sua et dicit ei cresce influit sibi  
virtutem suam. Patet hoc ex eo quod scriptum est in libro Geneseos et  
dixit Deus germinet terra et cetera et produxit terra germen graminis  
et herbe seminantes semen ad speciem suam hebraice dicitur mazal מזל  
idest fatum ut prefectum. Itaque terra superior produxit unicuique ex  
illis mazal et probatur analeseos nam seminantes semen ad speciem  
suam hebraice dicitur mazriah zera leminehu et continet in dictione



mazriah mem in principio, in dictione vero zerah idest semen  
 continetur zain in principio, in dictione vero ad speciem suam  
 continetur lamed et tales lettere constituunt dictionem mazal מזריע זרע  
 מזל למינהו itaque etiam sunt aliquae arbores in quibus habitat cacodemon  
 femina que dicitur Lillith quod si fecerint super oletum ut aliquid  
 fedum equidem indignantur ministri et nocent quia volunt munditiam.  
 Et patet hoc quod si contingit scindere illam arborem eminet eis  
 periculum in persona propria et in semine eorum qui truncant. Quod  
 vero scriptum est apud sapientes super textu dicente et tabule opus  
 deorum erant et scriptura scriptura Elohim erat sculpta super tabulis  
 quod dicuntur quod tabule ille ex saphyro erant [f. 452 v] fundatur  
 super illo quod dicitur in libro Ezechielis lapis saphyri ad  
 similitudinem sedis hebraice chisse כסא et quod per vicesimam tertiam  
 propositionem libri sempher iesire que dicitur atbash tantum valet  
 quantum tabule que dicuntur luhoth et propter hoc luhoth idest tabule  
 numquam in toto sacro textu inveniuntur scripte cum diphthongo. Et  
 probatur quia lictere indicate per chisse idest sedem in textu secundum  
 illam propositionem indicantur tabule, nam post chaph est lamed et  
 post lamed est heth et post aleph est tau (כסא → לחת) indicat igitur  
 quod tabule erant instar sedis glorie chabod nam azureum dicitur  
 zecheleth et illud simile est mari, mare autem firmamento,  
 firmamentum vero sede glorie et est coloris saphyri de quo scriptum  
 est et viderunt eth deum Israel et sub pedibus eius quasi albedinem  
 saphyri nec aliter enim erat archa quam volumen volans ut duplicatum  
 in sede glorie chabod. Liber autem legis et decem precepta erant in  
 archa prout scriptum est columnas eius fecit argenteas iuxta tabulas et  
 liber legis erat ab extra secundum opinionem rabi ieude quidnam  
 indicant due columbe que sunt intrinsecus ad archam et liber legis qui  
 est ab extra? Sed quidem ad notificandum quod mundus non est  
 deficiens ut carens duobus iustis qui intrant cum bar idest cum claritate  
 iuxta gloriam chabod, intrant ad ipsam claritudinem per speculum  
 lucens. Quod vero dicitur in libro deuteronomi placuit moisi exponere  
 legem hanc ad dicendum et dubitatur quomodo hoc esse potest  
 numquid singulis quadraginta annis non declaravit? Quomodo enim  
 novisse hoc? Sed quidem sic intelligitur quod omnia que dixit ei deus

sanctus et benedictus per omnes illos quadraginta annos ordinavit eos subiungens unum alii et declaravit eis quare subiunxit hoc coram hoc et hoc coram illo prout scriptum [f. 453 r] est sicut evomuit gentem que erat coram vobis idest ante vos quod dictum est de Syhon rege amoreorum et illud scripsit Moises cum his que dicta sunt ei anno secundo et tamen non fuerant dictum nisi post victum Syhona. Est autem aliud verbum ad dicendum quod placuit Moisi declarare in anno primo quod audiverunt ab ore verbi et videbantur in voce que dicebat multa que resultabat per argumentum sive locum a minori et per locum a comparatione a maiori a coniugatis. Et pro unoquoque verbo viderunt illud quod futurum erat sapientes interpretari Moises autem non nisi simpliciter et absolute loquebatur et similiter filius eius audivit quod magis homo debet colere deos alienos hebraice habodazar ut cultum peregrinum nec indigeat alimentis a creaturis quod postea scribitur in libris sapientium dicentium potius colat homo cultum alienum quam mendicet. Et hoc quidem quia ipse filius eius non fuit in legislatione et ideo coluit postea deos alienos et ideo ad generationes futuras que fuerunt post hac oportuit declarare tantum quo usque dixit non enim occulta a te est neque mirabilis et sic filius eius erravit quod scilicet Iethro inpulit Moisen et compulit eum in tantum quod recepit filium suum ad cultum religionis aliene. Sicut scriptum est ad unguem in libro Mechilthe et opinabatur quod postquam reliquit filium suum ad cultum aliene religionis quod non scilicet ageret, est idem iudicium si fuisset ipse Moises impulsus et tamen filius filii eius non credidit in deos alienos nec coluit cum devotione cultum alienum sed quidem colebat propter alimenta habenda propter hoc igitur res se habet secundum corda et animos audientium si enim discipuli sunt acuti et magister loquitur secundum nutum statim intelligunt omnia secundum nutum sicut scriptum [f. 453 v] est in libro Torath Choanim idest iuris pontificii quod dixit rabi Iose galileus ad filium Azai rabi parish idest separat se vel exponit רבי פריש dixit non debet interpretari sapienti nec separare et iterum dixit non debent repetere sapienti cepit de se ipso dicere quod secundum quod sunt discipuli ita repetere debet eis magister. Propter hoc igitur ad ultimos declaravit seu interpretatus est Moises quare subiunxit hoc misterium tali misterio et sic vox exhibat a

conspectu Domini de manu propinquorum qui visionem omnipotentis Xadai videbant et sciebant scientiam et proclamabat ad remotos ut scilicet specularentur in verbo illo. Statim igitur secundum decretum hirin verbum fiebat et secundum verbum cadiscim sanctorum interrogatio fiebat. Quod autem cadishim dicebant ex verbis suis absolute et occulte filii deorum qui dicuntur bene Elohim interrogabant ut declararetur eis sic itaque hi angeli inferiores bene Elohim discebant ab angelis superioribus cadashim interpretationem. Similiter quando angelus loquebatur propheta non intelligebat donec exponebat ei angelus prout scriptum est in Zacharia et respondit angelus qui loquebatur in me et dixit intelligis hec et cetera et hoc est quod scriptum est placuit Moisi declarare verba legis huius declaratione bona. Quod autem dicitur de iusto qui dormit in loco fedo et turpi quare angelus qui prefecitur somno ostendit ei verba legis et sanctitudinis in illo loco? ...*deest*... iam enim facit eum peccare et sic scriptum est et surexit Satan et seduxit ad David ad numerandum populum quia angelo ne convenit ut faciat aliquis sine voluntate Dei sancti et benedicti prout scriptum est benedicite Dominum omnes militie eius omnes ministri eius qui facitis voluntatem suam [f. 454 r] suam benedicite Dominum omnes angeli eius ad audiendum vocem verborum eius quia scilicet parati sunt et dispositi ad faciendum illud quod iubetur eis facere, si enim iubetur eis ut inducant iustum in temptationem seu ut faciant de eo experimentum et seducant eum ut peccet ut scilicet ipse resistat temptationi nec peccaverit et ut habeat premium suum multum tunc angelus benedicit Deum sanctum et benedictum et si miserit angelum ad temptandum gentilem incircuncisum qui est iustus et sanctus resistendo temptationi in illa re qua non resisteret ei unus sanctus iustus ex Israel. Quomodo benedictet angelus israelita? Propter hoc scriptum est benedicite Dominum angeli eius non autem omnes angeli eius. Dixit sapiens speculans profundius iam enim scriptum est et Dominus ambulabat ante eos in die cum columna nubis ad ostendendum est viam nocte autem cum columna ignis ad illuminandum eis. Et alibi scriptum est et profectus est angelus Elohim qui ambulabat ante castra israelitarum et ivit retro eos et profecta est columna nubis que erat ante eos et stetit retro eos.

Scriptum est in uno textu ex his quod Dominus iod he vau he ambulabat cum columna nubis et in alio scriptum est quod angelus Elohim proficiscebatur. Si enim diceres Dominum iod he vau he esse etiam angelum quare oportuit dicere utrumque? Sed quidem formator habet totam mentem occupatam in illo misterio sive in illa re girantem et circuentem instar similitudinis visus que apparet ad cor ac si esset formatio mens autem seu scientia non separatur a formatore et introducit scientiam in corde hominis veluti videret illam et sic ad idem propositum scriptum est et misit angelus qui eduxit nos ex Egypto et [f. 454 v] tamen alibi scriptum est ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Egypti et scriptum est per iod he vau he et similiter alibi scriptum est quia cum fortitudine manus eduxit nos Dominus iod he vau he de Egypto. Secundum hunc igitur modum exponendum est misterium Agar de qua scribitur locutum fuisse Dominum iod he vau he cum ea et alibi angelum. Iam enim textus manifeste dicit quod angelus locutus est cum ea et tamen alibi ibidem scriptum est et vocavit nomen Domini iod he vau he qui loquebatur ad eam. Quia scilicet formator omnium giravit ut circuivit mentem seu scientiam suam que occupabatur in ea instar similitudinis verum tamen posuit in animam eius instar ophtalme quod videret sic et propter hoc angelum vocat Adonai per iod he vau he. Alius autem sapiens dixit quod Agar vidit angelum et audivit verbum quod non exibat ab ore angeli et hoc est quod scriptum est vocavit nomen Domini qui loquebatur ad eam. Alius vero sapiens dixit quod angelus qui dixit multiplicabo semen suum et qui dixit in gentem magnam constituam eum fuit cogitatio et verbum formatoris omnium illud autem quod vidit fuit instar forme ad verbum suum. Alius autem sapiens dixit quod Deus sanctus et benedictus loquebatur et ponebatur in corde ipsius Agar ac si videret unum angelum et postea quando non vidit eum actualiter nec recessit ab ea prout ambulant filii hominum tunc novit quod formator omnium esset qui loquebatur secum et dixit novi ego quod Dominus iod he vau he locutus est mecum et hoc est quod scriptum est et vocavit nomen Domini qui loquebatur ad eam dicens tu es Deus qui mihi visus es nec autem dixit tu es Deus que mecum locutus es propter hoc scilicet quia qui loquebatur [f. 455 r] loquebatur

e medio cogitationis eius quam ego video quod autem visus est ei fuit ne opinaretur quod fuisset cacodemon shed vel homo absolute. Propter hoc igitur oportuit dicere Deum qui mihi visus est quasi dicat in visione quam ego video ego scio quod Dominus iod he vau he est qui locutus est ad me quia hec visio non est in homine et omnino sive hoc modo intelligatur sive ut supra dictum est Dominus iod he vau he fuit qui dixit multiplicatione multiplicabo et ponam eum in gentem magnam. Et similiter visio facta est ut sciet quod Dominus iod he vau he erat qui loquebatur et similiter dictum est super hoc quod scribitur nec prohibuisti filium tuum unicum tuum a me quod precessit illi et vocavit ad eum angelus Domini de celo. Quomodo enim diceret angelus ille a me! Sed quidem angelus in quo erat Dominus iod he vau he fuit qui dixit a me et apparuit ad Abraamum veluti si angelus loquebatur et Deus sanctus et benedictus posuit visionem in corde Abraam et sic ad David vivus est angelus et sic scriptum est qui apparuit ad David et oportuit faciem suam. Nec quidem textus dixit angelum nec nominavit sed tantum propter cor prophete cui apparebat sic. Alius autem sapiens dixit quod in forma seu organo hebraice deffos דפ"ס ferebatur verbum. Quod vero scriptum est et apparuit angelus Domini ad eum in flamma ignis de medio rubi et vidit et ecce rubus ardebat igni. Quidam dicunt quod visio apparuit sic quia angelus vocatur visus ut apparens quia est instar forme ut instrumenti deffos ad ipsum verbum nec separatur mente ut scientia superiore. Alius autem sapiens que dixit quod formator omnium ostendit prophete illud quod vult scire et removet a corde [f. 455 v] suo omnem cogitationem huius mundi ostendit cordi suo visiones que sunt instar decretorum que vult formator omnium facere et visiones secundum quod decrevit sic ponit in cor Samuel namque ideo timuit narrare visionem ad Heli pontificem. Et visio incensa est igni et facies eius plene sunt ire ut furoris et labia eius emictunt ignem et cetera et propter hoc angelus dixit multiplicatione multiplicabo eum et in gentem magnam faciam eum, quod refertur ad Deum sanctum et benedictum. Et pariter in illo textu dicente nec prohibuisti filium tuum unicum tuum a me et sic omnis locus ubi videtur quod angelus locutus est veluti Deus sanctus et benedictus loqueretur secundum verba utriusque sapientis. Nec etiam

contradixit quod dicitur benedicite Dominum angeli eius et laudate eum omnes angeli eius. Quia si est ut organum vel instrumentum dephos sive sit sic sive ponit similitudinem in cor suum hoc oportet nos scire illud quod ipsi dicunt nec velis admirari ex angelis pollicis et angelis calcis qui non remouent a corde omnes cogitationes sed tamen ostendunt illas visiones quas oportet scire. Unicuique homini iubet Deus sanctus et benedictus ut habeat perfectos iam si homo destinatus est ad malum ille alius secundum viam suam errare eum facit et seducit eum si enim ut malas cogitationes habeat in cor suum angelus seducit illum similiter et post mortem suam saltat coram eo et subsannat illum nec est dicendum quod postquam ultionem consequuntur de homine quod etiam eandem ultionem sequantur de suo mazal et rectore suo et de perfecto suo quia illud idem mazal, illud idem est Satan cacodemon temptans, illud idem est natura male innata, illud idem [f. 456 r] est qui seducit eum, illud idem est qui accusat eum, illud idem est qui verberat et flagellat eum, illud idem est qui stat cum angelis et quod scriptum est et in angelis suis ponit subsanatione ut defectum. Se habet ut illud quod scriptum est eduxerunt ad Matatron et verberarunt illum sexaginta vergis igneis quia opinatum est bonum et sic per contrarium quare igitur mazal suum patitur ut flagellatur prius quia scilicet scriptum est punit Deus super militiam celi in celo et postea super reges terre in terra. Quia scilicet mazal est ad similitudinem eius et ut misterium suum in omnibus rebus. Sic enim scriptum est sicut aque expurgant facies sic cor hominis examinat hominem. Cor hominis autem intelligitur mazal sive fatum ut perfectus de quo supra dictum est et probatur per equipollentiam numerorum inter se. Nam cor hominis dicitur hebraice leb ahadam לב האדם et numeri sui sunt 82 probatur quia lamed habent 30, beth 2, he quinque, aleph unum, dalet 4, mem 40 collecti sunt 82 et tot sunt numeri amazal המזל idest fatum ut signum ut perfectus nam he habet quinque, mem 40, zain 7, lamed 30 collecti sunt 82. Itaque si decretum est super hominem bonum et vita facies ipsius mazal lucet et vultus eius hylares sunt et quamdiu ille hylares sunt tandiu homo inferior vivit et habet bonum et vultus eius hylares sunt et hoc quidem quia perfectus super hoc ascendunt et vident faciem mazal sui et quamdiu

vident eam hylarem et iucundam tandiu conservant hominem inferiorem. Sic namque scriptum est sicut videntur facies Elohim et alibi scriptum est faciamus hominem ad imaginem et similitudinem meam. Itaque dixerunt quod adam primus homo se habet respectu faciei glorie chabod [f. 456 v] non aliter quam symia ad faciem hominis et quidem similis bestis factus est et comparatus est illis. Et hoc est quod scribunt sapientes dixisse Deum sanctum et benedictum vilis factus sum de capite meo vilis factus sum de brachio meo, quod si dici potest de Deo sancto et benedicto dicitur hoc quanto magis dici potest de mazal ipsius hominis. Homo enim inferior cum suo mazal non aliter assimilatur quam duo gemelli nati in eodem utero uno et eodem tempore quod enim uni illorum fit et alteri fieri videtur sed inpius si ponitur in Gehennam mazal ipsius inpii non convenit ut scilicet ponatur in Gehennam. Rursus per artem magicam fit hoc scilicet quod mage mulieres facient imaginem formatam de cera instar huius ut illius hominis nec aliud in ea facient quam quod sermone loquantur illud quod fit imagini de cera fit homini. Si enim pungitur ei aliquis ex suis membris et similiter homini. Si tandem sepulitur et homo moretur et sepelietur pro eius nomine fit et similiter formatur imago in muro ipsius furis de quo suspicio furti habita est et percutietur cum clavo oculus illius imaginis et dolebit oculus furis et hoc quidem quia perfecti super imagine et perfecti super illo qui pingit imaginem ibunt ad illum perfectum qui preficitur super fure et indicant ei rem hanc et perfectus super furem faciet furem dolere. Est autem aliud verbum ad dicendum quod hir et cadish proclamant decreta superiora et dicunt illi cui decretum est ut fiat ars magica contra eum proclamatum precedentem talis mulier maga faciet artem magicam contra talem in die hac ut illa mens scilicet huius ut illius removeamini de super eo perfecti et perfecti audientes illud removentur ab eo tunc sicut dicit Ionethas idest chaldeus super [f. 457 r] textu dicente quoniam avis celi ducit vocem et etiam est qui proclamat et dicit cum idiomate omnium speciorum volatilium quibus sese intelligunt et dicit talis avicula eat et narret tali homini hoc vel illud. Sicut de ave sturnelli que non ambulat nec graditur sed tantum saltat et in medio eius habet pennas albas et aliam medietatem habet de

pennis nigris ut alio nomine dicitur pica nunciat domui hospes veniet ad te. Et similiter corvus et columba dicit ברך עיליש ברך עיליש hillis bara hillis bara (non intelligo) et iam evenit quod quandoque hec avis que dicitur zarzer idest pica ut sturnellus clamabat coram domo et dixit pater familias date ei de carne quia nunciat mihi quod hospes veniat. Dixerunt ei nolite auspicari scriptum est et intelligitur de corvis et eius specibus. Et rab Hillis qui adhesit columbe quia angelus proclamans dicebat omnia que decernebat sursum et deorsum. Et propter hoc novit Nabucodonossorus babylloniorum rex et dixit et sicut vult facit de militia celi et habitatoribus terre. Quomodo enim novit quod sursum faciunt sed audivit tunc illum qui proclamatum indicabat decreta destinata futura. Non mictit Deus sanctus et benedictus pro angelis corruptionis quod veniat et quod hoc fit frustra ut puta si miserit ut angeli corruptionis veniant ad nocendum israelitis et inter eundem eos ut faciant legationem suam Israel facerint penitentiam. Equidem non revertentur vacui sed mictet eos pro alio populo et propter hoc quando misit Deus sanctus et benedictus pro angelis corruptionis ut irent vastatum Tyrum urbem phenicum et per consequens miserat inferius Nabucodonossorum regem babyllonorum quo uterentur pro instrumento angeli corruptionis ad vastandum ipsam Tyrum et inter ea Tyrii fecerunt [f. 457 v] penitentiam statim ne perderent illi legationem suam misit eos contra terram Egypti et per genus misit instrumentum eorum idest Nobucodonossorum ut iret contra egyptios et tradidit eam in manibus suis sicut scriptum est et dabo per mutationem tuam o Tyre egyptum et Etiopiam et sabeos dabo loco tui et gentes eorum pro anima tua et dabo hominem per te et cetera et ad hoc legitur in libro rerum gestarum quod dicitur Maaseiot quod quidam doctor egrotavit et iacuit in lecto et egritudo eius erat illa que in teutonico dicitur hinbrota הינברוטא et dictum est ei adhuc vives duodecim annis et talis doctor alius morietur loco tui. Ille quidem vixit et ille alius doctor cui dictum fuit quod moreretur egrotavit et sanatus est et opinabatur postquam ille vivit quod ipse moreretur secunda vice egrotavit ille doctor et mortuus est ille cui dictum est ut moreretur loco eius quemadmodum dictum fuerat ei. Itaque non fit frustra. Et similiter e regione virorum bellatorum mictit



angelos et multo plures quam sunt ipsi milites prout scriptum est multi sunt plures qui nobiscum sunt quam illi qui apud eos sunt. Nec quidem mictit Deus sanctus et benedictus angelus ne unus quidem ultra quam oportet et necessarius sit ad visum ei. Sic namque scriptum est currus Elohim due myriades milium xanan. Tot enim fuerunt e regione israelitarum de quibus scriptum est myriades due milium israelitarum e regione igitur superiorum. Inferiores fuerunt levite namque fuerunt viginti duum milium et sic mazal eorum superius quamvis maiores tunc non erant tam plures. Remanet igitur ex dictis quod unicuique est angelus superius. Est autem aliud verbum ad dicendum quod instar currus quem vidit Ezechiel est archangelus namque superior est instar inferioris. Quod vero dicunt sapientes quod ex eo [f. 458 r] quod distillant beth amur haurit et bibat tyrcab. Intelligendum est quod seculum est una pars de sexaginta ad paradisum quem dicitur can et similiter paradisus est una de sexaginta ad heden. Verum tamen heden quomodo convenit ut dicatur illud quod distillatur et similiter quod Egyptus se habeat sic cum Ethiopia? Quia scilicet scriptum est ipse est qui circuit universam terram ethiopum et ex eo quod distillatus in ea idest in ipsa terra ethiopum descendit in terram Egipti et Egyptus suggit illud quod inde distillat. Verum in inferno Gehennam quomodo convenit ut hoc dicatur? Sed quidem quia quia arbor vite ordinatur e regione ligamenti vite et e regione ligamenti vite est sedes glorie chabod sub qua sunt animalia sancta et ab animalibus descendit ad Gehennam. Prout scriptum est quia apud Dominum pietas est et multa est apud eum redemptio. Et alibi scriptum est e regione splendoris sui transiverunt nubes eius ferentes grandinem et carbones ignis. Sed quidem noverunt sapientes quod adhuc esset gradus nobilior et excellentior quam sit heden quia heden suggit et lactat inde et est superius nam arbor vite tangit usque ad sedem glorie chabod. Et scriptum est quam tecum est fons vite in lumine tuo videbimus lumen. Et ibi propre ad xam est Gehennam tantum unum velum facit separationem et dixerunt sapientes quod ab animalibus descendit super caput inpiorum qui sunt in Gehennam rotando et voluendo se super caput inpiorum prout scriptum est ecce turbo Domini et furor eius revolvens de super caput inpiorum irruit.

Et quemadmodum aque scaturirunt de domo sanctuarii sic etiam de domo sanctuarii superioris et venit ab illa vena ad arborem vite et inde ad heden et ab heden ad paradysum quem dicitur gan [f. 458 v] et malum tendit ultimatim ad Gehennam et propter hoc dixerunt quod est unus de sexaginta ad Gehennam et hoc est quod scriptum est ascendit fumus in nare eius et ignis ab ore eius ardebit carbones incensi sunt ab eo quod intelligitur in Gehennam et scriptum est anima Domini iod he vau he incendit in eo et puniuntur inpii in eo per eam scilicet animam Domini iod he vau he incedentem prout scriptum est quia cum igne Dominus iudicat et cum gladio suo omnem carnem et multiplicabuntur occisi a Domino et exhibunt et videbunt cadavera hominum peccantium in me quia vermis illorum non morietur et ignis eorum non extinguetur et erunt in tantum quod omnis caro dicet sufficit quod vero petatum est quomodo nos dicimus in formatore luminis et omnes habent benedictiones in ore suo et hymnos in labiis suis et omnes recipiunt super se iugum regni celorum unus ab alio et dant licentiam et potestatem cum caritate unus alteri ad sanctificandum et extollendum formatorem eorum animo quieto, cum labio claro et cantu mundo et sancto omnes simul respondent cum timore et metu et dicunt sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth plena est tota terra gloria sua et hoffanim et agiozoa voce tremebunda magna elevantur e regione illorum et dicunt benedicta sit gloria domini chabod de loco suo. Hoc quidem videtur contradicere illi quod dicunt sapientes quod prima turma dicit sanctus et secunda turma dicit sanctus sanctus et turma tertia dicit sanctus sanctus sanctus itaque non dicuntur secundum hec verba omnes tres simul. Quod si diceres quod illud formatoris luminis refertur ad tertia nec ad duas alias turmas hierarchiarum precedentium pro unaquaque enim turma dicitur quod simul canunt [f. 459 r] respondent et de tertia dicitur quod omnes simul respondent sanctus sanctus sanctus quod autem scriptum est laudate eum omnes angeli eius. Sunt autem quidam ex ipsis angelis qui non laudant nisi semel et illi qui iam laudaverunt non potest de eis dici laudate eum quia non habent amplius ad laudandum. Iam enim illis qui iam laudaverunt non est amplius laudandum nec stabunt iuxta laudantes et pro illis qui laudant dictum est laudate eum

omnes angeli eius. Et pro amicis hoc est pro illis angelis qui non gerunt bellum unus cum altero dicitur in formatore luminis quod omnes sunt amici ad canendum illud quod dicitur redibo ad bellum gerendum cum archangelo persarum. Quomodo enim staret iuxta eum si bellum cum eo gerit? Et scriptum est quamdiu ego stabam ecce archangelus grecorum venit. Sed quidem intelligitur de his qui sunt amici invicem et bellum numquam inter se gerunt. Scriptum namque est in eodem formatore luminis quod omnes faciunt voluntatem passionis eorum et alibi scriptum est iam enim in sanctis suis non credit et in angelis eius ponit offuscationem. Sed quidem intelligendum est quod serio et ex proposito numquam peccant quia non dominatur in eis natura male innata nisi per errorem ut puta quemadmodum dicit de Gabriel quod peccavit ex quo contradixit vastationis future et tamen de lege angelorum est quod non debent contradicere pro corruptione seu vastatione futura sed obedire et similiter dicitur de Elia quod peccavit in misterio rabi Iyye et filiorum eius sed si hoc vellemus declarare oporteret diffusius scribere cum tamen locus non suppetat ut de eo scribatur his amplius. Quod autem dicitur in libro Iob quis posuit mensuras eius non sine aut quis proiecit lapidem angularem eius inter exultandum [f. 459 v] simul stellas mane et iubilarunt omnes filii deorum. Subiunxit iuxta textum dicentem ubi fuisti quando fundavi terram hunc textum inter exultandum et cetera et tamen videtur contradicere quia quando fundavit terram adhuc non fuerant create stelle et planete. Sed quidem ideo subiunxit illum ad indicandum per illud quod cum facerent templum iubilarent seu lallaret populus et sic scriptum est in libro Ezre quod quando fundarunt templum iubilarunt et lallarunt lallationem magnam et illud idem fieri debet quando coronatur rex prout scriptum est Dominus Deus eius cum eo est et lallatio regis in eo eo et similiter mandatum est Iosue ut aliis mandaret lallando in bello Hiericorum et quando girarunt civitatem circuentes per septem dies in septima cum tubis et lituis iobelorum lallarunt et cecidit murus ipsius hiericos et in futuro tempore Christi per lallationem omnis murus in terram cadet. Quod si diceres ubi erant angeli ministrantes quando fundavit terram? Nonne angeli creati sunt secundum unaque opiniones in die creationis aquarum scilicet vel in

secunda die quando dictum est sit firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis et fecit deus firmamentum et divisit aquas que erant super firmamento ab illis que erant sub firmamento et vidit Deus quoniam bonum. Ut in quinta ubi dictum est reperiant aque reptile gressibile animam volatilem etc. Quomodo igitur cecinerunt et iubilarunt quando fundavit terram prout scriptum est ubi fuisti quando fundavi hec quando iubilabant et cetera? Quod si diceres quod terra in die tertia creata est adhuc extat difficultas opinionis dicentis quod die quinta creati sunt. Si enim die secunda creati sunt et [f. 460 r] terra fundata est in die tertia equidem conveniret ipsos cecinisse in fundamento terre. Sed quid fiet ad quintam? Sciendum quod hoc fuit postquam creati sunt angeli et postquam prefecit eos super omnia loca et postquam prefecit super eis arcangelum mundi dixerunt sit gloria domini chabod in seculum, letabitur Dominus in operibus suis et responderunt illi letentur celi et exultet terra et dicatur in gentibus dominus regnavit et hoc est quod scriptum Dominus regnavit decorem indutum est induit Dominus se fortitudinem et accintus est. Etiam fundavit Tebel que non comovebitur et hoc est quod scriptum est et iubilarunt omnes filii deorum prefecit namque illos et iubilarunt et prefectus fuit archangelus mundi. Et hoc est quod scriptum est et iubilarunt omnes filii Elohim prefecit namque stellas super provincias et prefecit principes seu archangelos in terra et hoc est quod scriptum est benedicite Dominum angeli eius, benedicite Dominum militie eius, benedicite Dominum omnia opera eius in omnibus locis imperii eius, hebraice dicitur mem xalto idest prefecture sue itaque prefecit super omnibus locis angelos et quandoque variantur et transmutantur loco secundum variationem et transmutationem prefectorum scilicet enim intrant in aliquem locum cacodemonis xedim iracundi (similes Mithridati) quos scilicet filii hominum provocarunt ad iram per coniurationes et defatigarunt eos. Equidem inferunt damnum et nocumentum filiis hominum quod si domini litium subintrant in corda filiorum hominum ...*deest*... adducent dominos litium ad intrandum illuc ut litigent et sic de aliis moribus et proprietatibus. Quando enim destructum est templum sanctuarii secundum intrarunt prefecti qui posuerunt certum odium sine causa in corde suo [f. 460 v]

cuiusvis hominis. Itaque unusquisque odio habebat proximum suum sine causa et in templo sacro sancto primo introduxerunt idola et omnes species habominationum et ponebant per totum mundum omnes species abominationum et simulachrorum ad seducendum et faciendum errare scilicet quod destrueretur. Et quando erant tabule inferius in terra hoc est in archa angeli perfecti super lege apriebant cor filiorum hominum et homines audiebant et percipiebant subito et tales erant prophete et faciebant multos libros nec oblivioni tradebant at vero postquam reposita est archa asconditi sunt angeli legis perfecti nec sciuntur rationes oculte in lege per omnes partes eius nisi quantum traditur de ore in os. Et pauci sunt hodie quibus facta est traditio completa nisi per fragmenta propter multitudinem captivitatis et bellorum et servitutis et indigentie necessariorum illud quoque quod traditur licet in se videtur minimum non est tamen cor sapientis alicuius quod possit illud continere usque ad adventum Christi ubi tunc scriptum est et manifestabit gloria Domini kabod et videbunt omnis caro simul et alibi scriptum est plena erit terra scientie eth Domini iod he vau he sicut aqua que coperuit mare et alibi scriptum est et veniet Dominus Deus meus et omnes sancti eius tecum et alibi scriptum est et erit tunc effundam spiritum meum super omnem carnem et prophetabunt filii vestri et filie vestre, senes vestri somnia somniabunt et iuvenes vestri visiones videbunt. Et scriptum est alibi omnes enim scient eth Dominum a minimo usque ad maximum. Iam enim ibidem scriptum est et non docebunt ultra vir proximum suum nec vir fratrem suum ad dicendum cognoscite Dominum quia omnes cognoscent me a minimo usque ad [f. 461 r] maximum quia in hoc mundo decretum est quod talis filius talis preficiatur filiis illius civitatis in iudicem in illa etate et post eum talis filius talis tot et tot annis. Igitur prior oportet quod moriatur ut quod provetur propter illum qui sequitur eum. Verum tamen in futuro tempore omnes cognoscent nec habebunt aliquem doctorem ut magistrum propter quod debeat unus provari a conspectu alterius quia doctor eorum erit Deus sanctus et benedictus et sic scriptum est et omnes filii tui discipuli sunt Domini et multiplicabitur pax filiorum tuorum post eum autem non est aliquis doctor qui provet eum quia altior altiore custode est et altiores sunt

super eis. Sunt autem quidam prefecti super illarum que ponitur super lumbos in loco dicto in teutonico brobgorten ברובגורטן in braxis quod scilicet non dominetur ei percussio ensis ut gladii sed bene percussione pile ut teli poterit percuti. Sunt autem quidam alii prefecti qui verbis invocati faciunt quod non dominetur illi ne percussio una quidem gladii nec alicuius ferrei. Per hoc autem que sunt licita homini ad sciendum futura per scientiam cabale per coniurationes scire poterit. Et similiter per artem magicam que dicitur hob אוב et per illam aliam artem magicam que dicitur hide honi ידעני ut per illam aliam speciem que dicitur coniurationum quam faciunt que dicitur necromantia scilicet quod mortui ut cacodemones xedim debeant ei notificare futura equidem notificabunt ei in omnibus his que sunt homini scibilia et quoad conditionem humanam poterit homo scire. At vero super quacumque harum specierum sciendi si conatus fuerit homo scire ea que sunt homini impossibilia scire cuiusmodi est quesita talis que fuerunt ut quid fuit ante mundum ut quid post et quid est etiam [f. 461 v] mundum et quid faciebat antequam mundus esset et ubi erat Deus sanctus et benedictus antequam mundus esset et quid facturus sit Deus sanctus et benedictus postquam mundus non erit. Et quid est in paradiso heden et quid sit formator omnium et quomodo formator omnium scit omnia et quid ipse factus extra mundum. De his omnibus et similibus questionibus questionibus licet adiuret quantum velit per quamcumque scientiam equidem non notificabunt ei, etiam si coniurasset ipsum formatorem omnium ad indicandum ei hec non prodesset sibi quia ipse sublimatus est super omnibus. Et ipse prefecit omnes prefectos super unaquaque re ei ideo permittit eos adiurare et possunt ipsi revelare omnia alia a predictis per coniurationes quia timent superiorem sese ipsum Deum sanctum et benedictum per quem superiorem coniurabis quo iudicis illi terrorem? Iam enim scriptum est sublimatus es super omnes deos. Et sciendum quod ita ordinavit Deus sanctus et benedictus cum prefectis ut indicent scilicet hominibus omnia que tradita sunt posse sciri in hoc mundo et ad illa scienda valet coniuratio de his autem que non sunt permissa sciri non est tradita coniuratio qua sciri possent cuiusmodi sunt questiones hec scilicet quid sursum, quid deorsum, quid ante, quid post et quid heden continet.

Equidem de illis nemo quamvis coniuratus respondet de heden autem oculus non vidit nec auris audivit quod facturum est Deus. Quod id est diceret Deus revelat hec alicui et postquam revelat uni omnia hec quare non coniurabit homo illum hominem quod revelet ei illum prefectum cui notificavit cuncta hec formator omnium? Quia qui novit omnia revelat his qui digni sunt scire omnia et decrevit iubendo prefectis et dicit hoc anno talis filius talis exercebit artem [f. 462 r] magicam et talis filius talis faciet chessafim aliam speciem artis magice et talis filius talis faciet aliam speciem magice que dicitur coniurationum huic narrate quicquid vult et quicquid petet huic vero nolite quicquam narrare. Et prefecti illius diei et illius anni et hore illius et illius momenti disponuntur et preparantur ad faciendum quod si non diceret ita quomodo quidem essent dispositi et parati in quocumque loco quo coniurantur. ...*deest*... sicut enim est species olei in mundo que dicitur balsami ut facta ex rore marino si enim ponitur in palma manus statim penetrat et per aliam partem manus exit. Et propter hoc noli admirari si creator benedictus est in omni loco et omnia ambulando nullum nocumentum inferunt essentie sue nec etiam dividunt alia formata divisione aliquo essentiam suam. Sic nec illud oleum volam manus. Si enim dividerent aliquo modo non creasset seculum ...*deest*... et etiam si turpitudine lederet unitatem essentie sue equidem non creasset hominem qui faceret illam turpitudinem per superfluitates que exeunt a corpore suo. Et ideo qui timet spuere in templo ut alibi et uti huiusmodi superstitionibus equidem superstitiosus dici potest. Quod enim scriptum est redibis et coperies stercus tuum palo quod habis preparatum extra castra. Et quod alibi scriptum est non videbit in te turpitudinem aliquam et similiter noli ascendere per gradus super altare meum ut scilicet non reveletur turpitudine tua super illud. Equidem fit ad honorem hominum non quod in aliquo offendat ut nocumentum inferat Dei sancti et benedicti unitati et essentie. Iam enim creator benedictus videt per viam vestimentorum et nullum velamen est quod impedire posset visionem suam sed quidem omnia illa sunt e regione scientie et mentis filiorum hominum [f. 462 v] qui reputant illud esse turpe vel honestum quia scilicet arguunt homines non sine causa scriptum esse et duabus

cooperiunt cadavera sua ut corpora sua et similiter scribitur de angelo Gabriele qui indutus erat lineis dicunt si illis qui non habent pudibunda aliquo modo est usus vestimentorum et tegumenti quanto magis esse de illi qui habet pudibunda. Itaque omnia hec fiunt propter mentem et scientiam filiorum hominum quam opinantur esse ita ut non esse turpe ut honestum. Iam enim loca in mundo sunt in quibus homines ambulant nudi et illud apud eos honestum est si quis autem inter eos ambularet vestitus turpe reputaret itaque opinio hominum hoc facit sed Deum sanctum et benedictum vestimentum ut non vestimentum aut tegumentum nullam distinctionem facit inter eum et visionem suam. Quod si diceret homo quare non scripserunt nobis prophete quid est ante mundum et quid est post mundum quid est superius et quid est inferius et quid est extra mundum equidem sic dictum est super de angelis et cacodemonibus qui per coniurationem nihil huiusmodi revelant sic etiam non est concessum prophetis scribere nisi ea que scibilia sunt nobis et que scire nos oportet cuiusmodi est lex que dirigit nos ad bene vivendum et removet omne malum e medio nostri per observationem preceptorum que iubentur in ea et de unitate creatoris omnium benedicti et de gloria chabod ut credamus scilicet in eum et non in angelis et cacodemonibus xedim quia ipse iussit et creata sunt et ipsi compelli possunt. Vides hoc quod non solum coniuratione facta per sacrosanctum nomen xem amphorax coguntur omnia dicere scibilia que possent ab homine sciri et cum illi eorum scientia et revelare ei revelanda sed etiam per artem magicam quando enim magia [f. 463 r] qui dicuntur hartumim coniurant eos oportet faciant quicquid velint ipsi magici et quicquid nolunt ipsi angeli ut cacodemones coacti vi et contra voluntatem suam. Et propter hoc in illis nulla divinitas est prout scriptum est immolabit cacodemonibus xedim qui non sunt dei hebraice xedim. Quod si diceres nonne omnis religio et cultus alieni dei non est Deus nec continet in se aliquid divinitatis sed quidem quia omnes novunt quod omnis qui compellitur coacte et omnis quem potest homo compellere ut faciat omnia que ipse homo vult et abnegare voluntatem suam propriam equidem hic deus nec quidem dici potest nec aliquem divinitatem in se continet. Ideo ut redeamus ad ea que sciri possunt



dicunt angeli et cacodemonas ea vero que non sunt determinata scire nullatenus dicent et propter hoc dixit textus intellectum intelliges que coram te sunt. Ab eo namque quod scriptum est in lege et prophetis est intelligendum intelligibilia de his vero que sunt extra mundum nihil est scriptum [coram] homine. Ideo frustra homo se occupat ad investigandum illum et tamen omnino Deus sanctus et benedictus ostendet iustis omnia quod scilicet sciunt quid sit extra mundum et quare non est ei finis et propter quod dici debeat en soph idest infinitum ut sine fine et quomodo in loco formatorum occupat se in misterio et rebus ipsarum rerum formatorum. Postquam igitur ita est quare est nobis loquendum aut cogitandum ut imaginandum de his que sunt extra creaturas? Et postquam nos videmus quedam creata sine corpore ut in corporea tamen scimus quod sunt in mundo cacodemonum species varie cuiusmodi sunt xedim et huius quia iam per opera incantationum incantantur homines et prodest eis et multa alia huiusmodi que quamvis homines non dividunt nec distingunt ea nec prohibent [f. 463 v] prohibent ea quin fiant nec etiam dividere possunt ea. Cuiusmodi sunt atomi et corpora indivisibilia quanto magis ille qui creavit ea idest ipsos cacodemonas xedim et alias eorum species et atomos et cetera corpora indivisibilia non possunt dividere creature cum sit subtilissimus et indivisibilissimus omnium subtilissimorum et indivisibilissimorum. Vides enim per gradus procedere res has filii hominum quorum corpora sunt divisibilia in atomos non possunt videre incorporea et indivisibilia scilicet cacodemonas xedim. Xedim vero nequeunt videre angelos qui sunt subtiliores et indivisibiliores eis et quanto enim res est magis invisibilis tanto quidem minus dividi potest et subtilior est. Igitur subtiliores et indivisibiliores sunt cacodemoes xedim quam filii hominum et angeli quam cacodemonas subtiliores et indivisibiliores sunt. Subtilior vero indivisibilior angelis est qui non videtur ab ipsis angelis. Et hic est ille qui iussit et creati sunt non solum angeli sed cacodemonas xedim et homines. Itaque remanet quod creator benedictus subtilior est potentior omnibus quia invisibilior. Et postquam non potest homo scire quid est extra mundum etiam si coniuraret per nomina sacra etiam si per nomen sacratissimum xem amphorash quod est illud nomen quod est super

omne nomen ut scilicet perfecti debeant ei indicare quid sit equidem nihil narrabunt ei quia quando creavit mundum fecit constituendo perfecti super mundo et omnes sub obedientia archangeli mundi. Prout scriptum est in omnibus locis dicionis ut inperii sui et memoravit angelos suos militias suas ministros suos opera eius per hoc quod dixit benedicite Dominum omnes angeli eius benedicite Dominum omnes militie eius ministri eius [f. 464 r] facientes verbum eum benedicite Dominum omnia opera eius et cetera considera igitur quod si dixit in omnibus locis inperii ut dicionis eius limitavit intelligendo locum sed extra mundum ubi locus dici non potest perfectos non perfecit. Iam enim postquam nominavit hos perfectos locorum que sunt in mundo memoravit opus geneseos extra autem creaturas locis non est nec extra mundum locus est sed quidem extra mundum est sicut fuit ante mundi creationem. At vero post mundum occupat se creator benedictus cum sancti iustis et illi occupationi terminus non est. Et fruuntur iusti et sancti et perfecti visione glorie chabod et scient omne secretum et omne occultum et illa erit summa voluptas ut felicitas que facit hominem beatum. Et dicitur voluptas quia similis vocabulum aliud non habetur quo uti possint in idiomate nisi illud et trahitur ab illo acto voluptatis quando scilicet unus iuvenis coit cum puella virgine in illo instanti quo proicit sperma suum ut sagictam in visceribus eiusdem virginis quando videtur sibi esse felix seu beatus beatitudine perpetua et illa quidem voluptas dicitur summa in sensu quia sentitur. Verum ad illam voluptatem superiorem quam fruuntur iusti visiones ipsius glorie chabod et scient omne secretum et occultum equidem ista voluptas secundum sensum nec potest dici nec tangit unam partem ex mille illius voluptatis et delectationis iusti. Et quemadmodum homo iuvenis in quo ignis iuventutis ardet capitur amore alicuius puelle pulcre (enim oportet hic scribere de Pico et Margarita quia deceptor et fraudulentus factus est) et sequitur eam et ponit totam imaginationem illam ad eam habendam et cor eius non est nisi super eam in die et nocte et ad eam habendam laborat et tandem quando consequitur eam et invenit utilitatem [f. 464 v] suam de ea multo magis laborat et avet cor sanctorum iustorum Deum sanctum et benedictum et anima eorum desiderat et appetit videre gloriam suam magnam chabod et scire omne

secretum quod est occultum et tunc causatur in eis summa letitia et summa voluptas prout scriptum est et videbitis et letabitur cor vestrum et scietis et ossa vestra sicut gramen pullulabunt et est eis ille actus dulcior et suavior quam omnia dulcia que sunt amica nature hominis in sensu suo. Et hoc textatur textus dicens et viderunt eth Elohim et comedebant et bibebant ubi dicit glossa chaldaica et videbant habitatricem glorie eius que dicitur eth et suavius erat eis et dulcius videre eam quam comedere et bibere dulcia et voluptuosa. Et alius textus apud prophetam testatur dicens et factum est in os meum verbum eius veluti dulcedo et suavitas mellis quod dicitur glossa chaldaica et facta est visio glorie eius ponentis verbum in os meum dulcior quam mel et alia dulcia. Et alibi scriptum est Deus meus te visito et cetera et infra sicut si comederet ubera et pingua suavia saturatur anima mea. Et alibi scriptum est que est ista ascendens de deserto voluptates consequens amici sui. Et alibi dictum est quam pulcra es et quam suavis amica in voluptatibus. Et alibi dictum est vere iusti gratias habent nomini tuo et habitabunt recti eorum cum eth facie tua. Itaque igitur illi voluptati et suavitati nihil est quod conparari potest vide enim quiddam si comparari potest illi rei. Sit imago inanis picta cum omnibus dimensionibus et proportionibus et mensuris suis et omni qua decet pulcritudine et representet hominem vivum et videat eam homo speculando et intuendo eam equidem ex illa pictura pascet animum suum et videtur sibi dulcis quam comederet et biberet quanto magis etiam [f. 465 r] quando intuetur hominem pulcre forme et bene proportionatum quod solum inspectione consequitur magnam voluptatem et hoc quia homo perfectior est quam illa imago picta quanto ergo magis debemus dicere quod consequitur maiorem voluptatem in visione perfectissimi omnium perfectissimorum? Quod autem scriptum est et corpora eorum plena erant oculis quare oportuit habere multitudinem oculorum? Et similiter de angelo mortis qui est multorum oculorum quare oportuit ut haberet multitudinem oculorum. Sic etiam cacodemon ille qui dicitur Keteb qui dominatur in caumatibus in meridie habet multos oculos quare hoc quia oculi hominis carnis et sanguinem sic se habent quod quando oculus unus declinat seu respicit ad unum latum etiam secundus oculus declinat

post eum sed superiores hanc excellentiam superfluam quam habeant homines et gradum nobiliorem quia scilicet nullum oculum habent frustra nec oportet ut sint omnes respicientes ad unum latus sed quod unusquisque respiciat illud super quod preficitur. Dixit autem et corpora eorum plena sunt oculis quia scientia seu opinio ad unamquamque partem est et sic inspexiones eius et videt quodcumque latus quia sunt qui dicunt qui non respiciunt nisi ad unum latus et omnes illi oculi sunt ad illud latus tendentes et in uno momento huc et illuc et hic post illum videt. Et quando scientia eius in uno latere tendit respicit cum omnibus et postea mens eius ad unum aliud latus tendit et hoc quidem difficile est dictu quod scilicet quando est in illo momento quo habet mentem suam ad orientem quod habeat mentem suam ad occidentem sed oportet esse ut quando mens eius in oriente est quod non sit in occidente et sic de aliis omnibus lateribus que illam enim primam quod scilicet quando est mens ut scientia sua in oriente quod illo eodem [f. 465 v] momento sit in occidente et sic in omnibus lateribus. Solus creator benedictus se habet secundum hanc viam prout scriptum est de eo celos et terram ego inpleo et scriptum est et regnum eius in omnibus inperat et alibi in omnibus locis dicionis eius hebraice inperii sui. Et quomodo igitur postquam ita est angelus corruptor interfecit septuaginta milia virorum in una hora propter hoc scilicet quod magnitudo angeli est maior quam sit terra Israel veluti si homo caperet in manu sua lapidem et interficeret in uno momento mille muscas ut formicas ut in hora una mille locustas. Prout scriptum est qui habitat super spheram terre et habitatores eius reputat ut locustas. Et rursus velocitas angeli est tanta quod in uno momento faciet multas res prout scriptum est que velociter curret verbum eius et sic scriptum est in principio libri Ezechielis et animalia autem ibant et redibant quod Ionetes chaldeus commentatus est de animalibus et potest referri ad homines quorum intellectus nihil cognoscere potest nisi eundo et redendo per emissionem et reflexionem discursus sui. Itaque omnes res que in superioribus sunt in uno momento extenduntur ad multas mentes et scientias filiorum hominum. ...*deest*... qui dicunt quod in uno semel cogitant ex parte ad omnes partes et ad omnes res extenditur visio eorum iam enim vidistis quod angelus loquitur multa verba in

uno semel et audiet in uno semel multa verba variorum misteriorum humanorum considerare enim potest quod memento et observa que videntur homini esse duo verba et uno autem verbo dicta sunt et quot misteria similiter audierunt Israel in uno verbo prout consideras super uno textu sacrarum litterarum dicto ab ore divino possunt componi acervi acervorum sententiarum in infinitum et nullus [f. 466 r] est homo quamvis sapiens qui unum solum textum licet videatur facillimi intellectus quod possit dicere ut scribere omnia que in eo continentur. Et omnia tamen in Isarel audierunt in uno verbo et propter hoc dictus est eis ego dixi dei estis quia duo verba sunt quando locutus est et pervenit in os eorum et ipsa etiam ipsa erant verba et scriptum est spiritus Domini locutus est in me et verbum eius super linguam meam. Et scriptum est est ne aliquis populus qui audivit vocem Elohim loquentis de medio ignis prout audivisti tu et vixit? Itaque hoc venit ad docendum et invenitur docendus. Et dixit etiam et filii altissimi omnes scilicet ad audiendum omnes sententias et misteria dicta in uno verbo simul et semel et sic textatur textus dicens unam locutus est Deus duo autem hec audivimus. Et sic se habent anime audiunt unum et intelligunt multa et secundum hoc misterium se habet qui edocetur textum sacrum qui dicitur midra et secundam legem que dicitur mishna et sententias que dicuntur halachot et extrinsecas sapientias cuius sunt disciplinabilia que dicuntur barachoth et doctrinam talmud et midrashim et libros agadoth et scientiam cabale et omnes scientias misteriales res et precipue de illis de quibus dictum est quod non reliquit rem magnam ut minimam quam non didicisset etiam fabulas que dicuntur de vulpibus et huius qualis fuit raba et Hillel et multi alii sapientes qui nihil scibile tam nostrum quam gentile reliquerunt quod non didicerunt et tota die et tota nocte ...*deest*... Itaque quando societates discunt ab ore Dei sancti et benedicti coram quo quidem sunt societates legentes in textu sacro coram eo sunt societates ut collegia legentes in secunda lege, coram eo sunt societates legentes in talmud, coram eo sunt societates legentes in unaquaque re et hunc quidem qui [f. 466 v] se exercet in omnibus non convenit descendere facere illum in sabatum cum unaquaque sed semel cum omnibus et qui dicit uno momento post momentum conveniunt due opiniones seu

mentes simul superius quia dicunt quare non facit angelus duas legationes simul si habuisset opiniones et omnino opere miraculoso cuncta fiunt omnia opera superiorum quia quomodo indicabit totum mundum simul nisi per opus miraculosum. Quod vero dictum est eructavit cor meum verbum bonum dico ego opera mea regi lingua mea calamus scribe velociter scribentis pulchrior est inter filios hominum diffusa est gratia in labiis tuis propter hoc unxit te Deus Deus tuus oleo letitiae prae sociis tuis quid non pendet in unzione per oleum postquam enim unctus es Saul quamvis non sit unctus oleo crismatis sed puro balsamo postquam secundum os verbi factum est et eius decretum statim prefecit Deus sanctus et benedictus prefecit super oleum et prefecit super unctum ut scilicet sit creatura nova et statim erat perfectus ad convertendum sibi aliud cor nisi propter gloriam et honorem samuelis prout scriptum est et factum est quando declinavit humerum suum ad eundem a Samuele et convertit sibi Dominus aliud cor est quidem ad indicandum nobis quod perfectus qui erat cum Samuele non est concessum ei esse cum Saule donec convertit humerum suum ad ambulandum scilicet ut recederet a Samuele et scriptum est surge unge eum quia hic est qui ungitur oleo crismatis et non de tribu aliena et ideo cepit Samuel cornu olei et unxit eum in medio fratrum eius et prosperavit spiritus Elohim ad David ab illa die et superius cornus autem olei est illud quod scriptum est et exaltabat cornu Christi sui sed oleum fuit illud oleum Elohim crismatis quod fecit Moyses [f. 467 r] Moyses legislatorem prout scriptum est inveni David servum meum cum oleo sancto meo unxi eum et hec unctio est causa quod manus mea firma erit cum eo et totum illum misterium quod sequitur quia omnis qui ungitur oleo crismatis perpetuus et permanens est et sic est de sacerdotibus et sic est de regibus domus David de quibus scriptum est et in nomine meo exaltabitur cornu eius. Et quia unxit se cornu olei ideo scriptum est et ponam in seculum semen suum et sedem eius sicut dies celi itaque igitur omne quod ungitur oleo crismatis firmum est et permanens et quare pendet in oleo? Quia scilicet totus mundus pendet in perfectis quia quando creavit Deus sanctus et benedictus mundum tunc prefecit super omnibus locis et super omnibus rebus que future sunt esse prefecit

quidem prefectum et sub eo alios prefectos minores et unum archangelum prefecit cuilibet nationi et idiomati et lingue tam super parte habitabili quam super parte deserta tam super aqua quam super aere quam super quacumque re et super consiliis et cogitationibus omnibus. Lectum namque est in libro mahaseioth idest de rebus gestis quod semel navis quedam summersa est in mari et totum quod in ea erat summersum est tantum unus remansit et spiritus precellosus adduxit eum super insulam quamdam et exivit ipse ad videndum ibi utrum esset aliquis filii homini in ea nec invenit nisi unum virum dixit illi ille vir benedictus sit ille qui adduxit te huc quia ideo duxerunt te huc ex quo ego servo operes has et ostendit ei multam quantitatem auri et argenti multum multum et voluit ipse capere et dixit illi non propter te ego servo illum quia a sex diebus geneseos posuit me custodem huius quantitatis operum auri et argenti ad talem filium talis qui habitat civitate tali et invenies eum sepultum in sterquilinio [f. 467 v] in quo se calefacit et dices ei tu mecum venies quod capiat has operes iam enim venit tempus meum quo ascendere debeam ivit et invenit illum usque ad collum suum sepultum in sterquilinio et dixit illi o talis veni mecum quia volo tibi dare filiam meam in uxorem. Dixit ille qui sepultus erat in sterquilinio quare me irrides? Dixit equidem non irrideo sed in veritate dico tibi quod filiam meam volo tibi dare. Et narravit ei verba angeli et dedit ei filiam suam et duxit eum ad illum locum et cepit divitias illas. Ex hoc itaque considerare potes quod a sex diebus geneseos prefecit prefectos et scias ex respondente verbum ad dicendum feci secundum omnia que iussisti mihi quod scriptum est feci sicut iussisti mihi hebraice scribit chaaser כִּאֲשֶׁר idest secundum ea que et legitur chechol asher אֲשֶׁר כֻּלָּא idest secundum omnia que iussisti. Dixit enim vir indutus lineis feci et non feci. Quomodo enim angelus non potest facere? Sed quidem sicut vult Deus sanctus et benedictus et si filius hominis tunc est ibi qui querat propter Deum sanctum et benedictum tunc angelus facit prout scriptum est ecce etiam ad hoc elevavi faciem tuam et excepi illam etiam ad rem hanc. Hoc quidem quia Loth quesivit et rogavit at vero quod scriptum est et ad hos dixit in auribus meis transite per civitatem post eum quare enim dictum est in auribus meis quasi dicat postquam auribus meis audivi intelligitur

quod Deus sanctus et benedictus vult quod ego orem. Et ideo sequitur et percutite super parcere hebraice scribitur vauchal tahos והכו על תחוס cum littera ain quod indicat et percutite super parcere sed legitur vachu al talos scriptum cum littera aleph quod indicat [f. 468 r] et percutite nolite parcere ad indicandum ex inportanita ipsius ain quod sunt septuaginta seniores de quibus scriptum est superius et unusquisque habebat turibulum suum fumigationis in manu eius et rursus dixit ei considera si est aliquis qui sit dignus ut oculus tuus parcat sibi statim ibat cum eis et ingeniose considerabat et querebat quod remaneret. Et hoc est quod scriptum est et factum est quando percusserunt et remansi hebraice dicitur venehehesaithi idest et remansi scriptum cum duobus aleph ונאאשיה cum tamen debeat scribi per unum aleph tantum. Et quidem quia nun et aleph que ibi ponuntur secundum vicesimam tertiam propositionem libri sepher iesire que dicitur atbash indicant duas alias litteras que dicuntur teth tau hoc modo את בש et eius numeri indicant perorationem ut rogationem que hebraice dicitur bebaccaxa בבקשה que quidem habet tot numeros quot sunt numeri litterarum teth et nun. Et probatur quia teh et nun habent numerum 409 quia teth 9, tau 400 collecti sunt 409 et tot sunt numeri bebaccaxa idest per rogationem בבקשה quia scilicet beth significat 2 et beth significat 2 et coph 100 et xin 300 et he quinque collecti sunt 409. Et hoc quidem quia quesivit seu rogavit relinquere facere iustum similem sibi et hoc est quod scriptum est נא na quasi dicat queso remaneam ego, quasi dixisset remaneat mihi similis et dixerunt angeli iam dicit non parcat oculus vester hebraice עינכם quod legitur oculi vestri hebraice henechem עיניכם et ponitur ibi littera iod superflua sicut ibi superius nun et aleph נא itaque coniunctis his tribus litteris simul faciunt dictionem אני que constat ex aleph nun iod superfluus et indicat ego et secundum numerum indicat unum, 50 et 10 et ideo scriptum [f. 468 v] est tradidi civitatem et plenitudinem eius et erit si remanebunt in ea decem viri in una domo morientur et alibi scriptum est et adhuc in ea decimatio est et revertetur et erit in destructionem et dixit ei expectare donec orem et hoc est quod scriptum est numquid destruis tu omnes reliquas Israel? Et dixit ad virum indutum lineis et dixit vade ad. Quare autem dictum est et dixit et dixit bis? Quia scilicet indutus lineis ivit ad



signandum super frontes virorum et postquam ambulavit inter inpios non appropinquavit apud gloriam kabod sed quidem ad angelum locuta est gloria kabod et angelus locutus est ad indutum lineis. Et propter hoc scriptum est et dixit et dixit bis quia scilicet indutus lineis dixit hoc semel e regione eius quod scriptum est feci secundum omnia que iussisti mihi quod dicitur de inpiis et quod non est futurum exire ab eis aliquis iustus, et aliud fuit quod dixit e regione feci secundum omnia que iussisti mihi quod dicitur de iustis et quod exhibit ex eis iustus et propter hoc in tertia non memoravit scribam sed bene dixit qui habebat atramentum in lumbis eius quia idest quando respondit contradicendo corruptioni future repulsus est ab opificio suo et intravit unus alius sub eo propter hoc dixit quando venit hebraice bebo nec dixit indutus lineis venit et propter hoc in hoc textu feci ut iussisti mihi et vidi et ecce ad firmamentum quod erat super caput cherubin quasi lapis saphiry quasi visio similitudinis sedis apparentis super eo. Invenietur quod una dictio continet in se aleph et alia dictio non continet in se aleph ad indicandum quod misterium superiorum sic se habet non interficiunt hominem donec plus viderunt quod non est faciendum contrarium percursum signorum et planetorum [f. 469 r] et etiam superius coram sede glorie kabod in pargod idest in libris in quibus scripti sunt decreta quot scilicet filii decreti sunt futuri huic et quot filii mali ex eis futuri sunt et rursus angeli non interficiunt aliquem hominem donec prius viderint quod etiam in signo ut fato suo est equale decreto et quod nullus iustus inde futurus est seu nasciturus et hoc sciunt angeli per duas proprietates primo per iussionem Dei sancti et benedicti secundum per visionem ipsius glorie kabod et rursus sciunt per illud quod scriptum est in libro superiore quod dicitur volumen volans ut volumen duplicatum et omnia que fiunt inferius fiunt superius et nihil procedit inferius fieri nisi processit superius secundum illud quod scriptum est puniet Dominus militiam celi in celo et super reges terre in terra et quamvis mictat inferius angelos ad inferiorum opus et visum tamen maior perseorum est ibi et rursus sunt angeli qui non descendunt inferius sed omnes preparati sunt ibi et dispositi ad discernendum et etiam perseorum descendit prout scriptum est decreto hirin fit verbum verbo sanctorum petitio et alibi scriptum

est hir et cadish descendit de celo et propter hoc dictum est in Babillone quod eduxit vasa ire sue et eduxit eth thesaurum suum et alibi dictum est quia opificium est domino in terra chaldeorum et hoc quia educebat cum nomine suo xem amphorash vasa furoris sui super gentes prout scriptum est sic dixit Dominus Deus Sabaoth ecce ego avertō vasa belli que sunt in manibus vestris et quibus vos bellatis ad regem babillonorum et chaldeos qui obsident vos extra castra et congregabo vos ad medium civitatis huius et hoc quidem quia ad aliquando quando exhibant Israel obsessi contra chaldeos obsidentes et nominabant xem amphorash victores erant ideo dixit ecce ego avertō vasa belli que [f. 469 v] sunt in manibus vestris et signum huiusmodi est quod indicatur per illud quod dictum est et remanebunt in eis vulnerati et illi capient civitatem quod dicebatur de chaldeis qui vulnerati erant ab israeliti et hoc est quod scriptum est et bellum geram אני ׀ vobis quod scribitur per tres litteras aleph nun iod que sunt pleonasmī in eo quod scriptum est superius et hoc est quod dixit propheta in lamentationibus suis prophanavit regnum et archangelos suos ad indicandum quod mutavit nomina prefectorum qui preficiebatur super rebus variis ut puta illos qui prefecti erant super aqua prefecit super ignem et illos qui prefecti erant super ignem prefecit super aquam. Et quando faciebant invocationes vocabant contrarios sibi donec inpleta fuerunt tempora captivitatis et restituit unumquemque in locum suum. Dixit autem regnum et archangelos suos ut principes suos sicut fit inferius nam principes inferius sunt nobiliores qui sunt in provinciis et habent prefectos super se superius mutat igitur principes de hoc loco in illum locum et sic ille princeps perdit dominium suum. Et sic de angelis dicendum est. Est autem aliud verbum ad dicendum quod prius convenit cum angelis et ostendit eis ibi sedem glorie sue kabod ad faciendum inde facere regem prout scriptum est et ponam sedem meam in helam et perdam inde regem et principes. Quod autem dictum est quod Deus sanctus et benedictus pepigit fedus cum septem viris quorum corpora non sit futura cadavera in quantum cadaver sit caro data vermibus hoc est quod non dominaretur in carne eorum vermis post mortem et dubitatur ibi quare sapientes dixerunt esse septem cum tamen multo plures fuerunt quorum corpora non fuerunt cadavera

idest caro data vermibus cuius modi fuerunt homines mortui [f. 470 r] in deserto quia in carne eorum nullus vermis dominatus est sed quidem intelligendum quod septem viris promissum fuit quod scilicet non dominaretur in eis vermis in vita eorum et quod ita postea fuit post mortem sed ad illud quod dicitur et medicati sunt medici israeli equidem illud miraculose factum est et de his que fiunt miraculose et supernaturaliter non est adducenda probatio aliqua in textibus sacris exponendis et propter quid est quod generationi seu etati illi cuius homines mortui fuerunt in deserto non fuit eorum caro data vermibus? Quidam dicunt quia audiverunt voces et viderunt omnes portas legis cum vocibus et visionibus et scriptum est accipe nunc ab ore suo legem. At vero in aliis prophetis non est scriptum facie ad faciem locutus est Dominus vobiscum et propter hoc in misterio ...*deest*... et decem verborum decalogi dictum est quod in unaquaque voce pronuntiata totus mundus plenus est odore et introduxit eos in paradysum heden verum tamen in verbis de quibus locutus est cum prophetis non est dictum quod mundus inpletus est odore aromatum et quidam dicunt quod hec fuit causa quare caro hominum generationis deserti non fuit data vermibus quia scilicet facie ad faciem locutus est cum eis fecit eis in deserto quod nec sol nec pluvie dominarentur eis et vestis eorum non fuit corrupta nec putrefacta est sic namque videt raba filius bar Hane verum tamen multitudo congregata que erat cum eis et ascendit cum eis de Egypto que dicta est asaphsoph caro eis data est vermibus et putruerunt cadavera eorum prout scriptum est sepeliverunt homines qui concupiverunt et hoc quidem quia putruerunt ideo scriptum est ibi sepeliverunt quod verum petitum est quod futura mulier generare qualibet die est ex eo quod scriptum est et [f. 470 v] et circuncidet Dominus Deus tuus cor tuum et cor seminis tuis ad diligendum et cetera postquam non erit peccatum originale seu natura male innata erunt boni et scriptum est et populus tuus omnes iusti sunt semper hereditabunt terram. Postquam autem non est natura male innata qua via merebuntur vitam venturi seculi? Quod si diceres quod ad minores Israel est prius in vita venturi seculi quanto magis his? Postquam enim dictum est de angeli et de iusti quod hi erunt intrinsecus et hi erunt magis intrinsecus que loca hebraice vocantur

intrinsicus liphnai magis intrinsicus liphnai liphnim ex quo scilicet restiterunt in magna temptatione ...*deest*... Quod si diceres quod Michael archangelus volat cum uno et Gabriel archangelus cum duobus et Elias cum quatuor volatibus equidem totum hoc intelligitur in hoc mundo quia scilicet non ascendit in celum supra decem pugnos quod si diceres nonne sapientes dixerunt quod Elias ligat eum et Deus sanctus et benedictus flagellat eum scutica et iam igitur non ascendit ad firmamentum quidam dicunt quod conventus autem glorie et kabod elevavit superiores et in aere mundi quemadmodum fuit in monte Horeb et ibi cedit eum scutica coram gloria ...*deest*... Ad illum qui dicit quod liber legis est iuxta tabulas in archa quomodo scriptum est et omnes sancti tecum et scriptum est omnis militia celorum stabat super dextram suam et super sinistram suam quod si tenebre sunt tenebrositas aquea que facit differentiam inter eos quare dixit et exivit spiritus et stetit coram domino et rursus scriptum est et mons Sinaus fumigabat totus ut scilicet non viderent et tamen viderunt et quod dixit posuit tenebram in latibulum suum in circuitu eius est umbraculum suum non est dictum propter hasmal idest animal ignitum loquens sed propter verbum [f. 471 r] aliud seu rem aliam scias autem ita esse quod scriptum est iam sedes eis est scintillarum ignis et alibi scriptum est donec antiquus dierum sedit itaque tenebrositas aquea non prohibuit Danielelem quin vidisset et quanto minus prohibuit ipsum asmal sed quidem alia res hasmal quidem ad eo est vehementia splendoris sui quod nullus propheta potest sustentare illum nec substinere ipsum hasmal. Vide autem quod propheta qui dixit vidisse superius quam lumbos suos et inferius a lumbis suis per hoc quod dixit superius a lumbis suis subiacit nec illud declaravit illud vero quod erat inferius declaravit. Quod si diceres nonne propheta vidit superius similitudinem quasi visionem hominis super eo de super quare igitur non videbit etiam ipsum asmal sed quidem propheta vidit imaginem cum ipse esset multum distans et remotus nec vidit tantum et sic scriptum est quia regem Dominum Sabaoth viderunt oculi mei nec quidem dixit vidi asmal sed quasi colorem asmal nec de essentia asmal locutus est quicquam. Ille autem sapiens qui erat ex sapientibus scribentibus cabalam cum quo loquebatur Elias quando nimis

speculatus est cecus sicut rabi Hye lesus est in oculis suis. Propheta vero videt sedem glorie kabod nec ledit se in oculis suis nec alibi et hoc quidem est in propheta tempore visionis corpus eius non est secum quia est raptus extra corpus et propter hoc non ledit at vero sapiens ex sapientibus predictis ideo leditur qui est raptus in corpore quod habet secum et similiter illi qui ascenderunt ad paradysum scilicet Ben Zoma et filius Azai qui lesi sunt et Aher qui truncavit plantas fuerunt rapti in corpore nullus autem rapitur extra corpus nisi sit prophetam et ideo in futuro tempore videbunt gloriam lumine faciei rapti in corpore nec consequentur lesionem et scriptum est [f. 471 v] quem apud te fons vite est in lumine tuo videbimus lumen sicut homo qui videt ad lumen lucerne. Sed nunc quidem homo non potest videre lumen solis sed in futuro tempore videbit prout scriptum est in lumine tuo videbimus lumen et alibi scriptum est si videro lumen cum splenduerit. Et etiam illud quod non potest propheta videre in asmal in futuro tempore videbit et etiam illud quod non potest homo videre de quo scriptum est non videbit me homo et vivet et scriptum est regem in pulchritudine sua videbunt oculi tui et scriptum est et erunt oculi tui videntes eth doctorem tuum et alibi scriptum est et dicent in illa hic est Deus noster quem sperabamus ut salvaret nos, hic est Deus noster in eius salute letabimus et exultabimus quid nam hoc causat illud quod scriptum est quem tecum est fons vite in lumine tuo videbimus lumen et ad ambulandum coram Deo in lumine vite anima delectatur in illo lumine in fonte vite primo et postea videbit lumen kabod prout scriptum est facies tuas illumina super servum tuum et doce me eth preceptionem tuam et hoc est quod dixit poeta egregius tenebrositas aquarum in circuitu eius est. Hasmal autem sine umbraculo erit numquid angeli non possunt videre per viam aquarum? Nonne etiam tenebre non inpedient angelum mortis quin interficiat prout scriptum non sunt tenebre neque umbra mortis ubi possent ascondi operantes iniquitatem prout scriptum est etiam si asconsi fuerint ab oculis mei in pavimento maris ut in solo eius. Inde iubebo serpenti et mordebit eos. Sed quidem dixeris quod illa tenebrositas aque que est in circuitu sedis est ita grossa quam prohibet superiores ut non videant. Nonne etiam scriptum est et super similitudine sedis est similitudo quasi [f. 472 r]

aspectus hominis de super si enim videtur prophetis quanto magis videtur et apparere debet superioribus! Et rursus coperiet facies asmal nec potuerit videri sicut scriptum est et mons Synaus totus fumigabat propter hoc quod descendit Dominus super eo cum igne et ascendit fumus eius sicut fumus camini et si propter superiores ...*deest*... coperiunt facies suas et si dixeris et cum duabus velabit facies suas non autem oculos ut non appropinquet apud gloriam non convenit ut sit tegmen super oculis. Quod si dixeris sicut se habet in homine in quo cutis carnis cooperit oculum tamen scriptum est et apertis oculis videt et scriptum est alibi et corpora eorum plena erant oculis. Quomodo autem habent hoffanim alas ut tegant se? Sed quidem hoc dictum est de seraphim et agiozois quod si tenebrositas aquarum faciat differentiam inter gloriam kabod et angelos nonne scriptum est et lux cum eo habitat? Et scriptum est novit quod est in tenebris et quod opus est dicere et lux cum eo habitat? ...*deest*... scriptum namque est benedicite Dominum angeli eius nec autem dictum est omnes angeli eius et alibi scriptum est benedicite Domine omnes militie eius nec scriptum est benedicite Dominum militie eius. Similiter scriptum est benedicite Dominum omnia opera eius nec dictum est opera eius? Sed quidem sic intelligendum est benedicite Dominum angeli eius et non omnes angeli eius scilicet legati ut nuntii qui mictuntur. Est aliquis angelus qui mictitur ad occupandum se tali occupatione ut scilicet Ruben ducat talem uxorem et ipse est iustus perfectus et iubetur ut interficiat illum et occupabit se verbi gratia ut talis inpius ducat uxorem suam ut quod dictum est ei occupa te ut talis iustus capiat uxorem talem et palam manifeste fuerit quod ipsa faciet eum peccare ut dicet angelo adsta coram tali [f. 472 v] prestans illi favorem quia hora alludit ei et ipse maledicit talem hominem qui est iustus et occupa te ut ille iustus cadat coram eo et ruat. Pro omnibus quidem his misteriis quomodo benedicet? Ut mictitur ad faciendum peccare iustum sicut peccavit David in Batsabe quomodo enim benedicet? ...*deest*... quod scriptum est quamvis clamavero et vociferatus fuero octuravit orationem meam et anime morutorum non possunt rogare quando hoc fit. Si enim Ruben fecit aliquas bonitates Symeoni qui est iustus roget scilicet Ruben Symeonem ut oret pro eo sed si Ruben fuerit inpius et Symeon

iustus consequitur utilitatem ex eo et Symeon non indiget si rogat Symeon pro Ruben equidem nullus accusator fit advocatus. Sic namque scriptum est pater tuus primus peccavit et interpretes tui scelus comiserunt in me. Et etiam non ibit iustus ille ad orandum seu rogandum cum declaratum ei fuerit quia non proderunt verba eius. Quod vero scriptum est et apparuit ei angelus Domini in flama ignis e medio rubi et videt ecce rubus ardebat igni et rubus non comburebatur igni. Sciendum quod creature que nate sunt ut permanerent in aqua non habent permanentiam in sicco et similiter creature quarum permanentia ordinata est in sicco esse non possunt permanere in aqua et similiter creature ille quarum permanentia est in igne equidem non possunt permanere in sicco nec etiam creature quarum permanentia in sicco est possunt permanere in igne nec in aqua. Et hoc quidem de omnibus inferioribus intelligendum est sed de superioribus creaturis non est sic sunt aliqui perfecti superius super aqua qui tamen sunt ex igne et perfecti super igne sunt ex aqua et similiter perfecti sunt super iudiciis et postquam etiam synedrion non habitabat nec sedet in concistorio gazuth etiam [f. 473 r] etiam arcangeli superiores vagarunt de loco suo et etiam ipsa habitatrix et hoc est quod scriptum est et surges et ascendes ad locum quod dicitur macom. Et hoc quidem ad docendum quod macom scilicet locus causat quia sunt archangeli qui sunt perfecti super lege et super iudiciis et quando erant synedrion in loco suo erant angeli perfecti ponentes in corde eorum iudicia veritatis et lege veritatis sicut de vena proprie sed postquam synedrion non sedit in loco firmo nec etiam perfecti archangeli steterunt in loco fixo prout scriptum est ecce aralim proclamarunt foris angeli pacis amare flebunt. Et alibi scriptum est rex eius ut regnum eius et archangeli ut principes eius inter gentes migrarunt ubi non est lex et similiter perfecti mutati sunt prout scriptum est mutavit regnum et archangelos eius et ad malos qui testimonium prohibent ponunt in cor ut sit iudicantes et ad illum eius cor est leve ponunt in corde ad docendum falsum et mendacium et audietur illis et hoc est quod scriptum est lex sapientis vena vite est ad removendum ab offendiculis mortis. Tunc enim lex sapientis vena ut fons vite est quando scilicet sapientes sunt in loco suo et tunc omne pretiosum vidit oculus meus et post hoc et

sapientia ex ain venit et he est locus intelligentie et sequitur et sapientia ex ain invenitur et he est locus intelligentie et dictum est bis ad scilicet primum indicandum inferiores et secundum indicandum superiores quia iam dixit et ab avibus celi ascondita est quod intelligitur de superioribus qui dicuntur nomine avis at vero per hoc quod dixit et occultata est ab oculis omnis vivi non autem ab oculis eorum qui mortui sunt quia scilicet sancti iusti in cattedra celesti seu firmamenti divisi sunt inter angelos propter hoc dixit textus non enim in celo est et hoc est quod scriptum est et ab avibus [f. 473 v] celi ascondita est Elohim autem novit viam suam et hu אלה idest ipse intellexit eth locum suum in paradiso heden et subiunxit illi hoc quod dictum est utinam essem sicut in mensibus antiquis sicut in diebus quibus Deus custodit me quando scilicet illuminabat lucerna sua super caput meum quod intelligitur in visceribus matris sue in quibus sciebat omnia nam sicut sepe dictum est omnes doctrinas et omnes disciplinas tam superiorum rerum quam inferiorum rerum docet angelus prefectus super fetum ipsum infantem existentem in utero matris et quando exit ex illa mutatione quam facit obliviscitur omnium et propter hoc angelus astringit ei labia et remanet ibi in signum fovea et quando per ea exit ad lumen huius mundi reminiscitur omnium eorum que prius noverat. Signum autem huius modi est quod videtur quandoque hominem sibi revocare in mentem vidisse eos quos numquam vidit. Et hoc est quod dixit textus quando illustrabat lucerna sua super caput meum. At vero quando migravit synedrion non novit homo pretium eius scilicet sapientie illius nec invenitur in terra vivorum idest inter filios hominum. Abyssus quidem dixit non est in me idest cacodemonones xedim qui ibi habitant quia scilicet sunt species cacodemonum xedim que habitant sub aquis et sunt alie species que habitant in mari et hoc est quod scriptum est et alius non est in arida qui posset narrare hec coram rege in libro autem legis correpto coronantur he littere scilicet xin hain teth nun zain nun gimel sade sade hoc modo pro regula ordinaria ubicumque שׁעטנזגץ fuerint e regione trium patriarcharum et quatuor matriarcharum licet enim littere novem sunt non considerantur littere tamen nisi septem scilicet xin hain teth nun zain gimel uno sade quia nun שׁעטנזגץ longum et nun curtum pro nun



reputatur et sic sade longum et sade curtum per uno sade reputatur. Itaque sunt septem e regione [f. 474 r] Abraam Isac et Iacob et Sara Rebeca Rachel et Lea. Verum tamen ille due littere scilicet nun et sade duplicantur in litteris coronandis e regione ancillarum scilicet Balaha et Zilpha. Ab omnibus namque his nate sunt duodecim tribus et sic novem littere xin hain teth nun zain nun longum gimel sade curtum sade longum sunt e regione trium patriarcharum Abram Isac et Iacob et quatuor matriarcharum que sunt sex scilicet Sara Rebeca Rachel Lea Belia et Zilpa. Itaque cum supputaveris litteras Abraami Isaci Iacobi Xare Rebece Rachelis Lee et Ziplhe et Belee secundum numerum alphabeti maioris et vigesime tertie propositionis libri sepher iesire que dicitur avec bechot tunc habebis numerum duorum milium et quadrigentorum quadraginta octo annorum e regione duorum milium quadrigentorum quadraginta octo annorum qui fuerunt ab Adam que usque data est lex quia scilicet non conveniebant expectare amplius quia tam hi quam illi idest tam patriarche quam matriarche sancti et sancte et iusti et iuste digni fuerunt esse in principio creationis seculi et nunc merito eorum totus mundus alitur et nutritur non solum in nobis sed etiam in hereticis nostris eiusmodi est secta cristianorum et secta maurorum quod autem nomina illorum corespondent dictis annis 2448 probatur quia in hebraice sic scribuntur nomina eorum בלחה זלפה et Abraam continet numeros 808 quia aleph 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 600, Isac 208 nam iod decem, sade 90, heth 8, coph 100, et Iacob 182 quia iod 10, hain 70, coph 100, beth 2 et Sara 505 quia xin 300, resh 200, he 5, et Rebecca 307 quia resh 200, beth 2, coph 100, he 5, et Rachel 238 quia resh 200, heth 8, lamed 30, et Lea 36 quia lamed 30, aleph 1, he 5 et Balaa 42 quia beth duo [f. 474 v] lamed 30, he 5, he 5 et Zilpha 122 quia zain 7, lamed 30, phe 80, he 5 itaque collecti sunt 2448 secundum numerum annorum predictorum ab Adam usque ad legislationem. Et propter hoc feminis non iubetur studere in lege nec ut discant eam et ideo dies hebdomadis sunt septem e regione trium patriarcharum et quatuor matriarcharum continentium in se duos matriarchas ancillares sicut dicte littere xin hain teth nun zain gimel sade continet in se duo litteras ancillares scilicet nun et sade. Itaque e regione patriarcharum trium per quos

representantur homines masculi sunt tres dies in hebdomada in quibus legitur in lege scilicet sabatum e regione Iacob, secunda sabati e regione Isac et quinta sabati e regione Abraami et sicut ex Abraam et Isac fit Iacob sic ex duobus et quinque fit septenarius qui est sabatum datum Iacob et filiis suis ad observandum. Et quatuor alie dies scilicet prima sabati que est e regione Lee, tertia sabati que est e regione Xare, quarte sabati que est e regione Rebeche et parasheve que est e regione Rachelis non legitur in lege et ideo sabatum ponitur inter duas dies in quibus non legitur sicut Iacob inter duas uxores Rachelem et Leam ad indicandum quod uxoribus non iubetur studere nec discere. Propter hoc igitur scriptum est et docebitis ea filios vestros et non dixit filias vestras et ideo si supputaveris nomina patriarcharum et tribuum cum litteris ipsarum tribuum habebis numerum horarum totius anni in quibus nulla est que non continentur in eis nam nomina tribuum sunt Ruben Ximeon Levi Iuda Isachar Zebulon Beniamino Dan Nephtali Gad et Aser et Ioseph et nomina patriarcharum sunt Abram Isac Israel et littere tribuum sunt 51, collecti autem sunt 8760 et probatur quia nomina [f. 475 r] patriarcharum in hebraice dicuntur hec scilicet אברהם יצחק ישראל et nomina tribuum sunt

ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולון בנימין דן נפתלי גד אשר יוסף

Et littere Abraam scilicet 880 scilicet aleph 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 40 et littere Isac 208 scilicet iod 10, sade 90, heth 8, coph 100 et littere Israel sunt 541 iod 10, xin 300, resh 200, aleph 1, lamed 30 collecti simul sunt mille quingente et quinquaginta septem et littere nominum tribuum sunt resh 200, aleph 1, vau 6, beth 2, nun 700, Ximeon xin 300, mem 40, hain 70, vau 6, nun 700, Levi lamed 30, vau 6, iod 10, Iuda iod 10, he 5, daleth 4, he 5, Isachar iod 10, xin 300, xin 300, chaph 20, resh 200, Zebulon zain 70, beth 2, lamed 30, vau 6, nun 700, Benjamin beth 2, nun 50, iod 10, mem 40, iod 10, nun 700, Dan daleth 4, nun 700, Nephtali nun 50, phe 80, tau 400, lamed 30, iod 10, Gad gimel 3, daleth 4, Haser aleph 1, xin 300, resh 200, Ioseph iod 10, vau 6, samech 60, phe 800 collecti omnes septem milia et centum quinquaginta duo additis superioribus que erat 1557 erunt octo milia et septingenti et novem. Adde illis litteras nominum ipsarum tribuum

que sunt 51 erunt omnes octomilia et septingente sexaginta et tot hore sunt in tricentis sexaginta quinque diebus et quarta ex quibus constat annis solaris et manutentur nomine hia יה eius littere sunt quindecim e regione 15 litterarum que sunt in nominibus Abraam Isac et Israel et ideo semper littera vau que in nomine tercii patriarche. Ex omnibus his intelligitur quod quando Deus sanctus et benedictus decrevit de horis totius anni nota et manifesta erant coram eo nomina tribuum et patriarcharum [f. 475 v] quod autem dicunt sapientes quod Adam protoplastus erat centum cubitorum probatur sic ex quo ipse creatus est in loco sanctuarii et scriptum est ad imaginem Elohim fecit illum et creavit eos hebraice אתו ברא אותם בעלם אלהים ששה גבהו ק אמהבי ...*deest*... Et scriptum est et elevasti ut במרומ המקדש et henoteros cornu meum et crassitudo tabularum si enim crassitudo talularum trium pugnorum fuit quomodo ergo accepit eum in manu sua sed quidem dicendum est quod Moses erat longus decem cubitis et manum habebat maiorem. Quod si difficile videtur tibi quomodo potest dici quod Adam erat centum cubitorum et huius maior quam tres leuce ex opere Aba Saulis et Adam non fuisse nisi centum cubitorum? Non est mirandum quod inveniantur longiores eo quia sicut in annis sic in futura quia sicut Adam vixit nongentis et triginta annis inventus est Matusale qui vixit nongentis sexaginta novem annis itaque etiam multi alii sunt quorum cubiti non sunt ut cubitus noster sed ut maiores ut minores sed quod dicitur de sanctuario difficile est ...*deest*... ab Adam usque ad Iacob sunt viginti due generationes et tot sunt lictere ab aleph usque ad tau unaquaque lictera representat unam generationem itaque tau est ultima litterarum et dictus est Iacob vir tam idest perficiens quia in eo perfecte sunt omnes littere tau scilicet est e regione Iacob quia est ultima et ipse ultimus et sic ethimologicos Iacob dicitur talinus quia a talo ex quo talus est in fine pedis et extremum corporis et propter hoc per vigesimam secundam propositionem libri sepher iesire que dicitur atbash coniungitur aleph cum tau אט et aleph indicat Adam et tau [f. 476 r] Iacob qui dictus est vir tam idest perficiens et ideo pulcritudo Iacob fuit talis qualis Adam primi hominis et quia Iacob sculptus est in

sede glorie kabod scriptum est faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et scriptum est et super similitudine sedis similitudo est quasi aspectus hominis super eum de superiore quod autem scriptum in omnibus locis inperii sui et alibi scriptum est et regnum eius omnibus inperat hoc quidem bis dictum est et hoc est quod scriptum est quia altior altiore custode est et altiores super eis sunt est autem perfectus super alio perfecto et adhuc sunt perfecti super eis quia avicula celi ducit vocem que decreta est per totum mundum et habens alas nunciabit verbum veluti interpret. Sunt autem quidam perfecti minores veluti infantes minores et hi sunt perfecti super rebus mortuorum capiunt enim ...*deest*... caput mortui et lavant illud in aqua et in nocte tertia in vino et figunt gladium in terra cum harundine ut manico albo et capiunt palum et plantant in loco gladii et plantant caput in loco pali ...*deest*... sunt autem quidam perfecti quod non possunt magici qui utuntur coniurationibus facere quod faciant propter eos veluti illa maga que voluit uti arte magica nec profuit illi ex quo non occiderant pediculos quos habebat in vestibus suis. Sunt etiam multi camei quod non possunt perfecti inpellere ad faciendum illud quod volunt. Et quare creator inplevit mundum perfectis super unaquaque re? Equidem si non essent perfecti non posset homo eos compellere nec cum coniurationibus astringere sed quidem quia non ostendit se creator creaturis suis et opinarentur quod non esset aliquis deus in mundo. Nunc autem quod in mundo sunt perfecti qui recipiunt coniurationem idest quod coniurati faciunt quod iubetur [f. 476 v] illis et sic notificatur quod ipsi sunt legati ut nuncii creatoris in seculo quamvis non videantur et quanto magis ille qui creavit eos quamvis enim non videtur inplebit celum et terram prout inplet et quia ispe videt omnia et non videtur. Ideo rabi Iose cavet sibi semper quod non staret nudus. Et illa que dixit numquam viderunt trabes domus mee, crines capitis mei meruit propter hoc habere septem filios qui ministrarunt in summo pontificatu et tota hec honestas venit quia sciebat esse perfectos videntes et esse sanctos et nolunt quod coram eis esset hic usus scilicet quod homo uteretur his levitatibus quasi contemnerent eos etiam coram eis in domo sedis oportet antequam faciat necessaria sua ut dicat honorem suscipite sancti. Et rursus si in

domo sedis vident quod gerit se cum summa honestate cavent sibi a cacodemonibus mazichin quia scilicet honorat eum quod scilicet non utitur levitatem capitis et contremittitur coram eo et sunt autem loca in quibus in domo balnei utuntur honestates quia scilicet induunt camisias suas et in loco ubi lavant se nudos tegere turpitudinem suam quia si sunt multi simul non infertur eis nocumentum at vero antequam homo comedisset de arbore scientie postquam non noverunt se esse nudos custodit innocentes Dominus sed dicunt sapientes quod cutis carnis sue erat tecta instar unguis et recidit postea ex eis idest ex Adam et eum usque ad unguis et in memoriam huiusmodi videntur unguis in exitu sabatorum.<sup>681</sup> Etiam illa species cacodemonum que dicitur lilith requirunt honestatem quando scilicet intrant per fenestras quando vir et femina coniunguntur simul nocent parturientibus quia odor pollutionis coniungitur ...*deest*... nec possunt esse simul in loco conventionis ubi est prefectus et ideo [f. 477 r] si homo coit cum uxore sua et semper parit et numquam se pelit ex his quos parit non debent variare lectum suum ab illo loco quia lillith ambulat super eis sic angeli se habent in quibus nulla est turpitudine et tamen invenitur in eis scriptum indutus lineis et scriptum est et duo coperiunt cadavera eorum ut corpora quanto magis ille in quo turpitudine invenietur? Et si quando apparet gloria kabod ad prophetam facie ad faciem nec haberit corpus et scriptum est tamen de ea decor et maiestas est indumentum suum et scriptum est indumentum suum est ut nox alba quanto magis homo qui habet turpitudinem? Et scriptum est a lumbis usque ad femora sint et alibi scriptum est et tunica picta atra et mytra et totum hoc etiam ut non apparent capite detecto et cingat cingulum ut cor non videat turpitudinem. In illo namque in quo non est turpitudine scriptum est et lumbi eius cinti erant cum auro huphaz. Quod vero scriptum est confundantur omnes qui adorant sculptalia et alibi et adorent eum omnes dii quando scilicet ferebant archam in bello hoc

---

<sup>681</sup> Nella traduzione del Bahir (Vat. Ebr. 190) si incontra un passo simile: Que nam fuit vestis ipsius Adami? Pellis ex unguibus tota erat et postquam comedit de fructibus arboris spoliavit pellis unguis de super se [...]; *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, a cura di S. Campanini, Torino 2005, p. 238.

fiebat quia altissimus tunc dabat vocem suam et statim qui erat perfecti super eis deficiebant erant enim quidam qui faciebant secum per artem magicam archangelorum pollicis. Alii vero qui per viam syderum faciebant et coniurarunt angelos secum ad bellum. Israel vero exhibant in nomine Domini quod erat positum super cherubin et sic sculptilia fiebant muta et altissimus dabat vocem suam grandine et carbonibus ignis et sic separabantur perfecti et adorabant Dominum Deum nostrum et regnum suum et dicebant gentiles arte magica coniurabant nos et coacti oportebat nos facere totum illud quod volebant nunc autem ad vocem tuam [f. 477 v] humiliamus nos quia venisti nec incantatio dominatur nobis propter hoc nos collaudamus te et hoc est quod scriptum est onus Egypti ecce Dominus equitat super nubem levem et venit in Egyptum et comovebuntur idola Egypti a conspectu suo. Et alibi ecce nomen Domini venit a remotis Phineas enim ostendebat eis laminam et nulla incantatio dominabatur tunc ideo corruerunt et hoc est quod scriptum est quia sublimatus est nomen eius solius. Scriptum namque est in seraphin sex ale sunt uni et sex ale alteri in agiozois vero scripta sunt quatuor et dixerunt quod si dici potest diminuta est familia superior. Si enim ale diminute sunt familia quare diminuta est? Hoc autem simile est illi quod dictum est quia manum posuit super sedem hia quia in hebraico scribitur ches cum debeat scribi chisse א כס כס et similiter iod he cum debeat scribi iod he va u he et hoc quidem ad indicandum quod sedes non est perfecta quid nam exit ex hoc? Hoc scilicet quod non laudatur nisi nomen iod he prout scriptum est omnis anima laudabit hia ה ו et sic nomen ipsum non est perfectum quid nam exit ex hoc quod nomen non est perfectum? Sed quidem prout scriptum est oculi Domini vagantur per universam terram et scriptum est hi sunt quos misit Dominus deambulare in terra et hoc est quod scriptum est de vagando in terram et deambulando in ea et scriptum est numquid ascondet se aliquis in abditis occultis et ego non videbo eum dicit Dominus? Nonne celos et terram ipse inpleo? Et scriptum est et obviavit ei Dominus et interpretatur obviavit ei angelus Domini secundum glossam caldaicam et hoc quidem ad indicandum quod pro unoquoque membro quod est versus superius preficiuntur angeli ministrantes et hoc est quod [f. 478

r] dixerunt rabi Iohanan et Rex Lachis de tempore finali redemptionis huius captivitatis in qua sumus quod dies ultionis est in corde meo quasi dicat cordi meo revelavi illud membris autem meis non revelavi nec angelis ministrantibus revelavi. Nonne enim in fine libri Danielis interrogavit angelus illum qui indutus erat lineis et scriptum est et iuravit per animam mundi quod ad tempus tempora et dimidium temporis et cetera et scriptum est alibi et ab illa hora que remota sunt sacrificia cotidiana hoc autem dixit postquam stetit ex hac parte fluvii beatus scilicet qui expectat et pervenit ad dies tricentas triginta quinque hanc vocem dixit angelo qui stabat extrahit alia fluvii. Quod autem scriptum est quia dies ultionis in corde meo est, annus redemptionis mee ecce venit dixit rabi Iohanan ad membra mea non manifestavi sed corde meo manifestavi. Rex Lachis autem dixit angelis ministrantibus non manifestavi ne coniurarent eos ad revelandum terminum finalem redemptionis aliquo modo. Est autem aliud verbum ad dicendum quod omne verbum quod Deus sanctus et benedictus dicit angelis ministrantibus statim disputant et disceptant in illo verbo et statim anime iustorum orant adpropinquandum et quando non locuntur de eo non veniunt anime ad deprecandum super hoc et ideo non revelat eis sunt autem qui legunt ad membra mea non manifestavi hoc est ad iustos perfectos sapientes et intelligentes prout est illud quod scribitur diminuit omnia membra mea Dominus quod scribitur hebraice idest fortes meos et legitur abirai idest membra mea אַבְרַי אֲבְרַי et quidem legunt ad membra mea idest ad Israel sicut scriptum est [f. 478 v] diminuit me a capite meo diminuit me a brachio meo, ad iustos quidem sermo est de quibus scriptum est ecce super volas descripsi te et alibi scriptum est et dextra eius amplexabitur me et hoc est quod dicunt sapientes in libro secretorum hebraice sepher arazim quod sunt prefecti angeli super unoquoque membro et nominant illos prout scriptum est in gloria kabod et angelus panau salvavit eos nec mictuntur quidem sed angeli ministrantes semper mictuntur et quamvis non manifestavit eis indutus lineis quod sciebat non sequitur quod ipse nesciebat prout scriptum est iuravit per animam mundi quod in tempore tempora et dimidium temporis et cetera et pro eo quidem scriptum est et novit scientiam superiorem et alibi visionem

omnipotentis Xadai videt et in illa visione novit quot anni sunt omnium terminorum constitutorum et a quo tempore numerandum est usque ad finem temporis et iustis revelat nec audent narrare omne enim quod sapiens potest narrare et scribere quid prodest occupare se ad sciendum ...*deest*... et sic sunt perfecti super sede glorie kabod quamvis non appropinquant illuc et super alis agiozoon quia ibi congregantur omnes laudes et hymni et orationes et ideo angelus ille Sandalphon qui ligat coronas retro currum stat nec in mane nec in meridie nec in vesperi tempore hymnorum et orationum sed tota die et tota nocte semper non tacent et scriptum est qui statis in domo Domini in noctibus et scriptum est et lingua mea meditabitur iustitiam tuam tota nocte salutem tuam etiam lingua mea meditabitur iustitiam tuam quia nescivi numeros ut numerationes quia confusi sunt et obrobrium passi sunt querentes anima meam tota die. Sunt itaque quatuor textus [f. 479 r] in quibus scriptum est tota die e regione quatuor vigiliarum in die et quatuor vigiliarum in nocte quando homo potest laudare tota die sic quidem dixit rabi Ananel super quo sit pax et ideo angelus est ibi semper et perfectus super sede et super alis animalium. Et postquam non appropinquant ad sedem glorie kabod sunt angeli qui habent archangelos intrinsecus quam velum quod dicitur pangod et secundum visiones scintillarum ignis norunt. Et propter hoc scriptum est super sedem hia, unum sine aleph כס cum debeat dici chisse כסא et aliud sine vau he יה itaque perfecti diminuti sunt et sic etiam quando diminute sunt ale diminuti sunt perfecti qui erant super eis quia non est creata aliqua res que non sit ad opus seculi. Quod autem scriptum est hoc est nomen meum ad abscondendum hebraice leholam scribitur sine vau diphtongo per לעלם per vigesimam secundam propositionem libri sepher iesire que dicitur atbax indicat meritum ex eo quod littere permutantur nam hain mutatur in zain et lamed in chaph et mem in iod זכי עלם et hoc est quod scriptum est quomodo merebitur puer viam suam et hoc quidem ad indicandum quod non debent revelare nomen xem amphorax nisi illi qui habet adolescentiam puram et novit abscondere et occultare ab omnibus hominibus ea que non sunt revelanda et quare non legitur nomen prout scriptum est quia scribitur cum iod he vau he et legitur cum



aleph dalet nun iod quia per octavam propositionem sepher iesire que dicitur atbah אטבה indicat ad tempus quia scilicet hain permutatur in lamed et lamed in ain et mem in tau et tempus enim iam indicatum est quod subiunctum est particule eptateudos ut scilicet non reveletur nomen xem amphorax nisi semel in eptateudo et sic de genealogia et [f. 479 v] ideo subiunxit in media re et maledixit filius mulieris israelite nomen quia scilicet benedixit iuxta particulam eptateudos et similiter ad tempus quod dicitur לעה idest quingenti indicat quod tunc paritur totum seculum quod est itinere quingentorum annorum secundum numerum lehet לעה propter hoc quod iurat falsum et probatur quia lamed 30, hain 70, tau 400 sunt collecti 500 et ideo nomen ipsum xem amphorax non legitur quia Deus sanctus benedictus novit quod futurum est quod homines memorent nomen cognominis frustra et si fuisset toti lectioni sue secundum scripturam suam et memorassent illud frustra ad provocandum eum et in contemptum eius יוסה את יוסה (non intelligo) quemadmodum ponitur quando maledicit vir proximum suum et leditur qui maledicit sic opinantur quando dicit יוסה את יוסה quod sit in verbis suis aliquid utilitatis et scriptum est et semper tota die nomen meum blasphematum est et omnis qui memorat nomen Dei sancti benedicti frustra in quocumque idioma futurum est ut de eo redidat iudicium ...deest... Sed quidem Acab prodigus de diviciis suis erat et e medio eius quod manutenebat et nutriebat discipulos de operibus suis diviserunt sibi velum. Legimus namque quod Elias consecutus est utilitatem de carnibus cocorum Acab. Itaque fecit ad docendum quod melius est iusto consequi utilitatem de viro qui non est dignus modo sit liberalis quam a viro avaro et misero et facit consequi utilitatem multos bonos nec consequatur utilitatem a discipulis sapientum et doctis viris qui sunt avari et miseri ut Picus et irascuntur quando aliquis consequitur utilitatem de diviciis eorum et ideo vir bonus debet cavere [f. 480 r] sibi de non consequenda aliqua utilitate ex eis scilicet ne incedent in litem cum iracundo et avaro quod est pessimum quod autem scriptum est et edificavit Nohe altare et de Adam et filiis suis in lege non est scriptum edificium altaris equidem si fuisset unum altare proprium Adamo et filiis suis fuisset scriptum et edificavit unum ad omnes ut

pro omnibus sed contrarium visum est quia Cain habuit unum et Abel habuit unum aliud scilicet unusquisque suum quia si habuissent unum altare quare non appropinquarent sacrificium corban Cain et Abel simul et non occulissent ambo simul nec notum fuisset et respexit ad Abel. Quod si diceres quod Adam primus homo voluit experiri quem eligeret Deus sanctus benedictus iam poteris scire quod Cain occulisset ea que non erant bona sed quidem subauditur quod hic solus fuit super uno loco et hic super alio loco. Et rursus non fuit dictum in Adam primo homine et edificavit quia a principio erat in paradiso heden et non comedebat nisi fructus et herbas graminis et fructus arboris et scriptum enim est ecce dedi ut concessi vobis eth omnem herbam seminantem semen et omnem arborem in qua est fructus arboris sed feris silvestribus et avibus concessi folia viridia et herbas. Est autem aliud verbum ad dicendum quod Adamo primo homini non concessit comedere semen seminans sed seminanti iuxta fructum arboris quia iam scripsit ex omni arbore paradisi comestionem comedes et non dixit de semine ut non erat in paradiso nisi arbor ...*deest*... et postquam peccavit dictum est ei et spinas et tribulos geminabit tibi et comedes fenum agri extra paradisum et in paradiso heden non occulit sacrificium quia non est maledictio in paradiso heden [f. 480 v] et super terram que est extra paradisum heden habitavit maledictio prout scriptum est maledictio est terra propter te ideo non oportuit habere altare in paradiso heden sicut etiam mons Garizeus non erat altare in eo sed mons Hebalus et hoc quidem quia mons Garizeus continebat super se benedictionem, mons autem Hebalus continebat super se maledictionem quia scilicet sacrificium imolationis facit discrimen inter iustum et inpium quemadmodum fit in muliere suspicata postquam autem nomen ipsius tetragramaton deletum causat aquas esse maledictas igitur quare afferebant ad altare et si causat ipsa quare debet deleri nomen magnum tetragramaton et rursus ipsa causat et peccator ebriatur. Altare autem examinat et facit discrimen et scriptum est quia ipse facit sicut ignis examinans sed quidem vir ut homo ambulavit et ascondit ad aulam et conclavim in qua ipsa erat et clausit hostium et ipsa dicit quod ipse fuit causa quod ipsa ascondit se sibi cumque autem non est preceptum affirmativum tale quod repellat preceptum

negativum sed quidem ea vice qua transgreditur super precepto negativo observat affirmativum preceptum at vero in uxore suspicata transgressum est super precepto negativo quia scilicet delet nomen prout scriptum est nolite facere sic Domino Deo vestro quia in hoc precepto negativo intelligitur non esse aliquid delendum de ipso nomine et tamen in muliere suspicata delet et post scriptum est et irrigabit eam cum aqua et dabit ei ad bibendum aquam et delebit per hoc autem preceptum affirmativum hic non oportet quod discamus quod in ceteris locis preceptum affirmativum possit repellere preceptum negativum seu in omni loco iubet observare preceptum affirmativum [f. 481 r] et iubet ut non fiat sed in uxore suspicata iubet ut non sit zelotes et si volet dabit ei libellum repudii et det ei instrumentum quod dicitur chetuba nec oportebit eum delere nomen et rursus si antequam deleretur nomen ipsa diceret ego nolo bibere non debet ei dare ad bibendum itaque non edocemur huic hoc scilicet quod ubique preceptum affirmativum repellit preceptum negativum sed bene valet regula quod ubique preceptum affirmativum repellit negativum preterquam in zelote habente suspicionem de uxore. Quod vero petitur de Adam Cain et Abel utrum habuerunt altare ut non. Sciendum est quod non est scriptum si habuerunt altare ut non sed quidam dicunt quod de loco posito in monte Morie creatus est Adam et ibi actulit sacrificia. Est autem aliud verbum ad dicendum quod propter hoc non est scriptum altare in Adam et Abel et Cain quia unus non sacrificavit in loco ubi alius sacrificavit quia si simul sacrificassent non fuisset cognitum illud quod scriptum est et ad Cain et ad oblationem suam non respexit sed quidem sacrificarunt super prupto petre veluti Manohe. Quod vero scriptum est et totum populus videbat fulgura et lampadas et montem fumigantem et vocem tube et vidit totus populus et comoti sunt et steterunt a longe. Indicant quod per illam motionem quam faciebant retrahebant se retro per duodecim miliaria a monte quando verbum egrediebatur et probatur quia illud quod dicit et commoti sunt vaianuhu hebraice dicitur et scribitur per vau iod nun hain vau et est sine diphtongo ויניעו et eius numeri sunt 142 quia vau sex, iod 10, nun 40, hain 70, vau 6 collecti sunt 142 et representant numerum duodecim miliarium quod hebraice dicitur

hiabmelin יבמלין nam iod 10, beth 2, mem 40, lamed 30, iod 10, nun 40  
 collecti sunt 142 et hoc quod quociens verbum exhibat ab ore Dei sancti  
 benedicti retrocedebant per duodecim miliaria si est admirandum  
 ...*deest*... nonne secundum [f. 481 v] rabi Agion termine sunt constituti  
 a lege et etiam est admirandum nonne quadraginta miliaria homo  
 ambulat qualibet die quo non igitur ambularunt centum viginti  
 miliaria et retrocesserunt duodecim? Sed quidem iam dixerunt quod  
 angeli militiarum comovebantur comovebantur angeli scilicet faciebant  
 eos distare et revocabant eos et rursus propter periculum anime potest  
 prophanari sabatum quanto magis ire extra terminum quia propter  
 ignem oportebat fugere et nubes ferebant eos et inferius hoc est a parte  
 inferiori eos ducebant non aliter quam in navi prout scriptum est et  
 tuli vos super alas aquilarum et duxi vos ad me et in mistione  
 terminorum consideratur utrum sint terminies non decem seu  
 denarium numerum et volunt afferre probationem ex Elia et dicunt  
 quod forte est Iusaph cacodemon xed qui dicitur יוסף שדא qui narrabat  
 verba rab Himma ad rab Asdan quia cacodemones magni sunt et  
 terminus sabaticum filiorum hominum est quatuor milium cubitorum  
 in longitudine et quatuor milium cubitorum in latitudine et tale  
 spacium est ad mensura cubiti cacodemonum xedim quatuor  
 cubitorum in longitudine et quatuor cubitorum in latitudine quia  
 scilicet mille cubiti humani sunt unus cubitus cacodemonum xedim et  
 ipsi cacodemones xedim observant terminos suos quia iam veniunt ad  
 filios hominum quando discunt legem ut recipiant premium. Si homo  
 facit penitentiam postquam transit dies remissionis peccatorum et iam  
 est sigillatum instrumentum suum ut ad vitam ut ad mortem si fecit  
 penitentiam post diem remissionis peccatorum et iam sigillatum est  
 instrumentum suum ad mortem. Et si destinatus est ad vitam et  
 peccavit peccatum magnum si mortuus fuerit quid prodest quod sit  
 sigillatus ad vitam si vixerit itaque faciat penitentiam quod prodest sibi  
 penitentia si est [f. 482 r] si est sigillatum ad mortem quod si diceres  
 quod penitentiam non prodest ad corrupendum sigillationem iam  
 factam quare igitur homo qui interfecit alium hominem debeat  
 interfici nonne decretum est in die remissionis peccatorum ut  
 interficeretur et quod talis homo debet interficere illum in die tali et in

mense tali prout scriptum est ut dies eius veniet et morietur ut in bellum descendet et peribit? Nonne etiam qui interfecit illum cuius iudicium et sententia decisa sunt ut qui interfecerit illum qui ...*deest*... est minimus et liber? Sed quidem noli dicere quod appropinquare facit mortem suam quia iam decernunt in quo mense et in quo die fieri debet nisi quod qui interficit est causa ut hoc decernatur scilicet ut occidatur ab impiis enim exit malum et manus mea non erit in eo et tale autem totum cognoscitur in nocte sigilli que est in nocte salvationis maioris si enim ille videt caput suum in umbra scit equidem esse victurum et decretum fuisse pro eo quod viveret. Si enim caput suum non viderit nec quidem annum illum finiet. Et Elias quamvis sciat quod ipse vivet non tamen audet indicare sicut quando erat in hac vita huius seculi fecit de seipso sciebat namque de se quod erat victurus in eternum prout vivit et tamen quando Hisabel regina et Ahab filius omnes interfecerat prophetas Domini et prosequabantur eos semper eorum conspectum fugiebat nec audiebat indicare se victurum semper sed conquiri et dicere querunt animam meam ut capiat eam hi qui prophetas tuos gladio occiderunt et transgressi sunt legem tuam et hoc quidem quia secundum opera inpii decernit super iustos quare igitur Deus sanctus benedictus non dixit prophetis aliis qui postea occisi sunt ab ipsa Isabele quod fugerent antequam interficeret eos Isabel? ...*deest*... igitur secundum vias inpii decernunt de iustis et similiter in misterio Abraami scriptum est dic queso soror mea et tu ut benefiat mihi propter te et [f. 482 v] vivat anima mea propter te scio enim quod interficient me te autem vivere permittent que verba fuerunt Abraami ad ipsam Saram uxorem suam. Quomodo igitur dicit et interficient me si promissum fuerat ei per os Dei sancti benedicti dicentis tibi dabo terram hanc et semini tuo et alibi tibi et semini tuo dabo omnes terras has nec dum tamen habuerat eas nec possederat. Sed quidam secundum viam inpiorum decernunt pro iusto et hoc est quod David propheta semper petebat ne tradas me in animam inimicorum meorum. Itaque de hoc sic decernunt in capite anni et sigillant in die remissionis peccatorum. Considerare autem potes quod illud quod sigillatum ostenditur in celo in nocte sigilli et iam prophete et sancti viri antiquitatis cognoscebant illud etiam de rebus publicis et aliis

universalioribus rebus sicut hodie discernitur et cognoscitur de homine particulari cuius caput videtur ut non videtur quod sit scilicet victurus ut moriturus. Iam enim Nabucodonossaro decisum est ut traderetur in manu sua tota provincia et veniret et daretur etiam sibi Egyptus tota loco Tyri et hoc propheta longo ante tempore viderunt et cognoverunt in nocte sigilli et predixerunt nec aliter evenit secundum igitur hunc modum homicida occiditur quia secundum vias suas decernitur per homicida et sigillatur et cognoscitur quod ostenditur in nocte sigilli. Et scriptura dixit concutientur vir cum viro et alibi dictum est quia Dominus proturbavit eos. Est autem aliud maius quam hoc quod dictum est quod sunt multi qui moriuntur sine aliqua ratione iuris administrandi iam enim inpius perfectus erit quem indicabunt sancti perfecti ad damnationem propter monetam quam fecit falsam et ipse maledicit et damnat eos scilicet obloquitur et execratur et inducit invocando punitiones contra illos iustos qui eum reum fecerunt et nocebit eis et ipse [f. 483 r] ipse prosperabit ...*deest*... non enim evasit ranba quando sumissus fuisset nec raba Barbar Hano quando subusa fuisset sedes eius et propter hoc scriptum est deos noli maledicere et principem in populo tuo noli execrare quod dicitur glossa chaldaica super illo quod hebraice dicitur Heloim dicitur iudices administrantes iustitiam secundum deum noli maledicere et principem idest illum qui sedet super sinedrio noli execrare nam sinedrion administrans iustitiam constat ex septuaginta viris et princeps est septuagesimus et unus et etiam multi sapientes in astronomia dicunt quod est qui nascitur in tali signo ut planeta quod omnes inimicis eius corruent et conincident coram eo et videbit eos perire et sunt aliqui dicentes qui nascuntur in tali hora et tali momento quod etiam illi qui non consequuntur aliquam utilitatem de eo provent illi honores. Et sunt multi sapientes et ingeniosi viri et boni et dediti virtutibus qui semper mendicant et sunt pauperes et vilissimi omnium hominum prout scriptum est sapientia pauperis non reputatur nec verba eius exaudiuntur (si Picus esset pauper tot honores Rome non haberet) et ideo astronomi periti in sua sapientia et cognoscentes nativitates dicunt quod signum ut planeta habens tale dominium in nativitate est causa huius rei quia volunt astronomi quod omnia astra habent virtutem cum septem

planetis in actione eorum et in virtutibus eorum et in operatione eorum et virtus operationis astrorum in his inferioribus comparatur lapide trahenti ferre qui dicitur magnes sicut enim magnes trahit ad se ferre in debita proportione appropinquatum sic inferiora trahuntur a superioribus et ideo dicitur quod superiora volentem ducunt et nolentem trahunt et hoc indicant hominum negotia et bella et hominum actiones et mundi destructio et eius finis quia sepe invenitur vir [f. 483 v] sapiens et ingeniosus qui divicias numquam conparabit et ignavi (ut Olla) et dediti luxui (ut vice cancellarius) ditissimi fiunt et que agunt foventur fortuna prospera et secunda. Itaque ex mente astronomorum paret quod signa et astra sunt rerum harum causa quamvis multi astronomi dicunt que omnia quod eveniunt virtute astrorum sunt iussu Dei sancti benedicti qui talem potentiam dedit astris. At vero ex verbis legis sancte subauditur quod omnia illa nec pendent a signis nec ab astris nec a fatis sed est aliquis impius qui facit multa mala et infinita et prolongatur ei et expectatur in hoc mundo et datur ei bonum pro aliquo bono quod fecit in hoc mundo ut scilicet sit iudicium eius et punitio in inferno Gehenna et sit plenus omni malo. Sunt autem iusti qui toto tempore vite sue vivunt integre et sancte (ut Mitridates) et tamen in hoc mundo pervenit ad eos adversitas infortunium egritudines passiones exilia perdicio percutum orbitas filiorum carceres et cetera huiusmodi que convenit ut veniant super inpii et hoc quidem pro aliquo minimo malo quod in hoc mundo fecit dicitur sibi eius punitio hic ut postea habeant seculum venturum plenum bonitatibus. Sic namque scriptum est sunt inpii ad quos pervenit secundum illud quod pervenire debet iustos et sunt iusti ad quos pervenit secundum illud que pervenire debet inpiis. At vero de illo divite cui exhibentur honores ab omnibus quamvis nullam utilitatem consequantur ab eo est quod ille angelus qui est prefectus super eo introducit ad cor videntium eum timorem eius ut venerentur eum et magnificent quamvis non sit de nobili genere sed de vilissimo stercore natus (ut Olla) et fatum ut signum seu mazal suum honorat eum et inducit eum in tantos honores ut dignus sit contrahere matrimonium cum nobilissimis [f. 484 r] igitur hoc est quod scriptum est et nunc parce peccato eorum si non autem dele me a libro quem

scripsisti ex quo constat quod Deus sanctus benedictus librum scripsit et scriptum est alibi et tabule opus divinum erant et scriptura scriptura Elohim erat sculpta et erat illa eadem prout dicunt sapientes super verbo ego sum Dominus Deus tuus hebraice anochi אני quod analeseos indicat ego ipse scripsi et constitui chaldaice in principio harum dictionum indicatur אנה נפשי כתבית יהבית et hebraice indicat ego per me ipsum ut essentia mea et alibi scriptum est scribite virum hunc nudum ut solum. Ex quo videtur contradictio quod ibi dicit ego ipse scripsi et hic dixit scribite ex quo videtur quod ipse non scribit quod si diceres ad malum scribunt angeli prout iubetur eis, ad bonum scribit ipse et utrumque constat per textum ut puta ubi dicitur vidit autem rex iuxta candelabrum digitos scribentes mene mene techel ufarsim et postea sequitur eadem nocte occisus est Baltassarus rex chaldeus et similiter quod dictum est scribite virum hunc solitarium ceterum dictum est de Ioachino qui ductum est in captivitatem at vero in bonum scribit ipse prout dicit textus tunc conveniunt vir cum proximo suo timentes Dominum et audivit Dominus et auscultavit et scripsit in libro comentariorum coram eo et hoc est ad bonum et rursus alibi scriptum est quia dies ultionis est in corde meo annus redemptionis mee iam venit hebraice dicitur ultio nacam באה נקם et habet numeros 198 quod sic probatur beth 2, aleph 1, he 5, nun 50, coph 100, mem 40 collecti sunt 198 et indicat quod terminus redemptionis scilicet iam venit hebraice baakes באהקץ et habet totidem numeros equipollentes quia scilicet beth 2, aleph 1, he 5, coph 100, sade 90 collecti sunt 198 itaque indicat quod hunc terminum scripsit ipse in corde suo [f. 484 v] illud quoque non revelavit angelis iam enim scriptum est iam ille repositus apud me est et non apud angelos sed hic videtur obiectio ex eo quod de hoc eodem termino redemptionis dictum est et iuravit per animam mundi quod ad tempus et tempora et dimidiu temporis et cetera et ab illa hora qua ablata sunt sacrificia cotidiana mille ducentum et nonaginta et cetera et indicatur per illos textus quod angelus indutus lineis novit? Sed quidem sic res se habet indutus lineis de quo scriptum est visionem Xadai videt quia nomen eius est secundum nomen magni sui et novit scientiam superioris ille est qui scribit et de eo dictum est et signabis signum tau et ibi etiam



ostensum est prout etiam in textu consideratur quod habet atramentarium scribe in lumbis suis nec scripsit eum esse scribam seu scilicet dixisset eum esse sopher sed dixit quod in lumbis suis habet atramentarium et hoc quidem quia scriptura fit duplicata unomodo cum luto et talis potest deleri, alia cum sanguine et hec non potest deleri. Est autem aliud verbum ad dicendum quod ipse scribit coram Deo sancto benedicto et postea sigillat et hoc est quod scriptum est scribite virum hunc sterilem ut solum et alibi scriptum est illum qui peccavit contra me delebo de libro meo et quando sigillat hemeth idest veritas ...*deest*... ab ore infantium et lactantium fundasti virtutem ad indicandum quod infantes qui erant in visceribus matris eorum dixerunt canticum. Quomodo hoc nonne uxoris pregnantis fetus si audiret statim moreretur et tamen super mare dixerunt nec mortui sunt sed quidem quia ex hoc constat quod docent angeli fetus qui sunt in utero matris sue et omne quod factum est miraculose in hoc mundo Deus sanctus benedictus renovabit in alio mundo ut in futuro tempore prout scriptum est omne quod est iam fuit [f. 485 r] et quod factum est ipsum fiet et alibi scriptum est sicut dies exitus tui de terra Egypti sic ostendam ei mirabilia occulta quia scilicet sicut super mare cecinerunt infantes in utero matris nec intulerunt nocumentum matri ut dictum est quod si uxor pregnans audiret fetum suum dicentem aliquid moreretur sic in futuro tempore canet fetus in utero et infans et lactans nec nocumentum inferet matri sue et in futuro tempore si mundus penderet in mazal idest in signo ut fato et astris et stellis sicut in hoc mundo quomodo igitur fieret quod inpleretur textus dicens quia puer filius centum annorum morietur cum in libris astronomorum inveniatur si natus fuerit talis in planeta tali ut signo tali vivet tot et tot annos nec dicit centum. Et simul scriptum est quod in futuro tempore non erunt adversitates sed trahuntur oblivione adversitates tribulationes et angustie et tamen in libro astronomorum de iudiciis et significationibus signorum invenitur quod si aliquis nascetur in tali signo ut planeta videbit adversitates magnas et multas. Est autem adhuc nonne decem generationes vixerunt annos multos etiam post diluvium quia ille generationes fuerunt secundum decretum signorum tamen non vixerunt secundum illos annos quia tunc scilicet vivebant

nongentis et ultra annis nunc autem septuaginta prius plus ut minus. Et rursus ex eo quod scriptum est et obrobrium pavetur sol et confundetur luna a maiori subauditur multo magis stelle et hoc est quod scriptum est quod sicut celi novi et terra nova sunt et cetera itaque nihil erit pendens in fato ut astris ad perfectionem rei sed vivent semper cum bonitatibus suis. Decies namque scriptum est in lege verbum quod dicitur dibur logos ut vox col דבוי קל e medio ignis et e regione [f. 485 v] illorum sunt decem aromata tymiamatis<sup>682</sup> et helbena idest asa e regione eius quod scriptum est quando audivistis vocem e medio tenebrarum quia scilicet verba erant ad Israel tam suavia sicut omnes species bonorum odorum manatum e medio ignis ideo tymiama ponitur super igne. Quando enim locutus est decem verba inpletus est totus mundus bono odore sed quando locutus est cum Moise et cum prophetis non est inpletus totus mundus aromatibus quia non fuit de medio ignis verbum ad eos quia scilicet est verbum ad malum prout scriptum est pluet super inpios carbones ignem et sulphur qui est malus odor sed omne quod est ad bonum est boni odoris quia miscetur cum igne et datur iustis in paradiso heden ad letificandum eos et redendum eos peritos et sapientiores. Si enim homo esset in villa et indigeret decem non debet congregare super se malos non forte oratio eius fieret sibi in peccatum quia iam scriptum est timentes Dominum qui enim regere debent debent esse timentes Elohim quare igitur oportuit dicere veritatem hominis ut homines veritatis et odentes avaritiam qui enim non est verax in verbis suis (ut Picus fraudolentor et deceptor qui numquam servat verbum quod exit ab ore suo) et diligit avaritiam non timet Deum et dicitur impius quia sic non gerit pietatem erga proximum cui promittit ita minus gerit erga deum. Sed quidem invenitur aliquis homo qui videtur sibi ipsi sapiens et non dirigit sapientiam suam secundum sententias decretas et multi boni contradicent illi in tantum quod sapientia eius videtur stultitia in conspectu eorum et cum hoc non revocat se de verbis suis quia videtur

---

<sup>682</sup> In *Sefer ha-yeri'ah ha-Gedolah* (Vat. Ebr. 190) è scritto: Thymiama autem quod facies est odor quem ascendere facit observatio secundum numerum dierum solis (cit., p. 80).

sibi quod ipse dicit veritatem nec enim iudex debet iudicare illud quod sibi videtur bonum sed quod sit veritatis. Iudex namque qui iudicat illud quod sibi bene videtur non debet sedere in sede ad iudicandum [f. 486 r] sed expelliet propter hoc dictum est viri veritatis. Est autem aliquis homo qui consequitur utilitatem a proximo suo ut puta per receptionem munerum Ruben consequitur utilitatem ex Simeone et Symeon habet litem cum Levi et Symeon manifestam rem facit coram Ruben et Ruben timet Deum et videt Ruben quod Symeon est reus et ipse dat iustitiam et ius sententiarum pro Symeone et dicit ad Levi ego restituum tibi totum illud quod tenetur Symeon ad te et tu nihil perdas in hoc iure ministrato. Hoc autem non convenit ipsi Ruben quod meritum faciat reum quia alii cum sciverint ipsum meritum fecisse reum cum venerit ad manus eorum iudicium simile sentiendum facient ius hoc modo nec postea restituerint quia licet misteria iuris in principio religionis cuiuscumque in virtute fundentur in fine tamen desinunt in avaritia et vitia et propter hoc dixit textus odentes pecunias ut avaritiam, dixit autem timentes Deum Elohim et scriptum est si mercenarius fuerit ipse sol debet occidere cum mercede sua soluta (Picus tamen mercedem mercenarii huc usque tenet) prout dixit filius Syrah super textu cum seduxerit vir puellam virginem ut coeat cum ea (sicut Picus qui misit Stephanum clam ut ferret litteras ad Margaritam per Nani de Manchano) non omnes debes ducere in domum tuam nec debet conducere homo aliquem operarium nec aliquem preceptorem seu doctorem qui speculatur in mulieribus cum non egeat ad loquendum cum eis ut loquitur cum eis inutiliter. ...*deest*... equitarus Elohim duorum milium myriadum sanan et scriptum est multi sunt qui apud nos sunt quam qui apud eos quod dictum est de Heliseo et etiam in libro paralipomenon in Ezechia illud plus quid nam facit? Quia scilicet quando sunt plures tunc non sunt angeli perfecti super minores removentes se [f. 486 v] ab eis et erunt cum multis et hoc est quod scriptum est remota est umbra eorum de super eis ...*deest*... brachium carnis et si fuissent angeli eorum cum eis etiam cum eis erant qui non erant carnei nec omnes remoti sunt et propter hoc dictum est maledicite Meroz dixit angelus domini quia non venerunt in auxilium Domini auxilium Domini cum potentibus. Quare autem dixit bis ad

auxilium Domini sed quidem ad auxilium Domini sunt exercitus superiores ad auxilium Domini cum potentibus inferioribus primo et illis qui habent cor eorum debile et postea dixit de potentibus. Quod si Meroz מֵרוֹז est angelus vel stella quid nam nocenti infert illi angelo. Iam enim poterit intrare in velo et in regno vagare currendum nec erit missus ut nuncius ad bonum sed ad malum et punietur super hoc. Quod si sydus est de lumine suo dictum est sit luminaria quod scriptum est sine diphtongo meoroth מְאֹרֶת et tunc est mearath מְאֹרֶת idest execratio ut maledictio et hoc est quod dictum est maledicite Meroz dixit Dominus. Dixit enim ab eo tunc quando dixit sit meerath idest execratio ut maledictio in lumine suo. Quod vero scriptum est mille milia ministrant ei et myriades myriadum coram eo insurgunt adstantes et alibi scriptum est numquid numerus est exercitui suo. Videtur in his duobus textibus contradictio quia per primum videtur quod ipse novit numerum quando dicit mille milia et myrias myriadon et per hoc quod dixit numquid est numerus multibus suis videtur quasi quod non sit numerus ille quidem qui revelavit prophete qualis est numerus exercitus quare non narravit ei quot exercitus habet quia omnes verbum quod potest propheta scire et etiam comparare et covare per se ad superiora ut dicit inferioribus est simile illi non [f. 487 r] oportuit illi revelare ut puta templum secundum est centum cubitorum in longitudine et centum cubitorum in latitudine in altitudine sunt centum mille milia cubitorum est vacuitas templi et mille lacus in mensuris mille enim lacus seminari possunt et sunt mirias miriadon cubitorum sed exercitus eius sunt ita multi quod homo non potest numerare nec in inferius potest comparare. Igitur quid concluditur ex hoc ad illum numerum quod narrant prophete tot et tot est superius ex multibus nec haberet inferius numerum quem compararet ut equaret illi. Omne enim quod est superius habet similitudinem suam inferius prout scriptum est etiam hoc e regione illius fecit Elohim et ad misterium bellorum non adducit nisi quantum oportet non tamen adducit omnia bella. Quod vero scriptum est et clamabunt voce magna et non exaudiam eos et clamaverunt in auribus meis voce magna venerunt visitationes punitiois civitatis et unusquisque habebat vasa destruentia ut corruptentia in manu sua et

ecce sex viri veniebant a via porte superioris que est a facie aquilonis et unusquisque habebat vasa diruentia ut mapaz sui instrumenta in manu eius et unus vir erat in medio eorum indutus lineis et vocavit clamans in auribus meis voce magna. Quare dictum est in auribus meis? Sed quidem quia vox inferiore a longe non auditur sed vox superiorum ad prophetam auditur et non ad alios et rursus est terminus ad vocem Dei sancti et benedicti quam auditur ab illo quem ipse Deus sanctus benedictus vult ut audiatur. Ab illo autem quem ipse vult ut non audiatur minime auditur. Est autem aliqua vox quam ipse Deus sanctus benedictus mictit in manu angeli et est alia [f. 487 v] vox quam non mictit in manu angeli et ut puta nomen quod fecit audire vocem in auribus hominis ut puta vocem equorum et vocem equitatus per manus angeli sed vox alia est que non auditur per angelum nec facit eam audire per angelum et est illa de qua scriptum est et audivit eth vocem loquentem ad eum sine angelo. Et si diceres quod vox que missa est ad Moises fuit ut vox in forma et adducit illam ad aures ...*deest*... et etiam angelus non audit eam non est sic si angelus adducit eam hoc non convenit quia in loco propinquo quando habitatrix est in domo sanctuarii nullus angelus intrat prout scriptum est et nullus homo sit in tabernaculo Moyses cum venerit ad expiandum in sanctuario etiam illi de quibus scriptum est et similitudo faciei eorum est similitudo faciei hominis. Equidem non inveniuntur ibi itaque audivi auribus meis vocem magnam sed est vox silentii donec veniat ad aures prophete et hoc est quod scriptum est silentium et vocem audio et quidem illud quod superius est silentium inferius est vox. Et rursus iubet ad ...*deest*... ad prefectos ut taceant donec audiam vocem et illa vox est magna ad quam veniunt angeli corruptores et ferunt instrumenta ire sue et zaham a longe et ad remotas partes prout scriptum est aperuit Dominus eth thesaurum suum et eduxit instrumenta ire sue ex eo quidem quod dixit aperit subauditur quod prius erat clausum? Numquid fures timeat quod tenere debeat eth suum clausum? Sed quidem ideo tenet clausum et sigillatum ne forte per coniurationes artes magice et etiam per illam aliam speciem artis magice que dicitur chesaphim faciant quod prefecti inde caperent instrumenta bellica et adiuvarent eos contra inimicos [f. 488 r] eorum sed ideo tenet clausum

ut ipsi non capiant et ut educat quando vult prout scriptum est et eduxit eth vasa ut instrumenta zaham sui scribitur illud et eduxit vaiosa וַיּוֹצֵא cum littera vau diphtongo quod sine diphtongo vau scribi solet scilicet וַיּוֹצֵא et quidem ex numero ipsius vau que indicat sex significavit quod sex angeli corruptores qui percusserunt civitatem irent ad percutiendum Babyllona quorum nomina sunt Aph Xeseph Keseph Negeph Anaph Zahaph אֶף שֶׁסֶף קֶסֶף אֲנָף זַחָף כֶּסֶף

Et propter hoc in lamentationibus Hieremie ipse propheta lamentatus est sex alphabetis quorum primum est hecha idest quomodo sedet sola civitas plena populo et continet in se totum alphabetum et littera phe in qua terminatur nomen angelorum predictorum preponitur littere hain ut prium in eo. Deinde secundum est hecha איִכִי quomodo [...] Dominus cum furore ire sue eth filiam suam et proiecit de celo in terram thipheret israel et similiter continet totum alphabetum et littera phe transponitur deinde sequuntur alie tres simul quorum unum incipit ego vir אֲנִי הַגִּבֹּר

Secundum me duxit hebraice hothi nahax אוֹתִי tertio vere in me revertitur ut ach in me conversus est hebraice אֶךְ בִּי יָשׁוּב

Et sic sunt quinque et in his etiam littera phe transponitur sexto ponitur echa idest quomodo caligatus est aurum et similiter littera phe transponitur. Et hec quidem sex alphabeta sunt e regione sex nominum sacrorum summi Dei que operantur in remotis quorum unum est elcano אֵל קְנוֹא idest Deus zelotes secundum est nokem adonai יְהוָה נֶקֶם idest ultor est Dominus, tertio nokem adonai אֲדֹנָי נֶקֶם idest ultor est Dominus, quarto baal hema בַּעַל חֵמָה idest Dominus ira rum, quinto ultor est ad inimicos suos הוּא לְצַרִּי נֶקֶם sexto [f. 488 v] noter hu leoibau idest observator est hu ad hostes suos הוּא לְאוֹיְבָיו et ista nomina in remotis partibus operantur et ideo dixit similitudo populi multi tumultus regnorum gentium quam congregantur quia Dominus Deus Sabaoth visitat militiam belli et alibi dixit ecce veniunt a terra remota ab extremo celorum Dominus venit et vasa zaam sui ad destruendam totam terram et alibi scriptum est ecce nomen Domini venit a remotis incensus est aph suus et gravis adferendum onus labia eius plena sunt zaam et lingua eius ignis edax et spiritus eius ut turbo

inpetuosus ut fluvius inpetum gerens. Et alibi scriptum est et auditum faciet Dominus decorem vocis sue et descensum brachii sui ostendet aph veniet et flamma ignis urentis ad spargendum turbinem et lapides grandinis et alibi scriptum est et iudicabo eum puniens cum peste et sanguine et pluvia inpetuosa et lapidibus grandinosis et igne et sulphure. Et propter hoc invenies in Ezechiele dictum et eduxit angelus sexies et sexies nominatur vir indutus lineis et primo ubi scriptum est vir in medio eorum erat indutus lineis et habebat atramentum scribe in lumbis suis. Secundo in textu dicente vocavit ad virum indutum lineis cuius atramentum scribe erat in lumbis suis, tertio ubi dicitur et ecce vir indutus lineis qui habebat atramentarium in lumbis suis, quarto ubi dicitur dixit ad virum indutum lineis quando intravit vir induit linea vir indutus lineis a facie viri induti lineis itaque scriptum est dixit Dominus ad eum hebraice אֵלֶן scribit sine iod diphtongo cum scribi deberet אֵלֶיךָ cum iod diphtongo ad indicandum quod dixit Dominus אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ [f. 489 r] idest per hos transeat per medium civitatis quasi dicat his iustis noli inferre nocumentum aliquem in ipsa civitate destruenda et sic ostendit ei hi sunt iusti et hi sunt inpii nec dictum est ei manifeste quia indutus lineis intrinsecus a velo pargod erat et pro eo dictum est quod visionem Xadai videt et quod novit scientiam helion idest altissimi quia scilicet tantum novit quantum scit altissimus et ideo dicitur quod nomen eius est secundum nomen magistri sui et non percutit filios hominum et est clemens et ideo noluit proicere ignem super civitate quia angelus qui facit semel ...deest... oportet quod faciat amplius prout scriptum est et dixit seduces et etiam prevalebis exi et fac sic et quod dictum est ei exi et fac sic temporis futuri est et tamen Gabriel facit invertiter que namque in doctrina nostra ubi dicitur et videbis eth posteriora mea et facies meas non videbunt et hoc quidem est quia ante facies eius ambulat angelus qui dicitur Deber et exit ex eph iuxta pedes suos sed eth posteriora eius clementissima sunt et gloria kabod Dei Israel sublimita est de super cherubin super quo erat quando ipse sedebat super cherubin tunc est proprietas iudicii hoc est quod quando hu sedet super cherubin tunc eth fit proprietas iudicii et tamen hec proprietas iudicii iuvat et miseretur et salvat et sic scriptum est qui sedes super cherubin

auxilium presta sed quando sublimatur de super cherubin remanet eth  
 proprietas iudicii sine aliqua clementia et hoc est quod scriptum est  
 sublimata est de super et sequitur non parcam nec clementer geram et  
 sequitur percutite et non parcat oculus vester quod quidem illud et non  
 hebraice scribitur cum hain אעל et legitur cum aleph ad indicandum  
 percutite super illum pro quo gerit oculus eius pietatem [f. 489 v] et  
 percutite etiam illum que clementer se gerit pro eo de quo decretum  
 fuit ut percuteretur ad percutiendum etiam illum et tunc ponit tempus  
 quo debet egrotare et qua egretudine debet mori. Et dixit ad eum  
 percutite hebraice dicitur elau אלו et scribitur sine diphtongo quod  
 indicat hi sunt quasi dicat transi super hos idest cave ut hi non  
 interficiantur ut percutiantur et quod hi percutiantur et interficiantur.  
 Et rursus dixit ei quod cognoscat ellu idest hos sex angelos predictos  
 qui erunt parati alia vice ad alias percussiones prout scriptum est nec  
 permictet corruptorem intrare ad domo vestras ad percutiendum.  
 Itaque hic est angelus unus et in castris assyriorum erat angelus alius et  
 scriptum est missionem angelorum malorum itaque sunt plusquam  
 unus sed quidem percussiones sunt per manus angelorum Dei. Verum  
 tamen in nocte pascatis per manus corruptoris unius qui dicitur  
 Mashith at tamen in Ierusalem per manus sex virorum percutientium  
 specibus egritudinum prout scriptum est mortui cadaveribus  
 morientur et angelus mortis est qui mortificat et illud quod scriptum  
 est et vita eorum ad carnifices data est angeli mortis sunt illi et etiam  
 ipse et legati sui sunt nongente et tres species egritudinum que possunt  
 evenire homini ante mortem suam prout scriptum est et ad mortem  
 exitus sunt hebraice dicitur tosaoth תוצאות cuius quidem litterarum  
 numerus indicat 903 nam tau 400, vau sex, sade 90, aleph 1, vau sex,  
 tau 400 collecti sunt 903 et e regione eorum scriptum est quem ab eo  
 sunt exitus vite quod autem scriptum est antequam formassem te in  
 utero cognovi te hebraice essorcha אצורך inportat in se illa vau  
 diphtongus que continetur in ea numerum senarium ad indicandum  
 quod a sex diebus geneseos ab eo tempore quo scriptum [f. 490 r] est  
 he sunt generationes celorum et terre nec quidem declaravit  
 generationes et sunt de generationibus que sunt quasi prius celi ut puta  
 iusti perfecti quia iam scriptum est militia celi te adorat et subiunctum



est ei tu autem elegisti Abraam et posuisti ei nomen Abraam et scriptum est he sunt generationes celi et terre quando create sunt hebraice בהבראם quod est cum abraam quia beth significat 2, he 5, beth 2, resh 200, aleph 1, mem 40 et tot sunt littere cum abraam באברהם scilicet 250 quia beth 2, aleph 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 40 et hoc est quod scriptum est benedictus est Abraam a Deo altissimo factore celi et terre et propter hoc dixit et adiurabo te per Dominum Deum celi et terre. Dignus erat Abraam pater noster esse de superioribus prout scriptum est et militia celi te adorant et subiunxit illi tu elegisti in Abraam et inposuisti ei nomen Abraam. Et quare oportuit hesra dicere illud quod satis manifestum est in lege scilicet quod nomen eius primum erat Abram et postea superadita fuit illi littera he et vocatum est nomen eius Abraam et rursus quia pater multitudinis gentium es ideo sit nomen tuum Abraam quia ethimologicos Abraam est ab hamon quod est pater multitudinis ergo et Noe debebat sic vocari quia etiam ipse fuit pater multitudinis gentium et propter hoc dictum est benedictus Dominus Deus Israel a seculo et usque in seculum ac si Israel essent a seculo et usque in seculum propter hoc dixit tria nomina sacra iuxta Israel scilicet audi Israel Dominus Deus noster Dominus unus est sed quidem omnis quem creavit sit circumciscus ut Abraam et teneat opera Abraami in manu eius si vult esse salus quinque enim [f. 490 v] res sunt quas exercuit Abraam propter quas quinque addita fuit nomine suo priori littera he que representat quinque et sunt illa de quibus scriptum est pro eo quod audivit Abraam voci mee et observavit primo, observationes meas secundo, precepta mea tercio, preceptiones meas quarto, leges meas quinto et Noe non fuit circumciscus et natus est circumciscus itaque si est aliquis de semine Abraami qui coit cum gentili non habet super se nomen Abraami quia scilicet causat quod generetur semen incircumciscum ferens preputium nec observans legem et ruit in Gehenna. Prout patet quod nomen Abraami subiunctum est iuxta ignem prout scriptum est ad me in tempore malitie eorum quid habet amicus meus quod in principio dictionum analesios scribitur Abram scilicet aleph לירוי מה רעתם בעת רעתם אלי in principio elai et beth in principio beeth et resh in principio raatam et mem in principio ma, quod est Abraam. Et similiter in illo

textu ubi dicitur ite in lumine obscuritatis eorum et in scintillis accendistis subiunctum est ei Abraam qui est super porta Gehenne et non permittit eum intrare ad Gehennam nisi illum qui coit cum gentili quia circumcisio ad hunc finem data est ut non ducat uxorem alieni generationis et scriptum est non possumus dare sororem nostram viro qui habet preputium. Quod autem scriptum est he sunt generationes celi et terre et prius dictum est ex omni opere suo quod creavit Elohim ad faciendum et ad indicandum quod he sunt generationes omnes anime gloriose sanctorum iustorum ad dandum eis premium ac si fecissent voluntatem suam ex tunc et illi iusto si vixisset mille annos et amplius et resitisset in omnibus temptationibus reputasset eum Deus sanctus et benedictus ac si prevenisset ad mundum plusquam mille annos et mille milia annorum sine principio et fecissent voluntatem [f. 491 r] suam et postquam non possumus dicere de animis ideo in seculo venturo erunt perpetui in secula seculorum sine fine et sunt septem caterve iustorum et tamen sunt pauci prout scriptum est sicut quercus et sicut terebintus semen sanctum est statio eius et dixit rabi Symeon filius Iohai si duo hi pauci sunt ego et filius meus sumus. Quod autem dixit hominem unum ex mille iuveni non est dictum in mille sed ex mille quasi dicat ex mille unus quia fuerunt homines dicentes talis et talis iustus perfectus et fidelis in Israel est unus de illis mille quos inveni et unam mulierem ex omnibus his qui venerunt ad sollemne non inveni. Et propter hoc in omnibus textibus quorum principium est nomen iod he vau he finis eorum est iod he vau he est totum alphabetum preter litteram zain ad indicandum quod septem res ascenderunt in cogitatione ut crearentur et Israel precesserunt ad omnes et digni erant iusti qui sunt in unaquaque re resistentes temptationi cum omnibus specibus nature male innate ut essent ante mundum sicut fuit unum ante omnes numerationes et unitas ante omnes formationes et quemadmodum non est principium formatori omnium sic iusti. Quia iam subiunxit iuxta patres tuos audit Israel Dominus Deus tuus dominus unus est et subiunxit post eum et diliges Dominum Deum tuum cum toto corde tuo hoc est in omne specie nature sive bene innate sive male innate quia scilicet inventi homo in una re bonus in alia autem malus et similiter habens cor unum bonum

in una re in alia malum propter hoc igitur scriptum est cum toto corde tuo hebraice bechol lebabach בכל לבבך

Et ponuntur ibi duo beth ad indicandum duo corda scilicet bonum et malum quia omnia corda inquit Dominus et in toto corde tuo indicat quod si ipse facit tibi[f. 491 v] auferi animam et in omnibus divitiis tuis hoc est in operibus tuis cum sederis in domo tua hoc est in omnibus specibus studii et meditationis quibus meditandum est in lege die et nocte. Talis enim iustus dignus erat esse ante mundum quando scilicet Deus sanctus et benedictus erat solus in mundo ut puta patres seculi et postquam hoc esse non potest iam dabit eis mercedem operis eorum et mercedem eorum veluti scilicet antequam nati fuissent furunt et veluti sed ante seculum fuissent in finito tempore novit enim formator omnium quod a principio faciebant voluntatem suam et similiter postea. Et hoc est quod scriptum est ideo in terra eorum in duplum hereditabunt et similiter ad inpios et ideo in antelucanis officiis dicunt filii Abraami dilecti sui eclesia Isaac et congregatio Iacob et postquam dicuntur hec tria verba dicunt audi Israel Dominus Deus noster Dominus unus est tu autem es antequam mundus creatus fuisset et tu es in seculo venturo veluti si iusti fuissent cum creatore suo ante mundum sine principio et in seculum sine fine in secula seculorum et omnia ista continentur in textibus antiqui dierum in libro qui dicitur actis iomaia quod autem dicunt sapientes quod angelus nescit quamdiu ex spermate non creatus fetus utrum sit futurus iustus utrum sit futurus peccator omnino tamen in fine sciet in lineis suis et tamen dicunt sapientes quod omnia pendent in celorum manibus preter quam timores celorum. Iam enim postquam facte sunt linee eius scilicet in manibus ut in pedibus et in fronte iam destinatum et decretum est de eo utrum sit iustus ut peccator futurus sed quidem sic est intelligendum quod angelus novit quia iam planeta sive fatum [f. 492 r] fatum ipsius hominis quod preficitur super eo iam creatum est prout idem sapientes dicunt quod Moises ascendit in celum ostendit ei Deus sanctus et benedictus nodum philateriorum dum interrogaret quare iustus male habet et inpius bene habet (ut Olla qui decepit omnes dominos regni) et ostendit ei rabi Aquibam laniandum et multa collegia sapientium et discipulorum eorum et ad similitudinem fati et

signi sui creat hoc quod est in terra sed bene iustus utrum esset ut inpius non dixit ei. Quasi dicat quod non interrogat angelus Deum sanctum et benedictum utrum faciet eum resistere in magna temptatione in fine et per lineamenta indicat utrum iustus sit utrum rectus et utrum sit talis hic omnibus diebus suis sed bene extra timorem celorum scilicet utrum hic iustus ut inpius resistet magne temptationi hoc non petit nec interrogat quia pertinet ad timorem celorum et propter hoc non dixit utrum sit iustus futurus ut inpius. Et pro eo quod coniurant magici fetum in utero quomodo hoc convenit cum iam infans in utero nec habet dispositionem nec loquelam nec auditum? De audito quidem non est admirandum quia scilicet si clamarent fortiter voces emicterent super utere matris fetus non audiret aliquomodo sed si coniurant ut incantant in aure eius audiet bene fetus ut puta si desiderat comedere aliquid prohibitum quemadmodum lectum est de duabus pregnantibus quarum fetus apparuerunt in die remissionis peccatorum in qua nihil licet vesti ut comederent et uni incantarunt magi in aure eius et agevit fetus et per eo dictum est antequam formassem te in utero cognovi te et antequam exires de vulva santificavi te prophetam gentibus constitui te et postea exivit ex eo fetu vir doctus et sapiens qui dictus est [f. 492 v] Rabi Iohanan alii vero incantarunt in aure et non agevit fetum dictum est de eo abiciamini inpii ab utero et exivit ab eo sabateus custos fanorum et cetera et rursus si est in manu mulieris pregnantis aliquid vestibile et veniret aliquis vir homo et abilis et ipsa honestaret se et tangeret aliquid membrum ex suis membris in illo eodem loco corporis signatus erit fetus quia corpus fetus tunc se habet ut corpus mulieris in tempore stupefactionis. Verum tamen verbum non habet infans quomodo igitur coniurant eum? Et responsio est quod invenitur aliquis homo mutus prodens et indicant ei per nutum et per illa indicamenta cognoscit et intelligit et somniat ut ceteri filii hominum et iam quamdiu fuit in utero matris intrat angelus et ponit in eo sapientiam ad intelligendum prout scriptum est calefit de me mater mea et alibi scriptum est ecce veritatem dilexisti in renibus et in oculis sapientiam indicasti mihi. Postquam igitur posita est in eo sapientia cognoscit indicamenta illa et postquam exit ab utero ...*deest*... oblivioni tradit prout scriptum est

formatorem qui te genuit oblitus es et tradidisti oblivioni Deum qui concepit te. Et scriptum est alibi tradidisti oblivioni Deum factorem tuum obliviscar filiorum tuorum etiam ego et ab ore infantium et lactantium constituisti laudem scriptum est quia videbo celos tuos opera digitorum tuorum lunam et stellam que tu fundasti et subiunxit ei de utero matris mee memoravit nomen meum et posuit os meum quasi gladium acutum et posuit me in sagictam manifestam. Quare igitur facit eum tradere oblivioni et postea iterum scit paulatim paulatim et videtur ei quasi reminiscat? Quia scilicet si recordaretur post [f. 493 r] nativitatem legis quam ostenderunt ei et peccaret et cruciaret matrem suam puniretur equidem pro eo quod peccaret quia iam Samuel puer erat et docebat sententialiter sententias coram magistro suo et voluit propter hoc Heli pontifex punire eum et similiter Her et Honan puniti sunt pro eo quod peccarunt dum essent in minori etate igitur quid profuit quod docuerunt illos in utero postquam tradit oblivioni antequam nascatur et postea paulatim paulatim reminiscitur ...*deest*... omne quod Deus sanctus et benedictus ...*deest*... ad prophetam ad convertendum infantem in utero matris sue nam quicquid ostendit Deus sanctus et benedictus prophete vivo per contrarium ostendit infanti in utero matris existenti. Iam enim scriptum est et tetigit super os meum et dixit ecce tetigit hoc super labiis tuis et alibi scriptum est et misit manum suam et tetigit super os meum et dixit ecce posuit verba mea in ore tuo. Itaque instar similitudinis filii hominis tetigit labia mea et aperui os meum et locutus sum sed in medio uteri tetigit super labia sua et tradidit oblivioni quia in utero habet os suum obturatum et clausum et quando venit ad apriendum os suum percutit illum et sic tradit oblivioni et si non traderet oblivioni equidem esset perturbatus in mente seu scientia sua quia quando est in utero est in profundo sapientie legis et studii et si non percuteret eum super os suum ad faciendum illum oblivisci profunditatem cogitationis quas habebat prius imaginatus fuisset post illas res in quibus perturbatus erat in misterio huius mundi. Eiusmodi fecit Tabibi filius Abaye qui fecit artem magicam per cactam nigram filiam cacte nigre ut videret misteria cacodemonum xedim [f. 493 v] et perturbata est mens sua donec quesiverunt super eo clementias et recisa

est scientia eius super eum. Quod vero scriptum est quod postquam est mortuus rabi duplicate sunt adversitates et tribulationes. Rabi Iacob filius rab Idi nomine rabi Iosue filii Levi rabi Iohanen filius Zarchai obdormivit visitatus est dixit expurgate atrium propter pollutionem et parate sedem Ezechie regi iudeorum. Rabi Eliezer eius discipulus obdormivit visitatus est dixit expurgate atrium propter pollutionem et parate sedem ad rabi Iohanen filius Zarchai. Et sunt qui dicunt quod illum quem viderat magister suus viderat etiam ipse. Quidam de villa betpage erant orantes eum ut hernia que habebat permicteret scindere nec permictere voluit dicens nolle hoc obrobrium ostendere. Itaque mortuus est inter obdormiendum visitatus est dixit expurgate atrium propter pollutionem et parate sedem ad Iosaphatum regem iudeorum dixerunt veniet hic qui cucurrit persequens honorem post hunc qui aufugit honores. Itaque post multitudinem filiorum hominum ...*deest*... nec permictunt mortuos entrare post vivos nisi ex misterio alicui deest et aliquis qui mictit eum retro talem et retro talem hominem est quando equalis est mortuo qui venit ut intrat post eum et comparatus illi. Sic namque scriptum est ecce quam bonum et quam iucundum est habitare etiam fratres simul hoc est quando duo iusti sunt equales in opere verum tamen quando unus superbus in una re et que aliis rebus est humilis nec est ita bonus non sunt ambo simul quia superbia non potest entrare in loco glorie chabod. Iam enim erat andam mulier egrota dixit que ego video multos mortuos qui veniunt post me et volebant ponere ibi sedes propter mortuos quos vidit erat ibi senex quidam dixit [f. 494 r] nolite sic facere quia sequeretur quod filii hominum qui non sunt digni quando morerentur propinqui et affines eorum ponerent sedem et dicerent quod iusti et sancti venerunt post illos qui non erant digni. Quod vero in libro Ecclesiastes scriptum est etiam seculum posuit in cor suum hebraice dicitur haholam העלם scribitur sine vau diphtongo et tunc significat occultationem ut absconsionem ad indicandum quod abscondit nec manifeste declaravit quod est seculum venturum nec etiam scripsit manifeste quod resurgerent mortui nec etiam scriptum est manifeste quod corpus res esset venturus itaque nec de resurrectione mortuorum nec de Cristo rege nec de vita venturi seculi clare aliquid in textu haberi potest. Omne

enim quod sapientes gentilium possunt dicere non esse sic nec potest subito haberi demonstratio seu probatio manifesta et clara ad respondendum illis non est scriptum in lege nisi per indicamentum ut puta de creatione seculi utrum scilicet seculum sit eternum ut non, et creatum ut non, de hoc non habetur demonstratio manifesta in lege. Ergo sapientes gentilium possunt contradicere et tenere utramque opinionem scilicet aliqui quod sit creatus, aliqui quod sit eternus ut antiquus. Similiter de diebus mensis si Moises scripsisset manifeste quod mensis esset viginti novem dierum et duodecim horarum et duarum partium hore et septuaginta duorum punctorum equidem potuissent sapientes gentilium dicere est unus punctus plus ut minus quod non potuisset demonstrare nec illis contradici. Cum ergo super hoc clara demonstratio adduci non potuisset ideo non fuerunt scripti quot dies sunt in mense et similiter de seculo venturo utrum sit ut non sit in lege scriptum non invenitur quia si scriptum fuisset seculum venturum esse equidem potuissent sapientes gentilium interrogare [f. 494 v] interrogare et dicere postquam est seculum venturum quid continetur in eo nec potuissent scriptores scribere summum bonum quod est in eo. Iam enim sapientes scripserunt melior est una hora quietis animi in seculo venturo quam vita totius huius seculi et iterum dixerunt melior est minor letitia seculi venturi quam omnes letitie seculi huius. Et propter hoc non prophetati sunt prophete de seculo venturo aliud nec dixerunt nisi oculus non vidit Deum preter id quod facturus est Deus sperantibus in eum et propter hoc non est scriptum in lege non potuerunt scriptores scribere de seculo venturo utrum scilicet sit seculum venturum ut non. Sed data sunt hec et similia per indicamenta et per demonstrationes cabalisticas in lege non autem demonstrationibus nec probationibus gentilium sapientie. Prout scriptum est custodite et facite quia hec est sapientia vestra et intelligentia vestra coram populis ad quos Dominus Deus vester est adducturus vos eo. Simili modo de creatione angelorum non est scriptum in lege clara demonstratione quia si scriptum fuisset potuissent sapientes gentilium dicere eius forme sunt et quante stature et similia matere que non possunt probari nec demonstrari maxime de numero eorum et ideo suffecit dictum esse myrias myriadon et milium mille

caram eo ministrant. Et similiter de specibus cacodemonum et similiter de resurrectione mortuorum nihil manifeste scriptum est in lege quia si scriptum fuisset aliquid de ea dixissent sapientes gentilium alicui qui forte resurrexisset vel duobus qui resurrexissent quid nam vidisti in eo seculo et quis plurius est ibi quam hic et similes questiones movere de quibus nulla clara demonstratio nec probatio dici potest. Iam enim invenitur aliquis qui resurgere facit mortuos ut puta de eo quod legitur quod venit [f. 495 r] serpens et invenit socium socium suum mortuum actulit lapidem pretiosum et suspendit in cibo suo et vixit. Et venit ad vorandum navem venit nauta qui viderat illum cum impetu venire ad navem et interfecit eum, alius qui vidit illum serpentem tulisse lapillum illum pretiosum ivit eum capiendum volavit lapis inter volandum cecidit in navem ille idem lapillus. Erant autem in navi avicule salite suspenderunt super eis lapillum illum et volarunt viventes. Nihil mirum ergo est si resurrectio mortuorum futura sit postquam invenitur lapillus qui resurgere facit mortuum et de omnibus his Deus sanctus et benedictus memoriam fecit mirabilibus suis in hoc mundo ut credantur alia alterius mundi. Etiam non solum lapillum invenitur qui resurgere facit mortuos sed invenitur etiam herba que resurgere facit mortuum applicata. Quod si aliquis resurgere faceret mortuum et interrogarent eum vivi precipue sapientes gentilium et ipse diceret ea que vidit in alio seculo, contingeret forte quod sapientes per artem magicam possent exercere illam partem que dicitur hob et interrogarent alios mortuos et forte aliter eis responderetur et dicerent illud quod videret et qui viderat primum locutum fuisse uno modo dicerent sic dixit nobis ille mortuus qui resurrexit. Alii vero dicerent sic dixit nobis mortuus adductus per artem magicam hob et sic non invenirentur ambo forte dicere veritatem et quandoque dicerent mendacium et si diceret veritatem interrogantes per ob dicerent contrarium ideo melius est quod non mutet ordinem mundi. Et rursus Eliseus resurgere facit mortuum propter modicam utilitatem quanto magis ille qui adorat Deum sanctum et benedictum cum toto corde suo et cum tota anima sua et cum omnibus divitiis suis quod dignum est ut faciat resurgere servos suos [f. 495 v] et retribuet illud quod fecit propter eum. Et oportuit dicere ad Ezechielem de resurrectione



mortuorum quia dicebant homines quod ille quem resurgere fecit Eliseus erat adhuc perfectus in corpore et in carne et in ossibus et illos verisimile est credere quod Deus sanctus et benedictus faciat resurgere ipsum postquam corpus fuerit consumptum et caro et ossa putrefacta iam in eis non est aliqua humiditas radicalis et transierunt in non ens quomodo igitur vivent? Ideo resurgere fecit eos Ezechiel et hoc est quod scriptum est iam enim dicunt arefacta sunt ossa nostra, periit spes nostra destinatum ut decretum est de nobis destinatum est de nobis de resurrectione mortuorum. Prout scriptum est quia destinatus ut abscissus est de terra viventium et periit spes nostra de seculo venturo. Et dixit rabi Hieudas filius Bethere ego sum de filiis filiorum illorum quos resurgere fecit Ezechiel et hec sunt philateria que reliquit mihi pater patris mei. Nec est possibile quando fecit eos resurgere Ezechiel quod erant iusti quamvis non erat in eis humiditas radicalis aliquo precepto et merito permittente sed postquam reliquerunt philateria erant sancti et iusti et exiverunt de eis iusti igitur possent inpii qui mortui sunt obicere quod si Deus sanctus et benedictus resurgere fecisset nos quemadmodum fecit resurgere illos quos suscitavit Ezechiel fuisset iusti et exivissent de nobis sancti et iusti similes rabi Iehude filio Bethere. Et si illi que suscitare fecit Ezechiel fuissent in vita eorum prima inpii et postquam vivificavit eos fuissent iusti si enim esset eis pars in vita eterna ut in seculo venturo possent inpii dicere si vivificarent ut resurgere facerent nos erimus iusti similes illis et rursus dixerunt quod dixit non esse [f. 496 r] resurrectionem mortuorum de lege non est eis pars in vita eterna scriptum est enim periit spes nostra decisum est de nobis et cetera. Quare angelus mortis perturbat? Ex eo quod dicunt sapientes propter turbationem angeli mortis? Et quod opus est ei perturbare? Sunt autem quidam iusti qui non recepiunt adversitatem ut punishmentem aliquam e regione eius quod peccarunt et vident faciem angeli et perturbantur quod scilicet remictantur peccata. Et sunt qui vident angelus mortis cum misteriis aliquibus sine aliquo timore quia unus iustus erat egrotus et declinabat ad mortem et vidit de uno angelo venire instar unius columbe et habere gladium sub alis suis et dicebat iam venit illa columba ad pedes suos et statim stetit parum et dixit iam tetigit cor meum et non potuit amplius loqui et

mortuus est. Et sunt qui vident alio modo et iusti sunt quibus apparent splendor habitatricis quod est chabod facies glorie habitatricis ad hoc scilicet ut sit cor eorum plenum sapientia et per visionem faciei habitatricis sciunt iusti omnia et propter hoc scriptum est quem novit Dominus facie ad faciem et alibi scriptum est ore ad os loquar ad eum. Hoc est ut recipiat omnia quia omnes Israel difficiliter movebant questiones et interrogabant et ipse petebat omnia pro eis et ideo postea scripsit in libro Deuteronomi neque occulta est a te idest quod non est a te populo israelitico occultum aliquid verbum et in futuro tempore scriptum est ecce dies veniunt dixit Dominus et feriam domui Israel et domui iude fedus novum non quale pepigi cum patribus vestris quando eduxi eos de terra Egypti quia ipse reprobarunt me dicit Dominus et ego fastidivi eos dicit Dominus verum tamen hoc fedus quod nunc cum eis pongam est quod ponam legem meam in corde eorum et in visceribus [f. 496 v] eorum scribam eam et erunt mihi in populum et ego ero eis in Deum et omnes scient me dicit Dominus nec docebunt ultra vir fratrem suum et vir proximum suum ad dicendum cognoscite Dominum quia omnes cognoscent me a minimo usque ad maximum dicit Dominus nec memor ero peccati eorum ultra et iniquitates eorum parcam. Et ille septem societates ut collegia que sunt coram gloria chabod ultima earum letatur quod illa que ante eam est fruatur splendore glorie chabod plusquam ipsa fruatur nec habebit aliquem invidiam nec propter hoc cruciabitur quod non meruit esse talis iustitie et meritu quod frueretur splendore glorie chabod quemadmodum meruit illa societas que est ante eam. Quia si non diceres sic non letaretur iustus ut sanctus qui est retro alium iustum et sanctum quando videt iustum meliorem eo. Et si diceres quod sunt ita coniuncti et applicati cum gloria chabod sicut apes in favo mellis igitur quando exeunt et intrant videbunt ...deest... et invenitur hic esse propinquor sicut iste sed unusquisque letatur bonitate proximi sui et est quod in illo misterio ut in illa re erat cor eius letandus in bonitate timentium Dominum et etiam timentes Dominum letabuntur in bonitate eorum. Dixerunt namque coram sapientibus quorum memoria sit semper in bonum quod contigit semel quod quidam inpius egrotavit ad mortem et obivit postquam mortuus est per medium annum, vidit eum vir

vivus ambulans in domo cimiteriorum et dixit ei vivus nonne iam fuit mortuus diu est quid nam hic facit? Dixit ei mortuus quod unus alius talis iustus mortuus est et accepit peccatores israeliticorum liberando eos ab inferno Geenna et etiam me eduxit inde dixit ei quomodo hoc noster pater non liberat filium dixit iustus ille cruciavit [f. 497 r] se in vita sua et passus est multas passiones et adversitates multis modis et in multis rebus ut concederent ei hanc petitionem postquam moreretur quod scilicet posset educere inpios et sceleratos liberare ab inferno Geennam et admirati sunt sapientes quomodo hic non fecerat penitentiam nec constabat de penitentia sua aliquomodo quomodo eduxerat eum. Dixit unus illorum forte fantasma ut cacodemon xed est. Dixit eis sapiens iam rabi Iohanan dicebat et accipiam vos unum de civitate et duos de cognitione unus scilicet est quod facit mereri seu redit meritos omnes filios civitatis sue et iam Deus sanctus et benedictus propter Abram patriarcham liberavit Loth et filias suas et dixit rabi Symeon filius Iochai quod propter passiones quas substinui in spelunca ego per tresdecim annos possum liberare totum mundum a die iudicii non est mirandum si ille iustus per mortem et passionem suam liberavit animas illorum sceleratorum de inferno Gehennam. Quod vero scriptum est Domine Deus noster quam admirabile es nomen tuum in universa terra equidem intelligitur quod fortius et magnificentius et mirabilius est nomen tuum quam omnia nomina cacodemonum xedim et etiam plusquam omnia nomina angelorum quia gentiles operabantur artem magicam et coniurabant per nomina cacodemonum xedim et quandoque etiam per nomina angelorum. At vero cum Israel erat lamina aurea et archa federis ubi erat nomen Domini tetragrammaton et xemamphoras et quam primum ostendebant illis corruebant et hoc est quod scriptum est laudabunt nomen Domini quia sublimatum est nomen eius solum et hoc est quod scriptum est Domine iod he vau he Dominus noster quam admirabile est nomen tuum in universa terra. Et quandoque contingit [f. 497 v] quod ille qui coniurat non memorat prefectum nec nomen eius et ipse prefectus facit quicquid vult tantum quod memoret illam rem super qua est prefectus ipse. Iam enim Eliseus misit baculum suum tantum ad refugere faciendum mortuum quod si non baculus

suus non fuisset in manu Gehezi discipuli sui missi se habuisset res ac si Eliseus fuisse ibi. Et quando cecidit ferrum in aquam in casu securis oportuit Heliseus ibi esse ad sciendum quod prefectus timeret Heliseum et sic ascendere faceret ferrum et securum et supernataret et ideo statim ad accessum helisei supernatavit securis et ferrum quod erat grave et nam descendit deorsum ascendit rursus. Et propter hoc quod Moises extendit inponendo manus suas super Iosua inpletum est sapientia prout scriptum est Iosuas autem filius Nun plenus est spiritu sapientie quia super inposuit Moises manus suas super eum quia scilicet in manu Moisi erant tabule et in manu eius erat scriptura infinitorum librorum legis. Sic namque scriptum est et ambo tabule sunt in manu mea itaque in manu veritas erat et scriptum est duas tabulas de super manum meorum. Sed quare est quod poeta dixit dextra Domini ad quantitatem pugni in tabulis equidem propter illud quod scriptum est a dextra eius ignitam legem dedit eis et dextra Moiseos ad quantitatem duorum pugnorum est quod dextra Domini erat ad quantitatem unius pugni quod erat e regione Moiseos. Est autem aliud verbum ad dicendum dextra Domini ad quantitatem pugni et dextra Moiseos ad quantitatem duorum pugnorum ex lateribus intelligitur quia longitudo tabularum erat sex pugnorum et latitudo sex pugnorum et una tabula erat trium pugnorum. Quandoque enim Moises apprehendebat ex uno latere in dextra [f. 498 r] tabule et quandoque ex alio latere in sinistra. Et iam scriptura erat ad quantitatem pugni in latitudine et sic in tabula secunda itaque erant duo pugni scripti ambo inter comprhensionem manus ad comprhensionem Moiseos. Quia iam dicunt sapientes in libro de ponderibus quod dixit rabi Samuel filius Naamani quod filius dierum ...*deest*... est comprhensio tabularum nec est locutus et omnia que dixit in tabula in qua scripta erant quinque verba in quorum unoquoque continetur nomen sed in tabula secunda non est locutus quidquam quia non est ibi nomen. Nam in primo precepto ut verbo scilicet ego sum Dominus Deus tuus est ibi sacrum nomen tetragrammaton, in secundo vero verbo non sunt tibi dii alieni quia ego sum Dominus Deus tuus similiter, in tertio noli assumere nomen Domini Dei tui in vanum similiter, in quarto memento eth diem sabati ceterum quia sex diebus fecit Dominus celos et terram similiter, in

quinto honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longevus super terram quam Dominus Deus tuus daturus est tibi similiter. Et hec quinque dicuntur prima verba sed in secundis verbis secunde tabule continentis scilicet non occides, non mechaberis non furtum facies, non prehibeas falsum testimonium, non concupisces, non continetur nomen tetragrammaton. Igitur omnia predixit rabi Samuel intelliguntur de prima tabula et non de secunda in qua non est nomen. Quomodo namque convenit ut scribatur per eandem proprietatem in secunda tabula per quam proprietatem scriptum est in prima tabula? Iam enim vides quod in prima tabula continentur multo plura verba caractere et dictiones quam in secunda tabula et in secunda tabula nullum nomen continetur et est de his que pertinent ad proximum. At vero quia sacrum nomen tetragrammaton est [f. 498 v] a dextris ideo dixit extends superinponendo manum tuam de super eum. Dixit namque Moises ad ipsum Deum sanctum et benedictum non memorasti mihi quam manum debeo imponere super eum ideo ad maiorem intellectum inponam super eum ambas. Ideo dixit textus et Iosuas filius Nun plenus erat spiritu sapientie quia super inposuit Moises manus suas super eum. Moisi namque dixerat accipe Iosuam et super inpone manum tuam super eum et pone de decore tuo super eum ut inpleas eum spiritu sapientie quia Moises et Aaron benedixerant eum prout scriptum est et elevavit Aaron manus suas et benedixit. Itaque Moises in illa manuum inpositione tradidit omnia Iosue et similiter Elias tradidit omnia Heliseos. Quid inde contingit? Hoc scilicet quod Moises ministrat sursum et Elias vivit perpetuo in seculum. Quod vero scriptum est et vociferatio mea in auribus suis in uno libro in alio vero libro scribitur et vociferatio mea coram eo intrat in auribus suis. Prout scriptum est inter tribulandum mihi clamo ad Dominum et ad Deum meum clamabo et audiet de adytu suo vocem meam et vociferationem meam in auribus suis. Et subiunxit illi et concussa est et commota est terra et fundamenta celorum contremi sunt et commota sunt quia iratum est ei, ascendit fumus in nare eius et ignis ab ore eius comedet carbones incensi sunt ab eo. Et alibi scriptum est et commota sunt liminaria postium a voce clamantis et domus inplebatur fumo. Hoc quidem est quod secundum vocem orantis in

tempore tribulationis Deus sanctus et benedictus iubet vocare angelos ministrantes ad bonum ut ad malum sic namque scriptum est et vocabunt in auribus meis voce magna et non exaudiam eos et alibi scriptum est et vocavit [f. 499 r] in auribus meis voce magna ad dicendum venit visitatio civitatis et vir habebat instrumenta corruptionis eius in manu eius quod se habet e regione eius quod scriptum est col col idest vox vox et scriptum est ad vocem magni tumultus incedit ignem et scriptum est clamavit fortiter truncare arborem et alibi scriptum est et vociferatio mea intrat coram eo auribus suis. Postquam enim scriptum est in auribus suis quare oportuit dicere coram eo et si dictum est coram eo quare oportuit dicere in auribus suis? Sed quidem sic intelligendum est quod a principio speculantur angeli ministrantes si dignus est facere voluntatem suam idest eius qui vociferatur. Scriptum namque est tunc convenerunt timentes Dominum vir ad proximum suum et vidit Dominus et intendit et audivit et scriptum est in libro memoriali coram eo et alibi scriptum est et libri aperti sunt quia scilicet erant a diebus antiquis scripta in eis ad timentes dominus et ad supputantes nomen eius. Quis horum dignus est ut recipiatur vociferatio eius? Et videt utrum equalis ut comparari possit David ad illos quorum vociferatio recipitur quod si equales ut comparati sunt omnes equaliter tunc dicit prefecto introducas vociferationem Davidis et fac auditam illam eandem vocem ac si David ibi esset et est illud fatum suum ut mazal suum. Et tunc intrabis ut veniat et hoc facto statim iubet ut fiat voluntas timentium eum prout scriptum est voluntatem timentium eum faciet et vociferationem eorum exaudiet et salvabit eos quasi dicat quod placabuntur et erunt contenti milites grato animo suscipere bellum. At vero per hoc quod dixit et vociferationem eorum audiet et salvabit eos considerare potes quod vociferatio preponitur salvationi et iam ad hoc scriptum est [f. 499 v] Domine salvum fac regem et postea scriptum est adiuvabit eum et alibi ad idem dictum est nunc novi quod salvavit Dominus Christum suum primo et postea scriptum est exaudiet eum de celo sancto suo. Itaque salvavit eum de super et exaudivit eum ut adiuvit eum postea inferius. Quod si exinctum est mazal suum et offuscatum est lumen eius superius etiam inferius

quidem non exaudiet eum nec auxilium prestabit illi. Nihil enim inferius fit nisi prius superius decernatur. Et super unaquaque oratione stant iudicio et inquirunt de ea utrum recipi debeat ut non et facta decisione quod recipi debeat exauditur qui orat aliter inpeditum et non ascendit et tamen in aliquibus scriptum est antequam invocaverint ego exaudiam. Et visio est momentanea iam enim in momento assimilatus Elias visio ...*deest*... quod vero scriptum est de Saule rege quod quando phytonissa facit ascendere Samuelem per artem magicam et Samuel dixit ei scilicet Sauli cras tu et filii tui eritis mecum. Est sciendum quod quando homo moritur et intrat coram domino seculi ut iudicetur iam intrat illo qui monuit eum ut redit eum cautum et dixit domine creator seculi ego monui eum ut ego redidi eum cautum si ille obedivit monitionibus et cautionibus. De eo scriptum est et videbimus in letitia vestra et alii confundentur pro illis vero qui non obediverunt monitionibus nec cautionibus. Dicitur quod dixit textus et ipsi confundentur. Quod vero scriptum est et retribuit ad hostes suos in vita aliquid pro bonis que faciunt intelligitur de peccatoribus et ipsi tunc dicent sicut dixit Adam excusando se mulier quam mihi dedisti dedit mihi de fructu et comedi et sicut etiam [f. 500 r] ipsa mulier dixit serpens seduxit me et comedi. Quod vero scriptum est ad facies sua intelligitur veluti in illa hora in qua erat ille in illa hora qua peccavit et in illa eadem cogitatione et in illo eodem opere in quo erat quando peccavit prout scriptum est visitabo super fructum magnum cor regis assyriorum et etiam super gloriam sublimationis oculorum suorum et rursus ostendunt ei filii superiores iustos ei inquam iusto quemadmodum erant facies gratie ut voluntatis e regione boni operis et facies irarum ut zaam e regione operis mali inpii et e regione minime transgressionis ostendit facies zaham modicas et e regione magne transgressionis ostendunt facies zaam multas mirabiles et terribiles. Et hoc est quod scriptum est ad facies suas retribuet ei et rursus secunda vice non tardabit de inimico suo ad facies suas quando retribuatur ei quare secunda vice? Secundum facies zaam sunt retributiones quia mortui vident gloriam chabod prout scribunt sapientes in fini libri syphre super textu dicente quem cognovit Deus faciebus ad facies et etiam dixerunt et facies mee non videbuntur in hoc seculo sed videbis

eth posteriora mea. In eo ad docendum quod mortui vident eth posteriora et scriptum est coram eo genuflectuntur omnes qui descendunt in pulverem et anima eius non vivificavit quia scilicet mortui vident facies habitatricis. At vero de inpii scriptum est facies Domini in facientes malum ad abscindendum de terra memoriam eorum et alibi scriptum est incensus est furor eius et gravis ad portandum labia eius plena sunt irarum et lingua eius quasi ignis edax et spiritus eius quasi turbo inpetuosus. Sic itaque se habent iudicia retributionum secundum visiones enim sunt [f. 500 v] retributiones idest ad iustum facies sunt hylares et scriptum est notificabis mihi viam vite saturo leticiarum eth panebus tuis. At vero ad inpios dictum est et descendit brachium eius cum zahaph et aph angelis et subiunctum est ei quia parata est ab [...] infernus thophet. Igitur secundum visiones sunt retributiones ad iustum ridebunt facies, ad inpios erunt torve facies et e regione illarum scriptum est non tardabit ad inimico suo retribuendum illum quidem vocat inimicum suum qui facit peccare multos ideo dixit ad facies suas secundum misterium facierum eius retribuet ei tam in bono quam in malo et rursus ad misterium facierum hominis quia omne tempore quo homo peccat habet varias facies ut puta si homo peccat in iuventute sic ostendent ei illam similitudinem veluti erat in tempore transgressionis et similiter si continuit naturam suam male innatam in tempore illo ostendunt ei similem faciem similiter etiam si peccavit in tempore senectutis sue ostendent ei similitudinem suam in tempore senectutis prout erat tunc et similiter si continuit se tunc et hoc est quod scriptum est ad facies suas ut secundum facies suas retribuet ei. Quod vero scriptum est in libro Deuteronomi et non surrexit amplius propheta in Israel similis Moisi quem cognovit Dominus faciebus ad faciem advertendum est quod dixit surrexit in tempore preterito ad indicandum quod Deus sanctus benedictus ostendit Moisi legislatori nostro fata seu mazal prophetarum futurorum et vidit eos veluti fuissent et impossibile aliter se habere et hoc indicat quod unicuique homini est archangelus secundum similitudinem suam prout scriptum est et creavit dii hominem ad imaginem suam ad imaginem [f. 501 r] Deorum idest Elohim creavit illum quare duplicavit? Sed quidem ad indicandum



quod fatum eius quod dicitur mazal et archangelus sunt in eadem similitudine homo vero ad imaginem fati sui mazal. Et scriptum est in libro syphre super textu dicente et ascendit Moises de campestribus Moab ad caput pasca et ostendit ei Dominus universam terram et Galaad usque ad Dan et universam Niphthalim et universam Ephraim et Manassen usque ad mare novissimum hebraice scribitur sine diphtongo et dicitur had ayam עַד הַיָּם et debet legi ad ayom idest usque ad diem novissimam ad indicandum quod ostendit ei totum mundum ab illa die qua creatus est quo usque viverent mortui et resurgerent. Et rursus dicunt sapientes in libro menahot quod tunc Deus sanctus et benedictus ostendit ei societates discipulorum sapientium et collegia illorum et omnes sententias quas tradidit Moisi sententialiter de monte Synai et quando ipse idem vidit fatum suum quod dicitur mazal cognovit quod nullo modo poterat vivere amplius itaque suscepit super se iustificationem iudicii et mortuus est Moises servus Domini et sepelivit ipsum Dominus in Gai valle et fleverunt israelite Moisen. Est autem una nox in anno in qua si inpletur vas aque in quo qui respicit et contemplatur quando respicit et contemplatur debet aperire oculos suos et os suum et considerare utrum videat imaginem suam in illa aqua. Si enim viderit imaginem et similitudinem suam in aqua habere os et oculos apertos quemadmodum ipse ostendit erit certus quod vivet in illo anno, si vero ipse apertos ostendit et obturatos invenerit non vivet quia archangelus eius qui est in imagine et similitudine sua est inter facies eius et inter mortuos et propter hoc similitudo est instar similitudinis angeli perfecti super eo sub arcangelo suo. Quando vero moritur homo si defatigat xedim [f. 501 v] cacodemonas ut angelos bonos in vita sua ultionem capient ab eo quamvis enim tradatur potestati dume cruciabunt eum quemadmodum cruciavit eos et ultionem capient de semine suo et sunt autem quidam filii hominum qui peccant per condemnationem mortium domus iudicii sue sunt hereg hanec sekila xerepha idest occisio suffocatio lapidatio combustio et in abscissionibus et in truncationibus et in specibus peccatorum aliorum et tamen habent filios et nepotes et filios filiorum et habent divitias et honores et reputantur honorabiles. Verum tamen omnis qui operatur per scientiam cabale practice scilicet per xemamforash, ut per

nomina angelorum, ut per artem magicam per coniurationem cacodemonum xedim, ut per artem magicam illam que dicitur chesaphim equidem vident omnia mala in filiis eorum et depauperantur de bonis eorum. Etiam cacodemones xedim opponunt se homini quemadmodum homo oponit se in omnibus ut super omnia. Sed quidem est questio ut delusio quandoque contingerit quod hoc cuasabit nomen nominatum, quandoque vero domus causabit illud, quandoque locus causabit ...*deest*... et in loco ubi cacodemones xedim sunt ...*deest*... et quandoque cacodemones xedim alieni veniunt de alio loco etiam possunt causare ut scilicet non fiat rectum responsum nec perficiatur opus et propter hoc scriptum est et in angelis suis ponit defectum et ipse in excelsis iudicabit et alibi scriptum est numquid que iudicat totam terram non faciet iudicium et alibi scriptum est vere sunt dii iudicantes in terra et angelis corruptionis quibus data est potestas ad corrumendum et destruendum si faciunt multum nec peregerint ut clementer egerint ponet iudicium in eis prout scriptum est et percutite et nolite parcere quod hebraice dicitur et super parcite et hoc quidem [f. 502 r] quidem quia scriptum est cum littera hain scilicet וער תחמולו et tunc significat et super parcite sed bene legitur et nolite parcere cum littera aleph ואל תחמולו quia scilicet si percuterent super illos quos non viderunt super eis esset iudicium sex virorum qui puniveruntur et sunt primus senex, secundus iuuenis, tertius mulier, quartus virgo, quintus infans. Itaque sunt hec nominate unus autem alius ponitur ad complementum numeri senarii ad indicandum quod ille unus est clementissimus et talis fuit Michal qui noluit percutere et quidem dicunt quod sextus fuit crudelissimus et est qui dictus est Timgael תמגעל et hoc quidem quia Timgael per vicesimam secundam propositionem libri sepher iesire indicat crudelissimum qui dicitur hebraice achzari אכזר nam vicesima secunda propositio huiusmodi dicitur atbash et considerantur in ea mutationes litterarum itaque Timgael habet litteram tau que mutatur in litteram aleph et mem que תמגעל mutatur in litteram iod et gimel que mutatur in litteram rex et hain que mutatur in litteram zain et lamed que mutatur in littera caph. Omnes autem he littere in numero suo habent ducentos 38 quod probatur nam aleph 1, iod 10, rex 200, zain 7, caph 20 collecti sunt 238

et tot sunt numeri achzari idest crudelissimi quia aleph 1, caph 20, zain 7, rex 200, iod 10 collecti sunt 238. Et propter hoc oportuit dicere hal על idest super parcite quia solus hic angelus crudelissimus est eius nomen terminatur in ain et lamed quia dicitur תמגעל

Et super eo est ut detur laus si non fecerit secundum ius sibi commissum quia si aliquomodo continuerit manum suam ut non se gesserit tam crudeliter secundum officium suum sibi commissum tunc habende sunt gratie. Quod autem scriptum est enucleat numerum stellarum et omnibus nomen inponit, magnus est Dominus noster et multe est virtutes [f. 502 v] et intelligentie sue non est numerus. Quid nam se habet misterium intelligentie sue apud numerum stellarum? Ad indicandum quod nulla stella est facta frustra. Equidem invenitur aliquis homo qui nascitur in tali sidere ut stella que exhibebit sibi ut omnia somnia eius sint veracia. Invenitur alius qui nascetur sub alia stella que dabit ei ad sciendum et intelligendum in sapientiis exterioribus eiusmodi sunt philosophia grecorum, geometria et aritmetica et astronomia et musica et illas docebit multos. Invenitur alius qui nascetur in tali signo quod scilicet ambulet cum uxoribus ut feminis que nocent mundo. Et invenitur alius qui ambulabit cum lilith que dicitur in teutonicis hyns וַיִּנְיִן et sciet futura cum audierit ex eis et hoc quidem non quod planeta ut sydus mazal idem dominatur in omne loco et propter hoc dictum est intelligentie sue non est finis ut numerus et scriptum est alibi benedicite Dominus omnes angeli eius in omnibus loci inperii sui. Si meruerit cognoscet homo in sapientiis mirabilibus et occultis in tantum quod perveniet ad gradum prophetie prout scriptum est manifesta oculis meis ut detege oculos meos et speculabor mirabilia ex lege tua prout scribitur alibi et prophetiam consequetur cor habens sapientiam duplicatum hebraice venabi lebab hochma ונביא לבב חכמה

Si meruerit homo sciet sine peccato sapientias si vero non meruerit sciet sapientias per artem magicam que dicitur chesaphim et per aliam speciem que dicitur coniurationum itaque inducet sese in magnum periculum corporis et anime et mazalot idest fata ut signa sunt e regione scientiarum et consuetudinum quia quomodo enim custodiet

fatum mazal et observabit quod homo non coeat cum matre sua nisi esset lex que est opinio ut scientia et eius [f. 503 r] consuetudo? ...*deest*... sic etiam sunt multa loca in quibus homo non ambulat inter lilyoth quamvis ipse sit tertius in utero igitur omnia sunt secundum loca et secundum consuetudinem et secundum benedictiones et secundum maledictiones et consuetudo est ex decretis destinatis et legibus et mazalot etiam consuescunt. ...*deest*... sapiens quidem erat peritissimus in scientia mazalot que dicitur astronomia et videbat in stellis in illis regionibus in quibus non sunt semper nubes et per illam contemplationem qua inspiciebat stellas in his serenis et ubi nubes non sunt predicebat futura et vaticinabatur ea. At vero quando venit ad has regiones Alamanie et teutonie non erat ita peritus quia in multis fallebat et hoc dixit nobis magister noster in comentariis rabi Salomonis super libro xbuhoth idest coniurationum ...*deest*... sic respondet non dixi sed quando respondet sic dixi intelligitur ...*deest*... forte quando non redit ut revocat se extat textus et in illis tribus manifestat se ei ut revelat sicut post diem remissionis peccatorum se habet enim tunc veluti in ceteris transgressionibus nec dies remissionibus expiat pro illis qui non convertuntur. Dixerunt tibi consuescas te vocare sacerdotem tuum ter. Equidem de hoc non indicat dies remissionis peccatorum sed pro illum dictum est truncatione truncabitur. Truncatio namque illa fiet in seculo venturo quia iam etiam mors non expurgat pro omnibus his tribus sine penitentia. At tamen pro ceteris transgressionibus mors expiat post diem remissionis peccatorum. At vero dies remissionis peccatorum non expiat sine morte nisi fecisset penitentiam convenientem nec propter hoc quod dictum est peccatum eius in ea mors eius expurgat etiam pro omnibus his tribus et non scindetur ut truncabitur truncatione in seculo venturo. Quidam namque exponunt in reliquis transgressionibus [f. 503 v] quod quamvis non fecit penitentiam mors expurgat et veniet ad seculum venturum quia dixit textus truncabitur in seculo venturo pro omnibus his tribus quando non fecit penitentiam. Verum tamen pro ceteris aliis transgressionibus quamvis non fecit penitentiam mors expurgat et veniat ad seculum venturum. Et rursus hi afferunt probationem ex libro synedrii ex capitulo amphorismi incipientis

omnes Israel habent partem in seculo venturo super textu dicente mihi est Galad et mihi est Manasses, Ephraim est fortitudo capitis mei, Iudas est legislator meus. Et sic etiam ille qui exponit pro his qui dixerunt non habere partem equidem exponit quod habet partem in seculo venturo. Igitur secundum hoc constat quod quamvis non fecerunt penitentiam habent partem in seculo venturo. At vero ad mentem rabi Accadox qui dixit pro his qui serio et ex proposito peccant quod dies remissionis expiat et habet remissionem si mortuus est post diem remissionis peccatorum nec peccasse invenitur ab illa die scilicet remissionis peccatorum usque ad horam mortis sue. Et tota hec assuctilactio causat magnum errorem quia ipsa versatur in magno errore. Si enim ita esset ut dicit ita esset iustus sicut inpius et in nullo different et hoc concesso restaret dubium scilicet pro quo facta fuisset Gehennam idest infernum. Et quare rabi Zeras ieiunavit tot ieiunia ad hunc finem ut non intraret in inferno Geennam. Sed quidem rei veritas est quod post mortem iudicant animam et hec est veritas sapientium cabale prout scriptum est et animam inimicorum tuorum iattabit eam in medio vole funde. Et postquam mors expiant tunc alleviabunt punitionem suam post mortem et hoc est quod dixit textus truncatione truncabitur anima illa intelligitur in seculo venturo cum iudiciis que [f. 504 r] que sunt post mortem et penis et non quod sit immunis a peccato quod scilicet veniat in seculum venturo. Quod autem dixerunt qui exponunt signacula que dicuntur dore resumoth super textu mihi est Galaad et mihi est Manasses est quidem quia studebant in disciplina legis et retribuebant pietates. Verum tamen in his rebus iudicaverunt eos et puniverunt eos ex quo peccatum comiserunt in eis et Ahitophel non peccavit ipse nisi quod fecit alios peccare dando illud consilium Absalemo et tunc erat natura cultus alieni et ydolatrie magna nimis et nunc non est possibile ad dicendum quod mors expiat et quando non fecit penitentiam non est conveniens quod dicitur quod mors expiat et quod introducat eum ad seculum venturum. Sed quidem quod alleviant ei de malis que debet pati post mortem. At vero hathat idest peccatum pro quo mortui sunt domini sui et tradiderunt se morti ad mortem tendit quia peccatum athat est propter passiones et adversitates et mors expiat. Etiam non possumus dicere quod debeat affere sacrificium

actath ut defendat se ad malis que debet substinere post mortem illorum quia scilicet sanguis, adeps seu omentum et tabim protegunt pro eo ad hoc scilicet ut non diminuatur sanguis eius et pinguedo eius seu omentum et tabim eius in corpore suo. Verum tamen post mortem nec est sanguis et adeps nec omentum, tabim quod cruciari debeat sed est anima sua et mens sua. Et rursus est qui peccat multum in vita et statim benefaciunt est post mortem ad hunc finem ut nullam utilitatem consequatur de seculo venturo et sunt multi qui post mortem convertuntur in species cacodemonum mazichim et inferunt magna nocumenta et postquam nos non videmus quid fit spiritui ut anime post mortem corporis ideo [f. 504 v] sacrificium actat non debet offere post mortem. At vero secundum rabi Accadox qui dixit dies remissionis peccatorum expiat quamvis non convertantur. Est quidem quia dies remissionis peccatorum protegit super malis que sunt in hoc mundo et et hec est causa quare inpii prosperantur in hoc mundo et non ad introducendum eos ad seculum venturum quando non convertuntur et quamvis dies remissionis peccatorum expiat ...*deest*... dicunt enim sapientes licet omnes mesure cessaverint mensura e regione mesure non cessavit etiam in hoc mundo et quanto magis in seculo venturo ad dandum homini secundum vias suas et retribuere ei secundum fructum ad inventionum eius. De volumine autem volante vel volumine duplicato est sciendum quod volumen volans seu volumen duplicatum est maius quam sit totus mundus ter milies et sexies. Quis namque est qui potest edocere omnia que scripta sunt in eo equidem si non esset nisi una linea non sufficerent tot milia annorum ad discendum eam. Igitur putas neque magnificaret et crescere faceret legem frustra? Quod si diceres de illis sapientibus qui dixerunt non caruit a proceptoribus meis et non caruerunt a me discipuli mei idest quod nescivi ego minusquam sciverunt preceptores mei et etiam nesciverunt discipuli mei minusquam ego nisi quantum potest poni chohol idest linimentum in cortice ovi ut in stibio veluti canis qui lingit de mari ut tamquam qui odorat de myrtho et similia per que indicant minimum quoddam. Et de eis admirandum est ad dicendum quod si excuissent ut occupassent se ut imaginati fuissent in verbis legis in die et nocte tot milibus annorum non fuissent

sufficientes scire unam minimam partem eius? Quare igitur dixerunt hec verba [f. 505 r] predicta? Sed quidem iam scriptum est in Salomone quod habuit latitudinem cordis tamquam harena que est super ripa ut litore maris quia scilicet in momento uno cogitabat infinita nec oblivioni tradebat infinita que excogitabat et tale cor fuit antiquorum et sciebant portas sapienties omnes in prompto. Nam hec sapientia cabale tot portas habet quot sunt numeri eius que dicitur hochma et numeri namque hochma idest sapientie sunt 73 quia חכמה heth 8, caph 20, mem 40, he 5 collecti sunt 73. Et omnes ipse porte sunt in visu voluminis volantis et continet in se omnia secreta legis profunda qua quidem cor non est possibile quod loquatur ea nec calamus ut scribat ea. Nam in his profunditatibus legis cor se habet ut fons scaturiens et veluti fluvius manans sine intermissione prout scriptum est lex sapientis set vena viva et alibi dictum est torrens scaturiens est fons sapientie nec potest auris audire. Si enim meritis fuisset mundus in momento in verbo suo veniebant in corde cogitationes de lege non aliter quam tumultus maris prout scriptum est et latitudo cordis est sicut harena que est super litore maris et alibi scriptum est dabo legem meam in visceribus eorum et super cor eorum scribam eam et scriptum est quia omnes cognoscent me a minimo usque ad maximum. Et noli quidem admirari quomodo in una hora minima vidit Daniel mille milia et miryad ad myriadum et similiter quomodo homo somniat in uno momento tantum quod non sufficit ei ad narrandum in una die. Quod si meritis esset homo memorasset somniorum suorum et cogitationum eius. Scribunt namque sapientes quod in die capitis anni homines mundi transeunt coram Deo sancto benedicto veluti filii ovium unus scilicet post alium et quidem sunt plures [f. 505 v] filii hominum in toto mundo quam sit momenta in anno et quomodo in capite anni indicat totum mundum et si meritis esset mundus cogitaret multas cogitationes in uno momento. Scias equidem itaque esse quod Deus sanctus benedictus quando est locutus duo verba simul locutus est et subito ne forte dicerent Israel penitet eum primi verbi ut erravit in primo verbo et in medio sermonis iam revocat se prout scriptum est qui prophanant eam quod dicitur de sabato morte moriatur et intelligitur per illo quod nullo pacto debet

incendi ignis in die sabati et aliud quod scriptum est in die sabati duos agnos filios unius anni sacrificata bis et omnia similia illis in quibus namque intelligitur quod ignis debet incendi in die sabati. Per consequens videntur isti duo textus contradicere sibi in vicem ut puta etiam quod dictum est de sabato memento quod debeat fieri per commemorationem suffecisset equidem ad quem finem igitur oportuit dicere observa? Sed quidem ad indicandum illud quod dicunt sapientes quod quicquid est in ...*deest*... itaque Deus sanctus et benedictus loquitur in uno verbo sic et non idest affirmative et negative que sunt contradictoria et inposuit in corde auditore ut cogitarent ea simul. Igitur si meriti fuissent quot ex cogitationes inde intellexissent in uno momento et rursus fuissent sapientes intelligentes loquentes de superioribus particulariter et minutatim prout in libro adytuum scribitur quod nonaginta milia myriadon angelorum corruptionis descenderunt secum ubi igitur stabant quis namque locus continuit eos minime memorarunt et similiter super textu et ecce angeli deorum ascendebant et descendebant in eo. Nonne angelus est tercius prius mundi numquid ipse extra mundum vidit? Quomodo igitur hec [f. 506 r] stare possunt? Sed quidem coram gloria chabod quod modicum est continet multum hic quia hierarchia seu castrum chabod ut glorie non est de hoc mundo et illud dicitur regnum quod non est de hoc mundo. Et rursus angeli in hoc mundo diminuunt sese e regione creaturarum superiorum prout scriptum est in libro cantici canticorum ad equam meam que est in curribus pharaonis comparavi te proximam meam<sup>683</sup>, girant enim in ictu oculi et redeunt per reflexionem sic prout scriptum est in libro Ezechielis et animalia currebat et redibat quod indicat timorem sive legem et probatur quia currebat et redibat in hebraico dicitur raxob et habet numeros 611 et probatur quia scribitur per resh רצוא ושוב

Que est 200 et sade que est 90 et vau que est 6 et aleph que est unum, vau 6, xin 300, vau 6, beth 2 collecti sunt 611 et tot sunt litterarum timoris numeri nam timor dicitur hebraice hiraath יראת et scriptum

---

<sup>683</sup> Mitridate offre una traduzione differente da quella della Vulgata. Invece di *amica* utilizza il termine *proxima*.

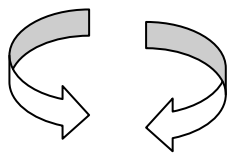


per iod que est 10 et resh 200 et aleph unum et tau 400 collecti sunt 611. Similiter numeri legis equipollent illis nam lex dicitur tora תורה et numeros habet 611 quia tau est 400, vau 6, resh 200, he 5 collecti sunt totidem quot superiores. Et hoc quidem ideo animalia currebat et redibat quia scilicet congregant omnia opera timoris Domini et legis eorum et orationes et deprecationes ad introducendum superius et propter hoc archangelus Sandalphon est retro currum et recipit eos et conectit coronas illas. Et noli admirari de agiozois quod in unoquo momento quanto ictu oculi quod girant et reflectunt et redeunt et sic natura male innata que dicitur ieser arah ipsa eadem est cacodemon Satan ad indicandum quod in uno momento parvo ponit unicuique homini ex carne et sanguine naturam hieser et in uno parvo momento [f. 506 v] inquirit corda et investigat operationes et scriptum est deambulando in terram et vagando in eam. Iam enim Sandalphon qui est archangelus ille qui conectit coronas novit quis est ille hymnus et illa oratio que est digna ut recipiatur quia angelus est in corde hominis et videt orationem illam que venit a corde et ascendere facit eam sursum et omnes hymni et orationes ascendunt usque ad agiozoa et quando volunt quod non ascendat oratio coniunguntur alas suas et quando illa oratio seu ille hymnus sunt digni ut ascendant aperiunt et dividunt alas. Quod si diceres quod formator omnium novit omnia et in omni loco quia omnia corda ipse inquirit quid nam opus est ad premittendum ut ascendat usque ad agiozoa. Sed quidem postquam creator vult quod sciant superiores et qui sunt in mundo et qui iam mortui sunt vias Domini super formata seu creaturas suas quod scilicet videant et sciant quod ipse est iustus in omnibus viis eius et clemens super his que novit et novit namque ipse pro que uti debet clementia et orabunt ad eum anime mortuorum sicut quidem vivi orant sicut etiam et anime mortuorum. Et iam factum est quodam opus semel quod vivus vidit in somno suo illum qui iam mortus fuerat et habebat palmam suam expansam ad cellos. Dixit quidem ad illum qui somniat dic tali quod ego oro pro eo quod ducat talem mulierem filiam talis et dicas etiam ei quod etiam ipse oret pro hac quia decreta et destinata est ei et sic fuit duxit namque eam ipse in uxorem. Quando enim superiores orant cum inferioribus tunc oratio eorum exauditur et

quando fuit sterilitas pluviarum iverunt ad domum cimiteriorum et hoc quidem quia in una benedictione sunt pluvie et resurexio mortuorum et archa ut terra edocebat [f. 507 r] eos. Scriptum namque est audite celi et loquar et audiat terram verba oris mei. Distillet ut pluvia doctrina mea discendat ut ros eloquium meum sicut stille super gramen et sicut gucte super herbam quia nomen Domini invocabo date magnificentiam Domino Deo vestro. Rupis perfectum est opus et omnes vie eius iudicium sunt, est enim Deus fidelis et sine iniquitate iustus et rectus est. Omnia hec videntur dici de pluvia et continent in se resurrectionem mortuorum. Scriptum namque et florebut de civitate sicut fenum agri et alibi et ossa vestra sicut gramen florebut et alibi resurgent mortui tui cum cadavere meo resurgent quia ros herbarum ut olerum est ros tuus. Et scriptum est alibi montes stillarunt a conspectu Domini. Quod si malus odor corporis mortui nocet animi vivi ...*deest*... igitur quare ponunt odoramenta scilicet cynamomi et myrthi in cadavere mortuo. Est dicendum quod fit hoc propter vivos et est magnus honor mortuo quod non nimis discent ab eis vivi hoc est a malo odore cadaveris et sic Asaf rex inplevit urnam suam odoramentis aromatum. Et quare anime mortui hominis nocet odor inferni Gehennam? Nonne anima postquam exit de corpore nullum odorem sentit? Est dicendum quod postquam anima exit nullum dolorem habet anima sed corpore hoc fit secundum opinionem viventium in hoc mundo verum tamen de penis superioribus patitur dolorem et cruciatum et etiam odorem veluti consequitur odorem paradisi et ex eo habet magnam utilitatem et fruitur odore illo et pari modo dolet de odore inferni Gehennam et patitur cruciatum et quando verberant superiores cum sexaginta vergis ignitis simili modo est eis grave et difficile et dicitur cruciatus eorum non aliter esse quamquam scriptum est in libro [f. 507 v] Danielis nunc dixisse angelus vado et revertar ad bellum gerendum cum arcangelo regni persarum equidem est eis difficile et grave sicut ventus percutit ventum ut sicut anima percutit animam. Et anima cadaveris mortui videt omnes punctiones quas faciunt corpori suo et cruciatur et passiones patitur et quandoque letatur precipue si corpus fuit causa quod ipsa peccasset ...*deest*... quisnam fecit anime ut spiritui pondus? Equidem spiritus superior

semel declinat et respicit ad infinitos angulos et infinitas vias secundum illud quod oportet prout scriptum est vir ad transitum ut e regione faciei eius ambulabunt et alibi scriptum est ad illum ad quem declinat spiritus ad ambulandum ibunt non convertuntur in itinere suo. Igitur oportet quod sit simile huic rota scilicet plena rotunditatis ut habeat facies circulares rota quod si sunt quadrate oportet quod sit per diametrum suum ut sint scilicet ...*deest*... sed quidem in duabus ambulationibus quia si oporteret ire versus diametrum suum orientalem septentrionalem ambulabunt facies que respiciunt ad orientem donec declinet ad septentrionem versus locum ad quem oportet eos ambulare et ambulabunt retro facies que declinant vel respiciunt ad septentrionem. Igitur oportet quod sunt due ambulationes et virtute saltus et descensus huc et illuc et similitudo animalium habet aspectum suum veluti carbonem ignis incensum ut aspectus lampadum et hec est variatio et transmutatio in illo igne que non est in hoc igne inferiore et idiota. Quamdiu enim ignis idiota incensus est tunc flamma relinquit [f. 508 r] carbonem et irradiat nec incendit et similitudo eius est in metallis si prohiceretur pinguedo in pellibus tere argenti ut auri fiet album et erit flamma et hoc est quod dicit textus quod animalia ibat et redibat sicut aspectus fulguris tantum quod hec est illa varietas quod scilicet ignis girat ebollitionem ut fervorem ex uno latere et deinde redit circulariter sed alio modo ut

Hic



Et hoc est quod scriptum est currebat et redibat quasi aspectus fulguris quod scilicet sufflabunt ex hoc latere et postea ex alio latere currebat et

redibat pro timore excelsi sedentis super sedem. Sed quomodo dicitur hoc pro timore? Nonne a sex diebus geneseos nullus est qui infert eis nocumentum ergo quid est illud quod timent? Sed quidem propter hoc quod scriptum est apprehendat fortitudinem meam et faciet mihi pacem pacem mihi faciet. Postquam enim scriptum est faciet mihi pacem pacem mihi faciet intelligitur quod familia superior indiget pace et hoc quod scriptum est et vocavit nomen eius Novhe ad dicendum te consolabitur nobis et dixit illud in plurali ad indicandum quod consolabitur superioribus et inferioribus quia enim dixerat delebo hominem quem creavi et post dixit delebo ex tunc ad indicandum quod etiam super superiores fuit indignation et scriptum est puniet Dominus militia celi in celo et reges terre in terra. Et quare super superioribus facta est ira? Quia scilicet non solum ratione punitiois qua puniuntur primo superiores et postea inferiores sed quia scilicet erat eis ad orandum pro inferioribus ut non peccarent et ut non superaret proprietas iudicii et dictum est quod adduxerunt ad Matatrona et exire fecerunt illum de loco suo et verberarunt eum cum sexaginta vergis de igne [f. 508 v] ex quo scilicet debebat orare ut non revelaretur secretum Eliseo heretico sed tantum iustis qui meriti erant illud scire et cum toto hoc ze idest hic sciebat quando orare debebant et ut scilicet Heliseus hereticus non induceret errorem in animis creaturarum quod diceret ego vidi duo principia prima quorum unum erat Xadai et aliud erat Mathatron et dixit vidisse illa sedentia ideo sederunt et puniverunt Matatrona cedentes illum cum sexaginta vergis ignis et hoc quidem ideo factum est quod punitus est Mattatron quod in illa hora non debebat sedere coram Xadai domino suo. Itaque ceditur et flagellatur super hoc ad notificandum quod ipse Matatron non est primum principium sed quod habet Dominum et quod ipse Matatron testaretur de se ipso et diceret ego creatus sum. Et quare non oravit Matatron quod Heliseus hereticus nesciret intrare in paradysum que dicitur pardes? Ad indicandum quod omnis qui docet secreta nominum sanctorum illi qui non est dignus equidem veniet offendicula habenda et erit sibi illa doctrina in scandalum et offensionem quamvis doctus sit in lege et sciat eam. Redeamus igitur ad misterium in quo superius eramus scilicet quare animalia timebant? Sed quidem

postquam invenimus quod etiam propter inferiores superiores verbantur et puniuntur si peccant scilicet inferiores et gravedine peccati eorum ignis fortis aspectu Dei sancti benedicti exit verbo difficili et gravi et sic scriptum est ecce turbo Domini et horripilatio furibunda exit et inpetus irruens super caput inpiore revolutus et secundum verbum ignis fortis est ad declinandum ex uno latere ...*deest*... sic namque dixit textus et animalia currebat et redibat sicut aspectus fulguris et comentatus est [f. 509 r] Ionethes caldeus et creature sunt sicut ignis quorum aspectus est ut faciant voluntatem Domini creatoris sui qui habitare fecit habitatricem suam ...*deest*... superius quam eis ad aspectum ornamenti ut reflectunt reflexionem et girant mundum et redeunt. Creatura una leves sicut aspectus fulguris. Quomodo namque possunt girare mundum? Nonne dixerunt sapientes quod pedes animalium sunt e regione omnium. ...*deest*... scriptum namque est non informem creavit eam sed ad habitandum formavit eam nonne enim multa sunt loca que erant harene et palustres et silves in quibus homo habitare minus potest? Igitur illa facta sunt superflua ut frustra et per infinita tempora? Et quare Deus sanctus et benedictus creavit ea frustra? Sed quidem nihil Deus sanctus benedictus creavit frustra si enim hominum filii essent boni nihil esset frustra nec esset locus vacuus sed quidem paludes et silvas et harenam et huiusmodi fecit differentiam facientes inter unam gentem et aliam. Nulla enim gens distinguitur ab alia nisi ut per harenam ut paludes ut per aquas ut maria ut silvas ut montes ut fluvios ut non veniat una nactio super aliam ad bellum gerendum. At vero in futuro tempore scriptum est non elevabit gens contra gentem gladium nec edocebuntur ultra bellum letabitur desertum et sicca et florebit ut cynorodos et exultabit solitudo et scriptum est et faciet desertum eius ut paradus heden et solitudinem eius ut paradus domini. Et alibi scriptum est qui convertit silicem in paludes aquarum et rupem in fontes aquarum. Tunc ex his que videntur nunc frustra facta nihil erit frustra et antequam hoc faciet ultionem capiet de inpiis qui faciunt perire seculum quod creatum est cum [f. 509 v] cum decem verbis quia in hoc mundo convertunt proprietates de clementia in iudicium et sic remanent converse igitur Deus misereatur nostri et benedicat nobis

illuminet facies suas super nos panu nobiscum iugitur prout promisit in alio textu illuminet Dominus facies suas ad te et misereatur tui et alibi dictum est multi dicunt quis ostendet nobis bonum illuminatum seu vexillatum est super nos lumen vultus facierum tuarum Domine et in particulari illumina facies tuas super servum tuum et salva me secundum pietatem tuam et alibi dictum est facies tuas illumina in servum tuum et docet me eth statutum tuum. Finit liber decimus de anima

Ms. Vat. Ebr.191, ff. 1r-12r.

### Commentum Sefer Iesire

[f. 1r] Mirabilia idest tecta cooperta ut occulta ut scribitur tu fecisti celos et terram nec occultatur a te quicquam. Sapientia dominus sapientia fundavit terram de quo dicitur dominus numerat celos sapientia. Est fuit et erit. Est de quo scribitur dominus potens fortis formator seculorum prout scribitur in libro operis geneseos merchave sex litteris cum quibus creavit celos et terram et centum nonaginta sex secula secundum numerum litterarum holamim idest seculorum. Seculum venturum creatum est cum numero denario. Seculum hoc creatum est cum quinario. Deus Israel quomodo deus Israel cum nondum Israel creati essent? Sed cogitatio rectorum militantium sub deo sub nomine Israel precessit omnia opera creata in opere geneseos sic enim scribitur brescit idest in principio creavit deus non sequitur nisi Israel Sciadai qui dixit seculo suo satis est idest memoravit x nomina secundum 10 verba. Liber in scriptis numerata et litteras. Numerus seu numeratio se habet ut illud quia numeravit eas de manu penes sui. Nu[mer]abile seu nu[mer]atum idest verbum et sic recepit pius cabalista nomine rabi Sadechai et liber est unitas 40rius. Numeratio est dualitas finitas quaternitas. Numerus 20 80 200 400. Numerabile seu numeratum est quinarius senarius septenarius octonarius nonarius et 30, quadragenarius, sexagesimus 2, 70, 90, 100 ubi sciendum quod omnes propositiones huius libri dependent ab invicem et sequens propositio probat propositionem superiorem precedentem per librum numerationem numeratum seu numerabile. Hic quidem meminit cogitationem? sed inferius quando numeravit eas et extremum de eis tradidit non meminit cogitativam ibi enim nulla cogitatio est decem numerationes sine aliquo idest quod omnes numerationes dependet in se ut parebit inferius eas non habere finem et sunt unitas, dualitas, ternitas, quaternitas, quinarius, senarius, septenarius, octonarius, nonarius et denarius et prima combinatio que fit ex eis est ex denario et unitate, ex denario et dualitate, ex denario et ternitate cetera usque ad 20. Secunda combinatio a 20 ad 30. 3 combinatio a 30 in 40 et de aliis sine aliquo potest dici obturatio non enim illud aliquid ulter sequitur sed aliquid idest obturatio [f. 1v] sive constructio ut illud maxillas eorum constringe idest ornamentum earum obtura nam contente sunt omnes numerationes et occulte sunt in se ipsis et immo scribitur 10 numerationes sine aliquo. Numerus denarius non est numerandum ultra denarium. Nam in prima combinatione est facta ex

denario et unitate reddit reflexio ipsius numeri in se et redundant partes ipsius in suum totum et hoc quidem licitum sit in numero numerali non tamen in ipsis numerationibus hoc accidit. Numerus x digitorum hoc ad allegoriam ut signum datur. Fedus unicum cor est in medio a quo est cogitatio uniens os et lingua et dicitur fedus unicum duplum superius et inferius et inferius quidem circuncisio est. In medio scilicet digitorum pedum se habent decem numerationes. Et unitas eterna media super sede glorie sue idest habitatrix detegens detegendum ut illud quod scribitur ut inspiciant detectionem suam et alibi sicut detectio hominis et comitis sui. Et interpretes recepit quod hec sedes in in decem digitis debet esse in principio libri iuxta numerationem numerativum et numerale et post hac propositionem sequitur propositio x et non novem et sic inventum est in libro suo et ordinatur ista propositio immediate post illam ubi dicitur et spiritus unus omnibus est et ceterum intellige sapienter et sapias intelligenter idest quod post sapientiam sequitur secundum intelligentiam et est numerus binarius expiare se habet ut illud gratie de quo scribitur inclinavit ad eum et dedit eum gratiam suam. Nec aliquis invenit gratiam in oculis proximi sui nisi experiatur opus eius presens a quo opere sive operibus presertim si sapiunt et placant invenitur gratiam in oculis. Inquire se habet ut illud quod scribitur de cede filiorum iniquiorum expurga inquite et investiga. Nam omne iudicium terminatur per quaternarium de quo scribitur cognosce deum patris tui et adora illum et in lege scias de corde tuo et scientia secundum viam secreti exponitur ultra ubicumque est scientia in textu de quo mentio fit inter deum sanctum et benedictum et israel. Habetur ex illo et scivit adam quod est cognovit et dilexit hec est enim via clementie et sic se habet quaternarius. Supputa supputatione nominis eius per qua verificatum fecerunt me eternum discentes legem [f. 2r] et superantes naturam male innatam de qua dicitur a dextris eius ignitam legem dedit ei set alibi suavitatem dextre tue eternitatis et sic se habet senarius expurgatio idest proprietas expurgans et dirigens hominem ad disciplinas numerationum que vocatur habitatrix ad quam david orabat prophetes dicens expurga renes meos et alibi secundum innocentiam meam et manum mearum mihi tribue. Sic se habet septenarius et qui statuit rem in esse suos corespondenti vero iustus dicitur et fundamentum seculi nam propter illud omnes vie equales sunt et directe et sine obliquitate et sic se habet octonarius et qui ponit formam in basi sua formans deo basim per combinationem et applicationem quemadmodum fiunt coniunctiones cum muliere propria ubi fiunt duo unum corpus ut scribitur in textu audi israel



dominus dii nostri dominus unus est et ceterum sic se habet nonarius  
 et cogitatio que dicitur mare per numerum denarium et  
 quadrigentarium ubi sunt omnes que quidem cogitatio reputant ut una  
 sic se habet denarius et propter ea dicitur in textu in fine huius  
 propositionis quod ipse est formator et creator solus et non est alius  
 preter eum ac si dicit quod ipse solus produxit cogitationem et cum ea  
 fundavit omne quod est et ideo repetiit eam repetitionem in hoc  
 idiomate ut exposui? memento ergo et observa in animo tuo ne  
 cogites et imagines ultra modum et ultra quam deceat et reflexione  
 redit formatorem in basim suam cum animo cogitaveris de formatore  
 superius versus usque ad infinitum et infinitum etiam usque ad mare et  
 ante et retro seu a principio usque ad veritatem ut a fine usque ad  
 veritatem per binarium tricentarium senarium et ducentarium et  
 iterum omnia hec statuas rem scilicet in esse suo et pone in animo tuo  
 ipsum esse formatorem et non alium preter eum. Ipso in omnibus et  
 omnia in ipso et dominatur in omnibus 10 numerationibus sine aliquo.  
 10 et non undecim. 10 et non novem. Quia hec est tota supputatio ab  
 unitate usque ad denarium. Iam enim cum dixeris undecim deflectitur  
 denarius [f. 2v] et unitas et si dicis nove miam imperfecte dicis non  
 enim in novario consistit totius numeri perfectio ideo dixit 10 et non  
 novem intellige sapienter et cetera usque ad illud et non est aliud preter  
 eum hic enim quando venit indicare actum formationis non inceptit ab  
 imaginativa seu cogitationem cum nullam contineat imaginationem  
 nisi a sapientia sic etiam exponi. Intellige decem numerationes  
 quomodo actum suum in profunditate principii et profunditate finis ad  
 cogitandum quod est prius prius et quod posterius posterius. Et sic in  
 profunditate suprema quod est altius altius. Et profunditate infima  
 quod est inferius inferius. Quod autem dicitur principium et finem de  
 formatore et de lateribus et de extremitatibus orientali meridionali  
 septentrionali et occidentali ut aliter ipsis dividitibus et separantibus  
 cardinibus et ultra dicitur gratia excepti. In imaginativa seu cogitativa  
 que non potest comprehendere ignorantia sicut scribitur in libro bensire  
 occulta a te ne inquiras cum dominus et princeps omnibus est prior  
 prioritate altior altitudine inferior inferioritate ulterior ulterioritate  
 profunditas principii profunditas finis qui vult profunda facere  
 cogitationem suam usque ad finem sic profundum fecere ipsum  
 finem dicitur quod fuit quod est et quod erit eternum. Profunditas  
 boni dicitur aer cum ipsum inperet aeri. Profunditas mali dicitur  
 grossitie quomodo se habeat in illis tenebris ut in grossitie  
 firmamentorum ut in grossitie sepi et muri idest trinarii quaternarii et  
 ducentarii. Bonum seu bonitas idest locus honorabilis. Malus seu

malignitas eius contrarium se habet in loco feditatis. Bonum profundum dicitur profundum cum cogitatio nequeat cogitare et in profundum se rogare quomodo benefacit bonis et quomodo bonitas bonificat bonificabilibus et eius contrarium. Quomodo malignitas maleficat malificabilibus que duo cum percepti nequeant et sic considerata a sapientibus precipue a salomone difficili videtur cogitatu et profunda dicitur hoc est quod ipse salomon dixit [f. 3r] discat omne quod est et profundum profundum qui attinget. Omnia hec difficilia sunt et laboriosa consideratur vidi scilicet totum opus divinum non posse hominem invenire causam operis acti adeo a principio usque ad finem et cetera que ibi secuntur. Aspectus eius ut aspectus fulguris nec minus speculatio est res velox descendens de celo in diem turbinis et nubis densis nec non et in hieme visibiliter paret eo modo prohibetur hoc ponere mentem suam et scientiam in eis spatio simplicis momentiet loqui de eis quod si loquitur faciat verbum suum in eis velut fulgur fulminans eundo et redeundo per reflexionem ut agiozoa que currunt et redeunt et sic statuatur staturam suam in eo excogitando decem numerationes et cetera finis namque dicitur non habere terminum suum neque extremum quid autem dixit creavit eas curvas modus est docendi cogitantem ut reflectant se concedens decorem suum et adorans coram eo prostratur. Creator vero vacuus est omni vacuo. Et quod apparet prophetis est divinitas maiestatis sue que dicitur habitatrix. Et spiritus omnibus unus unitas ex eis est spiritus quod est verbum infra. Denarius numerus est quo plantatur finis in principio idest quod fugatur finis in principio et principium in fine si enim etiam cogitaveris repete a principio earum et stabit totum illud principium quod cogitaveris ante finem. Et iam ante hoc fuit ipse finis et hic est modus procedens circa plantationem finis in principio et principium in fine scilicet quod cogites id quod est in fine per omnes conditiones suas et attributa. Illud idem esse in principio et ille idem quod est in principio reperiatur esse in fine et idem esse principium et finem et tale esse principium quale finem. Ut flamma connexa est in pruna que quanto magis sufflatur flatu tanto mater flamma efficitur ascendit hoc est quod dixit textus de flatu oris sui omnis exercitus eorum. Unitas sine binario unum substantive sive quod secundum non habet. Sicut dicitur in libro midrash cohelet: unum est quod secundum non habet [f. 3v] idest deus sanctus et benedictus qui est unus et dicitur deus israel et dicitur denarius quinarius senarius et quinarius et dicitur nomen tetragrammaton et dicitur unum substantive. Ante enim unum vere nihil enumerare potes. Nam unum vere est principium numeri et dicitur unitas antequam nullus numerus est qua creatus est mundus.

Obtura os tuum idest cogitare partim essentie sue esse enim numerationum est ens ex non ente et maiestas sua substatat ens hoc est quod scribitur in principio creavit heloim quod est ut illud hele moab idest fortes et robusti non habentes finem cum sint spirituales omnes etiam oculus visus idest fons visive ad oculum spiritualis est secundum numerum piscine numerationis. Obtura os tuum ne loquatur et animum tuum ne imagnetur quomodo habitat sursum ut inferius ad orientem ut occidentem ad meridiem ut septentrionem ad pondus ut grossitiem et sicut currit animus tuus ad illud cogitandum remove illam cogitationem ab animo tuo et reflecte retro ad unitatem loci et eius timorem vocatur enim locus cum sit locus mundi. Inferior brachiis mundi redeundo ad timorem suum quemadmodum agiozoa quando volunt eligere staturam suam pro timore habitatricis et eius veneratione se curvant ut scribitur animalia autem ibant et redibant et propter hoc pactum est fedus non enim cogitare debes de divinitate ac si illi finis sit. Nullus enim sapiens potest cognoscere spiritum deorum idest spiritum supremum et omnium generationum naturarum spirituum et cuiusvis angeli ut intelligentie et quomodo spiritus transit ad omnes cogitationes et quomodo sit spiritus de spiritu sancto et quomodo tandem deveniatur ad fixationem que fit spiritu oris quando sufflavit et eduxit de spiritu suo et eundem spiritum substantive in omnibus posuit et quomodo spiritus ille flet tota cotidie et quomodo se habeat aquam de spiritu puta quomodo ex humiditate aeris et mollitie facta conragatione aquarum humiditatum congelando lapides humectatos et coertatos equorum [f. 4r] medio aquam produxit. Ab aquis enim creati sunt lapides et ad congregationem aquarum facti sunt limosi ut areola humectata profunditatem habens circum circa ultra murum hinc inde. Linea livicta est de qua dicitur extendit super eam lineam informem et lapides formabiles et aquas quas produxit congregavit et suspendit in aere in potentia verbi sui sancti et ex eis produxit ignem qua dolavit et sculpsit sedem glorie nam ex condensatione aquarum generatus est calor aereus spiritalis et factus est ignis. Suspensis autem in aere aquis illuxit splendor sui luminis de medio aquarum et e medio splendoris eduxit ignem et dolavit sedm glorie que se habet fluvius igneus et agiozoa quorum aspectus est ut carbones ignis et et angelos ministrantes quos fecit spiritus et ministros ex igne urente quibus fundavit habitaculum suum idest mundum. Itaque fecit angelos et ministros ignem urentem idest ignem et spiritum supra et aquam infra. Signavit altitudinem idest obturavit sicut scribitur legem posuit eis. Duodecim simplices respectu duplicum dicuntur per geminationem et tenuitatem. Et post denarium quinarium

et senarium idest quod posuit denarium in fine unitatum et principio tricentenariorum. Si inmaginatus fueris x numerationes dare principium ut extremum bonitatis ad longum et posueris finem in principio et in medio inuenies coronam in denario. Et sic si imaginatus fuerit animus tuus medium et posueris animum tuum ad medium reduc ipsum ad medium idest trahe omnes extremitates numerationum ad centum quod est medium ne dicas esse finem et terminum considerando decem numerationes per fluxum et refluxum et numerum nullatenus errare poteris. Secundus amphorismus. Viginti duabus litteris fundavit fundamentum seculi quibus creatus omne formabile sculptis voces et cetera idest hoc supra diximus quod spiritus omnibus unicus est sicut in flamma et pruna. Sed in hoc differunt nam pruna [f. 4v] est principali set flamma ex ea exit et conectatur in ea sic se habet verbum in lingua et sic figuntur in circulo ducentis viginti una portas per circulum reuolutum superius et inferius et per contrarium idest uno fixo et duo bus revolubilibus per revolutionem litterarum. Quorum ordo est unitas dualitas trinitas quaternitas. Deinde unitas et senarius trinitas et septenarius. Deinde unitas et trinarius quinarius et septenarius per saltum ut per discursum unius donec redeas ad unitatem. Postea per saltum ut per discursum binarii est unitas et quinarius septenarius et denarius quadragenarius et septuagenarius centenarius et quadrigentarius etiam de singulis quo usque redeas ad ordinem unitatis. Postea per discursum ut saltum trinari ut unitas quinarius nonarius. Deinde per saltum ut discursum quaternarii sic ut unitas senarius et vicensarius. Postea per saltum ut discursum nonarii ut unitas vicensarius tricentenarius. Postea per saltum ut discursum denarii unitas tricentenarius nec ultra inuenies processum per saltum ut discursum factibilem quia reddit ad unitatem. Nam ita hic modus numerandum unitas quadragenarius et quadrigentarius fit per discursum ut saltum denarii et unitas. Similiter hic modus procedendi per combinationem hanc unitas octonarius vicensarius et quinarius fit per saltum ut discursum quindenarii et non ultra quia reddis ad unitatem. Similiter et hic modus procedendi per sexdenarium fit unita set nonaginta quadragenarius et senarius et redit ad unitatem et unitas quadragentarius aut et tricentenarius ducentenarius centenarius idest senarius quinarius quaternarius trinarius et binarius fit per discursum vicensarii similiter secunda combinatio linealis fit per discursum duorum denariorum et unus unitatis. Inuenies itaque unitatem et trigentarium binarium et quadragenarium in medio sive denario. Et sic poteris procedere secundum hunc ordinem tam per longitudinem quam per strictum seu angustum per saltum ut discursum quem nosci

usque ad unitatem quadrigentarium tricentenarium ducentenarium [f. 5r] centenarium senarium quinarium quaternarium trinarium et dualitatem. Et per discursum duorum denariorum. Invenies in fine duos denarios et dualitatem sine denario et sic facies duas combinationes lineales unicumque littere representanti numerum. Ut quinquagenarius et unitas unitas et trigenarius in medio et trigenarius et dualitas dualitas et sexagenarius in medio et trigenarius et trinitas trinitas et quinquagenarius in medio. Donec feceris duas combinationes lineales unicumque littere et invenies quod unitas et trigenarius dualitas et quadragenarius est in medio et est una combinatio linealis. Quod si numeraveris 30 et ultra puta trigenarium quadragenarium quinquagenarium et quadragenarium fiet per saltum ut discursum unitatis. Similiter trigenarius sexagenarius et septuagenarius fit per saltum ut discursum ordini set modi procedendi ab uno ad triginta et semper revolvendo rotam donec redduxeris principium ad unitatem et quaternarium linealiter et feceris longam et brevem per saltum ut discursum denarii invenies trigenarium et unitatem in medio nec habet denarium quia reddit ad unitatem. Et cum hoc voveris rotam longam et brevem per saltum ut discursum iam dictum invenies omnia incipere a trigenario usque ad duas combinationes lineales et non ultra. Quod si feceris ita quod omnis combinatio linealis incipiens a trigenario per discursum decem litterarum representatum numerum vigenarius et unitas fient triginta unum in medio et vicenarius et unitas fient quadraginta duo in medio et vicenarius trinarium fiet quinquaginta tria in medio fundamenti et similiter usque ad octingentos viginti. E contra vero unitas trigenarius binarius et quadragenarius fit sic igitur viginti littere fundantur in rota per ducentas viginti unam combinationes per revolutionem rote ante et retro hoc modo scilicet ab unitate in trigenarium ante, a trigenario in quadrigentarium retro. Et sunt ipse linee apud omnes per contrarium. Et hoc est signum unitas [f. 5v] unitas et quadragenarius in bonum et probatur tam in bonum quam in creando cum eis. Si secundum ordines processeris si vero per contrarium corruppes et in polvere reduces. Puta per discursum a trigenario ad quadrigentarium et hoc est quod in bono nihil est summum bonum maius voluptate que est per septuagenarium quinquagenarium et trinarium et per litteras dicitur oneg ain nun et gimel quod est voluta ut dilectatio. Summum vero malum nihil est maius tristitia ut dolore que fit per quinquagenarium trinarium et septuagenarium et per litteras dicitur nega idest nun gimel ain et sunt ambo contraria oneg et nega idest voluptas et dolor ut tristitia hic est modus scribendi et cognoscendi articulum unitatis posse facere de una

et eadem re bonum et malum et de bono malum et de malo bonum et producere quicquid est et eius contrarium una via et dicitur de eo ego sum deus et non nutior et sufficit intelligenti ab effectu quia id quod est iudicii non est pietatis et quod est pietatis non est iudicii. Verum in veritate conveniunt omnia apud eum et unus est et idem apud intelligentem et hoc indicat motus unitatis que est testis fidelis nominis quatuor litterarum sicut patet in processu per ea que secuntur quod scilicet omnia ei attribui possunt et omnia sunt apud eum unum. Fecit quod non est id est unitatem et denarium qui caret omni vacuo quod est quinarius et unitas et est spiritus sanctus a quo produxit senarium id est unitatem et quinarium qui est senarius continens sex extrema. Itaque non videtur actus in unitate principii que est he ultima littera nominis et probatur per id quod dicitur quinarius et unitas sunt vobis semen. Et signum unitatis est signum vicenarii et senarii. Et signum huius est sicut dixit dominus libri sefer iesira in textu est ipsum nomen tetragrammaton. Itaque manat vicenarius et quinarius quod producitur ab unitate et vicenarius et unitas procedens ex quinario et sunt maiores colonne quinarius enim celum est. Itaque viginti due littere fundate sunt [f. 6r] fixe in rota sperica in ducentis triginta una portis multiplicatione combinationum litterarum binarii: cum quibus omnibus convertitur unitas in tantum quod omnes numeros representatos per litteras alphabeti invenies incipere ab unitate et dualitate dualitate et trinitate et sic de aliis et terminari in unitate et quadrigentario. Sic que comentatus est Rabi Sabateus prima combinatione fieri per ipsas litteras numerales scilicet unitatem et dualitatem dualitatem et trinitatem trinitatem et quaternitatem ducentenarium et tricentenarium tricentenarium et quadrigentarium et sic de aliis per combinationem duarum litterarum. Secundam vero fieri per totidem litteras representantes numerum sed per saltum ut discursum unius littere numeralis ut etiam exposuimus in primo modo procedendi puta unitatem et tria dualitatem et quatuor trinitatem et quinque et sic de aliis usque ad centenarium et ducentenarium centenarium et tricentenarium ducentarium et quadrigentarium et dicitur talis combinatio monogrammatos sic tertia combinatio fit per totidem litteras representantes numerum sed per saltum ut discursum duarum litterarum ut puta unitas et quatuor dualitas et quinque trinitas et sex quaternitas et septem et dicitur hec combinatio diagrammatos. Quarta combinatio similiter fit per discursum ut saltum trium litterarum per saltum ut discursum representatum numerum ut puta unitas et quinque dualista et sex trinitas et septem et dicitur hec combinatio triagrammatos. Quinta combinatio fit similiter sed per

discursum et saltum quatuor litterarum representatum numerum ut  
 puta unitas et sex dualitas et septem et sic de aliis. Sexta combinatio  
 similiter sed per discursum et saltum quinque litterarum representatum  
 numerum ut unitas et septem dualitas et octo trinitas et novemet sic de  
 aliis. Septima combinatio fit per discursum ut saltum sex litterarum  
 numeralium puta unitas et octo dualitas et novem et sic de aliis. Octava  
 combinatio per discursum ut saltum septem litterarum numeralium ut  
 unitas et novem dualitas et decem et sic de aliis. Nona combinatio fit  
 per discursum ut saltum octo litterarum representatum numerum ut  
 puta unitas et decem dualitas et viginti et sic de aliis procedendo.  
 Decima combinatio fit per discursum ut saltum novem litterarum ut  
 puta unitas et viginti [f. 6v] dualitas et triginta et sic de aliis. Itaque  
 quinta vocetur tetragrammatos sexta pentagrammatos septima  
 exagrammatos octava eptagrammatos nona octogrammatos decima  
 ennagrammatos et sic omnes singulariter cum singularis litteris  
 conbinate usque ad unitatem et tricentenarium dualitatem et  
 quadrigentarium. Postea est alia combinatio que dicitur tercii ordinis  
 idest unitas denarius et centenarius trigenarius unitas et dualitas  
 senarius unitas et quadrigentarius et sic quocumque ex hoc ordine  
 conpleantur viginti due combinationes linealis et terminentur in unitate.  
 Item et alia combinatio sub secundi ordinis que fit per duas litteras puta  
 dualitatem et dualitatem dualitatem et trinitatem dualitatem et  
 quaternitatem et sic sequendo quocumque terminentur in  
 quadrigentarium et unitatem. Finis enim cuius vis ordinis unitas sit  
 sine denario in tantum quod in unaquaque sint ducentetrigintauna [...]

continentes totidem dictiones et in quacumque dictione sint dua littere  
 in uno ordine hec ille. Et corpus unum idest ordo unus omnes enim  
 habent ordinem unum que se habet ut corpus. Et lingua lancis arbitra  
 sit idest quod per [...] apprendatur et speculetur eque et recte ut lingua  
 lancis equalitatem ostendit. Et intellige hunc amphorismum et  
 fundamentum precipue unitatis quadragenarii et tricentenarii quomodo  
 potes convertere eas ad bonum ut malum ad damnandum ut  
 iustificandum et pronuntiatio lingue que etiam se habet ut lingua  
 lancis indicat tamquam arbiter. Si enim creare volueris masculinum  
 considera pronuntiationem unitatis quadragenarii et tricentenarii. Si  
 vero feminam unitatis tricentenarii et quadragenarii. At vero si  
 volueris utrasque corrumpere et ad pulvere reducere considera  
 pronuntiationem tricentenarii quadragenarii et unitatis et sigilla per  
 sex sigilla anulorum nominis dei triagramaton iod he vai quo  
 convertuntur omnes res senarie. Circulus enim sive rota ipsius nominis  
 triagrammaton volvitur in sex res sive naturas nam ab hoc nomine

manat unitatem aer per quadragenarium aquam per tricentenarium ignis per quorum quiditatem gignitur masculus [f. 7r] nam masculus ut dictus est fit per coniunctionem unius quadragenarii et tricentenarii et femina per unitatem tricentenarium et quadragenarium. Ignis est subiectus ipsius aque quasi dicat deus sanctus et benedictus qui est ignis subiectus est ipsius aque scribitur enim deus ignis edax est. Inde tres matres idest que suscipiunt generationem que continetur in ipso celo constante ex igne et aqua in quibus moventur creature superiores que sunt ministre eius ex igne ardente et generationem adiuvant in aere. Totus enim aer plenus est spiritibus et hoc modo fiunt generationes in terra per medium aquarum que iam biberant ut hauserant ex igne superiore instar figure et forme characteris scin idest tricentenarium converse effundentis de super ex celo quod dicitur ignis superior et mem idest quadragenarii aperte inferius ad effundendum in terram et unitatem que est in medio ut aleph versam secundum sub et super ut iam dictum est quod est magnum secretum et mirabile super tactum in textu ubi dixit et spiritus legem dat ut arbiter inter utrosque et ideo dicuntur tres matres quia generantur a tribus patribus sini quibus nulla generatio fieri potest et ab eis fiunt omnia scilicet ab aere aqua et igne qui se habent ut patres celi namque creati sunt ab igne et dicuntur sciamaim quasi esc et maim idest ignis et aqua et generatur ignis celestis ex aqua et sic dicitur ignis ab aqua et factum est celum idest שמיים ex illa productione manantis ab aqua et similiter omnes intelligentie exercitus et militia celestis a quibus que simul dicuntur sciamaim idest celi descendit ignis et terra recipit ab aqua que creatur ex spiritu eius et fluunt aque super terram. Aer namque creatur ex spiritu eius dei sancti et benedicti et est medius inter celum et terram ducens et reducens. Nam ab aere si exit spiritus ignis est supra et aqua subtus et ipse spiritus est in medio arbiter ut ver quod creatur ex spiritu arbitro in medio et ideo mediocre est inter frigiditatem et siccitatem sed imperfecte. Et in corpore caput creatur ex igne quod est superius [f. 7v] unde gignitur caliditas et venter ab aqua que est inferior que generat frigiditatem et ideo locum inferiorem continent per oblationem cibi et potus. Cutis vero media est inter caput et ventrem tamquam aer et dicitur pectus a quo quidem generatur vitalis habens spiritum ut arbitrum inter calorem capitis et frigiditatem ventris et se habent ut masculus et femina et sic virtus masculi producit masculum et virtus femine producit feminam. A masculo enim regente orbem educitur masculus et quodcumque virtutem masculi habens et a femina superiore femina et quodcumque virtutem femineam habens. Conexuint ei coronam ante seculum idest a seculo perfecta sum idest a



capite a principio. Preficere enim dicitur a constituere ut comictere seu regem ponere. Sicque regem constituit ipsam unitatem et figuram eius aleph in principio sermonis pronuntiandi et fiunt duo verba unum scilicet ex unitate quadragenario et tricentenario et litteris aleph mem sci net secundum ex unitate tricentenario et quadragenario et litteris aleph scin mem et format spiritum eius a spiritu suo. Sed illum bendicit per mutonem illam vero non. Similiter in mundo ver producit et nutrit creaturas fructas et vegetabilia et poma masculina. Et sunt etiam femine in quibus magis dominatur aer et ariam et spiritum habent aereum. Et sic in mundo ver ab aere spiritali prefecit quadragenarium in principio verbi pronuntiandi et fit ex eo duplex verbum per litteras ei corrispondentes scilicet quadragenarium unitatem et tricentenarium et quadragenarium tricentenarium et unitatem. Et hec etiam habet masculum et feminam sibi generandum inferius sed in eas magis erit dominium aque est enim regio frigida et nihilominus generat masculos et producit vegetabilia masculina. Similiter et feminas habentes idem dominium et sic aqua dominatur in tali masculo et in tali femina ideo quadragenarius et eius littera mem ponitur in principio tanquam quod aque superiores dominantes et facientes inferiora dominantur ut ipse dominatur [f. 8r] prefecit tricentenarium et eius litteram et cetera scilicet tricentenarium unitatem et quadragenarium tricentenarium quadragenarium et unitatem. Similiter ad masculum et feminam generandam de celo decernentur masculinum esse in masculo et femininum in femina cuiusvis rei. Sunt enim masculi et femine in quibus magis dominatur ignis et caput quod est secundum formam scin per numerum tricentenarium prefectum. Nam scin apertum est supra et ignis generatio est celi ignis et flamme et fixe fit in ista generatione superiore et inferiore secundum creatione et formationem predictam sive cum unitate et cetera et flatus sive spiritus arbiter in medio est et in corpore pectus arbiter in medio similiter et lingua in capite et ver corporis particeps frigiditatis ventris et fluxus aque ascinsive et lanx recta cum eis. Amphorismus quartus. Septem duplica duplicantur per generationem et tenuitatem sive littera per se sit sive combinata cum alia. In duodecim duplicis nequamquam hoc est nisi per combinationem alterius littere geminate et tenuate idest mollis et dure. Sex enim latera dicuntur sex ordines scilicet oriens occidens septentrio meridies sub et supra septimus autem est adytus sanctus qui est aer in quo gloria maiestatis eius est et dicitur locus seculi quod omnia substinet. Septe sydera sunt sydus velox alba tardus sive gestens iustus rubeus calidus et splendens. Septem porte in corpore sunt septem

foramina in corpore. Duo lapides littera vocatur lapis nam ex duabus  
 litteris fit verbum idest dictionem conponit et illa dictio potest esse  
 recta et obliqua ut **הו וה** idest ho vah. Tres lapides edificant sex quod  
 paret in dictione scin lamed et gimel combinantur sex modis et similiter  
 omnes in tantum quod maior dictio que est xi litterarum qualis est  
 haahasdarpanim idest satrape facit triginta novem centenaria myriadum  
 et nonaginta unam myriadem et sex milia et quadringentas quinque  
 dictiones usualeset non. Et deus sanctus et benedictus combinavit  
 omnia et continuit concludens in xxii litteris verbo impossibili fieri per  
 hominem carneum et sanguineum illis [f. 8v] namque neque finis est  
 neque terminus. Prefecit binarium et litteram eius beth ex qua  
 formavit tardum et sabatum et quietem et os in corpore. Prefecit  
 trinarium et litteram eius gimel ex qua formavit iustum et unum in  
 ebdomade sive primam sabati et oculum dextrum in corpore. Prefecit  
 quaternarium et litteram eius dalet ex qua formavit rubeus et  
 secundam sabati et oculum sinistrum in corpore. Prefecit quinarium et  
 litteram eius he ex qua formavit calidum et diem tertiam et narem  
 dextram in corpore. Prefecit octogenarium et litteram eius pe ex qua  
 formavit splendorem et diem quartam et narem sinistram in corpore.  
 Prefecit ducentenarium et litteram eius res ex qua formavit velocem  
 stellam et diem quintam et aurem dextram in corpore. Prefecit  
 quadringentarium et litteram eius tau ex qua formavit albam et diem  
 sextam et et aurem sinistram in corpore. Divisit testes idest divisit eas  
 ut essent testes quod ipse est deus et non est alius preter eum immo  
 sunt duo et bini ore laudanteseculum est per se et annus per se et  
 corpus per se et anima per se quamvis formatum sit cum binario tardi  
 sabatum et os vita tamen et mors non inperat nisi in die et in sabato et  
 in nocte per per ducentenarium ut quaternarium et sic de singulis  
 habent enim tempus constitutus ex ex septem duplicibus quorum  
 fundamentum est vita pax sapientia operes gratia inperium et habent  
 horum contraria. Amphorismus quintus. Duodecim simplices sunt  
 quinarium senarium septenarium octonarium nonarium denarium trigenarium  
 quinquagenarium sexagenarium septuagenarium nonagenarium et  
 centenarium qui indicant per fundamento visum auditum olphatum  
 loquelam gustum sonnum coitum opus motum iram risum  
 imaginationem iacere. Duo irascibiles subsannates idest fel epar que  
 provocant hominem ad accidentia animi irascibilis per que subsanatur  
 et irridetur ab aliis. Duo letabilia idest stomachus quidem per apertum  
 cibi et potus et splen per risum. Duo consiliaria idest duo renes de  
 quibus scribitur [f. 9r] benedicam dominum qui consuluit mihi etiam  
 in noctem corrupuerunt me renes mei. Duo placentia idest lactes sive

almeri qui causat ei placitum per deglutionem et intestina inferiora que lectum reddunt eum per exeuntia ut per secessum et urinam. Duo rapacia idest curvationes manuum et pedum. Tria idest quod unumquidque in tribus stat per se et testatur de formatore suo quod est unus et hec tria sunt mundus annus et corpu. Septem idest quod dividuntur in duos trenarios et septimus in medio arbiter est et testantur de uno substantive quod est unus et secundum non habet. Viginti duo voluntates in uno corpore conectuntur in anno mundo et corpore. Duodecim rectores idest due manus duo pedes duo renes epar fel splen stomachus intestina et culus. Combinatio quinarum unitatis quinarum senarum et dualitatis indicat arietem nisan idest martium et epar et combinatio quinarum et unitatis septenarum et senarum et dualitatis indicat taurum hiyar idest aprillem et fel. Et combinatio quinarum unitatis septenarum senarum et dualitatis indicat geminos sivan idest mayus et splenem. Et combinatio quinarum unitatis octonarum senarum et dualitatis indicat cancrum et tamuz idest iunium et stomachum. Et combinatio quinarum et unitatis nonarum senarum et dualitatis indicat leonem ab idest iulium et renem dextrum. Et combinatio quinarum et unitatis denarum et senarum et dualitatis indicat verginem et elul idest augustum et renem sinistrum. Et combinatio quinarum et unitatis trigenarum senarum et dualitatis indicat libram texri idest septembrem et intestina. Et combinatio quinarum unitatis quinquagenarum senarum et dualitatis indicat scorpionem marasuan idest octobrem et culum. Et combinatio quinarum et unitatis sexagenarum senarum et dualitatis indicat sagittarium chisleu idest novembrem manum dextram. Et combinatio quinarum et unitatis septuagenarum senarum et dualitatis indicat capricornum thebet idest decembrem et manum sinistram. Et combinatio quinarum et unitatis nonagenarum senarum et dualitatis indicat aquarium sebeth idest ianuarium et pedem dextrum [f. 9v] et combinatio quinarum et unitatis centenarum senarum et dualitatis indicat pisces adar idest februarium et pedem sinistrum et divisit testes ut supra exposui simplices dicuntur quando littere sole ponuntur ut quod soleant dici non ut beth gimel daleth caph phe res thau. Sed in principio verbi ut in medio ut in fine et propter ea habent contraria ut puta visus est cecitas et sic de aliis sigillavit idest clausit que simul formata sunt idest quamvis formatus sit cum quinario arietis signum et martius non producit effectum utilitatis sue per totum mensem martii nisi a die equinotii martii et ultra usque diem trigesimam et horas sex et quasi dimidiam. Similiter taurus a die consummationis signi arietis ad triginta dies et sex horas et fere dimidiam et sic de aliis. Draco in corpore est quem fixit in quarto celo secans ab uno extremo in aliud

extremum quem habent omnes planete et signa et luminaria et rex super omnes idest qui regit ea et sensu non percipitur nec videtur et in corpore est cor quod regit corpus circulus qui dicitur hic non est zodiacus sed revolutio anni ab estate in estatem et ab hieme in hiemen nomine domini formatoris seculorum viginti nomina sunt contenta in uno nomine tetragrammaton et dividuntur in duas partes unam scilicet in hoc mundo et aliam in alio venturo. Tetragrammaton idest tetraonmaton scilicet iod cum he iod et cum vau he et cum he vau et cum hiod he et quia de unius denarii nominibus nulla mentio facta est nisi de quatuor tamen scilicet el sabaoth elxadai eloim et tetragrammaton. El namque continetur in nomine elohim et ipse est princeps israel. Itaque sunt quatuor tamen immo conplevit unum denarium. Duodecim ministres inferiores et septem domini superiores et tres principes supra septem scilicet patres tres et eorum generationes sunt domini septem et etiam septem stellarum et intelligentiarum suarum exercitus et militie earum quia inperant eis et faciunt eas facerequod volunt et ipsi inperant exercitui et militie duodecim. Et probatio huius rei est quod numerus divinitatis ascendit et cetera. Sic sunt viginti due numerationes in mundo anno et corpore sed principales numerationes [f. 10r] mundi anni et corporis habent subnumerationes scilicet 12, 13 et ceterum que subnumerationes omnes continentur in dracone et in circulo qui se habet in anno ut rex in re propria ex revolutione circuli fit dies et nox himis et estas pluvia et nix ariditas et siccitas et tropici et coniunctiones lune quorum nomina ponuntur in textu in lingua sancta prout eo tempore preficiebantur et unicum secundum quod deus unicus inposuit in ore et lingua eius viginti duas litteras. Duodecim colonne in bello et tres hostes ex eis. Sunt lingua que loquitur malum quo nocetur corpori epar coquit chimum suo calore et emittit nutrientem idest cibum et potum ad cetera membra. Fel provocans ad iram calefaciens et desiccans. Tres amici sunt oculi qui illuminant corpus et ducunt illud. Et aures que audint et cor quid cogitat ducere corpus ut ad bonum ut ad malum. Tres vivificantes sunt nares corporis respirantes et odorantes. Splen refrigerans calorem fervoris intestinorum et provovat risum letificantem corpus. Tres interficientes sunt colon emictens secessum et vescica umictens urinam si nimis aperiuntur ut obturantur. Que non sunt in posse suo. Sunt nares que etiam olfantur malos odores et bonos. Traxit eas per aquam ut liquida siccavit ut ussit per ignem et [...]. Tremere scilicet per aerem inter utrumque et hoc est quod dixit unitas quadragenarius et tricentenarius aerem spiritum pectus tremere facit per respirationem ut flatum. Terram frigiditatem ut hiemen et

ventrem solvit ut traxit per aquam ut liquida. Celum calorem estatem et caput accendit igni et siccavit per calida et [...]. Collocavit idest prefecit septem stellas duodecim planetas et duodecim menses duodecim verba in corpore superiore ut dictum est que creantur cum simplicibus et dividuntur sex in tres et tres et unus arbiter in medio est sicut due aures duo oculi due nares dividuntur in dextram et sinistram et os in medio arbiter et similiter viginti due voluntates in corpore viginti due littere sunt conbinate in dictionibus iam dictis et sic se habet mundus totus ut unum corpus et xxii res sunt tria septem et duodecim scilicet celum aer aqua et septem stelle euntes et duodecim signa. Et similiter annus se habet ut unum corpus et viginti due [f. 10v] tres scilicet ver hiems et estas septem dies hebdomados et duodecim menses. Similiter et homo se habet ut unum corpus et viginti due res scilicet tria caput pectus et stomachus septe porte sunt et 12 rectores et ordo agendi et formandi quecumque est habita perfecta sciam viginti duarum litterarum fundamentalium que dicuntur fundamentum seculi ut dicemus in inferiore parte. Figuntur in rota idest per combinationes earum producitur quicquid est et generatur in esse suo quemadmodum fit combinatio per girationem in rota ducenties tricesies et semel secundum quod docuit rabi sadias. Sed prout docuit me preceptor meus et tradidit sunt ducenties vicies et semel quibus giratur rota ante et retro in creando enim indicatur giratio et motus litterarum secundum ordinem in reducendo ad pulverem ille eadem littere girantur retro et fit corruptio ut dicunt in libro sanadrin de uno sapiente cui dictus est redi ad pulverem et corruptus est ut ante declaratus est quomodo fieri debet et probatio rei etiam quomodo facies de re et formabis bonum ut malum de creatione voluptatis que dicitur honeg que est summum bonum et si e contra ad malum nihil est summum malum mais nega idest tristitia ut dolore. Sicut enim litteras convertas per combinationem sic create facere poteris quod vis. Deus enim sanctus et benedictus creavit utrumque scilicet secundum ordinem et retrograde idest viginti duabus litteris fundamentalibus quas ponderavit et permutavit unam cum alia et formavit omne formabile et quod formatum est sive formandum. Hoc modo unitas cum omnibus et omnes cum unitate et hoc modo fiunt homines similes deo. Similiter per combinationes dualitatis cum omnibus et trinitatis cum omnibus et huiusmodi et finite redeunt ad pristinum esse donec perveniant ad ducentas viginti unam portas. Similiter in generatione particulari puta alicuius membri particularis ut si volueris creare oculum considera litteram indicantem illud membrum et reflecte super eam circulum per revolutionem et prefice illam litteram capiendo

terram novam de sub terra vergine et semina in ea de templo sancto  
 tuo expiato purgato et purificato nec non et corpore mundato et ex illa  
 terra fac massam quam vis creare et vivificatur et consideras litteras et  
 prefice super eam natura suam cuiusmodi velis eum esse et fac sic per  
 litteras nominis domini tetragrammaton secundum modum  
 procedendi per dialesim [f. 11r] eius creationis ut puta u, a, i, e, o, v, v,  
 a, i, e hebraice sicut per litteras nominis אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים  
 scilicet ipsius tetragrammaton quibus creatus est mundus totus et vivet  
 illud membrum statim et sic successive membra particulariter si enim  
 est littera aleph qua egres fac et lege in principio u iu א ו et similiter  
 leges et pronuntiabis omnes illas coniunctas cum littera aleph deinde  
 facies u hu ה ו et poste hu u ו ה deinde hu hu ה ו sic quoque facies in  
 quocumque puncto et vocali creationis totius nominis et sic facies a, ia,  
 a, ha, a, ua, a, ha hebraice sic et sic de singulis et hoc est quod dicit  
 profeta ה א ו א ה א ו א quodcumque super quo invocatum est nomen  
 meum aut creabo ut formabo ut faciam idest sine combinatione  
 pronunciationis duarum litterarum invenies ei fedus in eis et est  
 numerus occultus nominis ut si dicimus ה prout pronunciamus lo idest  
 ei hoc est quod dicit propheta seraphim astabant iuxta lo idest ei  
 quidem utrum ipsius dei sancti et benedicti secundum aspectus glorie  
 que apparet ei per duo milia myriadum leucarum que sunt lo idest ei et  
 tandem in quacumque linea facies sicut in prima combinatione ut in  
 secunda a ha ה ו in tertia א ו in quarta א ו in quinta א ו in sexta ו  
 secundum ordinem per dialesim et ceterum et sic in prima  
 combinatione sit ו in secunda ה ו in tertia א ו in quarta א ו in quinta א ו  
 in sexta ו et hoc modo habentur combinationes duarum litterarum et  
 quoquo lo est fedus. Et similiter habetur revolutio totius alphabeti per  
 ducentas viginti unam portas per duplicem combinationem unam  
 scilicet denarii et unitatis undecim linearum que dicitur brevis aliam  
 duorum denariorum et dualitatis et est viginti duarum litterarum  
 alterius alphabeti viginti quatuor alphabetorum quibus poteris facere  
 quamvis creaturam eis combinatis et similiter per linearem brevem ex  
 undecim litteris illorum alphabetorum per se per saltum ut per  
 discursum predictum et postea fac adhuc combinationem linealem per  
 saltum ut discursum binarii quoad litteras deinde facies eandem  
 linealem brevem ex undecim litteris per saltum trium litterarum ut  
 trinarii fecundum hunc modum [f. 11v] 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,  
 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 combinatio litterarum 1, 2, 3, 4,  
 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 200, 300, 400  
 combinatio unius littere numeralis 1, 3, 5, 7, 9, 20, 40, 60, 80, 100, 300  
 combinatio duarum litterarum numeralium 1, 4, 7, 10, 40, 70, 100, 400,

3, 6, 9, 30, 60, 90, 300, 2, 5, 8, 20, 50, 80, 200 combinatio trium litterarum numeralium 1, 5, 9, 40, 80, 300, 3, 7, 60, 40 combinatio quatuor quinque litterarum numeralium 1, 6, 60, 70, 300, 400, 9, 50, 100, 20, 7, 30, 80, 400, 5, 10, 4, 10, 4, 3, 40, 40, 90, 200, 300, 40, 100, 3, 9, 60, 9, 5, 20, 8 combinatio 6 litterarum numeralium 1, 8, 60, 400, 7, 50, 300, 6, 40, 4, 5, 30, 100, 200, 100, 90, 3, 10, 80, 2, 9, 70 combinatio 7 litterarum numeralium 1, 9, 80, 3, 90, 9, 5, 40, 300, 7, 60 combinatio octo litterarum numeralium 1, 10, 100, 6, 60, 2, 20, 200, 7, 70, 3, 30, 300, 8, 20, 4, 40, 400, 9, 90, 5, 50 combinatio 9 litterarum numeralium 1, 20, 40, 10, 300, 9, 100, 7, 80, 5, 60, 3, 40, combinatio 10 litterarum numeralium 1, 30, 2, 40, 3, 50, 4, 60, 5, 70, 6, 80, 7, 90, 8, 100, 9, 200, 10, 300, 20, 30. Itaque habentur xi combinationes lineales nam tunc deficit linea per creationem lineariam et est duarum litterarum numeralium. Itaque in principio undecim linearum combinationum numeralium prefecit unitatem et similiter undecim revolutiones semper in prima lineali continente omnes litteras et postea breviori per saltum ut discursum unius littere duarum trium et ceterum donec discurreris per omnes combinationes preficiens omnes in principio undecim linearum litteralium et invenies in fine cuiusvis linealis unitatem et illa dicitur unum alphabetum per creationem circularem quarum partem tibi indicavi et ostendi et in alio volumine ubi de eis spatiosius tractabo ostendam cum modo operandi et sic facies omnes terminatas in combinatione 1, 30, 2, 40 et cetera [f. 12r] et prima longa viginti duarum. Quando operari quis voluerit purificet se et induat vestes albas nec operatur solus sed ut ipse Abraam pater faciebat ut scribitur et animam quam fecerunt in Haran et Salomon quod dicit meliores sunt duo quam unus et Deus ad Adam non est bonum esse hominem solum faciam ei auxilium e regione eius. Ideo incepit et cum littera beth in principio breshit que est prima combinatio binarii et habeat terram verginem ex loco inculto et malaxet illam terram cum aqua fonti vivi et faciat figuram combinando super eam secundum numerum alphabeti et litterarum numeralium 221 pro quocumque membro sicut scribitur in textu sefer iesire et incipiat ab eo revolvens pronuntiando quo usque induxerit vitam et [...] finis.

Ms. Chigi A. VI. 190, ff. 360 r-360 v

### Liber misteriorum venerabilium

[f. 360 r.] Incipit liber misteriorum venerabilium

Nomina hec transtulit rabi Iacob filius Phataie ex textu antiquissimo qui erat in Horon et in principio uniuscuiusque capitum erant scripta hec nomina sacra et sigilla eorum cum utilitatibus operativis in pratica cabale et ex eis edidit librum hunc vocatum hinianim noraim seu ximuxe torah ענינים נוראים שמושי תורה

ea que continebantur in particula geneleos

Brexit habet nomen suum primum in principio quod dicitur Sadai signatum in littera brexit et in coph vaicra et vocavit et in mem merahephet idest ventilans duobus signis quod indicabant sciri ex processu vicesime tertie probationis libri sepher iesire que dicitur atbax quod secundum illam debet capi seu intelligi littera que est ad latus alterius illius propositionis nam בראשית ויקרא מרחפת in illa propositione scribuntur abiectis igitur litteris beth בש דק ים coph mem remanent xin daleth iod et faciunt xadai שדי et eius sigilla sunt [sigilli] Et in fine est nomen Amasie indicatum per numerum 146 signatum quia aleph habet 1, mem 40, sade 90, iod 10, he 5 collecti sunt 146 et signa erant in ultimo textu super quinque litteris testus dicentis et Nohe invenit gratiam coram Domino ונה מצה הן בעיני יהוה et in ipso textu eodem continentur quatuor alia nomina sacra que sunt וצעב חנה מיני יהוה et supplebatur assadich et omnium horum nominum utilitas operativa est gratie consequendo ab hominibus ut gratus sit et acceptus in oculis eorum si scripta fuerint super charta membrana vitulinis nati sed mortui in utero matris cum suis sigillis [f. 360 v.] Que vero continebantur in secunda particula sunt

He sunt generationes Noveh, nomen eius est Deus veritatis el emeth et hemon idest fidelis primum quidem signatum אל אמה erat in dictione helle idest he, in dictione hithallech idest ivit, in dictione his idest vir, in dictione tamim idest perfectus in duobus locis hoc modo אלה התהלך



איש תמים secundum vero nomen hemon הימן erant autem signa in quatuor dictionibus in dictione idest elle idest he et in dictione sadic idest iustus et in dictione tamim idest perfectus et in dictione haia idest erat hoc modo צדיך תמים אלה character autem que est in dictione elle super aleph obliquum significat debere mutari in secundam diphthongum suam quia diphtongi sunt quatuor אהיו et sic per illud aleph capitur ה characteres autem que sunt super iod sadich indicant due esse secundam licteram nominis nec esse transmutandam. Et similiter characteres qui sunt in dictione tamim indicant tertiam litteram nominis minus esse transmutandam. Characteres qui sunt in dictione haia indicant esse quartam licteram nominis et esse convertendam secundum 24 propositionem liber sepher iesira que dicitur aiac bechar quod idest capiatur secunda littera post illam et est in ipso libro hanach et sic est hemon הימן הנך sigilla autem eorum sunt in fine autem nomen continetur בעל אל idest in umbra dei signatu in reliquum delevit Abram

Que vero continebantur in tertia particula sunt

vade tibi nomen eius est sunt iod he vau he signatum in 4 dictionibus vaiomer et esto benedicam te benedictus hoc modo que sunt וימר והיה ואביכך ברכה

reliquum Abraam truncavit non est ibi amplius

Finit que inventum est Mithridates

## Appendice III

### Traduzioni

#### Libro sulle voci

*Ms. Vat. Ebr. 189, ff. 385v-398r*

[f. 385v] Inizia il nono libro sull'anima, che è detto Sefer accoloth, ovvero [Libro] sulle voci.

“I cieli narrano la gloria di Dio, il firmamento annunzia l'opera delle sue mani” [*Salmo* 19,2], fino a quel passo, “il suo punto di partenza è dall'estremità del cielo” [*Salmo* 19,7], ci sono 144 voci che corrispondono alle 144 ore in cui fu creato il mondo. Anche da quella parola, “il suo punto di partenza”, fino a “del suo calore” [*Salmo* 19,7], ci sono 25 voci corrispondenti alle 24 ore del sabato, alle quali è aggiunta una [voce], che è l'addizione del sabato. E dunque da quella parola, ashamaim, cioè “i cieli narrano”, fino a “del suo calore”, ci sono tante voci quante sono le ore nella settimana più una che è detta l'aumento del sabato. Da quel passo, “la legge di Dio è immacolata” [*Salmo* 19,8], fino a “sono giustificati” [*Salmo* 19,9], insieme contengono 82 voci. E così dall'inizio del Salmo fino a questo passo che è detto יחדיי [*Salmo* 19,11], insieme sono 251 voci. Dunque ci sono 248 voci corrispondenti alle 248 ossa che sono nel corpo dell'uomo e ai 248 precetti affermativi. Le tre [voci] restanti corrispondono ai luoghi in cui la Legge è stata portata e ripetuta e sono: il monte Sinai, il tabernacolo Moheb, i campi deserti di Mohab. Questo per indicare che se osserverai i precetti affermativi che sono la Legge di Dio immacolata, nel tempo futuro, nella resurrezione dei morti egli ti restituirà l'anima, che è detta nefes, e il corpo, che è chiamato anche nefes, il quale possiede 248 ossa. Non abbiamo ricordato le voci dei sei nomi sacri, ma li ricorderemo più in basso. Chi dunque si impegna con tutte le 248 ossa che possiede, tanto nell'osservare quanto anche nell'ammonire se stesso in tutti e cinque i volumi della Legge, quando

saprà che essa è sigillata con 248 ossa, la stessa Legge gli darà la vita perpetua.

Che [la Legge] è stata sigillata con 248 [voci] appare evidente perché la fine del primo libro è la mem, che è nella parola bemisraim במצרים [Gen. 50,26], e il suo numero è 40. Il secondo [libro] [f. 386 r] finisce con la lettera mem, il cui valore numerico è 40, cioè nella parola “alle loro perfezioni”, in ebraico למסשיהם [Esodo 40,38]; il terzo [libro finisce] con la lettera iod, il cui valore numerico è 10, nella parola Sinai סיני [Levitico 27,34]; il quarto [libro finisce] con la lettera vau, il cui valore numerico è 6, nella parola hieriho יריחו [Numeri 36,13]; il quinto [libro finisce] con la lettera lamed, il cui valore numerico è 30, nella parola Israel ישראל [Deuteronomio 34,12]. Così dunque vi sono 248 [voci], per indicare che se verificassero la Legge, se la osservassero, essa lo [il corpo] vivificherebbe. E il diritto dà questo che è scritto: questa è la Legge, “quando un uomo muore nella tenda” [Numeri 19,14] cioè l’uomo che resta e si impegna [nell’osservanza della Legge] giorno e notte.

Il diritto, dunque, è la Legge del sapiente, vena della vita, midollo delle ossa, farmaco di tutto il corpo. E così dice il testo: “vi farò uscire dai vostri sepolcri o popolo mio” [Ezechiele 37,12], popolo mio, dico voi che custodite la mia Legge. E gli disse anche dopo: “e vi condurrò alla terra di Israele” [Ezechiele 37,12]. [Questi] sono coloro che muoiono al di fuori della terra [di Israele]. Ed è scritto: “saprete che io sono il Signore quando avrò aperto i vostri sepolcri e vi farò uscire dai vostri sepolcri, popolo mio” [Ezechiele 37,13]. Questi sono coloro che sono morti nella terra [di Israele]. Per questo è scritto “quando avrò aperto, quando avrò aperto” due volte, perché due volte è la resurrezione dei morti. La prima, infatti, avviene nei giorni del Messia e la seconda dopo mille anni, quando il mondo si muterà in acqua. E questo è ciò che disse in lingua caldea su Ruben. Nella seconda morte [egli] non morirà, e parla di seconda morte anche in riferimento alla Geenna. E perché ha detto “forse queste ossa possono rivivere” [Ezechiele 37,3]. E perché chiese questo ad Ezechiele: “non è forse vero che può fare quello che vuole?” Ma certamente è scritto: “il Signore non pronuncia una parola o fa qualcosa se prima non ha rivelato il suo segreto ai suoi servi, i profeti” [Amos 3,7]. Chiese se gli sembra bene santificare il suo nome che fa risorgere i morti. E risponderà: “tu infatti sai” [Ezechiele 37,3], prima che io ti chieda, ciò che è buono.

Come se dicesse: tu infatti sai se facendoli risorgere ritorneranno a comportarsi bene. Dicendo, infatti, “tu sai cosa sia”, hai già deciso.

[f. 386v] Si deve anche dire che Dio santo e benedetto non fa qualcosa se prima non si sia consigliato con gli angeli ministri e con le anime dei santi. Così si trova che si consultò con lo spirito Nabhot. E anche queste cose furono chieste da Ezechiele: forse ti sembra buono che debbano accadere queste cose e queste [altre], questo infatti questo fecero. Dirà: tu conosci i loro meriti e i loro peccati, chi può essere miglior arbitro di te? Tu, infatti, sai se ricevono sofferenze e avversità corrispondenti ai loro peccati. E le ossa si avvicineranno e si avvicinerà l'androgino all'arca. E per questo disse: “vi avvicinate”, in ebraico vatichrabu, ותקרבו, con l'articolo del tempo futuro di genere femminile. Quando anche ha detto chirbu, cioè “avvicinate”, קרבו, è di genere maschile. Ma certamente [ha utilizzato questo termine] perché c'è un osso che è perforato e un altro rigonfio, come l'osso che è chiamato vocca datima: maschio [questo, e quello] femmina. E l'osso femminile, che è come la femmina perché è vuoto, andò incontro all'osso maschile. E questo è ciò che è scritto: “osso al suo osso”; per indicare la spina dorsale e la costola. Infatti questo fa la Legge di Dio immacolata: restituirà l'anima. Inoltre, potresti leggere che la Legge di Dio immacolata e perfetta trasforma l'anima, per indicare che se fosse in te la Legge del Signore perfetta e integra, ti trasformerebbe l'anima. Questo è ciò che ti darà l'anima integra e libera, non soggetta ad alcuna servitù, né dubiterai, grazie ad essa, che ti prenda la morte. Se tu osserverai i precetti, che sono detti “nelle mani”, se la Legge [che] è testimone fedele testimonierà che tu osservi i precetti delle mani, le mani ritorneranno perfette e integre. Se il dito toccasse, toccherebbe qualche trasgressione e ti scandalizzerebbe. Allora sopporterà anche quello stesso giudizio che si dice sul dito, quello stesso si deve dire di qualunque parte del corpo, come ad esempio dell'occhio o dell'orecchio [quando si cade] in ogni [f. 387r] in ogni trasgressione. Se osserverà [la Legge], l'anima ritornerà similmente ... *deest* ... con quello non ha trasgredito testimoniando che gli è stato ordinato di adempiere quel precetto del quale si è occupato in questo mondo. [Dio] dirà: “dato che si è occupato di me in questo mondo, nel tempo futuro sarò testimone per lui”. E sulla cattedra del firmamento gli dà la sapienza. Se in questo mondo qualcosa ha provocato [in quell'uomo] l'oblio di

esso, [Dio] lo renderà sapiente e gli farà ricordare, così da saper fornire e discutere il motivo del ritorno [alla vita]. Allora, infatti, un angelo è preposto su ogni precetto e sapienza. Se l'uomo ha imparato qualcosa [su come] non indirizzare la parola all'invidia, allora i precetti del Signore saranno retti e di quelli discuterà nella cattedra superiore, secondo l'opinione di colui che dice: "sarà per lui un aiuto contro i suoi nemici". Infatti ... *deest* ... in questo mondo coloro che mangiano il pane delle sofferenze per lo studio della Legge e per l'esercizio in essa. Per questo nell'altro mondo quei precetti del Signore rallegreranno i cuori di quelli che soffrono, di quelli, dico, che si sono occupati per volere del loro cuore nello studio di quei [precetti] al fine di sapere, non al fine di lucrare e non al fine di conseguire vantaggi e onori.

Ma in questo mondo [si] discute sul modo in cui il pensiero vada applicato all'azione. Anche nel mondo futuro le sue labbra parleranno in modo chiaro e ricco, non come un uomo che parla nelle avversità, e [queste] lo possono contraddire su ogni cosa che dice in questo mondo, a meno che non sia divina. Infatti, qualsiasi cosa dica l'uomo in questo mondo, come lo stesso uomo è vario, così le sue parole possono essere capite in molti modi secondo la varietà degli ingegni, a meno che non sia [una parola] divina. Inoltre, una cosa divina non ben compresa causerà infiniti errori, infatti potrebbe indurre ad adorare dèi stranieri. Ma se in verità i suoi occhi, per le troppe veglie notturne, sono diventati cisposi e malati perché [f. 387v] egli non dormiva per dedicarsi allo studio, allora il precetto di Dio gli illuminerà gli occhi. Invece, se il suo cuore non indulgerà in cattivi pensieri, se si abbandonerà a buoni pensieri, se si asterrà dai piaceri e supererà la sua natura innata del male, attraverso parole pure e monde, se starà attento ai cattivi discorsi e non rimarrà sulla via dei peccati, né in un luogo brutto, turpe e immondo, quel timore del Signore lo custodirà puro e mondo, sempre in alto, accanto alla gloria, *chabod*, nel luogo santo e puro. E gli diranno: "non indugiare e non essere distante, ma avvicinati alla purezza, alla nettezza e alla santità". Come è scritto: "chi infatti può salire sul monte di Dio o chi può restare nel suo luogo santo, innocente di mani e puro di cuore, che non si è fatto coinvolgere nella menzogna e non ha giurato in modo fraudolento, rimarrà quel timore permanente di Dio nei secoli dei secoli, affinché sia per lui un difensore" [*Salmo* 24,3-4]. E inoltre [essi] si trovano nella

cattedra del concistoro superiore rispetto al Sinedrio, cosa indica e chi sono questi? Quelli che non rimangono sulla via dei peccati, o della depravazione o della turpitudine, o dei piaceri o nelle lussurie delle donne o nella fornicazione. Se [l'uomo] avrà seguito le sue Leggi con verità, agendo con fedeltà e rettitudine, sia in questo mondo, sia nel mondo futuro i giudizi del Signore verificheranno la verità delle cose narrate e lo giustificheranno.

Anche questo [è] sulle voci che sono i sei nomi *iod he vau he*, che sono menzionati in questi sei versi, cioè: La legge di Dio [*Salmo* 19,8], [la] testimonianza di Dio [*Sal.* 19,8], [il] timore di Dio [*Salmo* 19,10], [i] precetti di Dio [*Salmo* 19,9], [il] precetto di Dio [*Salmo* 19,9], [i] giudizi di Dio [*Salmo* 19,10]. Queste [parole] racchiudono ventiquattro voci corrispondenti ai ventiquattro volumi sacri che sono contenuti in tutto il testo sacro. ...*deest* ... *aleph beth*, le voci *bar cappara*. Disse che [vi] sono ventisei volumi, infatti dall'inizio di questo Salmo fino a "i giudizi di Dio sono verità giustificate" [*Salmo* 19,10] insieme [f. 388r] contengono duecentosettantasette voci. Cinque voci sono corrispondenti ai cinque libri del Pentateuco, per questo sono poste cinque parole in ciascuno di questi testi in cui, come puoi vedere, è contenuto il nome sacro, **EBRAICO**, cioè: "la Legge di Dio immacolata trasforma<sup>684</sup> l'anima" [*Salmo* 19,8]. Il precetto<sup>685</sup> di Dio fedele [rende] sapiente lo sciocco [*Salmo* 19,8]. I precetti di Dio [sono] retti che rallegrano il cuore [*Salmo* 19,9]. Il comandamento di Dio è luminoso, rischiarà gli occhi [*Sal.* 19,9]. Il timore di Dio [è] puro, permane sempre [*Salmo* 19,10]. I giudizi di Dio sono anche verità giustificata [*Salmo* 19,10]. Infatti se togliessi le cinque voci che sono corrispondenti alle parole dei cinque volumi del Pentateuco, rimarrebbero 262 voci. E anche nel Salmo "la terra appartiene a Dio" [*Salmo* 24,1] ci sono 272 voci. E per questo la proprietà di questi due Salmi si esercita sulla donna che sopporta un parto difficile. Così [questi due Salmi] si pronunciano al loro cospetto [= delle partorienti in difficoltà]. E questo perché ci sono 262 parole da quella frase "ha chiuso la carne" [*Gen.* 2,21], la quale indica che dopo che ha iniziato a formarsi il

<sup>684</sup> "Conforta" nella Bibbia ebraica.

<sup>685</sup> Il copista o il traduttore potrebbe avere sbagliato, perché qui si dovrebbe trattare della "testimonianza".

feto dallo sperma, si chiude l'apertura della genitrice, fino a quella frase "moltiplicherò il tuo dolore" [Gen. 3,16] in ebraico והרנך. In questa parola ebraica sono contenuti i giorni dei nove mesi [della gestazione], che sono 281. Infatti vau [ha come valore numerico] 6, he 5, resh 200, nun 50, caph 20, sommati danno 281. Può essere riportato anche il passo, "costruì la costola" [Gen. 2,22], fino a, "con dolore partorirai i figli" [Gen. 3,16], perché la donna resta in gestazione per 272 giorni. Come è scritto: "il moggio di grano è 180 cabim, che è una misura, il lechet che è un'altra misura di grano è 90 cabin, sommati sono 270". Di questi è scritto "siederai molti giorni". Ci sono altri tre [giorni] perché in cinque [giorni] lo sperma, niclas, in ebraico ונקלש, si diffonde o si trasforma [f. 388v] nel primo giorno, o nel secondo o nel terzo. Quindi è scritto: "tre creazioni sono nell'uomo". Di queste è scritto nel primo testo "nel giorno in cui Elohim ha creato Adamo" [Gen. 5,1], nel secondo testo che dice " e li denominò Adamo nel giorno in cui li ha creati" [Gen. 5,2], nel terzo "dal giorno in cui il Signore creò Adamo" [Deuteronomio 4,32]. Questo per dire che talvolta [lo sperma si trasforma] nel primo [giorno], talvolta nel secondo, talvolta nel terzo. E questo è il segno che è "mio figlio", in ebraico bri ברי, il cui valore numerico è 211. Quando sono [trascorsi] 211 giorni [la donna] partorisce al settimo mese. Da questo segue che è "figlio del mio ventre", in ebraico ברבטני, infatti il valore numerico delle lettere è 273, che corrisponde ai nove mesi [della gestazione]. Infatti, beth [ha come valore numerico] 2, resh 200, beth 2, teth 9, nun 50, iod 10, sommati sono i giorni in cui [la donna] partorisce al nono mese. Se si occupasse della Legge di notte, intorno al duecentosettantaduesimo giorno [il feto] farebbe sentire la sua voce di notte. Se invece [si occupasse della Legge] di giorno, farebbe sentire [la sua voce] il giorno successivo, che è il giorno duecentosettantaduesimo. Quindi si compie quello che è scritto: "tua moglie partorerà di sera", in ebraico ערב, il cui valore numerico è 272 [come i] giorni [della gestazione]. Infatti ain [ha come valore numerico] 70, resh 200, beth 2, sommati sono 272. [Allora la donna] partorerà figli innocenti di mano, puri di cuore, che staranno nel suo luogo santo, che vedranno [Dio] nella gloria chabod, dello stesso re della gloria. E per questo quei due Salmi [XIX e XXIV] hanno la proprietà di facilitare un parto difficile.

Anche in questo Salmo che inizia “inno di Davide, ti esalterò signore, Dio mio re” [*Salmo* 145,1], sono contenute 500 voci meno due. L’inno di David che è detto “tehilla leDavid” racchiude tutto quello che è stato detto, per indicare che in queste due parole, tehilla ledavid, [ebraico] sono contenute [f. 389r] 5 voci segnate in alto, che erano 500, e così fanno 505. Questo per indicare che il mondo è stato creato con la lettera he e [queste voci] contengono 500 anni. Si deve anche dire che nei testi in cui [Davide] parla rivolgendosi direttamente a Dio Santo e Benedetto come se guardasse in alto e come se volesse parlare bocca a bocca, ad esempio dove si trova il caph lungo, che è l’articolo della seconda persona pronominale, sono contenute 266 voci. E questi testi sono: “ti esalterò Dio mio re, loderò il tuo nome nel tempo vahed” [*Salmo* 145,1]. “Ogni giorno ti benedirò e loderò o degno di fede il tuo nome in holam vahed” [*Salmo* 145,2]. “Una generazione narra le tue opere ad un’altra generazione, e parla delle tue potenze” [*Salmo* 145,4]. “[Tutti] parleranno della [tua] gloria, del [tuo] decoro e della [tua] grandezza, racconteranno le tue meraviglie, narreranno la forza dei tuoi prodigi, racconteranno la tua potenza, ricorderanno la tua grande bontà, diranno la tua magnificenza” [*Salmo* 145,6-7]. “Ti rendano grazie, o Signore, tutte le tue opere, i tuoi santi ti benedicano. Celebrino la gloria del tuo regno, parlino della tua potenza, del tuo regno, del regno di tutti i tempi, del tuo potere in ogni generazione” [*Salmo* 145,10-12]. “Gli occhi di tutti sperano in te Signore, tu [dai] il cibo a loro nel tempo opportuno. Apri la tua mano e sazia ogni vivente secondo la [tua] volontà” [*Salmo* 145,15-16]. In ebraico tutti questi versi iniziano con queste lettere, cioè **EBRAICO**; infatti tutti questi testi contengono 266 voci, corrispondenti ad altrettanti giorni che sono nei nove mesi lunari. Infatti se unirai [a queste parole l’espressione] “inno di Davide”, in ebraico תהלה לדוד, saranno 273 [voci in totale] e saranno [i giorni dei] nove mesi solari in cui la donna [f. 389v] gravida porta il feto nell’utero.<sup>686</sup>

---

<sup>686</sup> “Il nascituro è rinchiuso nel ventre di sua madre per tre parti dell’anno, come risulta dal computo dell’espressione *bar bi’eni*, figlio delle mie viscere (*Prov.* 31.2), cioè duecentosettantatre. [Il nascituro è rinchiuso] nel ventre della madre per un tempo di duecentosettanta giorni [...]”, El’azar da Worms, *Il Segreto dell’Opera della Creazione*, cit., p 71..



Questi sono i testi nei quali sembra che l'uomo si rivolga al suo prossimo [parlando] in seconda persona. Invece [ci sono] quei [testi] in cui l'uomo sembra che si rivolga ad altri parlando in terza persona, come [ad esempio] in questi versi, cioè: “grande [è] il Signore, lodevole enormemente, la sua grandezza non è da chiedere” [*Salmo* 145,3]. “Misericordioso e compassionevole [è] il Signore, lento all'ira, di grande pietà, è buono il Signore in ogni cosa, la sua clemenza su ogni opera sua” [*Salmo* 145,8-9]. “Questo per indicare ai figli degli uomini la sua potenza, la gloria del decoro del suo regno” [*Salmo* 145,12]. “Il Signore sostiene tutti coloro che cadono, solleva coloro che sono schiacciati” [*Salmo* 145,14]. “Il Signore è giusto in tutte le sue vie, pio in tutte le sue opere” (*Salmo* 145,17). “Farà la volontà di chi lo teme, ascolterà le loro grida, li salverà” [*Salmo* 145,19]. “Il Signore custodisce tutti i retti e distrugge tutti gli empi” [*Salmo* 145,20]. “La mia bocca pronuncerà l'inno del Signore, ogni carne benedica il suo nome santo nel tempo e oltre” [*Salmo* 145,21].

Così questi versi in ebraico iniziano con queste lettere **EBRAICO**; infatti ci sono 272 voci corrispondenti ai 272 giorni di gestazione. Infatti in tutto il Salmo ci sono in totale 505 voci. Ed è stato aggiunto a quel [Salmo]: “prima che si dicano beati quelli che abitano nella tua casa, allora ti loderanno sempre. Felice il popolo che ha queste, felice il popolo il cui Signore è Dio” [*Salmo* 144,15]. E noi benediremo il Signore per questo, fino a “nei secoli, alleluia”. Infatti in questi tre testi sono contenute 68 voci. Ci sono 505 [voci] partendo dalla parola *tehillà*, e in esse sono contenuti 10 nomi che, a loro volta, contengono 40 voci. Se a queste voci aggiungiamo le 68 precedenti, avremo un totale di 613 [voci]. Questo per indicare che noi [f. 390r] dobbiamo lodare Dio Santo e Benedetto che [ci] ha dato la Legge. Così è stato detto: “Benedetto sei tu Signore che mi hai insegnato i tuoi precetti” [*Salmo* 119,12]. E questo Salmo si recita tre volte al giorno in relazione alla Legge che è stata data tre volte, cioè sul monte Sinai, nella tenda di Mohed e nei campi di Mohab, o sul Sinai, nella tenda di Mohed, sul monte Garizim, e in relazione a questi [luoghi] si legge ogni testo due volte in ebraico e una volta in caldaico. Così si ottengono 613 voci con questi che abbiamo detto prima, “beato etc.”, per indicare che chi loda Dio Santo e Benedetto è come se osservasse 613

precetti. Similmente, anche nel versetto “e sono stati completati i cieli e le terre e ogni loro milizia” [Gen. 2,1], sono contenute 21 voci corrispondenti a 21 artifici che [Dio] ha fatto in sei giorni. Come dicono i sapienti nel libro Bereshit Raba, anche nel versetto “in principio creò Elohim i cieli e la terra” [Gen. 1,1] ci sono 24 voci, corrispondenti ai 24 libri che durano 24 ore,<sup>687</sup> come è scritto “se la mia alleanza non fosse di giorno e di notte certamente se non avessi stabilito le leggi del cielo e della terra” [Gen. 33,25]. Nel versetto “Io sono il Signore Dio tuo che ti ha fatto uscire dalla terra d’Egitto, da una casa di schiavitù” [Esodo 20,2] sono contenute 34 voci e con la lettura [lectio] sono 36. Questo per indicare che 35 operazioni sono state fatte con la Legge, cioè 21 in sei giorni, 10 tra i crepuscoli, i cacodemoni Mazichim e l’ariete di Abramo, i sepolcri e le tenaglie. Così sono 35 [voci] corrispondenti a quelli. Nel libro Ecclesiaste è stata detta 35 volte [la parola] amal, cioè lavoro, עמל. Ed è stato scritto che c’è qualche uomo il cui lavoro è nella sapienza, questo è Dio Santo e Benedetto. E in relazione a quelle [operazioni] sono contenute 35 parole nel versetto “sono stati completati i cieli” [Gen. 2,1], nella parte “tu hai santificato il settimo giorno”, nella parte “sostieni la mia pace, [f. 390 v] beati coloro che abitano nella tua casa, allora ti loderanno sempre, beato il popolo che ha queste, beato [il popolo] il cui Signore è Dio, e noi benediciamo il Signore” [Salmo 84,5] da questo fino “a nei secoli”. Questi testi sono stati aggiunti all’[espressione] “inno di Davide”, così sarebbero 172 parole, cioè quante ve ne sono nei dieci precetti del Decalogo. Infatti i dieci precetti del Decalogo, che sono scritti nel libro Deuteronomio, contengono 613 voci, più 4, che sono nell’ultima parola che è detta, lereheca cioè לְרֵעֶךָ, che significa “al tuo prossimo”, in modo da poter esaminare il tuo prossimo in relazione a tutti [i precetti]. Infatti allora “vedi quella” che è il primo, “e raccontò quella” che è il secondo, “preparò quella” che è il terzo, anche “chiese quella” che è il quarto, ciò che resta è nella parola lereheca לְרֵעֶךָ, “al tuo prossimo”. Ma, invero, nei primi dieci precetti sono contenute 541 voci in relazione ai 541 anni che furono dal momento in cui è nato Abramo fino a quando [gli Ebrei] entrarono nella terra della promessa. Ed essi contengono 172 parole corrispondenti a quello che è scritto: “in

<sup>687</sup> “I ventiquattro libri [della *Torah*] corrispondono alle ventiquattro ore del dì e della notte”, El’azar da Worms, *cit.*, p.57.

ricompensa del fatto che Abramo diede ascolto alla mia voce” [Gen. 26,5], in ebraico si scrive hecheb, עֲקֵב, infatti ain [ha come valore numerico] 70, coph 200, bet 2, sommati fanno 272. Nel versetto “benedite il Signore degno di fede” sono contenute 14 voci. Nel versetto “benedite il Signore degno di fede, ora vahed”, sono contenute 19 voci. E nel versetto “benedetto colui che ci ha scelto”, [sono contenute] 60 voci. Nel versetto “benedetto colui che ci ha dato” sono contenute 61 voci. Tutte insieme sono 465 voci, di cui 155 sono del sacerdote, 155 del levita o diacono, 155 dell’Israelita. Sommate sono [in totale] 465 voci.

Similmente [si considerino i quattro passi] “la legge di Dio è perfetta” [Salmo 19,8], “la testimonianza di Dio” [Salmo 19,8], “i precetti del Signore” [Salmo 19,9], “il comandamento di Dio” [Salmo 19,9] **EBRAICO**. [f. 391r] Questi sono i quattro testi in cui sono contenute 70 voci. E nel testo che dice “il Signore darà al suo popolo la virtù, il Signore benedirà il suo popolo con la pace” [Salmo 29,11], sono contenute 28 voci. E nel testo che dice “Dio ha la sua via perfetta, la parola del Signore è provata è uno scudo per tutti coloro che sperano in Lui” [Proverbi 30,5], sono contenute 32 voci. E sette volte rispondono amen. Infatti in 6 amen sono contenute 18 voci, così sono [in totale] 465 voci. Aggiungi a quelle [voci] le voci dette precedentemente [che sono] 100, 30 e 18, così [in totale] ci sono 613 [voci]. Per questo, dunque, saltarono quei due testi cioè “il timore di Dio è puro, il quale permane nei secoli dei secoli, i giudizi del Signore sono veri e giusti insieme” [Salmo 19,10], e posero al loro posto altri due testi, cioè “il Signore darà forza al suo popolo, benedirà il suo popolo con la pace” [Salmo 29,11], e l’altro che è “Dio ha una via perfetta”, “la parola di Dio è provata, è uno scudo per tutti coloro che sperano in Lui” [Proverbi 30,5]. In questo modo completarono le 613 voci. Accade che Dio Santo e Benedetto considera quelli che leggono nella Legge nel secondo giorno di sabato, nel quinto di sabato quando cioè gli è consentito di invocarlo nelle loro opere, e tuttavia occupano se stessi nella Legge, pronunciano 613 voci come se ricevessero la Legge sul monte Sinai, la quale contiene 613 precetti.

E quelli che leggono in essa sono il sacerdote, il levita e l’Israelita, che sono soltanto tre, dei quali è scritto: “una triplice fune non si rompe facilmente” [Ecclesiaste 4,12]. E nei tre giorni [suddetti], prima [di leggere] nella Legge ciascuno pronuncia due benedizioni che contengono 366 voci.

E le restanti voci sono 247. Quindi dovrebbero essere soltanto 365 voci. Ma certamente non possono dividere una e così insieme sono 613. Infatti ci sono 120 parole, cioè 40 e [f. 391v] 40 e 40. Così 40 per il sacerdote, 40 per il levita, 40 per l'Israelita, le quali corrispondono a 40, 40 e 40 giorni in cui Mosè rimase sul monte.

E ci sono 122 voci nella mano di ciascuno. Ma è necessario che si dica “piantò la vita eterna al centro di noi”. E non [è necessario dire] “e la vita eterna”. Questo si ottiene con la congiunzione *vau*, ma [qui è] senza congiunzione perché Dio Santo e Benedetto è chiamato *Emeth*, cioè verità, vita eterna. Come è scritto: “Egli stesso è Dio vivo, *Elohim haim*”. E in un altro luogo è scritto: “il Signore *iod he vau he Elohim emeth*”, cioè “Dei vivi” senza la congiunzione. E similmente in un altro testo è scritto: “La Legge *emeth*, che è la verità, è l'albero della vita” senza congiunzione. Per questo, diciamo, [Dio] piantò la Legge di verità, *emeth*, vita eterna. Quando c'è la Legge di verità, allora l'uomo vive per sempre. Come è scritto: “lunghezza dei giorni nella sua destra, nella sua sinistra è la speranza, le ricchezze, gli onori” [*Proverbi* 3,16]. Come è stato detto precedentemente che a destra in essa c'è la lunghezza dei giorni, a sinistra, invece, elargisce speranze e onori. Di sabato, invero, [questi versi] sono letti da sette uomini, [e] ciascuno pronuncia *bareku*, cioè “credete”, *baruch*, cioè “degno di fede”, *baruch* cioè “degno di fede”. Le voci di queste [parole] sono 136 in relazione alle 7 voci con cui è stata data la Legge e che sono scritte nella legislazione. Infatti di sabato è stata data la Legge e in essa sono scritte queste voci, cioè nel primo [versetto] “ed è stato fatto nel terzo giorno quando era mattino, sono stati fatti le voci, i fulmini, le nubi grandi sopra il monte e il suono della tromba troppo forte” [*Esodo* 19,16], nel secondo “e si spaventò tutto il popolo che era nell'accampamento” [*Esodo* 19,16], nel terzo “e ci fu il suono della tromba che andava e si fortificava troppo, Mosè parlava” [*Esodo* 19,19], nel quarto “Dio gli rispondeva con la voce” [*Esodo* 19,19], nel quinto “tutto il popolo vedeva le voci, i fulmini e [f.392 r] e il monte che fumava” [*Esodo* 20,18], nel sesto “e il suono della tromba e tutto il popolo vide e si spaventò e fu scosso e si allontanò” [*Esodo* 20,18]. In questi [versetti] sono contenute due *coloth* nella parte riguardante il popolo, cioè nel primo testo, “ci furono voci e fulmini” nel secondo, nel quinto dove è detto “tutto il popolo vedeva le voci”, che sono 8 voci al singolare, e in

relazione a quelle si dice 8 volte la santificazione di sabato che è detto cadosh, e 8 volte si leggono nella Legge. E ciascuno di essi è detto bareku, cioè “credete”, baruch, cioè “degno di fede”, baruch, cioè “degno di fede”, nei quali [termini] sono contenute 136 voci, che sono secondo il numero di col קול, infatti coph [ha come valore numerico] 100, vau 6, lamed 30, sommati sono 136. Sono pronunciati 7 volte da 7 uomini che leggono nella Legge e dopo [di loro] parla uno che è il maphlit, che significa “colui che libera”, e si recitano altrettante 136 [voci] che corrispondono al valore numerico di col. E [sono dette] dall’ottavo, e questo è colui che grazie alla sua preghiera libera dal fuoco della Geenna.

Questo ricorda Ezechiele nel suo libro, in cui dice 7 volte iorde bor, יורדי בור, “coloro che discendono nel buco o luogo”, e una volta ha detto iarchethe bor, cioè ירכתי בור, cioè “profondità del buco o dell’inferno”.<sup>688</sup> Ed è per questo che nell’alfabeto le lettera ottava è chiamata heth חת, [la quale] etimologicamente corrisponde a colui che discende, perché indica la discesa dell’uomo nella Geenna. Con la sua forma, che è come una porta aperta, ח indica che le porte della Geenna sono sempre aperte. Ed etimologicamente indica anche חחת, che è il “terrore”, perché l’uomo deve essere atterrito dalle stesse porte della Geenna. E in relazione alle 8 volte in cui si legge, si recitano durante la settimana gli ordini della santità, cioè una volta in ciascuno dei 7 giorni della settimana. Aggiungendo quello che è fatto di sabato una volta, sono 8 volte e nel giorno in cui si legge nella Legge, cioè nel secondo dei sabati, nel quinto dei sabati, si dice 8 volte santità, che è cadosh. Ma nella legislazione si dice tre volte “suono di tromba” e in relazione a questo tre [uomini] leggono nella legge nel secondo giorno, nel quinto giorno dei sabati ... *deest* ... terza è la legislazione ... *deest* ... [f. 392v] e sono fatti le voci, “i fulmini, le

<sup>688</sup> La “discesa” indica la speculazione mistica, ed è una nozione che nella letteratura cabbalistica è utilizzata con più frequenza rispetto a quella della “ascesa”. Scrive H. SEROUYA, in *La Kabbale*, Paris 1947, p. 115: «En effet, le mysticisme juif, après la clôture du Temple, semble subir une éclipse qui se prolonge jusqu’au XI siècle. Le caractère métaphysique et cosmogonique qui lui était inhérent et qui même était prédominant, passe maintenant à une spéculation inférieure, ce qu’on appelle la Kabbale pratique. Cette spéculation se discerne dans la descente de la Merkabah (*Yeridath Hamerkabah*), sorte de contemplation qui va se perdre dans les espaces du ciel et de l’enfer».

nubi e il suono della tromba troppo forte” [Esodo 19,16]. “Ed è fatto il suono della tromba che va e si fortifica, e tutto il popolo vedeva le voci, i fulmini e il suono della tromba e ascoltava la voce che parlava a lui” [Esodo 19,19]. “E il Signore sul monte parlò con voi dal centro del fuoco, voi sentite soltanto il suono delle parole e non vedete l’immagine, soltanto una voce” [Deuteronomio 4,12]. “Dal cielo fece udire la sua voce per prenderti e sulla terra ti mostra il suo grande fuoco. Le sue parole hai sentito dal centro del fuoco” [Deuteronomio 4,36]. “Tutte queste parole il Signore ha detto alla vostra assemblea in mezzo al fuoco, alle nubi e ai nubi con voce grande non interrotta” [Deuteronomio. 5,22]. “Quando avete sentito la voce dal centro delle tenebre” [Deuteronomio 5,23], “hai sentito la sua voce nel fuoco e la sua voce abbiamo sentito nel fuoco, [abbiamo visto] che Dio parla all’uomo e [l’uomo] resta vivo” [Deuteronomio 5,24]. “Sentendo la voce del Signore Dio nostro [provenire] dal fuoco. Forse qualche popolo ha sentito la voce del Dio vivo che parla dal centro del fuoco come l’hai sentita tu ed è rimasto vivo?” [Deuteronomio 5,26] “Non vogliamo continuare ad ascoltare la voce degli Dei vivi né vogliamo vedere questo gran fuoco, per non morire” [Deuteronomio 5,25]. “Forse qualche popolo ha sentito la voce degli Dei vivi che parla dal centro del fuoco?” [Deuteronomio 5,26] “Mosè parlava e Dio gli rispondeva con la voce” [Esodo 19,19]. In tutti questi testi sono contenute 16 voci, coloth קולת, e uno “con la voce”, becol, בקול, e in relazione a quelle [voci] leggono 16 uomini durante la settimana e uno che libera, il quale è chiamato maphlit, e corrisponde a becol “con la voce”, questa [parola] indica le voci, infatti la lettera beth rappresenta due. Infatti due sono le voci: la voce della Legge e la voce del profeta. Di queste [voci] si accenna nel testo che dice: “la voce è la voce di Giacobbe” [Gen. 27,22]. E in corrispondenza di quelle si dice: la voce della Legge per leggere, la voce della lode per lodare. Inoltre si deve anche dire che: ascoltava la voce che parlava [Numeri 7,89]. Certamente questo passo è in relazione a quello che libera, il quale è chiamato maphlit, perché [f. 393r] parla del tabernacolo. Questo se non considererai “gli rispondeva con la voce” e anche “e ascoltava la voce”. Così con “gli rispondeva con la voce”, in ebraico becol, בקול, si indica che gli rispondeva secondo la voce di Mosè. Similmente in quel testo dove è detto “ascoltava la voce che parlava” si indica che Mosè ascoltava la voce [di Dio] e gli Israeliti non sentivano completamente niente. Infatti rimarranno 15 voci. E due

coloth sono poste in riferimento al popolo, le quali indicano due voci. Così ci sono 17 [voci] corrispondenti a quelle che leggono 17 uomini. Nel secondo sabato leggono 3 [uomini], nel quinto sabato leggono altri 3 e sono 6, di sabato sono 7 e così sono 13, la sera del sabato 3 e sono 16, all'alba uno e sono 17. E da tutte queste cose si conclude che chi legge la Legge è come se si trovasse all'interno della legislazione.

Nel versetto del flamine, invero, sono contenute 613 voci corrispondenti ai 613 precetti. E per questo disse il testo: “perché ricordiate”, e ricordiamo tutti i precetti del Signore. Questo è indicato nel passo con la voce. Inoltre sono indicati tutti i 613 precetti nello stesso flamine in questo modo, cioè secondo il numero delle lettere rappresentate che sono 600. Infatti zizith, צִיִּיִּת, cioè “filo”, “flamen”, contiene quel numero, infatti sade [ha come valore numerico] 90, iod 10, sade 90, iod 10, tau 400, sommati sono 600. Inoltre sono posti 8 fili e 5 nodi che [insieme] sono 13, così nella somma si hanno 613. Si capisce che tutto quello che indossa il flamine deve ricordare tutti i precetti. Da “e pregai” [*Geremia* 32,16] fino a “essendo occulta ogni parola” [*Geremia* 32,27], similmente, sono contenute 613 voci. E si unisce a quel [versetto] “perciò disse il Signore: ecco io consegno questa città nelle mani dei caldei” [*Geremia* 32,28]. Questo certamente perché hanno trasgredito i 613 precetti che sono indicati con quelle voci che sono contenute in quei testi da “e pregò” fino a “essendo occulta”.

[f. 393 v] Ora bisogna descrivere le proprietà delle vocali.<sup>689</sup> In primo luogo, quante sono le vocali? Sono 18, cioè **EBRAICO**. Infatti ci sono 9 lettere che contengono 9 vocali, [tutte] insieme fanno 18 [vocali]

---

<sup>689</sup> Naomi JANOWITZ in *Icon of Power*, Pennsylvania 2002, p. 6, a proposito della teurgia riporta un interessante teoria di Nicomaco di Gerasa che sembra richiamare l'importanza simbolica delle vocali nel rituale: «Vowels are imitation of planet sounds, he explains, and thus are effective in rituals. He sets up an analogy between soul: body and vowels: consonant, arguing that unpronounceable vowels must be “cloche” in consonant in order to be used. Once given materialità, they can be employed as powerful forces in ritual. Nicomachus is arguing that vowels are a special kind of sign. This is only one instance of complex Neoplatonic philosophical discussion that insist that certain aspects of language are existentially connected with cosmic reality».

in relazione alle molte cose che nel testo sacro sono significate attraverso il numero 18. Cioè, per prima cosa, i 18 giorni solenni, [che sono] i 7 giorni della festa degli azzimi, un giorno della festa delle settimane, uno di capodanno, un giorno della remissione dei peccati, 8 giorni della festa delle capanne, uno dell'ottava cena, in questo modo [in totale] sono 18 [giorni solenni]. Si ponga infatti tra essi un [giorno] superiore corrispondente alla festa delle sorti, che è detta purim. E in corrispondenza di queste [vocali] ci sono 18 nodi nella colonna vertebrale, e in corrispondenza di queste c'è la rotazione del Drago o del Serpente in 18 anni.<sup>690</sup> E in relazione a queste si pronunciano 18 benedizioni ogni giorno. E in relazione a queste si trova che il tempio del santuario superiore dista o si innalza sopra [il tempio] inferiore di 18 miglia. Come è scritto: e questa è la porta dei cieli e la periferia dei monti si eleva di 18 miglia. E così anche sono stabilite 18 benedizioni, una è superiore [alle altre], la quale è chiamata benedizione contro gli eretici. Si deve anche dire che ci sono tre vocali semplici, così da essere in relazione con le tre feste solenni.

Invece ci sono 7 [punti] cioè  $\dots$  in relazione alle 7 benedizioni [che si pronunciano] nel giorno solenne e nel tempio o in casa ... *deest* ... per caso salirà e venga. [Questa] è la benedizione ottava e così [in totale] ci sono 8 punti **VOCALI EBRAICHE** [posti] sopra e sotto [le lettere]. Questo per indicare che tutta la terra è piena della sua gloria chabod. In un altro passo è scritto: “io riempio i cieli e la terra” [*Geremia* 22,24]. Sono posti anche tre [punti] retti  $\dots$ , per indicare la Legge, la religione e l'elemosina, senza le quali il mondo non può esistere. Invece quattro [vocali] sono poste in basso **VOCALI EBRAICHE** [f. 394 r] corrispondenti ai 4 tropici. 18 [vocali] sono poste in basso, una in alto e la vocale  $\aleph$  in mezzo. Tutte insieme fanno 20. Questo per indicare che 10 parole sono state date, le quali contengono 10 precetti, ovvero nelle prime e nelle seconde tavole, 10 su una tavola e 10 sull'altra tavola. Tra le [vocali] si pone anche l'accento tenue, che è detto dagesh, e l'accento

---

<sup>690</sup> Cfr. EL'AZAR DA WORMS, *Il Segreto dell'Opera della Creazione*, cit., p. 113: «Il serpente guizzante è la costellazione del Drago (*tannin*), detto, nella lingua dei sapienti, costellazione del dragone (*tali*), dato che sono sospese (*taluy*) ad esso le dodici costellazioni [...]».



aspirato, che è detto *sophe*, così sono 22 [punti vocali] corrispondenti alle 22 lettere [dell'alfabeto] e alle 22 generazioni che sono da Adamo a Giacobbe: Adamo, Set, Enos, Chenan, Malalel, Jared, Enoch, Matusalem, Lamech, Nohe, Sem, Arpacsad, Sela, Heber, Peleg, Reu, Serug, Nacor, Tare, Abraam, Isac, Iacob, al quale sono state date le lettere e le vocali e anche ai suoi figli. Infatti ci sono 22 punti **VOCALI EBRAICHE** vocali, invece tra questi la vocale *holem*, la vocale *suruc*, l'accento *tenue*, l'accento *aspirato* non si collocano sotto la lettera. Si deve anche dire che tra esse, 2 [punti] sono posti in alto, cioè l'accento *aspirato* *sophe* e *holem*, יָ. Questo per indicare che la gloria, *chabod*, che è in alto riempie tutta la terra. Come è scritto: “piena è tutta la terra della sua gloria” [*Is.* 6,3]. Ed è posto il *sophe*, che etimologicamente significa “che abbassa”, perché ogni cosa si abbassa sotto di lei [la gloria].

In relazione anche ai 22 punti o vocali ci sono 3 giorni solenni, cioè la festa degli azzimi, la festa delle settimane e la festa delle capanne, 7 giorni settimanali e 12 mesi dell'anno. Così, infatti, ci sono 22 [elementi] corrispondenti alle 22 lettere. Ma anche 4 voci, cioè **EBRAICO**, sono corrispondenti a 4 tempi dell'anno che sono detti *tecuphoth*, cioè *tropici*, quattro vessilli, 18 certamente sono poste in basso [e sono] 18 benedizioni. Inoltre devono essere considerate le tribù. Infatti i nomi delle tribù che sono nate [f. 394v] da Bila, ancella di Rachele, contengono 22 voci. [Alcune tribù] sono nate anche da Rachele, sua padrona, e hanno il doppio delle voci, più una. I figli di Zilpa, ancella di Lia, contengono 49 voci e i figli di Lia, sua padrona, il doppio, più una. Infatti Abramo, Isacco, Israele e le matriarche, cioè Sara, Rebecca, Rachele, Lia e le ancelle Bila e Zilpa, contengono 248 voci. Nella parte anche [...] tutte le famiglie che sono dette *mispahot* e i patriarchi e le matriarche contengono 385 voci. Questo per indicare che osservarono tutta la Legge, quindi venne ... *deest* ... che [era] morto per questo ed era cattivo e uccise se stesso come il re Saul, spinto dalle avversità. Invero tutti i giusti furono ... *deest* ... nella benedizione dei sacerdoti sono contenute 15 parole, 60 lettere, 3 testi, 52 voci e similmente in questo testo “mi ricorderò della mia alleanza con Giacobbe e anche della mia alleanza con Isacco e anche della mia alleanza con Abramo mi ricorderò, mi ricorderò della terra” [*Lev.* 26,42], **EBRAICO**, in questo testo si trovano i 3 patriarchi in relazione ai 3 testi che sono contenuti nella benedizione dei sacerdoti. Si trovano anche 3

esortazioni al ricordo in relazione ai 3 nomi sacri, *iod he vau he*, che sono contenuti nella benedizione dei sacerdoti **EBRAICO**. Si trovano anche 6 parole [che invitano] a ricordare l'alleanza cioè "e mi ricorderò della mia alleanza, della mia alleanza, della mia alleanza ricorderò, ricorderò". E così nella benedizione dei sacerdoti sono scritte 6 parole che sono state pronunciate da Dio Santo e Benedetto che faccia in modo di benedirti, custodirti, illuminarti, aver pietà di te, sollevare, dare la pace, in ebraico *je*, [f. 395r] e corrisponde anche **EBRAICO** alle 6 parole che sono indirizzate ad Israele nella stessa benedizione "te, te, a te, di te, a te, a te" in ebraico **EBRAICO**.

Nella benedizione dei sacerdoti nel suddetto testo "ricorderò" sono poste 15 parole, per indicare che per un periodo di 15 anni i patriarchi si videro l'un l'altro. E per questo i nomi dei patriarchi si scrivono invertendo l'ordine [cronologico], infatti si pone "benedica te, custodisca" in relazione a Giacobbe di cui è scritto "ti custodisca in ogni luogo in cui andrai". "Illumini" è posto in corrispondenza di Isacco, di cui è scritto "furono oscurati i suoi occhi affinché non vedesse, perché vedeva attraverso la luce della stessa gloria, *chabod*". "Sollevi", invero, è scritto in relazione ad Abramo, di cui è scritto "e Abramo alzò i suoi occhi". Infatti, per merito dei patriarchi ti accadranno tutte queste cose. E i 5 patriarchi si incontrano nel libro dell'Esodo, così sono 15. Si trovano 15 parole nella benedizione dei sacerdoti e altrettante nel testo "e mi ricorderò della mia alleanza", in relazione ai 15 anni in cui i patriarchi si videro l'un l'altro. Ma invero nel testo "ricorderò" citato precedentemente e anche nella benedizione dei sacerdoti sono scritte 60 lettere in relazione ai 3 patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe e alle 12 tribù o ai 12 raggi diametrali. Così [in totale] sono 15, in corrispondenza delle parole o in corrispondenza dei 3 principi dei leviti e dei 12 principi delle tribù al tempo di Mosè, i quali [complessivamente] sono anche 15. Ci sono anche 60 lettere che corrispondono alle 60 miriadi di Israeliti [che vissero] nel lasso di tempo trascorso nel deserto. Ma si trovano 52 voci nel testo "ricorderò", altrettante nella benedizione dei sacerdoti in relazione alle 52 settimane o ai sabati che si contano durante l'anno, il quale contiene 365 giorni. I patriarchi osservarono quei sabati e sono stati benedetti [per questa osservanza] ed [f. 395v] è stata data loro la terra della promessa.

Ed è scritto, subito dopo il sabato: “chiamerai il sabato degno di onore e dilettevole” [Isaia 58,13]. E segue: “e ti farò mangiare l’eredità di Giacobbe tuo padre” [Isaia 58,14] ... *deest* ... e dopo 52 anni, è stato detto: “ricorderò la terra”. Per questo, infatti, ci sono 52 voci nel testo “ricorderò la mia alleanza con Abramo, ricorderò”. Questo certamente perché Abramo aveva 52 anni quando conobbe la Legge. Ma a proposito di Giacobbe si trova scritto “ricorderò”, per Abramo ed Isacco [invece] no, per indicare che Abramo e Isacco **EBRAICO** contengono in se 436 [voci]. Il nome di Giacobbe non si trova scritto con la lettera vau, יַעֲקֹב, in nessun altro passo del testo sacro del Pentateuco. Questo si prova perché aleph [ha come valore numerico] 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 40, iod 10, hain 70, coph 100, vau 6, beth 2, sommati fanno 436, secondo il numero degli anni in cui è stato sospeso il peccato degli Israeliti, cioè affinché non si portasse su di loro la distruzione. Su queste cose scrive Ezechiele: e tu porterai il peccato della casa di Israele per 390 giorni [Ezechiele 4,5]. E per Giuda [altri] 40 [giorni] [Ez. 5,6]. Questi [giorni] che sono riferiti a Giacobbe sono [in totale] 430. Ma dato che Giacobbe tardò 6 anni, in relazione a quelli in cui non prese moglie, così sono 436. Invece, prima che sia nominato il nome di Giacobbe sono scritte 3 parole, cioè “e ricorderò la mia alleanza”, **EBRAICO**, [e] anche prima che si ricordi il nome di Isacco [sono scritte 3 parole] “e anche della mia alleanza” in ebraico **EBRAICO**, e [ugualmente] anche prima che si ricordi [il nome di] Abramo “e anche della mia alleanza”, **EBRAICO**. E infine sono poste altre 3 parole, cioè “ricorderò, mi ricorderò della terra per esso”, **EBRAICO**. Questo per indicare che ci saranno 4 squadroni che porteranno il vessillo, che sono detti degalim, e sotto ogni vessillo militeranno tre squadroni. Così infatti è scritto: “ricordo di te la devozione della tua giovinezza, l’amore dei tuoi ornamenti, che [f. 396r] mi hai seguito nel deserto e nella terra non seminata” [Geremia. 2,2]. E in un altro luogo è scritto: “bella come la luna, serena come il sole, forte come i vessilli” [Cantico dei Cantici 6,10]. Infatti, sotto ogni vessillo c’erano 3 tribù, e in relazione a queste è stato detto: “ti renderà superiore, il Signore ti porrà superiore, e sarai tanto superiore”. E per questo Salomone indicò tutte queste cose nel testo che dice: “una è la mia colomba” [Cantico dei Cantici 6,9], che si riferisce ad Abramo, “è unica per sua madre” [Cantico dei Cantici 6,9], che si riferisce ad Isacco, “è

luminosa per la sua genitrice” [*Cantico dei Cantici* 6,9], che si riferisce a Giacobbe.

Da quel passo “e parlò Davide” [*Salmo* 17,1] fino a quel passo che dice “i suoi precetti dai quali non mi allontanerò” [*Salmo* 18,23], in ebraico mimena, si contano 613 voci. Questo per indicare che Davide osservò 613 precetti, infatti disse mimena al singolare, **EBRAICO**, cioè “i suoi precetti” al plurale, per indicare che tutti i precetti indirizzano ciascuno alla fede. Chi infatti trasgredisce uno [dei precetti], certamente è come se facesse un suo sacrificio profano o impuro. Infatti unì a quel [versetto] “e fui perfetto verso di lui e mi guardai dal peccato” [2 *Samuele* 22,24], come se dicesse: “ho osservato tutti i 613 precetti”. Infatti non si deve dire all’uomo [ebreo] di conoscere [solo] 7 precetti, come invece è tenuto [a fare] il Gentile. E più [l’uomo] conosce [i precetti della Legge], più vive. O [non si deve istruire l’uomo] come la donna, che è tenuta ad osservare quello che le è ordinato e non quello che non le è prescritto. Così, infatti, potrei dire che il figlio Israelita deve conoscere quello che gli è ordinato. [Deve conoscere] anche la legge dei sacerdoti o il diritto dei sommi sacerdoti. Che cosa deve conoscere l’Israelita? Per questo, dunque, disse: “perché tutti i suoi giudizi sono davanti a me e i suoi precetti non li allontanerò da me” [*Salmo* 18,23]. Cioè anche [non mi allontanerò] da quel precetto che non mi è stato prescritto di osservare o di conoscere.

Ad esempio c’è un vecchio sapiente che diede il suo consiglio ai soldati, e disse “combattete e difendete”, e insegnò a quei soldati l’arte militare e li fece esercitare [in quest’arte]. Quando [i soldati] osservano le sue parole ritornano vincitori. [f. 396v] Così, dunque, Israele dice al sacerdote “parlaci, insegnandoci ciò che è profano e ciò che è lecito”. E [quando] essi agiscono conformemente alle sue parole, si reggono sulla sua parola. Se osserveranno tutto quello che dice, allora saranno resi perfetti, se invece [non osserveranno] anche uno solo tra i suddetti 613, li accuseranno. Nella parte haftare che inizia “parlò Davide” sono contenute 1291 voci, quando hai detto, ladonai, cioè “al Signore”, ליהוה, [che è scritto] con 4 voci, belohim, con 4 voci, באלהים, e il Signore, ויהוה, con 4 voci, infatti sono 1291. Questo per indicare che è per questo motivo che alla fine del [versetto] è detto “esalterà la salvezza del re, sarà

misericordioso con il suo Cristo”<sup>691</sup> [*Salmo* 18,51]. “Dal giorno in cui non si offriranno più i sacrifici quotidiani” fino a quello “in cui verrà il figlio di Davide”, vi sono 1291 giorni. E questo è ciò che è scritto: “sarà misericordioso con il suo Cristo”. E per questo lo unì al testo che dice “queste sono le parole di Davide, ultimo nelle generazioni ultime”. Si può anche dire che [questo numero] è corrispondente ai 1291 animali domestici che sono offerti in sacrificio durante tutto l’anno, [e tra questi è compreso anche] il capro emissario di Azazel.

Disse dunque Davide: “le voci di questo cantico sono contate davanti a lui”, e così [si contano] tutti i sacrifici di tutto l’anno. Anche nel libro di Geremia ci sono quattro testi in cui è scritto “voce di gioia, la voce di letizia, voce di sposo, voce di sposa” [*Geremia* 33,11]. Inoltre, in uno è scritto “voce di mulino”, e in un altro è scritto “la voce di coloro che dicono ringraziate”. [In questi testi] ci sono 18 voci perché 4 volte 4 fa 16, e [con l’aggiunta di] 2 sono 18, corrispondenti alle 18 voci che si trovano nella legislazione. Questo per indicare che chi fa rallegrare lo sposo con la sposa è come se ricevesse la Legge con le 18 voci e meriterà di essere con quei giusti tra 18 mila secoli e con i 18 mila sananin. In relazione a queste [voci] ordinarono di pronunciare 18 [parole]: [f. 397r] “mi rallegrerò gioendo nel Signore”, per secondo “si rallegrerà la sterile nella riunione dei suoi figli”, per terzo “con la letizia”, per quarto “rallegrando lo sposo con la sposa”, per quinto “la gioia”, per sesto “la letizia”, per settimo “l’esultanza”, per ottavo “l’inno”, per nono “il rallegrare”, per decimo “rallegrando”, per undicesimo “la carità”, per dodicesimo “la fratellanza”, per tredicesimo “la pace”, per quattordicesimo “l’alleanza”, per quindicesimo “la voce della gioia”, per sedicesimo “della letizia”, per diciassettesimo “la voce dell’esultanza”, per diciottesimo “rallegrando lo sposo con la sposa”. Se conterai “rallegrerò gioendo” non come un [versetto], ma come due, saranno 19 e sono corrispondenti all’altro [passo] dove si dice “ascoltò la voce che parla”. Se conterai insieme il loro inneggiare, **EBRAICO**, otterrai 20 [voci] in relazione alla ventesima voce che è detta “gli rispondeva con la voce”, che è la voce di Mosè. Infatti conta le 2 voci che trovi in Adamo

---

<sup>691</sup> Qui, come anche successivamente, la traduzione presenta un’interpretazione del testo in chiave cristiana.

protoplasto e avrai [in totale] 20 [voci]. Si può anche dire che “gioendo” è 1, “si rallegrerà” 2, “esulterà” 3, “con letizia” 4, “rallegrando” 5, “gioia” 6, “letizia” 7, “esultanza” 8, “inno” 9, “il rallegrarsi” 10, “gioendo” 11, “la voce della gioia” 12, “la voce della letizia” 13, “la voce dell’inneggiare” 14, “dal suo canto” 15, “rallegrando” 16, “la voce dello sposo” 17, “la voce della sposa” 18. Sono infatti 18 [voci], corrispondenti alle 18 voci che vi sono nella legislazione, e in relazione a quelle si deve trovare lo sposo quando prende una moglie di 18 anni. Si può anche dire che ci sono 19 voci con quello che è detto “e ascoltò dalla voce che parlava” e in relazione a quelle [voci] sono [queste parole]: “colui che creò la gioia” 1, “la letizia” 2, “lo sposo” 3, “la sposa” 4, “l’esultanza” 5, “l’inno” 6, “il rallegrarsi” 7, “gioendo” 8, “l’amore” 9, “la fratellanza” 10, “la pace” 11, “l’amicizia” 12, “la voce della gioia” 13, “la voce della letizia” 14, “la voce dello sposo” 15, “la voce della sposa” 16, “la voce dell’inneggiare degli sposi” 17, [f. 397v] “dei fanciulli che cantano dopo il suo canto” 18, “rallegrando lo sposo e la sposa” 19.

Si può anche dire che ci sono 18 [voci] in relazione alle 18 voci che sono contenute nei testi dello sposo e della sposa e più in alto conteremo 20 letizie. In relazione a quelle [letizie] nel libro di Geremia ci sono 20 voci in 4 testi, cioè “la voce dello sposo e la voce della sposa” e uno dice voce ... *deest* ... la voce di coloro che si divertono gioendo, si rallegrerà e esulterà la sterile con letizia riunendo i suoi figli, [questo indica che] rallegra Sion nei suoi figli. Ci sono 5 letizie in corrispondenza di 5 voci. Infatti ci sono 5 voci nel testo di Geremia e 5 voci nel testo di Ezechiele, e sono nel primo “e ho ascoltato la voce delle loro ali” [*Ezechiele* 1,24], nel secondo “come la voce di molte acque” [*Ezechiele* 1,24], nel terzo “come la voce dell’onnipotente Xadai” [*Ezechiele* 1,24], nel quarto “la voce del tumulto” [*Ezechiele* 1,24], nel quinto “la voce degli accampamenti” [*Ezechiele* 1,24]. Perché, infatti, sono scritte queste voci in relazione a queste altre? Per indicare che tutto ciò rallegra lo sposo e la sposa etc., perché è con il patto di sangue che l’uomo viene chiamato sposo. Come è scritto: “sei lo sposo della circoncisione di sangue” [*Esodo* 4,25], questo, infatti, è il sangue e questo è il sangue, questo il dolore, questo il dolore. Dice dunque Dio Santo e Benedetto: “per me sono più dolci i suoni della gioia dello sposo della circoncisione con cui riconoscono che io sono e che sono uno. Come la voce degli agiozoon in cui è scritto “la voce della

moltitudine”. E’ scritto infatti: e ho ascoltato la voce delle loro ali come la voce di molte acque, come la voce dell’onnipotente xadai, e le voci del tumulto e le voci degli accampamenti. Quando tacciono abbassano le loro ali. E si è diffusa la voce sopra il firmamento che era sopra il loro capo” [Ezechiele 1,24-25]. “Quando [gli animali santi] sono silenziosi abbassano le loro ali come l’arcobaleno che si forma sulle nubi nel giorno di pioggia, così è l’aspetto dello splendore intorno [a Lui], egli stesso ha l’aspetto dell’immagine della gloria del Signore, chabod, [f. 398r] e ho visto e sono caduto sul mio volto, e ho sentito una voce che parlava” [Ezechiele 1,28]. Continua [dicendo]: “un vento [spirito] mi ha sollevato e ho sentito dopo o dietro di me il suono di un grande terremoto che diceva “benedetta sia la gloria, chabod, del Signore nel suo luogo” [Ezechiele 3,12], e la voce di Geremia disse che quando egli era nell’utero di sua madre, era nel suo sepolcro e il suo utero avrebbe avuto una gravidanza perpetua [Cfr. Geremia 20,17]. Questo per indicare che è come quando si trova nell’utero della madre. Qui sembra che [il testo] continui e manca fino alla fine del nono libro e manca anche l’inizio del decimo che è sull’uomo.

## Libro sull'uomo

Ms. Vat. Ebr. 189, ff. 398r-509v

[f. 398r] Inizia il decimo libro sull'uomo.

Certamente l'uomo che si trova nell'utero della madre è nel sepolcro e nella sua vulva è concepito il tempo o mondo. Quando dunque è nell'utero di sua madre, [i prefetti] lo istruiscono prima che venga al mondo, e anche dopo che esce da lì. Se infatti egli ha meritato, gli insegnano tutta la Legge e [gliela insegnano] anche dopo che è morto da questo mondo. Per certo, infatti, vi sono alcuni [prefetti] che, anche se uno tra gli uomini è volgare e plebeo, dopo che è morto gli insegnano [ugualmente la Legge] al fine di renderlo come uno dei discepoli dei sapienti. Questo, certamente, [accade] se [quell'uomo], nella sua vita, si è occupato di crescere i discenti e di istruire gli insegnanti. Così, anche quando l'infante si trova nell'utero di sua madre, si illumina nella luce superiore, come è scritto: "quando la sua lucerna brillava sul mio capo" [*Giobbe* 29,3]. Ma, invece, dopo la loro morte li istruirà Michele arcangelo. Di lui è scritto: "e in quel tempo si alzerà Michele, grande arcangelo, sui figli del tuo popolo" [*Daniele* 12,1]; egli stesso istruisce i bambini, come è scritto: "che insegnerà la scienza, che farà comprendere la parola ascoltata soltanto a coloro che sono svezzati, grandi [ormai] per le mammelle" [*Isaia* 28,9]!

Alcuni dicono anche che [Dio] ha creato il mondo per i giusti e per i perfetti. Questo può apparire difficile [a credersi], perché dissero [anche] [f. 398v] che il mondo durerà 6 mila anni. Forse, infatti, se il mondo durasse 10 mila anni o più, si troverebbero parecchi giusti. Ma certamente Dio Santo e Benedetto disse: "io darò il bene all'anima dei santi e dei giusti conformemente a ciò che hanno fatto, se sono rimasti in pace". E questo è quanto è scritto: e a colui che non ha lavorato in esso darà la sua parte, e così ora e sempre. E questo è ciò che dissero i sapienti, che felice è colui che non è stato creato, e dicono anche [sono felici] tutti coloro che patiscono il martirio, perché se questi ultimi vivessero, nascerebbero da



loro molti giusti. E di loro dissero anche: “beato è colui che non è stato creato”. Tuttavia, in generale, agli empi che saranno nati da loro, cioè da quelli uccisi [che hanno subito il martirio], ad essi non deve esser fatto alcun male. Ci sono anche quelli che si chiedono perché [Abramo] fu liberato dalla distruzione di Sodoma: il motivo è che da lui doveva nascere Davide e il seme di Salomone. Di nuovo, l’empio potrebbe dire: “perché sono nato in questo mondo? Non sarebbe stato meglio che non fossi stato creato e [in tal modo] anche che non fossi stato punito?”. E questo è ciò che dice il testo: “non potrebbe accusare uno che è più forte di lui?” Ci sono anche molti che avanzano [questo argomento] riportando quel testo che dice: “ho trovato un uomo tra mille e non ho trovato nessuna donna tra tutti questi” [*Ecclesiaste* 7,28]. Ed è scritto: “chi troverà un uomo di fede, dico, uno con un animo e con un cuore sincero”. Ma di altri costumi si trova facilmente. Se infatti un uomo vede che la generazione precedente è corrotta, non deve dire per questo “io non voglio osservare ogni precetto che prescrive”, e dice: “crescete e moltiplicatevi”. Ci sono infatti quelli che dicono che l’uomo semina il campo sperando che gli porti frumento, [e il campo, invece,] produrrà spine e triboli. Dunque è meglio essere giusti che abbondare di false ricchezze.

E se gli è nato un figlio, [il padre non deve dire] “perché devo benedire [Dio per questo]? Forse quel figlio sarà [f. 399r] empio”, perché dato che Dio Santo e Benedetto gli ha concesso quel figlio, [quel padre] non deve dire che sarà empio, anche se la generazione di uomini precedente la sua è pessima e corrotta. Per questo è stato detto: “ho trovato un uomo tra mille e non ho trovato tra tutti questi nessuna donna” [*Ecclesiaste* 7,28]. [È stato detto] “un uomo tra mille ho trovato” anche per indicare che se gli è nato un figlio maschio [il padre] deve benedire [Dio], invece se gli è nata una figlia femmina certamente non deve benedire, perché [è stato detto] “non ho trovato nessuna donna tra tutti questi”.

E sappi che Dio Santo e Benedetto punisce l’uomo secondo la sua sapienza. Se è vecchio, pertanto, egli non è sapiente. E anche se è di due anni più sapiente, lo punisce nella mano dei cieli Shamaim più del vecchio. Infatti è scritto [del] fanciullo: “ancora era un fanciullo”, e viveva come un fanciullo e per questo lo ha voluto punire. Ma se invece il

fanciullo è israelita, [i prefetti] devono insegnargli tutta la Legge. Infatti, così è scritto: “e concepisce e partorisce un figlio” [Gen. 29,33]; questo indica che [il genitore] ha insegnato la Legge a suo figlio dopo che lo ha generato o partorito. Questo si prova perché “e concepisce” in ebraico si dice vataar **EBRAICO** e il suo valore numerico è 611. È scritto con la vau che è 6, tau 400, he 5, resh 200, sommati fanno 611 e altrettanti sono i numeri della Legge che in ebraico è detta Thora **EBRAICO**. Infatti tau [vale] 400, vau 6, resh 200, he 5, sommati fanno 611. E infatti è così: chi istruisce il figlio è come se lo generasse. E per questo, conformemente al tempo della gestazione, che è di nove mesi, l’uomo deve imparare la Legge [studiandola per nove mesi interi] tanto di giorno quanto di notte. Certamente il tempo [della gestazione] è dal quindicesimo giorno del mese di ab, cioè luglio, fino al quindicesimo giorno del mese di chyyat, cioè aprile, quando giunge l’estate. In tutti quelli [giorni] l’uomo deve imparare tanto di giorno quanto di notte. Allora Dio si ricorderà dei suoi figli. Diversamente è scritto: “hai dimenticato la legge [f. 399v] del tuo Dio, anch’io mi dimenticherò dei tuoi figli” [Osea 4,16]. Invece [gli uomini] devono istruire la moglie o la donna su queste cose che sono prescritte. [Possiamo considerare] anche quel testo del libro Deuteronomio dove è detto “verranno su di te tutte queste benedizioni e ti abbracceranno” [Deuteronomio 28,2]. È certo che dopo che vengono su di lui [le benedizioni], esse lo abbracceranno e allora si dice che lo hanno abbracciato. Ma certamente gli angeli ministri sono preposti su ogni cosa. E a proposito di ciò che è scritto “verranno su di te”: si intende che gli angeli che sono preposti verranno su di te e subito verranno coloro che sono preposti ai buoni e ovunque [quell’uomo] si trovi quegli angeli prefetti lo favoriscono. Allo stesso modo nel mistero delle maledizioni, di cui si parla nello stesso libro, si trovano anche degli angeli che sono preposti ai malvagi. Infatti, quando vedono che un angelo cattivo è preposto ad un uomo, allora portano tutte le maledizioni davanti a lui. E se [l’uomo] ha stabilito o deciso nel suo animo di andare in qualche posto, allora [questi angeli] lo seguiranno e lo prenderanno. Anche nel libro di Isaia, dove è detto “fioriranno sulla città come fieno del campo” [Salmo 72,16], in lingua caldaica è detto “fioriranno sulla città di Gerusalemme come fieno di campo”, [dove] per la città di Gerusalemme si intende il Libano. E questo, certamente, perché la resurrezione dei morti deve avvenire per mezzo di Gerusalemme. E questo è ciò che diciamo al

cimitero: “sia glorificato e sia santificato il suo nome sempre, perché Egli stesso deve fare resuscitare i morti e rinnovare il mondo, condurre alla vita eterna e liberare i vivi, fondare il suo penetrabile sacrosanto, edificare la città santa di Gerusalemme”.

E dicono i sapienti alla fine del libro sulle immolazioni che è chiamato Tebahim: il prescelto dal Signore abiterà [la terra] senza timore, [il Signore] soffierà su di lui tutto il giorno, in mezzo alle sue spalle si trova l’abitatrice. “Soffierà su di lui” nel tempio del santuario per primo, [f. 400r] per secondo “tutto il giorno nel tempio del santuario”, e “tra le sue spalle abiterà”, si intende nel tempo di Cristo.<sup>692</sup> Tuttavia rabi Accadosh disse: “soffierà su di lui”, si intende in questo tempo. Invece “per tutto il giorno”, si riferisce al tempo di Cristo. Invece “tra le sue spalle abiterà” si riferisce al tempo venturo. Questo è certamente così perché nel tempo venturo condurrà la sua abitatrice a Gerusalemme e la farà entrare lì. Se ti sembra difficile che i giusti possano entrare tutti in essa [Gerusalemme], non meravigliarti di ciò, perché è stato detto che [Dio] ha perpetuato il ricordo dei suoi miracoli occulti [*Salmo* 111,4] [cioè], si intende, che condusse tutti loro nel deserto davanti alla roccia, quando disse: “riunisci tutta la moltitudine e gli darò l’acqua” [*Numeri* 20,8]. Anche al tempo di Giosuè li fece entrare tra due piccole travi dell’arca e così accadrà anche nel tempo futuro. I sapienti dissero anche che Dio Santo e Benedetto aveva detto ai giusti: “io e voi cammineremo [insieme] nel paradiso del piacere”. Tu asserisci anche che tutto questo accadrà a Gerusalemme e così non sembra [forse] che questa Gerusalemme e il paradiso dell’Eden si identifichino? Certamente si deve dire che nel tempo futuro porrà [questi due luoghi] l’uno nell’altro, li attrarrà insieme, allora le acque scaturiranno da lì, dal paradiso dell’Eden. Se dicessi “nel tempo futuro”, allora si dovrebbe dire [anche] “per farli entrare nel paradiso dell’Eden per sempre”.

Si pone ancora un problema: dal momento che non c’è cibo né bevanda nel mondo venturo, quale vantaggio o quale piacere si trova nel

---

<sup>692</sup> Il testo ebraico, a proposito del tempo escatologico della salvezza, doveva qui – come anche in seguito in altri passi – riportare il termine “Masiach” (Messia), che Flavio Mitridate, nella sua traduzione, interpreta in chiave cristologica.

paradiso dell'Eden? Ma certamente nel paradiso dell'Eden ci sono pietre preziose, piante o erbe. Quando l'uomo le porterà su di sé o le toccherà, quello stesso uomo, grazie ad esse, conoscerà scienze mirabili, numerose ed occulte. E quando sarà il tempo opportuno, o della grazia, allora i giusti saranno al cospetto della stessa gloria [f. 400v] chabod, conosceranno tutte cose e per tutto il tempo che resteranno nel paradiso dell'Eden, grazie a quelle erbe e a quelle pietre preziose che hanno tale virtù, saranno resi sapientissimi, conosceranno i segreti dei segreti nei quali consiste ogni felicità e ogni diletto. E questo non si riferisce a quel godimento che si ottiene dal cibo o dalle bevande, o che induce ad un altro piacere o che [induce alla ricerca di] ricchezze o onori, perché tutte queste cose in breve tempo passano, mentre invece quelle durano in perpetuo. Per questo i sapienti dissero che nel mondo venturo non c'è cibo, né bevanda, né altro piacere sensibile. Soltanto i giusti indosseranno il diadema sul loro capo, otterranno la felicità e il loro piacere dallo splendore dell'abitatrice. Queste parole non devono essere rivelate oltre, bastano a comprendere.

Qui inizia il decimo Libro sull'anima. Mi sembra che inizi più sopra e che il suo inizio manchi

Inizia il decimo Libro sull'anima.

Elia non può restare in ozio nemmeno un momento per i molti misteri<sup>693</sup> [che deve presiedere]. Infatti nell'ora dell'orazione egli dà ai patriarchi del mondo l'acqua per lavarsi le mani. Quando disse di riempire quattro recipienti di acqua, [essi] lo fecero una seconda e ancora una terza volta, in questo modo ci sono dodici recipienti di acqua conformemente al numero delle dodici tribù. E da quando egli fu mutato nell'arcangelo Hihuel,<sup>694</sup> יהואל, ha meritato di versare l'acqua sulle mani

---

<sup>693</sup> Qui come nelle righe che seguono, mistero ha il senso di rito sacramentale.

<sup>694</sup> Questo nome, che letteralmente significa "Dio Eterno", è proprio di un angelo che presiede alla conoscenza ed è invocato per aumentare il proprio sapere e per guarire dai mali. Si ritrova nel *Sefer Raziël*. Cfr. M. M. SCHWAB,

dei patriarchi e di assistere quando gli uomini circoncidono i loro figli. E ancora [ha meritato di presiedere] il mistero di coloro che contraggono matrimonio. Chi infatti prende una moglie che non è degna di lui lo [scil. Elia] sconvolge. Egli ha anche meritato di scrivere le genealogie e anche di considerare ad ogni termine sabatico quando è il tempo che le anime ritornino nella Geenna.

E considerano [f. 401r] quello i cui peccati saranno rimessi dalle pene della Geenna. Anche se egli ha compiuto delle buone azioni che racchiudono in esse una parte di cattive azioni, o che in questo mondo non ha patito avversità né mali, anche se grazie ad esse [scil. alle buone azioni] è degno di avere rimessi tutti i suoi peccati, si ritrova dopo la sua morte nell'inferno della Geenna. E quando è giunto il tempo che siano rimessi quei peccati, al termine sabatico porteranno ognuno in un luogo adibito per lui, secondo quello che deve essere e secondo quello che non deve essere. E per questo dicono che i misteri di Elia o la maggior parte [di essi] si trovano al termine sabatico. Tu sai anche cosa è il sabato. Per questo [quando giunge] il termine sabatico ci sono alcuni che cantano versi di pertinenza allo stesso Elia. Alcuni, invece, pronunciano certi testi in cui si parla dello stesso Elia. [Alcuni dicono] che ci sono dei giusti che peccarono in qualcosa che era stata loro richiesta, e per questo quando giunge il termine sabatico essi sono chiamati in giudizio per essere puniti. Elia si addossa la sentenza così da proteggere i giusti e non permette che quelli, quando giunge il termine sabatico, siano chiamati in giudizio. Ed

---

*Vocabulaire de l'Angélologie*, cit., p. 253. Nel *De secretis legis*, contenuto nel Ms. Vat. Ebr. 190, ff. 377r-378v, Abulafia riporta un passo del *De anima* di Eleazar di Worms particolarmente esplicativo e utile ad una corretta interpretazione di questa denominazione di Elia: «*Et dixit rabi Gormacensis in libro de anima quod septuaginta nomina habet Metatron [...] et incipit ipse rabi Eliezer expo nere primum nomen eius. Et ut ego excitem intellectum tuum ad hoc, scribam tibi ex eo quaedam verba, ex his suis quae excitant intellectum hominis ad sacram sapientiam hanc cabalae propheticae, et dicam tibi illud quod ipse primus de hoc dixit. Et haec sunt verba eius. "Scias quod nomen primum ipsius Mattatron, ex sacrosanctis septuaginta nominibus quae habet, est יהואל (iehuél) idest Deus Deus. Et secretum eius est בן (ben) idest filius, quia tot literae sunt unius quot alterius, et articulus eius est אנה (anna), et ipse est אליהו (eliabu) idest Elias, et etiam est nomen proprium tetragrammaton [...]*».

egli stesso patisce in qualche modo in qualche parte. E questo è ciò che è scritto nel libro degli Oracoli di Elia, in ebraico tana debe Eliahu,<sup>695</sup> in cui Elia dice: “ecco, io sono la remissione del loro dolore”. E’ anche scritto nel libro di Isaia “perché il giorno della vendetta è nel mio cuore” [*Isaia* 63,4]. Certamente ha detto “nel mio cuore” come se Dio Santo e Benedetto dicesse: “ho rivelato al mio cuore, ma non ho rivelato anche alle mie membra”. Questo si riferisce a quei giusti che sono cari al suo sguardo come le membra dell’uomo [lo sono] all’uomo.

C’è anche qualche uomo che sceglie di ricevere un pegno dal suo prossimo, a condizione [però] che non uccida i suoi figli. E disse degli empì di cui è scritto: “maledetto è l’uomo che prende alla leggera, ora mi vituperi sulla mia testa, ora mi vituperi [f. 401v] sul mio braccio”. Quanto più deve dolersi per i giusti. Così infatti è scritto: “conduce alla destra di Mosè, il suo braccio, Tipheret” [*Isaia* 63,12]. Infatti chiama lo stesso Mosè “braccio”. Qualcuno infatti sognò che una volta gli cadeva un dente dalla bocca e seppe che quello era un indizio per l’uomo giusto o per la donna giusta di una morte imminente. Infatti è scritto: “se togli un oggetto prezioso dalle cose vili mi servirai” [*Geremia* 15,19], “custodiscimi dunque come la pupilla figlia dell’occhio” [*Salmo* 17,8]. E per questo, dunque, è scritto: “preziosissima è al cospetto del Signore la morte dei suoi santi.”

Invece, i sapienti dissero che dopo 84 Giubilei verrà, si intende, Cristo e si chiederà a Elia se [verrà] all’inizio dell’ottantaquattresimo Giubileo o alla fine. [Egli] rispose “non so”. È certamente come ciò che è stato detto sopra: “ho rivelato al mio cuore e non alle mie membra”. A proposito dell’uomo è scritto: “fece l’uomo a immagine di Elohim” [*Gen.* 1,27]. E dicono i sapienti che chi non adempie il precetto “crescete e moltiplicatevi” [*Gen.*1,28] è come se diminuisse l’immagine o idea, [la quale], come l’uomo è di carne e di sangue, [così essa è composta] da elementi simili. Infatti le maghe con l’arte magica confezionano una immagine di cera con il nome di qualche uomo. E a seconda di ciò che

---

<sup>695</sup> Questo testo è citato pure in EL’AZAR DA WORMS, *Il Segreto dell’Opera della Creazione*, cit., p. 278. Quest’opera è un *Midrash* composto nel X secolo, costituito da due parti (*Seder Eliyahu Rabbah* e *Seder Eliyahu Zuta*). Il titolo *Tanna debe Eliyahu* si ritrova nel *Talmud* babilonese.

fanno a quella immagine, allo stesso modo danneggiano quell'uomo, attraverso il cui nome accade [tutto questo]. Questo certamente perché c'è un arcangelo preposto a quell'immagine o idea, e sebbene sia scritto: "a chi paragonerete Dio? Paragonerete a lui questa immagine o idea?",<sup>696</sup> questo accade perché attribuivano virtù divina a quella immagine che confezionavano con il nome di qualche uomo e la chiamavano con il nome divino, e danneggiavano quella immagine, la colpivano così da arrecare un danno in alto. E questo è ciò che è scritto: "forse che [f. 402r] mi provocate all'ira?" Ed è scritto "ad immagine di Elohim", come se si dicesse che qualsiasi cosa capiti di male a questo [uomo], allo stesso modo capita all'immagine superna, cioè al suo Mazal o fato che è simile a lui. Così infatti è scritto: "Io ho detto che siete Dei, Elohim" [*Salmo* 82,6]. Ed è scritto altrove: "come chi vede il volto di Elohim". Infatti i sapienti dissero del mistero dei cacodemoni<sup>697</sup> xedim, che ci sono tre di loro [scil. xedim] che si uniscono agli angeli ministri, e altri tre che si uniscono ai figli degli uomini. Infatti i primi tre temono i cieli, dal momento in cui hanno assunto l'aspetto di angeli ministri. E sebbene si dica che tre hanno assunto l'aspetto dei figli degli uomini, questo non deve essere riferito ai figli degli uomini malvagi, ma ai figli degli uomini giusti. Infatti non accade che qualcuno di quei cacodemoni xedim rubi qualcosa al suo

---

<sup>696</sup> Nota Elliot WOLFSON, *Through a Speculum that Shines*, cit., p. 216: «The key concept in the pietistic treatment of prophetic and mystical visions is *dimyon*, "image" – a term rooted, as we have seen, in the ancient midrashic tradition. I noted above that the Haside Ashkenaz employed this term in an innovative way to refer to the human faculty of imagining spiritual realities in concrete terms. It is necessary, moreover, that the *dimyonot* themselves are treated ontologically by the Pietists, that is, these images are themselves the spiritual paradigms or archetypes of mundane realities that are apprehended by the imagination».

<sup>697</sup> Nel tardo Rinascimento, Jean Bodin riprendendo una tematica già presente in autori quali Proclo, Porfirio e Giamblico, sostiene l'esistenza di altri esseri che, come l'uomo, partecipano a una duplice natura, spirituale e materiale; cfr. C. VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie des sorciers di Jean Bodin*, in *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007, p. 315: «Costoro erano i "cacodemoni", spiriti maligni che operavano nel mondo sublunare, dotati di poteri occulti del tutto estranei alle leggi comuni della natura e capaci di compiere atti ed effetti prodigiosi, con finalità sempre punitive e distruttive».

prossimo, perché tra di loro non c'è diniego né falso giuramento, dato che essi non pronunciano il nome dei cieli invano. Tra di loro non c'è neppure furto, né falso giuramento, né opposizione, né frode, né omicidio perché, si intende, qualcuno si è unito con la moglie di un altro. E [a questo] non si deve contrapporre [l'esempio di] Asmodeo al tempo di Salomone, si intende, dopo che [Salomone] aveva obbligato Asmodeo ad andare da lui per indicargli [...], affinché potesse edificare con lui il tempio, non doveva stancarlo oltre, perché se si fosse congiunto con le mogli di Salomone, allora sarebbero state fatte le figlie degli uomini, cioè le ragazze, le donne sposate a lui, di bell'aspetto e che saccheggiano in guerra. A proposito di questo è scritto nel libro Deuteronomio a Israele. Tuttavia la moglie di un cacodemone xed non è così per un altro cacodemone xed suo prossimo. Dato che infatti è scritto: "ho giurato e ho stretto un patto con te". E altrove è scritto: "lasciò il primo della sua gioventù" (cioè Giuliano e Margherita segue Pico),<sup>698</sup> ha dimenticato il patto del suo Dio. [f. 402 v] Dunque, un cacodemone xed non giacerà con la moglie di un altro cacodemone xed suo prossimo, perché essi temono Dio più di quanto lo temano i figli degli uomini, quando, si intende, salgono fino al firmamento e [Dio] gli indica le cose future e narrando li istruisce. Se dicessi: per quale motivo [questi cacodemoni] noccono e danneggiano? Certamente non danneggiano senza motivo, infatti se l'uomo non li molestasse, essi non lo danneggerebbero mai. E come gli uomini possono danneggiarli? In questo modo, si intende, se i loro padri scrivono alcuni *camea*,<sup>699</sup> con i quali si invocano questi cacodemoni. Se essi non possono vendicarsi dei loro stessi padri, perseguono la vendetta sui loro figli. Essi [scil. i cacodemoni] vogliono anche che l'uomo sia onesto in loro presenza. Lo spirito Bath melech, cioè della figlia del re, che dimora sopra la mano vuole che niente sia fatto con le mani, fino a quando non siano state lavate tre volte e [vuole] anche che l'uomo non esca di notte dalla sua casa fino a quando il gallo

---

<sup>698</sup> Interessante glossa di Flavio Mitridate, che chiama in causa le vicende personali di Pico.

<sup>699</sup> Talismani.



domestico non abbia cantato tre volte<sup>700</sup>. Da questo, dunque, abbiamo la conferma che se tutti andassero anche tre volte a fare l'abluzione ... *deest*

Infatti passò tutto, per questo è detto: “la dolcezza del Signore Dio nostro sia sopra di noi e indirizzi l'opera delle nostre mani” [*Salmo* 90,17]. Questo verso contiene certamente tre cose, per questo motivo si recita prima del canto dei cacodemoni, per indicare la triplice abluzione. Allo stesso modo, anche se morisse qualcuno dei cacodemoni *xedim* e fosse seppellito, nessun uomo lo vedrebbe. Infatti come nessun uomo vede gli stessi cacodemoni *xedim* durante la loro vita, così anche nella loro morte non li vede<sup>701</sup> per niente e [gli uomini] non vedono neanche quello che hanno in mano.

Tutto ciò che è stato creato manca di qualche cosa per la sua perfezione o essere, così prega Dio Santo e Benedetto. Infatti gli stessi

---

<sup>700</sup> *Bath ha-melech* è il nome che identifica gli spiriti della impurità. Dimorano nelle mani non lavate e contaminano i cibi. Possono essere contrastati con vari rituali. Cfr. J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 32 «The connection between demons and uncleanness was made to serve important Hygienic ends. Evil spirits, sometimes called “spirits of uncleanness”, and once identified by the name *bat melech*, rest upon unwashed hands, contaminate foods handled with them; and endanger the lives of those who eat such food. Seven occasions which require a ritual washing of the hands (which destroys or dislodges the demons) were enumerated». Un altro demone simile è *Shibbeta*, citato nel *Talmud* ma assente in testi più tardi, il quale strangola la gente che mangia il cibo con le mani sporche.

<sup>701</sup> Il tema dell'eternità dei demoni o della loro temporalità è affrontato da Pico nel *Commento* (p. 71): «[...] se noi poniamo tutti e' demoni essere soggetti a passione, bisogna porli tutti esseri mortali, però la definizione di Apuleio, cioè che Demoni sieno di animo passibile ma eterni, si debbe intendere che loro sono eterni, perché le loro anime sono eterne, ma non che in loro non accaggia separazione dell'anima dal corpo, come etiamdio accade in noi». Si vedano inoltre le *conclusiones 43 e 44 secundum opinionem personalem in doctrinam Platonis*: «*Sicut et videtur et auditur homo ab homine, per motionem sensus ad extra, ita et videtur et auditur daemon ab homine et daemone ad homine et daemone per motionem sensus ad intra. Cur homo non possit non videri si sit presens, a recte dispositivo in potentia visiva, daemon autem tunc solum videatur, cum vult videri, ex modo quo unusquisque eorum videtur haberi potest.*».

cacodemoni [f. 403r] mancano della vita, pregano e cantano che non abbiano accusatori, come quelli che vivono in pace. È scritto infatti: “ama il prossimo tuo come te stesso”. Invece, a proposito del mistero del sabato hanno detto così del mistero, che se ha un'altezza di dieci pugni forse è il cacodemone Yusaph e non è Elia. Quando l'uomo crede che sia Elia, allora è il cacodemone Yusaph. Per questo essi stessi non osservano la fine del sabato, ma osservano le altre cose che sono nel discorso [scil. nella Legge].

Anche nel libro del Deuteronomio, dove è detto: “il Signore ha parlato faccia a faccia” [Deuteronomio 5,4]; com'è possibile questo? Non può essere un volto dentro un altro volto? Certamente è come ha detto che ci sono otto cherubini in alto, due si intende ad Oriente, due nell'Aquilone, due a Meridione, due ad Occidente, e quando pronuncia la parola, essa cammina tra i volti degli uni e degli altri. E così si interpreta: “il Signore parlò parola con parola”. E [questo] può essere paragonato all'uomo che parla sommessamente in una canna vuota e ha l'estremità della canna nell'orecchio del suo amico che ascolta. Così dunque fa la parola di Dio Santo e Benedetto, è scritto infatti: “dal cielo ti fece sentire la sua voce” [Deuteronomio 4,36]. Ed è scritto: “non avete visto alcuna immagine” [Deuteronomio 4,15]. E in un altro luogo è scritto: “il Signore ha parlato con voi faccia a faccia in mezzo al fuoco” [Deuteronomio 5,4]. Sebbene [in quest'ultimo caso] certamente la parola venga da lontano, appariva loro come se fosse un volto davanti a loro. Videro che pronunciava la parola dal cielo come se avessero una canna vuota nell'orecchio. Ma non videro alcuna immagine o somiglianza<sup>702</sup>. E forse non potrebbero dire che era l'angelo o il cacodemone che parlava con loro?

E quando [Dio] parlava con Mosè o quando Aronne o un altro sommo pontefice entravano nella parte più interna [del santuario], la gloria di Dio, *chabod*, si innalzava sopra di lui e il suo volto si trasfigurava, e allo stesso modo era nella [f. 403v] Legislazione. Questo è quello che è scritto: “il Signore ha parlato con voi faccia a faccia” [Deuteronomio 5,4]. E infatti è detto in lingua caldaica “faccia a faccia”,

---

<sup>702</sup> Il termine somiglianza, che nel manoscritto è *similitudo*, traduce la parola ebraica *demut* che è un sinonimo di *tselem*.

cioè “parola a parola” e quella parola dell’uomo non era simile a quell’altra. Quando Dio Santo e Benedetto parlava, appariva a loro come se [essi stessi] avessero parlato. Ed è scritto: “fa parlare le labbra dei dormienti”. Ed è scritto: “che ha creato la pronuncia delle labbra, dice pace, pace a chi è vicino e a chi è lontano” [*Isaia* 57,19]. E altrove è scritto: “forse qualche popolo ha sentito la voce degli dèi che parlano in mezzo al fuoco come hai sentito tu ed è rimasto vivo?” [*Deuteronomio* 4,33] In un altro passo disse: “che parla in mezzo al fuoco come noi, ed è rimasto vivo?” [*Deuteronomio* 5,26] Infatti gli parlava anche senza la parola.<sup>703</sup> “Parola” in caldeo è detta mamlal o dabar in ebraico o logos [in greco], perché, si intende, parlavano attraverso la profezia. È anche scritto: “se il leone ruggisce, chi non ha paura?” [*Amos* 3,8] Dunque se il Signore Dio ha parlato, chi non ha profetizzato? E questo è ciò che è scritto: “ed entrò in me lo spirito” [*Ezechiele* 2,2]. E in un altro luogo, in cui si parla di settanta anziani, è scritto: “dopo che giacque sopra di loro lo spirito, essi profetarono” [*Numeri* 11,25]. E nel libro di Samuele, Davide ha detto “lo spirito del Signore ha parlato in me, la sua parola è sulla mia lingua” [*2 Samuele* 23,2]. E in un altro passo nel libro di Isaia [è scritto]: “ani zoth è la mia alleanza con loro, disse il Signore, il mio spirito che è su di te, le mie parole che ho posto nella tua aria non si allontaneranno dalla tua bocca” [*Isaia* 59,21]. E in un altro luogo: “e questo è il mio spirito che ho posto nella tua bocca” [*Isaia* 59,21]. Questo, dunque, è ciò che è detto “parola con parola”, in caldaico mamlal him mamlal [Ebraico]; questo si dice a proposito della parola ebraica panim, cioè “volto”. E in un altro passo si dice: “il Signore parlava a Mosè faccia a faccia come un uomo parla con il suo vicino” [*Esodo* 33,11], questo anche si dice in ebraico panim el panim e in caldaico è detto mamlal him mamlal, cioè “parola a parola”. [f. 404r] Per questo la parola si trovava tra due cherubini. Ed è scritto: “i loro volti sono volti di uomo per il loro fratello”; ciò si riferisce ai cherubini. Questo è dunque ciò che è scritto: “faccia a faccia” e di nuovo “i volti sono conosciuti con i volti”. E questo è ciò che è scritto: “e ho sentito la voce che gli parlava”. Il volto di Dio anche ... *deest* ... ci sono in alto dei volti, può essere paragonato a qualcuno che pur esprimendosi con discorsi difficili, subito si fa

---

<sup>703</sup> “Non ogni voce è parola, però ogni parola è voce; ogni voce deriva dallo spirito, ma non viceversa”, El’azar da Worms, cit., p.43.

comprendere attraverso il suo volto. Così anche se parla del mistero agade<sup>704</sup> o di un testo piccolo [che] si rende comprensibile attraverso il suo volto.

Anche in che modo o di che tipo sono i volti superiori si capisce dal viso del profeta. Si capiva dal volto di Mosè se una parola era consolatoria, o se era di punizione o di qualche altro tipo. Per questo è scritto: “perché splendeva la pelle del volto di Mosè”. E in un'altra parte è scritto: “la gloria del Signore è discesa su di te”, e certamente la serenità del volto della gloria, chabod, si conosceva sul viso di Mosè. Essa era così serena e chiara come era sereno il volto di Mosè. Ad ogni modo, [gli israeliti] potevano vedere il volto dello stesso Mosè come attraverso uno specchio, come attraverso il cristallo, come attraverso l'antimonio. Così si conoscevano i volti della stessa gloria attraverso il volto dello stesso Mosè. E questo è ciò che è scritto: “con una [parola] parla Dio e con due etc.” E altrove è scritto: “Dio ha pronunciato una [parola], io ho sentite queste due” [Salmo 62,12] ... *deest* ...

Anche a proposito del mistero degli angeli e dei santi e dei giusti diciamo che questi sono all'interno, che è detto liphnim, e questi sono più all'interno, che è detto liphnai liphnim [ebraico]. Gli angeli interrogano i giusti e dicono “cosa ha fatto Dio?” Come è possibile? Se gli angeli stanno ora liphnai liphnim, cioè nel luogo più interno, conosceranno tutte le cose che debbono accadere nel tempo futuro, [le conosceranno] dall'esterno nel luogo liphnim, cioè più interno. Questo è possibile se non hanno peccato e non hanno commesso un delitto. E così conviene fare in modo che [f. 404 v] essi siano portati fuori dal luogo più interno che si chiama liphnai liphnim. Se i giusti hanno meritato, saranno con gli angeli. E non si deve dire che è per questo motivo che vuole mostrare una eccessiva carità verso i giusti, e non si deve dire [neppure] che per questo motivo deve condurre fuori gli angeli, né che insegna questo con qualche patto. Ci sono alcuni che si riconciliano, in ebraico mutrazim [ebraico]. Troviamo infatti a proposito di Mosè che prima che fosse costruito il tabernacolo l'abitatrice era con gli angeli, invece dopo che [Dio] ha parlato con Mosè, a fatica gli angeli ministri poterono udire. Inoltre egli ha fondato il tempo con gli angeli, si dice: “[resterai] con loro

---

<sup>704</sup> Significa grande in ebraico.

fino al momento in cui sarai in questa tenda, o separazione, e fino a quando verrà tale angelo”. Se dicessi: “dunque gli angeli possono tormentarsi per la felicità dei santi giusti che sono espulsi dalla tenda o dalla sua separazione?” Questo non è possibile, infatti, è consuetudine o buon costume degli angeli che anche se devono allontanarsi dalla vista dei santi giusti, provano una grande gioia quando arriva la felicità dei giusti piuttosto che la loro, anche se devono uscire di là.

Certamente tutte queste domande e risposte varie risultano forzate, ma ciò che i sapienti intendono a proposito di questo mistero è che gli angeli ministri non si allontaneranno dalla loro posizione e dai santi giusti. Questo accadrà quando ci saranno i giusti perfetti, essi saranno anche più vicini o più prossimi alla gloria, *chabod*, rispetto agli stessi angeli. Non che gli angeli sappiano meno allora di quanto sanno adesso, ma questo avranno di più i santi giusti perfetti che conosceranno più di quanto gli angeli sanno adesso. E gli angeli non li invidieranno e non proveranno invidia.

Potrebbe sembrare difficile [a credersi] che Elia possa sorvolare in quattro voli tutto il mondo e invece l'angelo [possa sorvolarlo soltanto] con un solo volo. Certamente così si deve intendere che [f. 445r] Elia sorvola [tutto il mondo] in quattro voli quando si trova in questo mondo, invece [quando sarà] nel mondo venturo avrà questo dono [scil. di sorvolare tutto il mondo con un solo volo]. In quel tempo, infatti, i santi giusti avranno un grado e un'eccellenza superiore. E l'angelo vestito di lino conosce tutte le cose che Dio Santo e Benedetto vuole fare, vedrà l'immagine dell'Onnipotente, *Xadai*, e conoscerà la scienza dell'Altissimo. È così [sarà] anche per i santi giusti, di cui è scritto: “i tuoi occhi vedranno il re nella sua bellezza e allora conosceranno ogni cosa” ovvero, “il Signore Dio non farà qualcosa se prima non avrà rivelato il suo segreto ai suoi servi i profeti” [*Amos* 3,7] e di conseguenza ai santi giusti. Questo invece è detto nel libro di Ezechiele, ovvero nella sua visione: “e i viventi correvano e tornavano come la folgore” [*Ezechiele* 1,14] in ebraico [ebraico]. In caldaico, così ha commentato Ioneta figlio di Oziele: e le creature con il fuoco del suo spirito, per fare la volontà del loro creatore che fece abitare la sua abitatrice più in alto di quanto siano esse, con l'aspetto di occhi per vedere, ritornano, girano il mondo, ritornano, sono creature uniche e leggere come la folgore, in caldaico

[ebraico]. L'ariete, infatti, quando vola con grande velocità verso un lato e vuole volare verso un altro lato, fa risuonare le sue ali come squame così da volgersi verso l'altro lato. Non fanno così gli agiozoa, quando piegano verso il lato orientale non muovono le ali che sono verso Oriente per ritornare verso gli altri lati, ma muovono le ali che piegano [f. 445v] verso la testa che declina verso ... *deest* ... né è detto volerà se non in riferimento ai serafini.

E per questo disse che l'immagine dei viventi è diminuita. Ma certamente il motivo per il quale ha detto: "e alla loro elevazione etc." dipende dal fatto che gli animali hanno i piedi più grandi del mondo. Così, infatti, ha detto raban Iohanan, figlio di Zarcari, che i piedi degli agiozoa corrispondono a tutto. In che modo dunque dirà: "e alla loro elevazione al di sopra della terra?" Ma certamente [questo] è il mistero superiore che quello che è minore contiene quello che è maggiore. Ora, la misura dell'angelo è di duecento vie o di dieci giorni, e con gli israeliti ci furono sessanta miriadi [di angeli] il giorno in cui fu data la Legge. Così anche è scritto: "nove miriadi di miriadi furono in Egitto". Se non si dicesse dei superiori che quello che è minore contiene quello che è maggiore, certamente ci sarebbe un dubbio sul luogo, si intende, in cui si essi trovano. Ma per i sapienti questo è universalmente accettato, che davanti alla gloria [di Dio], *chabod*, le cose che sono più piccole contengono ciò che è maggiore. Di nuovo l'angelo si restringe, in ebraico *hisamsem* [ebraico], come vuole. Se è così, in che modo ciò che è più piccolo contiene ciò che è più grande? Non è scritto: "ecco il Signore stava sopra di lei"? E [non] è [anche] scritto in un altro punto: "ed ecco gli angeli di Elohim salivano e scendevano in quella"? [Gen. 28,12], si intende che essi furono quattro: infatti vide il mondo e la terza parte del mondo. Se è così, allora, questi non dovrebbero restringersi, in ebraico *hiesamsemu* [ebraico]. Ma certamente il luogo in cui stanno non è di questo mondo ed è così anche davanti alla roccia. E si ha anche lo *simsem* [ebraico] si restrinse tra i due tabernacoli dell'arca perché, si intende che quel luogo in quella [tenda], a sua volta, non era di questo mondo.

[f. 446r] Inoltre l'arca non ha una misura e quel luogo che toccava l'arca non era di questo mondo. Inoltre in quel luogo che era fatto per [accogliere] la moltitudine che veniva nel tempio, quando [la gente riunita] stava in piedi era accalcata e quando i fedeli adoravano, si

prosternavano. Certamente quel luogo non era di questo mondo e, parimenti, [non era di questo mondo] il luogo sul quale si trovavano i cherubini. E questo è ciò che ha detto il testo: “il luogo nel quale tu ti trovi è santo”. Ed è detto così di Mosè: “il luogo sul quale tu ti trovi è terra santa” [Esodo 3,5] che cioè gli angeli prefetti hanno portato dal luogo che è detto macom. Infatti il luogo che è detto macom conviene ai suoi [scil. di Dio] angeli e gli si adatta. Così si ponga l’adama con il suo nome in quel luogo e in quell’ora. E per tutto il tempo che quella adama è lì, nessun mazic, cioè cacodemone, che infesta altri luoghi, può penetrare in quel luogo finché non sia stata tolta da lì. Infatti è scritto: i viventi correvano e ritornavano [Ezechiele 1,14]. Si deve capire che in un batter d’occhio [gli angeli] girano il mondo e ritornano. E per questo non meravigliarti dell’angelo della morte che sorvola con un solo volo il mondo. E non dire che sorvola soltanto verso un solo lato come una freccia lanciata che non tende a questo e a quel lato, ma ad un solo lato. In verità, il volo degli agiozoa può essere paragonato al volo dell’uccellino che è chiamato celydon (mi sembra che sia la rondine), infatti, questo vola verso tutti i lati con un solo volo, senza battito d’ali. [Così fa] anche l’immaginazione che è pensiero del sogno e della visione, infatti in un solo momento colui che sogna si trova in infiniti e innumerevoli luoghi. [Così] si ha anche che l’angelo della morte uccide in una sola ora settanta mila uomini. Infatti, se tu dividessi quelli per i minuti di un’ora, risulterebbe che [f. 446v] in un solo minuto sono stati uccisi quasi cinque uomini. Questo perché in qualsiasi ora ci sono 10, 3 e 800 momenti. Invece nel Libro dei trattati che è scritto all’inizio del Libro sulle benedizioni che è chiamato Tosaphita Beracoth, si sostiene quanto detto precedentemente, ma i momenti che troviamo nelle sentenze del Talmud sono nettamente inferiori [di numero].

Abbiamo scritto tutto ciò con la finalità che nessun uomo per superbia dica “come è possibile che Dio Santo e Benedetto giudica in un solo giorno tutto il mondo?”. Ci sono molti di questi [uomini] che profondamente speculano nella scienza e credono che dal momento che Dio Santo e Benedetto in una parola ha pronunciato due parole, come è stato detto prima, così ha anche in alto compagnie e società di angeli [ai quali si rivolge, in quel piccolissimo istante in cui [Dio] parla ad una società o compagnia, rivolge anche ad un’altra società parole restanti o

altre parole. E così [si comporta] con ciascuna società e ad ogni società indirizza altre parole. E per questo in un solo giorno [Dio] giudica tutto il mondo, perché i pensieri di Dio Santo e Benedetto in una sola volta si trovano in tutti, perché così in un solo momento ascolta tutte le preghiere di tutti quelli che pregano e che [lo] invocano. Certamente in quello stesso momento in cui uno chiede una cosa nella sua preghiera, in quello stesso momento un altro chiede un'altra cosa e così in tutte le parti del mondo sono chieste varie cose nello stesso momento. Così dunque parla e risponde quello che profondamente speculava su questo, che una sola parola che egli pronuncia è in relazione a chi ascolta, infatti è necessario che senta in una parola due cose o due parole. Questo può sembrare la rimozione dell'uguaglianza, una contraddizione di un [termine] con un altro, e per questo fu necessario parlare con un'altra parola corrispondente a chi ascolta, così da non pensare che Dio Santo e Benedetto si era distolto dalla prima parola.

Perché all'uomo [f. 447r] che testimonia ... *deest* ... e in mezzo è come una parola che ritorna in sé o richiama a sé. Infatti rimane vana la prima parola anche verso Dio o i superiori, quando disse a proposito del sabato: coloro che rendono il sabato profano muoiano. E similmente ciò che disse a proposito del sabato: e nel giorno di sabato siano sacrificati due arieti, figli di pecore, di un anno [Numeri 28,9]. Tanto questa parola quanto quella sulla profanazione sono state dette in una sola parola in riferimento a Dio. Allo stesso modo questo si deve dire a proposito di ogni cosa simile che si contraddice l'una con l'altra, che sono state dette in una sola parola. Ma quando non si contraddicono l'un l'altra perché è necessario dire che è stato fatto o è stato detto con una sola parola rivolta a tutte le società? Potrei riportare quello che sostengono i sapienti nel libro midrash a proposito del testo che dice: Dio li spaventava con la sua voce nascosta o facendo cose mirabili, che divise la parola tra Mosè che andava in Egitto e Aronne, ovvero con quella parola che è stata detta ad Aronne per andare incontro a Mosè. E questo è quello che è scritto nel libro di Samuele: forse ho mostrato la manifestazione di me nella casa o nella casa di tuo padre quando erano in Egitto [2 Samuele 7,6]. Certamente qui ha parlato di due manifestazioni, perché la prima si riferisce a Mosè per quello che ha detto "forse che la manifestazione"; la seconda invece si riferisce ad Aronne per quello che ha detto "ho



mostrato di me”. Perché è necessario che in una sola volta si manifestasse ad entrambi? Per indicare che uno valeva quanto l’altro. Come infatti Mosè era degno di condurre Israele così anche lo era Aronne. E questo è quello che è scritto nel Cantico dei cantici: i tuoi seni sono come due cuccioli gemelli di capriolo [*Cantico dei Cantici* 4,5]. Questo certamente è chiaro attraverso la ventitreesima proposizione del libro Sopher Iesira che è chiamata atbash, perchè Mosè indica il capriolo in ebraico sebi ed [f. 447 v] è provato perché in quella proposizione si procede così che una lettera che è nel testo sacro indica quella lettera che la segue in quella proposizione, così dunque dopo la mem c’è la iod, dopo la shin c’è la beth, dopo la he c’è sade. Infatti le lettere di Mosè valgono [ebraico] quanto le lettere iod, beth e sade, quelle certamente indicano il capriolo attraverso il numero delle lettere. Infatti capriolo si dice sebi e ha come numero 102, perché sade 90, beth 2, iod 10 e altrettanti sono i numeri di quelle lettere che sono indicate dalle lettere di Mosè perché iod 10, beth 2 sade 90 sommati fanno 102. E questo è quello che disse: “i gemelli di capriolo”. E in un altro luogo è detto: “il mio diletto è per me un [benda] sacchetto di mirra, lo ospiterò tra le mie mammelle” [*Cantico dei Cantici* 1,14]. Questo dicono i sapienti che la parola si trovava tra Mosè e Aronne. E inoltre [dicono] che una parola è quella che è riportata nel libro mechilte a proposito del testo che dice: “e il Signore parlò a Mosè e ad Aronne” [*Esodo* 6,13]; è come se la parola si trovasse tra l’uno e l’altro. Ed in quel passo si dice ancora che per ciascun mistero o per ciascuna cosa c’era una parola. Invece due misteri o due cose non sono detti in una sola parola. Come ascolta in un solo momento tutte le richieste, le invocazioni e le preghiere e intende il bene e il male che fanno gli uomini e discerne in una sola volta, così dunque dice in una sola parola molti misteri. Perché allora è scritto: “non ho forse riempito i cieli e la terra disse il Signore?” [*Geremia* 23,24] ... *deest...* e fu bene che parlarono in conseguenza di ciò, dunque, i profeti meritavano di avere due risposte in una sola parola e meritavano di avere una parola che può essere esposta in molti modi, [e meritavano di avere una parola] che in quel momento può significare una cosa e che può racchiudere un’altra che sarà. Forse infatti questo può essere considerato da loro un merito? Forse per timore di non morire dissero così: “e che non parli con noi [f. 448 r] Dio per non morire” [*Esodo* 20,19]. Inoltre se non avessero parlato in quel modo non avrebbero avuto i profeti. Forse anche prima che fosse data la Legge

c'erano i profeti. Ma certamente dato che gli israeliti possono dire "noi vogliamo ascoltare dalla bocca dell'altissimo tutti i precetti e parla con noi attraverso quella stessa voce con cui ha parlato ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, che sono chiamati profeti. Come è scritto a proposito di Abramo: "ora anche restituisci la moglie all'uomo perché è un profeta" [Gen. 20,7]. Inoltre come ha parlato a Noé così parla con noi con una voce che possiamo sopportare e Mosè non parla con noi" e dato che hanno parlato bene dicendo così: "ecco ci mostra il Signore Dio nostro la sua grandezza e la sua gloria chabod e il suo fuoco grande e ascoltiamo la sua parola dal centro del fuoco". Ora per questo crediamo che ci sia un solo Dio, che non c'è un altro all'infuori di lui. Dunque parla tu con noi etc., non parli oltre lo stesso Dio con noi per non farci morire [Deuteronomio 5,24-27]. Meritarono per questo che da allora in poi non ci fosse qualche generazione senza profeti. Invece prima della legislazione ci furono molte generazioni e età in cui, si intende, non ci furono profeti. Invece da quel momento in cui agirono bene, Dio Santo e Benedetto disse: "piace a noi che hanno parlato" [Deuteronomio. 5,28]. I profeti non si allontanarono mai da loro fino a quando l'arca dell'alleanza e le tavole non furono riposte. Gli angeli che erano preposti sopra lo spirito santo erano nell'aria di questo mondo e viaggiavano sopra i profeti. Certamente questo tempo durò fino a quando le tavole non furono riposte nell'arca dal profeta Geremia. Vedi anche che dopo che l'arca e le tavole sono state riposte migrarono a Babilonia. Al ritorno vi furono molti uomini anziani che videro il tempio costruito e distrutto. Ora mentre lo ricostruivano [f. 448 v] non c'era nessuno che profetava se non tra quelli che per primi avevano profetato, prima che l'arca e le tavole fossero riposte. Ne trovarono tre: Ageo, Zaccaria e Malachia, dei quali ebbero bisogno perchè gli indicassero dove dovevano costruire il tempio e l'altare. E dopo questa [generazione] non vi furono più profeti. Si potrebbe obiettare e si potrebbe dire "forse la figlia della voce non ha detto che è giusto che l'abitatrice risieda [lì], ma che quell'età e quella generazione non lo meritano?" Anche ai tempi di Geroboamo, di Hahabi, di Manasse forse non ci furono profeti? E si deve rispondere certamente che in quel tempo c'erano profeti in Israele e che ancora c'erano l'arca, i cherubini, le tavole e gli angeli, i quali discesero con Dio Santo e Benedetto sul monte Sinai e dimoravano nel tabernacolo ed era difficile allontanarli. Ma nel secondo tempio nei giorni di hillel ritornarono nel loro luogo ed era

difficile richiamarli, almeno fino a quando non fosse stata costruita la dimora del santuario. E allora apparirà la gloria del Signore. E si realizzerà quello che è stato scritto dal profeta: “e dopo questo effonderò il mio spirito sopra ogni carne e profeteranno i vostri figli e le vostre figlie, i vostri vecchi avranno sogni, i vostri giovani vedranno visioni” [*Gioele* 3,1]. Perché invocano l’infante nelle viscere di sua madre? Forse non è sospettato un peccato in quelli che invocano persino i bambini piccoli. Per questo è scritto: davanti al cieco non porre un ostacolo [*Levitico* 19,14], soltanto quelli che sono ricolmi di sapienza e quelli che possiedono la sapienza dei loro sogni di questo tipo sono i profeti. Se parla bene sarà considerato buono come è scritto: “e piacque agli occhi di Dio che Salomone chiese [la sapienza] e considera buono che, si intende, chiese soltanto la sapienza per capire, per indirizzare Israele” [Cfr. 2 *Cronache* 1,11]. [f. 449 r] E dato che l’infante è sapiente è necessario invocarlo<sup>705</sup>. Allora infatti Israele non accolse su di sé la Legge come è scritto: per entrare nell’alleanza del Signore tuo Dio e nel suo giuramento affinché tu non la [legge] trasgredisca. Perché non solo è stata instaurata l’alleanza con te che oggi sei con noi, ma anche con quello che oggi non è con noi [*Deuteronomio* 29,11-13]. E così Salomone fece il giuramento. Giurando costrinse Semei figlio di Ghera di Bahurim a non uscire dalla porta di Gerusalemme e dato che trasgredì il suo giuramento lo uccise. L’infante invece può dire: “non ho ricevuto il giuramento”. Anzi è necessario invocare l’infante quando ancora è nelle viscere, nella sua sapienza infatti che possiede in quel tempo cioè fintantoché si trova nelle viscere, allora accoglie il giuramento anche se dimentica ogni sapienza che possedeva nelle viscere della madre subito [quando] esce dall’utero della madre e dopo sa quando ricorda. Infatti finché è sapiente, si intende [quando] è nelle viscere della madre, giura senza parola perché evidentemente la sua bocca è chiusa e infatti non può prendere cibo da lì se non attraverso il cordone ombelicale. Questa condizione certamente è simile al sogno della profezia quando l’uomo ha la sua bocca chiusa e gli

---

<sup>705</sup> “Come si può vedere attraverso qualche testo rabbinico, l’embrione ha poteri cognitivi specifici. Tale credenza ricorda la concezione platonica secondo la quale l’anima conosce ogni cosa prima della sua discesa in terra. Del resto non è impossibile che si tratti di un’influenza della filosofia greca sul pensiero ebraico”, Moshe Idel, *Il Golem*, cit., p. 62.

sembra di parlare.<sup>706</sup> Così anche è scritto: “ho voluto fare la tua volontà, la tua legge è in mezzo alle mie viscere” [*Salmo* 40,9]. Certamente il cordone ombelicale o lo stesso ombelico è stato aperto e intende quello che gli dicono. E l’anima è pura e chiara perché ancora non è uscita in questo mondo né la natura innata del male<sup>707</sup> gli è andata incontro. Se Esaù era cattivo nell’utero della madre come è entrata la natura innata del male prima del tempo nell’utero della madre? Questo certamente perché c’era un prefetto nell’utero, Esaù divenne ...*deest*... e similmente Sabatans riponendo il frutto che anche nell’utero della madre era cattivo. [f. 449 v] Diciamo con certezza che ci sono alcuni che, prima che vengano al mondo, sono indotti a peccare dalla natura innata del male. Di quelli è scritto: “empi, siete stati espulsi dalla vulva”. Così anche in questo mondo accade certamente che l’empio dopo la sua morte è cattivo perché la natura innata del male dopo la morte rimane in lui, come è scritto: tu sei vuoto per [accogliere] l’empio. Come dunque fu nell’utero così è anche dopo la morte. E similmente [si deve dire] a proposito del giusto, come fu nell’utero così è anche dopo la morte. E degli empi si deve anche dire che rimangono nella loro empietà anche nell’inferno della Geenna. Disse infatti Balaam: “non cercare la loro pace” [*Deuteronomio* 23,7] e per questo non si deve avere misericordia di loro. Considera dunque che Esaù nell’utero della madre fu cattivo e così fu [malvagio] dopo in questo mondo e così dopo la morte. Invece Giacobbe fu giusto nell’utero della madre, giusto in questo mondo, giusto dopo la morte, giusto in eterno

---

<sup>706</sup> Scrive Scholem a proposito dell’interpretazione fornita da El’azar di Worms di un antico Midrash sulla creazione del bambino: «Il “Midrash della creazione del bambino” narra che il neonato, dopo che l’angelo custode gli ha dato un buffetto sul naso, dimentica tutta l’infinita dottrina che prima della nascita aveva acquistato nelle celesti dimore del sapere. Ma, si chiede El’azar di Worms, perché il bambino dimentica? “Perché se non dimenticasse diverrebbe pazzo riflettendo sul corso degli eventi di questo mondo dall’alto della sua profonda conoscenza”. Quale strana variazione dell’antica concezione platonica della conoscenza come ricordo, *anamnesi*, sta a fondamento di questo Midrash!» , G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 105.

<sup>707</sup> Il tema della natura innata del male o più precisamente del *yezer ha-ra’a* che è tradotto anche come istinto del male è un tema ripreso dai testi biblici. Un interessante riferimento può essere fatto al poema di Ibn Gabirol *Keter Malkut*. Cfr. Roberto Gatti, *Il nulla di Dio in una poesia filosofica dell’XI sec.*,

per sempre. Per questo la donna gravida deve guardarsi dall'andare nei luoghi delle trasgressioni, ma [deve andare] soltanto nei luoghi buoni. Come faceva la madre di rabi Giosué figlio di Anania di cui è detto "beato il ventre che ti ha portato e il seno che ti ha allattato". Perché Dio Santo e Benedetto ha dato la potenza, il potere e la virtù di poter fare molte cose con la scienza e l'intelligenza dell'astronomia, dei segni e dei pianeti, ad esempio con la scienza delle immagini che sono utili per molte cose, e l'uomo con tale sapienza può conoscere le cose future? Quando i figli degli uomini conoscono la sapienza dell'astronomia, dei segni e il moto dei pianeti e da lì pervengono alla conoscenza del creatore, lo benediranno riflettendo sulla sua sapienza, perché ha creato tutte le cose con la sapienza. Non c'è nessuna infatti tra tutte [f.450 r] le scienze, acquisite attraverso la via dei sensi, che possa far pervenire alla conoscenza di Dio Santo e Benedetto e alla sua verità come l'astronomia con la quale si giunge alla notizia dei tre mondi: del grande mondo, del mondo di mezzo e del piccolo mondo. Infatti grande mondo è chiamato questo mondo il quale è percepito dai sensi come la macchina del mondo. Il mondo di mezzo è l'anno o tempo. Il piccolo mondo è l'uomo<sup>708</sup>. E questo è ciò che è scritto nel libro Sefer Iesira che fondò quelle cose che in ebraico chiamiamo fumo [ebraico] nel grande, nel medio e nel piccolo. E questo è quello che è scritto: "sale il fumo in ebraico hasan [ebraico] nel suo naso, il fuoco della sua bocca lo divorerà, i carboni sono accesi da lui" [2Samuele 22,9]. E qual è il motivo per cui ci sono delle linee nell'uomo grazie alle quali si può sapere cosa accadrà all'uomo? Anche con quelle si perviene alla conoscenza di Dio Santo e Benedetto. Dato infatti che Dio Santo e Benedetto è invisibile si può pensare che non ci sia. Per questo quando capiranno cosa significano quelle linee e quando successivamente accadranno le cose che sono significate all'uomo da esse, l'uomo saprà che c'è Dio che sa tutto, che regge tutto, e benedirà Colui che lo ha formato, che lo ha destinato, che ha stabilito su di lui quello che gli accadrà. E così è scritto dal profeta a proposito delle linee che sono nella mano: "ecco sui palmi delle mani ti ho tracciato o ti ho segnato" [Isaia 49,16]. E delle linee

---

<sup>708</sup> "Lo spirito dell'uomo sorregge tutto il corpo, come lo spirito sorregge tutto il mondo, a significare che l'uomo è un microcosmo", El'azar da Worms, op. cit., p.47.

che sono sulla fronte<sup>709</sup> è scritto da un altro profeta: “segna un segno sulla fronte degli uomini” [*Ezechiele* 9,4]. E ancora a proposito di queste che sono nella mano è scritto: “segna ogni uomo sulla mano” [*Giobbe* 37,7] o pone il sigillo del suo fato in ebraico [ebraico]. Ed è per questo che ci sono molte medicine che dipendono dalle parole, dalle incantazioni, soltanto [f. 450 v] pronunciandole su di loro [i malati] o recitando formule magiche sono guariti. E anche molte [medicine] dipendono bareharim [ebraico] dal profumo o dagli odori, [questi farmaci sono utilizzati] ad esempio per sciogliere l’arte magica. E anche i maghi fanno molte cose con la loro arte magica che è detta chessaphim? Questo certamente per indicare che non c’è un mondo che manchi della scienza del Creatore Benedetto e che in ogni cosa ha i suoi nunzi e che prepose prefetti sopra ogni cosa e anche creò il mondo per tentare o per mettere alla prova quelli che conoscono l’arte magica che è detta chessaphim. [Il Signore] darebbe un premio a quelli che pur conoscendola e avendo la possibilità di esercitarla, scegliessero invece di non metterla in pratica e di non fare qualcosa con essa. Infatti ogni cosa possiede un prefetto che le ha preposto Dio Santo e Benedetto, come è scritto: “ministri suoi che fate la sua volontà in ogni luogo del suo regno” [*Salmo* 103,21-22]. Perciò si capisce che li ha posti sotto il suo potere. E altrove è scritto: “e il suo regno che è detto malchut governa su ogni cosa”. E giungendo alla conoscenza di questo allora si dice come dice il profeta: “benedica l’anima mia il Signore, tutte le mie viscere [benedicano] il suo nome santo” [*Salmo* 103,1]. Infatti non c’è nessuno che onora bene Dio Santo e Benedetto con un culto e una religione a lui adeguati se prima non lo ha conosciuto senza il domino dell’immaginazione ma secondo la verità dell’intelletto. Allora infatti si esercita un culto adatto e la pietà che gli è dovuta. E l’uomo è reso pio come è scritto: “e i tuoi giusti ti benediranno” [*Salmo* 145,10]; e altrove è scritto: “diranno la tua gloria chabod e il tuo regno” in ebraico [ebraico] come se dicesse diranno la gloria chabod che è il tuo regno. Per questo diciamo nelle benedizioni:

---

<sup>709</sup> Le linee che sono sulla fronte sono studiate dalla metoposcopia. “The art of interpreting the lines which appear in the soles and palms, and on the forehead (Metoposcopy), more properly divinatory, is mentioned in Geonic literature and crops up occasionally in the medieval period”, J. Trachtenberg, cit., pp. 216-217.

“Benedetto sei Tu Signore Dio nostro, re del mondo”. Il regno è questo [f. 451 r] mondo e per questo non c’è nessun animale, né volatile o rettile che sia stato fatto o creato invano. In basso i serpenti che sono velenosi e gli scorpioni e i veleni mortali non sono stati fatti invano perché sono utili nelle medicine. Chi infatti mai curò perfettamente la lebbra se non con i serpenti o chi ha mai rotto i calcoli renali se non con gli scorpioni? E molte altre cose simili che il mondo a causa dei suoi peccati ignora. Se il mondo meritasse e se fosse degno, certamente gli uomini conoscerebbero le virtù di tutte le cose e che niente è stato creato invano. Quattro viventi portano e sono portati col trono. Questa è la parola dei sapienti nel libro dei sette aditi. Se è così perché è necessario che il trono abbia i viventi? Ma certamente per indicare che gli inferiori sono in potere dei superiori che si trovano sopra il trono. E quattro superbi che fanno degli ultimi ciò che vogliono, saranno essi stessi calpestati e rovinati dagli ultimi. È stato detto dal profeta: “vedi ogni superbo, umilialo e rovina gli empì nel loro luogo, alza i tuoi piedi per calpestarli”. E in un altro luogo è scritto: “il mortale è stato umiliato, l’uomo è stato indebolito, non perdonarli” [Isaia 2,9]. E altrove è scritto: “sono stati umiliati gli occhi della superbia dell’uomo, in somma umiltà cadrà l’orgoglio o la superbia degli uomini, soltanto il Signore Dio sarà esaltato in quel giorno” [Isaia 2,11]. E in un altro luogo è scritto: “l’uomo si umilierà, l’uomo sarà indebolito, gli occhi dei superbi saranno umiliati” [Isaia 5,15]. Infatti sono quattro [versetti] e dopo osserva ciò che segue: “il Signore Dio Sabaoth è esaltato nel giudizio, Dio Santo è santificato nella giustizia” [Isaia 5,16]. Infatti questi quattro [versetti] corrispondono ai quattro viventi. E’ scritto infatti: “un volto di leone alla destra di questi quattro, un volto di toro [f. 451 v] alla sinistra di questi quattro, un volto di aquila per questi quattro” [Ezechiele 1,10]. Infatti è scritto *learbaatan* cioè di questi quattro, per ognuno di questi tre, si intende, del leone, dell’aquila e del toro. Invece a proposito dell’uomo non è scritto “di questi quattro”. Invece in questi quattro testi di Isaia l’uomo è chiamato quattro volte Adamo così: “e il mortale è stato umiliato” [ebraico] *vaisha adam* [Isaia 2,9], nel secondo [è scritto] *usha gabhut adam* “ed è stata umiliata la superbia dell’uomo” [ebraico], nel terzo *hene gabhut adam saphil* [Isaia 2,11] cioè “gli occhi della superbia dell’uomo sono stati umiliati” [ebraico], nel quarto *vaisha adam* “e l’uomo è stato umiliato” [ebraico] [Isaia 5,16]. Ed è scritta due volte [la parola] *anashim* cioè uomini o mortali cioè *vesha rum anashim*

“e si umilierà l’orgoglio degli uomini”, è scritta due volte la frase [ebraico] ed è posta due volte al plurale la parola anashim che sono quattro, così sono otto. Quindi è posta due volte [la parola] אִישׁ cioè uomo si intende vaispal hish [ebraico] “ed è stato indebolito l’uomo”, così sono dieci corrispondenti ai dieci di cui ha parlato Ezechiele nel suo libro. Ha chiamato i superiori con il nome di Adamo. Ed a questi [si aggiungono] gli altrettanti enasha [ebraico], che significa uomo in caldaico, [che si trovano] nel libro di Daniele nella parte in cui parla dei superiori. Infatti sono portati con lo stesso trono e portano lo stesso trono, come l’arca dell’alleanza che portava coloro che la portavano corrispondenti agli agiozoon. E sono cinque quelli che sono portati con il trono. Questo per insegnare che Dio Santo e Benedetto legherà la sua anima nel legame della vita, [l’anima] di colui che porta il giogo del regno dei cieli su di sé. Tale uomo è necessario che abbia quattro condizioni: che l’uomo Adamo sia in primo luogo forte come il leone, leggero come l’aquila e paziente nel portare il timore del giogo del regno dei cieli su di sé fin dalla sua giovinezza. Chi farà in questo modo senza alcun dubbio sarà verificato in Lui, il Signore iod he vau he lo farà restare in vita. E in un altro luogo è scritto: “voi siete uniti al Signore iod he vau he Dio vostro, siete tutti vivi come oggi e così deve essere l’uomo”. [f. 452 r] Elia in quattro voli sorvola il mondo, l’angelo invece con uno. Ma nel mondo futuro tutti sorvoleranno con un solo volo. Questo appare manifesto da ciò che è scritto: “questi sono quelli che volano come piccole nubi e come colombe al loro nido”. Coloro che sperano nel Signore muteranno la virtù e assumeranno le ali dell’aquila. A proposito delle pietre preziose che in ebraico sono chiamate abanim tobim cioè pietre buone, si deve sapere che sono dette buone perché ognuna ha un prefetto su ciascuna specie. E secondo qual è il prefetto così sarà anche la pietra. Così è nel mistero delle erbe, delle radici, delle piante, infatti non c’è nessuna tra queste che non abbia un suo prefetto in alto che la percuote sopra la sua cima, le dice “cresci” ed emana in essa la sua virtù. Questo appare manifesto da quello che è scritto nel libro della Genesi: e disse Dio “la terra produca” etc. e la terra produsse germogli di piante, erbe che racchiudono il seme secondo la loro specie [Genesi 1,11], in ebraico è detto mazal מַזַּל cioè fato o prefetto. Infatti la terra superiore produsse per ognuno di quelli il mazal. Questo è provato in modo analitico, infatti “che racchiudono il seme secondo la loro specie” in ebraico è detto mazriha zera leminehu e



contiene nella parola mazriah la mem all'inizio, invece [nella parola] zera cioè seme è contenuta all'inizio la zain, invece nella parola "secondo la loro specie" è contenuta la lamed. Tali lettere compongono la parola mazal. [ebraico] Infatti ci sono anche alcuni alberi in cui dimora il cacodemone femmina chiamato lilit, se facessero sopra [l'albero] degli escrementi o qualcosa di vergognoso certamente i ministri si indignerebbero e farebbero del male perché pretendono pulizia<sup>710</sup>. E appare manifesto questo che se capita di tagliare quell'albero si manifesta a loro un pericolo in prima persona e ai discendenti di quelli che tagliano. A proposito del testo che dice: e le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Elohim scolpita sulle tavole [*Deuteronomio* 32,16], i sapienti commentano che quelle tavole erano di zaffiro.[f. 452 v] [Questo versetto] si basa su quello che è detto nel libro di Ezechiele: "le pietre di zaffiro ad immagine del trono" [*Ezechiele* 10,1] in ebraico נדב.

Infatti secondo la ventitreesima proposizione del libro sefer iesira che è detta atbash [il trono] vale quanto le tavole che sono dette luhot e per questo [la parola] luhot, cioè le tavole, non si trova mai scritta nel testo sacro con il dittongo. Questo è provato perché le lettere indicate da chisse cioè trono nel testo, secondo quella proposizione, corrispondono alle tavole. Infatti dopo la caph c'è la lamed, dopo la samech c'è la heth, dopo la aleph c'è la tau. [Il testo] indica dunque che le tavole erano come il trono della gloria chabod. Infatti azzurro è detto zecheleth, quello è simile al mare, il mare [è simile] anche al firmamento, il firmamento invece al trono della gloria ed è del colore dello zaffiro di cui è scritto: "e videro il Dio di Israele e sotto i suoi piedi come il chiarore dello zaffiro" [*Esodo* 24,10]. E l'arca era simile a un volume volante<sup>711</sup> o duplicato nel trono della gloria chabod. Anche il libro della Legge e i dieci comandamenti erano nell'arca, come è scritto: "fece le sue colonne d'argento" [*Cantico dei Cantici* 3,10], come le tavole. E il libro della Legge

---

<sup>710</sup> Nel *Sefer Hassidim* si parla delle *lilioth* che dimorano negli alberi: «*Sefer Hassidim* reports that upon a certain tree there were to be noticed drops somewhat like candle-drippings. When a man wished to cut this tree down he was warned by a sage, "Beware that you do not bring about your own death! Don't even shake that tree! For if you anger them they will certainly do you harm. In this tree the *liliot* foragather », J. Trachtenberg, op. cit., p. 34.

<sup>711</sup> Il *volumen volans* si trova in *Zaccaria* 5,1.

era all'esterno, come sostiene rabi Giuda. Infatti cosa indicano le due colonne che sono all'interno dell'arca e il libro della legge che è all'esterno? Ma certamente che il mondo non manca o è carente di due giusti che entrano con bar cioè con splendore davanti alla gloria chabod entrano nello stesso splendore attraverso lo specchio lucente. Questo invece è detto nel libro Deuteronomio: “piacque a Mosè esporre questa legge parlando” [Deuteronomio 1,5]. E si dubita su come questo sia possibile, forse non lo ha rivelato in ciascuno dei quaranta anni? Come lo sapeva? Ma certamente così si intende che tutte le cose che gli disse Dio Santo e Benedetto in tutti quei quaranta anni le ha ordinate, unendo l'una all'altra, e le ha rivelate a loro perché unì questo davanti a questo, questo davanti a quello. Come è scritto: [f. 453 r] “E' come se vomitasse la gente che era davanti a voi cioè prima di voi” [Levitico 18,28] che è detto di Siona re degli amorrei. Quello scrisse Mosè con queste parole che gli sono state riferite nel secondo anno. Tuttavia non fu detto se non dopo che fu vinto Siona. Si deve anche dire che piacque a Mosè dichiarare nel primo anno quello che avevano sentito dalla bocca del verbo e [le parole] si vedevano nella voce che diceva molte cose, che concludeva per mezzo dell'argomento o luogo dalla [proposizione] minore e del luogo dalla comparazione della maggiore e dalle affinità etimologiche<sup>712</sup>. Per ogni parola vedevano quello che avrebbero interpretato i sapienti. Mosè parlava con semplicità e perfezione e anche suo figlio sentì che di più l'uomo deve onorare dei stranieri in ebraico habodazar o culto straniero, perché non manchi cibo alle creature. La qual cosa dopo è scritta nei libri dei sapienti che dicono: “è preferibile che l'uomo onori un culto straniero piuttosto che mendichi”. Questo certamente perché il suo stesso figlio non fu presente [quando fu data] la Legge. Per questo dopo onorò dei

---

<sup>712</sup> In questo passo si fa riferimento a due regole ermeneutiche dell'esegesi rabbinica. Delle tredici middot, sette sono attribuite a Rabbi Hillel e sei a Rabbi Yshma'el. Queste regole sono riportate nel *Sifra* (commento al Levitico). Le due regole a cui si allude in questo testo sono: *qal wa-chomer* e *gezera shawa*. La prima è la modalità analogica che procede *a fortiori* o *a minori ad maius*, la seconda è la modalità di procedere tipica dell'analogia in cui assume un ruolo preminente l'affinità terminologica. Si veda: Milka Ventura Avanzinelli, *Fare le orecchie alla Torà: introduzione al Midrash*, Firenze 2004. El'azar da Worms cita esplicitamente la prima regola: L'uomo, inoltre, tenga presente il principio di inferenza dal più piccolo al più grande (*qal wa-chomer*) [...], cit. p.28.

stranieri e per questo motivo alle generazioni successive che furono dopo questa fu necessario mostrare soltanto fino a quello che disse: “infatti non ci sono cose nascoste a te né straordinarie”. E così suo figlio sbagliò, si intende che Ietro spinse Mosè, lo spinse tanto da accettare che suo figlio [si rivolgesse] al culto della religione straniera come è scritto esattamente nel libro Mechilta. Si pensava che non proseguì, dopo aver lasciato suo figlio al culto della religione straniera. Si pensa che lo stesso Mosè fu obbligato. E tuttavia il figlio di suo figlio non credette negli dei stranieri né onorò con devozione il culto straniero. Ma certamente onorava [gli dei stranieri] per avere il cibo. Per questo dunque le cose [che si dicono] devono essere proporzionate ai cuori e agli animi di coloro che ascoltano. Se infatti i discepoli sono acuti, il maestro parla con un segno della testa e subito capiscono tutto da quel segno come è scritto [f. 453 v] nel libro Torat Coanim, ovvero della legge sacerdotale, ciò che disse rabi Iose Galileo al figlio Azai “rabi parish” cioè si separa o espone [ebraico]. Egli disse: non deve essere interpretato dal sapiente “e non separare”. Ancora disse: “non devono chiedere al sapiente, egli deve decidere di dire le cose a seconda di chi sono i discepoli, così il maestro deve chiedere a loro”. Per questo dunque Mosè rivelò o interpretò per gli ultimi. Per questo motivo unì questo mistero a tale mistero e così la voce usciva dal Signore dalla parte dei più vicini che vedevano la visione dell’onnipotente Xadai, conoscevano la scienza, parlava ai più lontani in modo che speculassero su quella parola. Subito secondo il decreto degli hirin era fatta la parola, e secondo la parola dei chadishim, dei santi, era fatta la domanda<sup>713</sup>. I figli degli dei, che sono chiamati bene elohim, chiedevano di aver rivelato ciò che i chadishim dicevano con le loro parole in modo perfetto e occulto. Così infatti questi angeli inferiori, i bene elohim, conoscevano l’interpretazione dagli angeli superiori cadiscim. Similmente quando l’angelo parlava il profeta non capiva fino a quando l’angelo non forniva la spiegazione. Come è scritto in Zaccaria: “e rispondeva l’angelo che parlava in me. E disse comprendi queste cose” etc. [Zaccaria 4,5]. E questo è quello che è scritto: “piacque a Mosè mostrare le parole di questa legge con una buona interpretazione” [Deuteronomio 1,5]. Del giusto si dice

---

<sup>713</sup> *Hirin* e *cadishim* sono i Vigilanti e i Santi, questi nomi sono tratti da *Daniele* 4:10. Cfr. *Daniele* 4: 14: Da un decreto dei Vigilanti viene la decisione e dalla parola dei Santi la sentenza.

anche che dorme in un luogo brutto e turpe. Perché l'angelo che è preposto al sonno gli mostra le parole della legge, della santità in quel luogo? ...*deest*... ora infatti lo fa peccare e così è scritto: “e insorse Satana e sedusse Davide perché facesse il censimento del popolo” [*1Cronache* 21,1]. Non conviene che l'angelo faccia qualcosa senza la volontà di Dio Santo e Benedetto come è scritto: “benedite il Signore voi tutte milizie sue, voi tutti ministri suoi che fate la sua volontà [f. 454 r] Benedite il Signore voi tutti angeli suoi quando ascoltate la voce delle sue parole” [*Salmo* 103,20-21], sono stati preparati, disposti a fare quello che gli è ordinato di fare. Se infatti gli si ordina di indurre il giusto in tentazione o di metterlo alla prova e di sedurlo affinché pecchi, e se ben inteso egli stesso [il giusto] resiste alla tentazione e non pecca e riceve un premio per sé, allora l'angelo benedice molto Dio Santo e Benedetto. E se mandasse l'angelo a tentare il gentile incirconciso che è giusto e santo e resistesse alla tentazione in quella circostanza cioè in cui non resisterebbe un santo giusto in Israele, come potrebbe l'angelo benedire gli israeliti? Per questo è scritto “benedite il Signore angeli suoi”, ma non voi tutti angeli suoi. Disse il sapiente che speculava profondamente: ora infatti è scritto il Signore camminava davanti a loro di giorno con una colonna di nubi per mostrargli la via, di notte con una colonna di fuoco per illuminarli [*Esodo* 13,21]. E in un altro luogo è scritto: “andò l'angelo di Elohim che camminava davanti agli accampamenti degli israeliti e passò dietro di loro, andò la colonna di nubi che era davanti a loro, rimase dietro di loro” [*Esodo* 14,19]. È scritto in un testo di questi [versetti] che il Signore iod he vau he camminava con la colonna di nubi, e in un altro è scritto che l'angelo di Elohim camminava. Se infatti dicessi che il Signore iod he vau he è anche l'angelo perché è opportuno citare l'uno e l'altro? Ma certamente il formatore ha tutta la mente impegnata in quel mistero o in quella cosa che circuisce, che inganna come il viso che appare al cuore come se fosse un disegno. Anche la mente o la scienza non si separano dal formatore e introduce la scienza nel cuore dell'uomo come se lo vedesse. E così per lo stesso motivo è scritto: e mandò un angelo che ci fece uscire dall'Egitto e [f. 454 v] e tuttavia in un altro luogo è scritto: “Io sono il Signore Dio tuo che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto” [*Esodo* 20,2]. Ed è scritto con iod he vau he. Similmente in un altro luogo è scritto: “perché con la forza della mano il Signore iod he vau he ci fece uscire dalla terra d'Egitto” [*Esodo* 13,14]. In questo modo si deve esporre il

mistero di Agar a proposito del quale è scritto che il Signore iod he vau he parlò con lei, e in un altro luogo l'angelo. Ora infatti il testo in modo manifesto dice che l'angelo ha parlato con lei, tuttavia nello stesso passo è scritto: “e invocò il nome del Signore iod he vau he che le parlava”. Si capisce che il formatore di tutto circui o ingannò le mente o la sua scienza che era impegnata in essi come su una immagine<sup>714</sup>. Invero tuttavia pose nel suo animo come degli occhi per vedere così anche per questo chiama l'angelo Adonai con iod he vau he. Un altro sapiente disse che Agar vide l'angelo e ascoltò la parola che non usciva dalla bocca dell'angelo. E questo è quello che è scritto: “e invocò il nome del Signore che le parlava”. Invece un altro sapiente sostenne che l'angelo che disse “moltiplicherò il suo seme” [Gen. 16,10], che disse “lo renderò un grande popolo” [Gen. 16,10] fu un pensiero e una parola del formatore di tutto<sup>715</sup>. Anche quello che vide fu come una forma per la sua parola. Un

---

<sup>714</sup> Maimonide nega la possibilità di un'apparizione angelica e la declassa ad auto-illusione o illusione ottica. Cfr. J. Trachtenberg, op. cit., p. 73. In questo racconto si allude alla teoria dell'immaginazione ampiamente discussa nel mondo arabo. Si potrebbe commentare con la *psychological Law of symbolization* con cui Rahaman parla dei filosofi arabi: Avicenna has taken over this doctrine [by al-Farabi] of the visual and acustic symbolization, by imagination, of the intellectual phenomena. But he seems to regard the appearance of the angel and the hearing of the angel's voice as purely mental phenomena unlike al-Farabi who, as the above quotation shows, regards them as veritable perceptions [...] having their counterparts in the occurrences of the external wold (light, air, etc.) and the perceptual organs of the experient. The points that have emerged so far are (1) the prophet is enowed with such a strong power of imagination that he can recapture the intellectual truth by figurization in visual and acustic symbols in walking life, and (2) that although these symbols may be private and not public, this fact does not interfere with their objective validity. (F. Rahman, *The Profecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London, 1958, pp.38-40.

<sup>715</sup> Mi sembra utile riportare a proposito del meccanismo psicologico della visione angelica un passo di Abulafia che ha ripreso e rielaborato molti elementi tratti dalla tradizione *ashkenazita*. Nel trattato *'Or ha-sékel* scrive: Poiché l'uomo si compone di varie facoltà, necessariamente percepirà l'effluvio sul suo intelletto: tale visione è chiamata «Comprensione Intellettuale». L'effluvio lascerà poi il passo all'immaginazione, chiedendole di apprendere secondo la sua natura e di vedere come attraverso un'immagine corporea,

altro sapiente disse che Dio Santo e Benedetto parlava e si poneva nel cuore della stessa Agar come se vedesse un angelo e dopo quando non lo vide in atto non si allontanò da lei come camminano i figli degli uomini. Allora seppe che il formatore di tutto era quello che parlava con lei. E disse: “so che il Signore iod he vau he ha parlato con me”. E questo è quello che è scritto: “e invocò il nome del Signore che parlava a lei che dice Tu sei Dio che mi sei apparso” [Gen. 16,13]. E non ha detto: Tu sei Dio che hai parlato con me, perciò si intende che chi parlava, [f. 455 r] parlava dal centro del suo pensiero che io vedo, il quale anche le è apparso affinché non pensasse assolutamente che era un cacodemone xed o un uomo. Per questo è necessario che dica: “è Dio che mi è apparso”, come se dicesse “nella visione che io vedo, io so che è il Signore iod he vau he che mi ha parlato”. Dunque questa visione non è nell’uomo e in generale o si interpreta in questo modo o come è stato detto prima che fu il Signore iod he vau he che disse: “moltiplicherò nella moltiplicazione e lo porrò [a capo di] un grande popolo”. E similmente la visione è stata fatta perché sapesse che era il Signore iod he vau he che parlava. Similmente è stato detto a proposito di quello che è scritto: “non mi hai negato tuo figlio, il tuo unico [figlio]” [Gen. 22,12] che precede quello: “e lo chiamò l’angelo del Signore dal cielo” [Gen. 22,11]. Come potrebbe dire infatti quell’angelo [non hai negato] “a me”? Ma certamente fu l’angelo, in cui era il Signore iod he vau he, che disse “a me” ed apparve ad Abramo come se parlasse l’angelo e Dio Santo e Benedetto pose la visione nel cuore di Abramo. E così a Davide sembrò che fosse l’angelo. E così è scritto che apparve a Davide, è necessario [che apparve] il suo volto. Né certamente il testo ha parlato dell’angelo né lo ha nominato, ma è soltanto [riferito] al cuore del profeta al quale appariva così. Anche un altro sapiente disse che nella forma o nell’organo in ebraico deffos [ebraico] si mostrava la parola. Invero è scritto: “e apparve l’angelo del Signore a lui nella fiamma del fuoco in mezzo al rovo e vide ed ecco il rovo ardeva per il fuoco” [Esodo 3,2]. Alcuni dicono che la visione si manifestò così perché l’angelo è chiamato colui che appare o si mostra ed è come una forma o uno strumento deffos per la stessa parola né è separata dalla mente o dalla

---

immaginata come spiritualità ad essa combinata; allora quella potenza si chiamerà Uomo, Angelo o qualcosa di simile (in Moshe Idel, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, cit., p. 81).

scienza superna<sup>716</sup>. Un altro sapiente disse anche che il formatore di tutto mostra al profeta quello che vuole sapere e allontana dal cuore [f. 455 v] suo tutti i pensieri di questo mondo e mostra al suo cuore le visioni che sono come i decreti che vuole attuare il formatore di tutto e così pone nel cuore le visioni secondo quello che ha stabilito. Samuele infatti per questo ebbe paura di narrare la visione al sacerdote Heli e la visione è infiammata dal fuoco e i suoi volti sono pieni di ira o furore e le sue labbra emettono fuoco. E per questo l'angelo disse “nella moltiplicazione lo moltiplicherò, lo porrò [a capo di] un grande popolo” e questo è riferito a Dio Santo e Benedetto. E parimenti [si riferisce a Dio] in quel testo che dice “non mi hai negato tuo figlio, il tuo unico figlio”. Così è ogni passo in cui sembra che l'angelo parli come parlerebbe Dio Santo e Benedetto, secondo le parole di entrambi i sapienti. E non è in contraddizione [con questo] ciò che si dice: “benedite il Signore voi angeli suoi, lodateLo voi tutti angeli suoi”. [L'angelo] è come se fosse un organo o uno strumento dephos, sia che sia effettivamente così, sia che ponga l'immagine nel suo cuore. È necessario riportare quello che essi stessi dicono: non meravigliarti degli angeli del pollice e degli angeli del calice che non allontanano dal cuore tutti i pensieri ma che mostrano quelle visioni che è necessario conoscere<sup>717</sup>. Dio Santo e Benedetto stabilisce che

---

<sup>716</sup> “Il termine *forma* per *angelo* già compare nel *Kuzari* di Yehudà ha-Lewi. Secondo questo teologo, esistono due tipi di angeli: quelli eterni e quelli creati per uno scopo preciso. I primi sono descritti come «forme spirituali eterne» e sono identici alla «gloria di Dio che è la pienezza degli angeli e degli esseri spirituali: il trono (di gloria), il carro, il firmamento, gli *Offanim* e le ruote, e ogni cosa eterna» [...] osserviamo anche che il termine *forma/e* (*surà/surot*) ricorre frequentemente nel *Kuzari*, associato sempre al problema della rivelazione; Moshe Idel, *Cabbalà, nuove prospettive*, cit., p. 125.

<sup>717</sup> Gli angeli sono spesso legati agli organi del corpo, ne assumono il nome. Una stretta relazione intercorre anche tra i demoni e le unghie, prescrizioni per tagliarle risalgono ai persiani e sono state rielaborate dagli scrittori medievali. Cfr. J. Trachtenberg, cit., pp. 190-191. Scrive Wolfson a proposito del passo in *Hokmat ha-Nefesh* in cui Eleazar di Worms parla degli arcangeli del pollice e del calice e del loro rapporto con la produzione di immagini (*dimyonot*): «In another passage in the same composition Eleazar differentiates on legal grounds between the technique of conjuring images referred to as “the archons of the cup” (*sare kos*) and the “archons of the

ogni uomo abbia dei prefetti, se un uomo è destinato al male quell'altro [l'angelo] secondo la sua caratteristica lo fa cadere in errore, lo seduce. Se infatti nel suo cuore [l'uomo] ha cattivi pensieri, allo stesso modo l'angelo lo seduce, dopo la sua morte [l'angelo] salta davanti a lui e lo schernisce. Dopo essersi vendicati dell'uomo, non si deve dire che [gli angeli] perseguono la stessa vendetta del suo mazal e del suo rettore e del suo prefetto, perché quello stesso mazal è lo stesso satana cacodemone tentatore, quello stesso è la natura del male innata, quello stesso [f. 456 r] è che lo seduce, è quello stesso che lo accusa, è quello stesso che lo colpisce, lo flagella, è quello stesso che sta con gli angeli. Ed è scritto: e tra i suoi angeli pone la beffa o un difetto, [questo versetto] è come quello che è scritto: lo trascinarono dinanzi a Metatron e lo colpirono con sessanta verghe di fuoco perché è considerato buono ma è l'opposto. Dunque il suo mazal ha patito o è stato flagellato prima perché così è scritto: "Dio punisce in cielo la milizia del cielo, dopo i re della terra sulla terra" [Isaia 24,21]. Naturalmente il mazal è a sua immagine ed [è] come il suo mistero in tutte le cose. Così infatti è scritto: "come le acque lavano il volto così il cuore dell'uomo esamina l'uomo". Per cuore dell'uomo si intende anche il mazal o fato o prefetto di cui si è parlato prima ed è provato per l'equivalenza numerica tra essi. Infatti il cuore dell'uomo è detto in ebraico *leb ahadam* [ebraico] il suo valore numerico è 82 si prova perché sono lamed 30, beth 2, he 5, aleph 1, dalet 4, mem 40 sommati fanno 82. Altrettanti sono i numeri di amazal [ebraico] cioè fato o segno o prefetto, infatti la he è 5, mem 40, zain 7, lamed 30 sommati fanno 82. Infatti se è stabilito il bene sull'uomo e la vita, il volto dello stesso mazal splende, il suo volto è ilare, fintantoché quel [volto] è ilare l'uomo inferiore vive ed è tranquillo e il suo volto è ilare. Certamente perché i prefetti su questo [uomo] salgono, vedono il volto del suo mazal, fintantoché vedono quel volto ilare e giocondo conservano l'uomo inferiore.<sup>718</sup> Così infatti è scritto: "come appare il volto di Elohim"; e in

---

thumbnails" (*sare bohen*) and creating delusions (*'abizat einayim*) that have no external reality», E. Wolfson, *Through a speculum that shines*, cit., p. 208.

<sup>718</sup> Nota Wolfson che "the Pietistic notion is not fatalistic or deterministic in its orientation, i. e., one's fate is not completely determined by the celestial form in whose image is created. On the contrary, the morphological resemblance between earthly man and the celestial form endows the former



un altro luogo è scritto: “facciamo l’uomo ad immagine e somiglianza nostra” [Gen. 1,26]. Infatti dissero che Adamo primo uomo rispetto alla gloria chabod [f. 456 v] non è altro che una scimmia col volto di uomo<sup>719</sup> e certamente è stato reso simile alle bestie, è paragonato a quelle. E questo è quello che scrivono i sapienti che ha detto Dio Santo e Benedetto: “hanno disprezzato la mia testa, hanno disprezzato il mio braccio”. Se [questo] si può dire di Dio Santo e Benedetto tanto più si può dire del mazal dell’uomo stesso. Infatti [il rapporto che intercorre tra] l’uomo inferiore e il suo mazal può essere paragonato a due gemelli<sup>720</sup> che sono nati nello stesso utero e nello stesso tempo e infatti uno di loro è fatto e l’altro sembra esser fatto. Ma se l’empio è posto nella Geenna, il mazal dello stesso empio non conviene che si ponga nella Geenna. Invece con l’arte magica si fa questo: le maghe modelleranno un’immagine fatta di cera come questo o quell’uomo e non faranno altro che pronunciare un discorso su quella [immagine di cera], e quello che è fatto all’immagine di cera è fatto all’uomo. Se infatti si punge quella immagine in qualcuna delle sue membra similmente [si ripercuote] sull’uomo. Se la si seppellisce l’uomo morirà, e sarà seppellito [e questo] si fa con il suo nome. E similmente si disegna un’immagine sul muro dello stesso ladro di cui si sospetta che abbia commesso un furto, si pungerà l’occhio di quell’immagine con un ago e proverà dolore l’occhio del ladro. I prefetti sull’immagine e i prefetti su quello [uomo] che rappresenta l’immagine andranno da quel prefetto che è preposto al ladro, gli indicheranno questa cosa e il prefetto sul ladro farà sentire dolore al ladro<sup>721</sup>. Ma si deve anche

---

with theurgical significance over latter”; Elliot Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, cit., p.210.

<sup>719</sup> Passo talmudico (B. Bava Batra 58a) riportato da Wolfson : «The face of man is like a monkey in relation to the face of the *Shekhinah*», Wolfson, *op. cit.*, p. 217.

<sup>720</sup> «L’*étoile*» personnelle et le double céleste de chacun de nous s’identifient dans la pensée des rabbins franco-allemands du moyen-âge », George Vajda, *Israel et le Judaïsme*, in *Le Monde du Sorcier*, Paris, p. 145.

<sup>721</sup> L’azione magica esercitata dalla maga è attuata grazie alla mediazione degli angeli. Il sistema proposto in queste attività è una trasposizione dell’idealismo platonico nella teosofia. Cfr. J. Tarchtenberg, cit. p. 71. George Vajda riporta un passo del *Sefer Hassidim* che corrisponde quasi letteralmente a questo: «Chaque homme a son étoile au ciel. En effet, lorsqu’on trace sur le

dire che hir e cadish annunziano i decreti superiori e riferiscono a quello a cui è stato stabilito che sia indirizzata l'arte magica ciò che è stato detto precedentemente: tale donna maga praticherà l'arte magica contro il tale in questo giorno o in quel mese si intende di questo o di quello [anno], prefetti allontanatevi da lui. I prefetti che sentono questo si allontanano da lui in quel momento come dice Jonatan caldeo a proposito del [f. 457 r] testo che dice: dal momento che l'uccello del cielo porta la voce e c'è anche quello che annuncia e parla con le lingue di tutte le specie di volatili che si capiscono tra di loro. Dice tale uccellino di andare e di raccontare questo o quello a tale uomo. Come lo storno che non cammina, non avanza, ma salta soltanto e in mezzo [al petto] ha le penne bianche, nell'altra metà ha le penne nere o con un altro nome è chiamato gazza, annuncia alla casa " un ospite verrà da te". E similmente il corvo e la colomba dicono [ebraico] hillis bara hillis bara (non capisco). E accadde che quando questo uccello che è detto zarzer cioè gazza o storno emetteva grida davanti alla casa, il capo famiglia disse "dategli della carne perché mi ha annunciato che viene un ospite", gli risposero "è scritto non prendete auspici". Questo si riferisce ai corvi e alle specie di questo tipo e a rabbi hillis che sta vicino alla colomba. L'angelo annunziante riferiva tutte le cose che vedeva in alto e in basso e grazie a questo Nabucodonossor re dei babilonesi seppe, disse anche "fa della milizia del cielo e degli abitanti della terra come vuole". Così infatti seppe ciò che fanno in alto quando sentì quello che annunciando indicava i decreti destinati futuri. Dio Santo e Benedetto non lascia che gli angeli della corruzione vengano e che questo sia fatto invano. Ad esempio se lasciasse

---

mur une figure représentant le voleur et qu'on frappe l'oeil de la figure, le voleur souffre dans la partie correspondante de son corp. C'est que l'affaires de l'homme sont entre le mains de l'ange de son étoile. Aussi longtemps que cet ange se tient à ses côtés aucune force maléfique n'a prise sur lui. Mais lorsque l'étoile de celui qui frappe dit son mot à l'étoile du voleur, celle-ci quitte son protégé et la force maléfique est à même d'agir, car le décret oblige l'étoile gardienne de l'homme si bien que l'image frappée, on lui envoie un ange : aussitôt il se retire et la force maléfique agit», G. Vajda, op. cit. p. 146. Per introdurre questo passo aveva notato che «L'action magique accomplie sur terre se répercute dès lors dans le monde invisible ; plus exactement, la magie est opérante au niveau surnaturel avant de manifester ses effects sur le plan visible correspondant ».

venire gli angeli della corruzione per nuocere agli israeliti e se, raggiungendoli per fare la loro legazione, [si accorgessero che] Israele ha fatto penitenza, certamente ritornebbero liberi ma [Dio] li manderà [a punire] un altro popolo. E per questo quando Dio Santo e Benedetto lasciò che gli angeli della corruzione andassero e distruggessero la città fenicia di Tiro, di conseguenza aveva mandato Nabucodonossor re dei babilonesi, che fu utilizzato come strumento dagli angeli della corruzione per distruggere la stessa Tiro. Tuttavia a Tiro fecero [f. 457 v] penitenza, subito affinché quelli non perdessero la loro legazione, li mandò contro la terra d'Egitto e di conseguenza mandò il loro strumento cioè Nabucodonossor affinché andasse contro gli egiziani. Trasferì quella [la terra d'Egitto] nelle loro mani. Come è scritto: “o Tirò ti scambierò con gli egizi, l’Etiopia e i sabei darò al tuo posto e le loro popolazioni per la tua anima, darò l’uomo per te” etc. [Isaia 43,3]. Per questo si legge nel libro delle gesta che è detto Maaseioth che un dottore si ammalò, giacque nel letto e la sua malattia era quella che in teutonico è chiamata himbrota<sup>722</sup> [ebraico]. Allora gli è stato detto vivrai dodici anni e al posto tuo morirà un altro dottore. Quello certamente visse, quell’altro dottore al quale fu detto che sarebbe morto, si ammalò, guarì e si pensava che, dato che quell’altro viveva, egli sarebbe morto. Per la seconda volta si ammalò quel dottore e morì quello al quale era stato detto che sarebbe morto al suo posto, come gli era stato detto infatti non era stato fatto invano. E similmente dalla parte dei guerrieri mandò gli angeli e molti di più di quanti sono i soldati. Come è scritto: “sono molti di più quelli che sono con noi di quelli che sono con loro”. Certamente Dio santo e Benedetto non lascia che ci sia un angelo più di quanto sia opportuno, più di quanto sia necessario alla circostanza. Così infatti è scritto: il carro di Elohim [ha] due mila miriadi di xanan. Tanti infatti furono in relazione agli israeliti di cui è scritto: due mila miriadi di israeliti; corrispondenti ai superiori. I leviti furono di meno, infatti furono ventiduemila. Così è il loro mazal superiore, anche se sono di più, in quel tempo non erano così tanti. Da quello che si è detto si può concludere che ognuno ha un angelo in alto. Si deve anche dire che l’arcangelo è come il carro che vide Ezechiele, infatti ciò che è in alto è come ciò che è in basso. Invero

---

<sup>722</sup> Il termine *himbrot* deriva da *hirnbrüte* e indica il coma indotto dai demoni. Cfr. J. Trachtenberg, cit., p. 198.

dicono i sapienti che da quello [f. 458 r] che stilla attinge beth amur e beve tircab. Si deve capire che il mondo è una sessantesima parte del paradiso che è detto gan e similmente il paradiso è una sessantesima parte dell'Eden<sup>723</sup>. Invero tuttavia nell'Eden come si deve chiamare quello che è stillato [emanato]? E' così [il rapporto che intercorre tra] l'Egitto e l'Etiopia? Così è scritto: è esso stesso che circonda tutta la terra degli etiopi [Gen. 2,13]. E da quello che è stillato in essa, cioè nella stessa terra degli etiopi, discende sulla terra dell'Egitto e l'Egitto beve quello che da lì stilla [emana]. Invece nell'inferno della Geenna come si deve chiamare questo? Ma certamente l'albero della vita si dispiega [è disposto] in relazione ai legami [delle fasce] della vita e in relazione ai legami della vita è il trono della gloria chabod, sotto il quale si trovano gli animali santi, dagli animali discende alla Geenna. Come è scritto: perché con il Signore è la pietà, grande è con di lui la redenzione [Salmo 130,7]. E in un altro luogo è scritto: dalla parte del suo splendore passarono le sue nubi che portano grandine, carboni di fuoco [Salmo 18,13]. Ma seppero certamente i sapienti che allora c'era un livello più nobile e eccelso dell'Eden. L'Eden sugge e beve da quel luogo ed esso è superiore, infatti l'albero della vita si estende fino a toccare la sede della gloria chabod. Ed è scritto: che con te è la fonte della vita, nella tua luce vedremo la luce [Salmo 36,10]. E qui appropriato a xam è la Geenna, soltanto un velo [li] separa. E dissero i sapienti che dai viventi discende sopra il capo degli empi che sono nella Geenna, ruotando, girandosi sopra il capo degli empi. Come è scritto: ecco il turbine del Signore e il suo furore che si volge e si riversa sopra il capo degli empi [Geremia 30,23]. E come le acque scaturiscono dalla dimora del santuario così anche dalla dimora del santuario superno, viene da quella vena fino all'albero della vita e da lì all'Eden, e dall'Eden al paradiso che è detto gan. [f. 458 v] E il male tende alla fine verso la Geenna. E per questo dissero che [l'Eden] è una sessantesima parte della Geenna. E questo è quello che è scritto: il fumo sale nel suo naso e il fuoco dalla sua bocca arderà, i carboni sono stati accesi da lui [2Samuele 22,9]; questo è riferito alla Geenna. Ed è scritto: l'anima del Signore iod he vau he brucia in lui e gli empi sono puniti in lui con quella cioè con

---

<sup>723</sup> El'azar da Worms, cit., p. 84: Il mondo è una sessantesima parte del giardino, e il giardino è una sessantesima parte dell'Eden, e l'Eden una sessantesima parte della Geenna.

l'anima del Signore iod he vai he che brucia. Come è scritto: perché il Signore con il fuoco e con la sua spada giudica ogni carne, saranno moltiplicate le vittime del Signore [*Isaia* 66,16] e usciranno, vedranno i cadaveri degli uomini che hanno peccato contro di me, poichè il loro verme non morirà e il loro fuoco non si estinguerà e arriveranno al punto che ogni carne dirà basta [*Isaia* 66,24]. Questo invece si chiede in che modo noi parliamo del formatore della luce e [in che modo] tutti hanno benedizioni nella loro bocca, inni sulle loro labbra e tutti prendono su di sé il giogo del regno dei cieli l'uno dall'altro. E l'un l'altro concedono e permettono con carità di santificare, di celebrare il loro formatore con un animo calmo, con labbra chiare, con canto puro, santo. Tutti insieme gli rispondono con timore, con paura e dicono: Santo, Santo, Santo il Signore Dio Sabaoth, piena è tutta la terra della sua gloria [*Salmo* 72,19]. E gli offanim e gli agiozoa con voce grande da far tremare si alzano in relazione a quelli e dicono: benedetta sia la gloria del Signore chabod nel suo luogo [*Ezechiele* 3,12]. Questo sembra contraddire quello che dicono i sapienti che la prima turma dice Santo, la seconda turma dice Santo Santo, la terza dice Santo Santo Santo. Infatti non sono dette, secondo queste parole, tutte e tre insieme. Potrei dire che quello del formatore della luce si riferisce alla terza, e non alle altre due turme delle gerarchie precedenti. Per ciascuna turma è infatti detto che insieme cantano, [f. 459 r] rispondono e della terza è detto che tutti insieme rispondono Santo, Santo, Santo. E' scritto anche questo: lodatelo voi tutti angeli suoi. C'è anche qualcuno di questi angeli che loda soltanto una volta e di quelli che già l'hanno lodato non si può dire "lodatelo" perché non devono lodarlo oltre. Allora infatti quelli che adesso l'hanno lodato non devono lodarlo oltre né rimarranno accanto a coloro che lodano. Per quelli che lodano è detto: lodatelo voi tutti angeli suoi. E questo è per gli amici, per quegli angeli che non si fanno guerra l'uno con l'altro. E' detto a proposito del formatore della luce che tutti sono in sintonia per cantare quello che è detto "ritornerò a fare guerra con l'arcangelo dei persiani"<sup>724</sup>. Come infatti gli può stare accanto se conduce una guerra contro lui? Ed è scritto: per tutto il tempo che resterò ecco venire l'arcangelo dei greci. Ma certamente si riferisce a questi [angeli] che sono amici tra di loro e

---

<sup>724</sup> "[...] il principe [guardiano] dei Persiani [*Dubi'el*]", El'azar da Worms, cit., p.210.

non combattono mai tra di loro. È scritto infatti a proposito dello stesso formatore della luce che tutti fanno la volontà della loro passione. E in un altro luogo è scritto: ora infatti non crede nei suoi santi e nei suoi angeli pone la derisione. Ma certamente si deve capire che con serietà e con intenzione [gli angeli] non peccano mai perché la natura innata del male non domina in loro se non per errore. Ad esempio come è detto di Gabriele che peccò [contro Dio] perché si oppose alle devastazioni future<sup>725</sup>. Tuttavia è [scritto] nella legge degli angeli che non devono opporsi alla corruzione o alla devastazione futura ma obbedire. E similmente è detto di Elia che peccò nel mistero di rabi hyya e dei suoi figli<sup>726</sup>. Ma se volessimo parlare di questo, dovremmo scrivere diffusamente quando invece qui lo spazio che abbiamo a disposizione non è sufficiente a trattare l'argomento in modo esaustivo. E' detto anche nel libro di Giobbe: chi ha posto le sue misure, anche chi ha posto la sua pietra angolare mentre esultavano [f. 459 v] insieme le stelle del mattino, giubilavano tutti i figli degli dei [*Giobbe* 38,6]. Aggiunse al versetto che dice "dov'eri quando ho fondato la terra" [*Giobbe* 38,4], questo versetto "mentre esultavano etc.". Tuttavia [questo passo] sembra contraddire [quanto detto precedentemente] perché quando fondò la terra ancora non erano stati creati le stelle e i pianeti. Ma certamente per questo aggiunse quel [versetto] per indicare attraverso ciò [che è scritto] che quando costruirono il tempio, il popolo si rallegrò e cantò. Ed è scritto nel libro di Ezra che quando costruirono il tempio, si rallegrarono, innalzavano grandi canti<sup>727</sup> [*Ezra* 3,11]. La stessa cosa deve essere fatta quando viene

---

<sup>725</sup> "Sappi dunque che la forza [di *Gavri'el*] s'indebolì quando fece rapporto sulla sua condotta inadempiente", El'azar da Worms, op. cit., p. 273.

<sup>726</sup> La scène de flagellation de Métatron est identique à celle qui concerne l'ange Gabriel dans le *Talmud*, traité Yoma 77a : «R. Yohanan dit : A ce moment on fit sortir Gabriel derrière le Rideau et on le frappa avec soixante lanières de feu» parce que il n'avait pas exactement obéi à un ordre de Dieu. Scène similaire aussi en ce qui concerne Elie, le prophète angélique, dans Baba Metsia 85a : «On demanda dans le firmament : Qui a révélé les secrets au monde ? On dit : C'est Elie ! On fit venir Elie et on le frappa avec soixante lanières de feu», C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Enoch*, cit., p.247.

<sup>727</sup> Traduco canti anche se il termine *lallatio* che letteralmente in latino indica la ninna nanna, nel testo ebraico è *behallel* e significa innalzare inni o acclamare.

incoronato un re, come è scritto: il Signore Dio suo è con lui, il canto del re è in lui. Per lo stesso motivo è stato incaricato Giosuè perché [a sua volta] affidasse ad altri [il compito] di inneggiare in guerra contro Gerico. Quando accerchiarono la città, circondandola per sette giorni, nel settimo con le trombe, con i litui dei giubilei innalzarono inni e cadde il muro della stessa Gerico e nel tempo futuro di Cristo con gli inni cadrà ogni muro sulla terra. Se dicessi: dove erano gli angeli ministri quando ha fondato la terra? Forse gli angeli non sono stati creati, secondo alcune congetture, nel giorno della creazione delle acque o nel secondo giorno quando è stato detto “sia il firmamento al centro delle acque e divida le acque dalle acque” e Dio fece il firmamento e divise le acque che erano sopra il firmamento da quelle che erano sotto il firmamento [Gen. 1,6-7] e Dio vide che era buono. O [sono stati creati] nel quinto [giorno] quando è detto: che le acque scoprano il rettile strisciante e l’essere volatile [Gen. 1,20] etc. Dunque come [è possibile che] cantarono e si rallegrarono quando ha fondato la terra, come è scritto: dove eri quando ho fondato queste cose, quando si rallegravano etc.? [Giobbe 38,4] Se dicessi che la terra è stata creata nel terzo giorno, allora rimarrebbe il problema della tesi che sostiene che sono stati creati nel quinto giorno. Se infatti sono stati creati nel secondo giorno e [f. 460 r] e la terra è stata fondata nel terzo giorno certamente sarebbe stato opportuno che essi cantassero quando è stata creata la terra. Ma cosa accade nel quinto? Si deve sapere che questo avvenne dopo che furono creati gli angeli e dopo che li prepose su ogni luogo, dopo che prepose sopra di loro l’arcangelo del mondo. Dissero: sia la gloria del Signore chabod per sempre, si rallegrerà il Signore nelle sue opere [Salmo 104,31]. E quelli risposero: si rallegrino i cieli ed esulti la terra e si dica tra i popoli il Signore ha regnato [1Cronache 16,31]. E questo è quello che è scritto: il Signore ha regnato, il Signore è ammantato di maestà, indossa la forza ed è cinto [Salmo 93,1]. Anche fondò Tebel che non si muoverà. E questo è quello che è scritto: si rallegrarono tutti i figli degli dei [Giobbe 38,7], infatti li prepose e si rallegrarono e fu preposto l’arcangelo del mondo. E questo è quello che è scritto: e si rallegrarono tutti i figli di Elohim [Giobbe 38,7], prepose infatti le stelle sopra le province e prepose principi o arcangeli sulla terra. Questo è quello che è scritto: benedite il Signore voi angeli suoi. Benedite il Signore milizie sue. Benedite il Signore voi tutte opere sue in ogni luogo del suo regno [Salmo 103,20-22], in ebraico è detto mem xalto cioè

le sue autorità. Infatti prepose su ogni luogo gli angeli e talvolta si spostano e si scambiano di posto secondo la variazione e il mutamento dei prefetti. Così penetrano in qualche luogo i cacodemoni xedim iracondi (simili a Mitridate), quelli cioè che i figli degli uomini fecero adirare per le invocazioni e [così facendo] li stancarono. Certamente danneggiarono e fecero del male ai figli degli uomini, perchè se i signori delle contese si insinuano nel cuore dei figli degli uomini ...*deest*... spingeranno i signori delle contese a penetrare in quel luogo perché litigano ed è così [anche] per altri costumi e proprietà. Quando infatti è stato distrutto il secondo tempio del santuario entrarono i prefetti che posero un certo odio senza motivo nel loro cuore [f. 460 v] [nel cuore] di qualsiasi uomo. Infatti ciascuno odiava il suo prossimo senza motivo e nel primo tempio santo introdussero gli idoli e ogni specie di abominazioni. E diffondevano in tutto il mondo ogni specie di abominazioni e di simulacri per sedurre, per indurre in errore, così da essere distrutto. E quando le tavole erano in basso sulla terra, cioè nell'arca, gli angeli preposti alla legge aprivano il cuore dei figli degli uomini e gli uomini ascoltavano e comprendevano subito. Tali erano i profeti e scrivevano molti libri e non lasciavano all'oblio. Invece dopo che è stata riposta l'arca, gli angeli, preposti alla legge, si sono nascosti e non si conoscono le teorie occulte nella legge, in ogni sua parte, ma soltanto quanto è tramandato di bocca in bocca. E pochi sono oggi coloro ai quali è stata fatta la trasmissione completa se non per frammenti a causa delle molteplici cattività, delle guerre, della schiavitù, della mancanza del necessario. Quello che è tramandato sembra in sé minimo, ma non c'è un cuore di qualche sapiente che possa contenerlo fino all'avvento di Cristo quando allora è scritto: e si manifesterà la gloria del Signore chabod e ogni carne vedrà insieme [Isaia 40,5]. E in un altro luogo è scritto: piena sarà la terra della scienza del Signore iod he vau he come l'acqua che ha ricoperto il mare [Isaia 11,9]. E in un altro luogo è scritto: verrà il Signore Dio mio e tutti i suoi santi con te [Zaccaria 14,5]. E in un altro luogo è scritto: e sarà allora che diffonderò il mio spirito sopra ogni carne, profeteranno i vostri figli e le vostre figlie, i vostri vecchi avranno dei sogni, i vostri giovani vedranno delle visioni [Gioele 3,1]. Ed è scritto in un altro luogo: tutti infatti conosceranno il Signore, dal più piccolo fino al più grande [Geremia 31,34]. Ancora infatti nello stesso passo è scritto: non insegneranno oltre l'uomo al suo prossimo e l'uomo a suo fratello



[*Geremia* 31,34]. Questo per dire: [ri]conoscete il Signore perché tutti mi conosceranno dal più piccolo fino al [f. 461 r] al più grande [*Geremia* 31,34]. Così è stabilito che tale figlio sia preposto ai figli di quella città come giudice in quel tempo e dopo di lui tale figlio per altrettanti anni. Dunque prima di tutto è necessario che muoia o che sia messo alla prova da quello che lo segue. Invece nel tempo futuro tutti sapranno e non avranno qualche dottore o maestro che debba mettersi alla prova davanti all'altro, perché il loro dottore sarà Dio Santo e Benedetto. Così è scritto: tutti i tuoi figli sono discepoli del Signore, si moltiplicherà la pace dei tuoi figli, dopo di lui non c'è qualche dottore che lo provi perché è più alto del più alto custode, più alti sono sopra di loro. Ci sono anche alcuni prefetti sui fianchi, nel luogo detto in teutonico brobgorten [ebraico], sulle braccia, [che fanno] in modo che non sia ferito con un colpo di spada o di lancia. Ma potrebbe bene essere percosso con un colpo di palla o di freccia. Ci sono anche altri prefetti che invocati con le parole fanno sì che non sia ferito né con un colpo di spada né con qualche altra arma. Per questo le cose future che l'uomo può conoscere con la scienza della cabala, potrebbero essere conosciute con le invocazioni. E similmente [potrebbero essere conosciute] con l'arte magica che è detta hob אורב e con quell'altra arte magica che è detta hidehoni ידעני o con quell'altra specie [di arte magica] che esercitano che è detta delle invocazioni, la quale è chiamata necromanzia, così che i morti o i cacodemoni xedim sono costretti ad indicargli gli eventi futuri. Certamente gli indicheranno tutti quegli [eventi] che sono conoscibili dall'uomo, che l'uomo può conoscere secondo la condizione umana. Invece se con ciascuna di queste scienze l'uomo tentasse di conoscere quelle cose che non possono essere conosciute dall'uomo, di questo tipo sono queste domande "chi c'era o cosa c'era prima del mondo o cosa dopo, cosa è [f. 461 v] il mondo e cosa faceva prima che ci fosse il mondo, dove era Dio Santo e Benedetto prima che il mondo fosse e cosa ha fatto Dio Santo e Benedetto quando ancora il mondo non era; e cosa c'è nel paradiso dell'Eden e cosa è il formatore di tutto e come il formatore di tutto conosce ogni cosa e cosa egli stesso ha fatto al di fuori del mondo", [l'uomo] potrebbe invocare quanto vuole con ogni scienza [gli angeli o i cacodemoni chiedendo la risposta] a tutte queste domande e ad altre simili, ma non gliela indicheranno. Anche se invocasse lo stesso formatore di tutto per indicargli queste cose non lo aiuterebbe perché egli stesso è al di sopra di tutto. Ed egli stesso ha

preposto tutti i prefetti sopra ogni cosa e infatti ha permesso di invocarli<sup>728</sup>. Possono essi stessi [ gli angeli] rivelare con le invocazioni tutte le cose differenti da quelle dette precedentemente, perché temono colui che è superiore a loro, [ma se invocherai] lo stesso Dio Santo e Benedetto, in nome del quale invocherai il superiore, con cosa potrai provocare il terrore in lui? Ora infatti è scritto: sei esaltato al di sopra di tutti gli dei [Salmo 97,9]. E si deve sapere che così stabilì Dio Santo e Benedetto con i prefetti di rivelare agli uomini quali cose tra tutte quelle che sono state tramandate possano essere conosciute in questo mondo. Per quelle che sono conoscibili è efficace l'invocazione, ma delle cose che sono interdette non è stata tramandata l'invocazione con la quale si possono conoscere. Di questo tipo sono queste domande: cosa è in alto, cosa è in basso, cosa è prima, cosa è dopo, cosa contiene il paradiso. Certamente nessuno sebbene sia invocato risponde a quelle [domande]. Anche sull'Eden [la risposta è interdetta] perché l'occhio non vide, né l'orecchio ha sentito cosa ha fatto Dio. Potrei dire che Dio rivela queste cose a uno e dato che rivela ad uno tutte queste cose perché l'uomo non dovrebbe invocare [proprio] quell'uomo perché gli riveli [il nome di] quel prefetto al quale il formatore di tutto ha annunciato tutte queste cose? Perché chi sa, rivela tutte queste cose a questi [uomini] che sono degni di conoscere tutto? Decise di predisporre i prefetti e dice: in quest'anno tale figlio eserciterà l'arte [f. 462 r] magica e proprio tale figlio farà il chessafim<sup>729</sup> un altro tipo di arte magica. Tale figlio eserciterà un altro tipo di arte magica che è detta delle invocazioni. A questo dite quello che vuole, a quest'altro qualsiasi cosa chieda non dite nulla. E i prefetti di quel giorno, di quell'anno, di quell'ora e di quel momento sono disposti, sono preparati a fare questo. Se non dicessi così come sarebbero disposti e pronti in ogni luogo in cui sono invocati? ...*deest*... così infatti è il tipo di

---

<sup>728</sup> “Ogni angelo ha un nome a seconda della sua mansione. Come il principe *Dumi'el*, che è retto e umile, e tace (*domem*); il principe *Qafsi'el*, che tende archi con furore (*be-qesef*); il principe *Gavri'el*, che compie prodigi (*gevurot*) e miracoli. Ognuno possiede un anello su cui è inciso [YY] *il principe*, e un sigillo”, El'azar da Worms, cit., p. 211.

<sup>729</sup> “Perché gli incantesimi si chiamano *kešafim*? Perché si oppongono ai decreti del consesso celeste, e più esattamente a quegli [angeli] mandati in missione sulla terra”, El'azar da Worms, cit., p.173.

olio [utilizzato] nel mondo che è chiamato balsamo perché si ottiene dal rosmarino, se infatti si pone sul palmo della mano subito penetra ed esce dall'altra parte della mano. E per questo non meravigliarti se il Creatore Benedetto si trova in ogni luogo e tutte le cose camminando non portano nessun danno alla sua essenza. Nè le altre cose formate provocano qualche divisione nella sua essenza.<sup>730</sup> Così come quell'olio non [danneggia] il palmo della mano.<sup>731</sup> Se infatti provocassero in qualche modo una divisione non avrebbe creato il mondo ...*deest*... E anche se la turpitudine danneggiasse l'unità della sua essenza certamente non avrebbe creato l'uomo che ha fatto quella turpitudine per la sovrabbondanza che esce dal suo corpo. E per questo chi ha paura di sputare nel tempio o in un altro luogo o [di fare] cose superstiziose di questo tipo si può chiamare superstizioso. Infatti è scritto: ritornerai e ricoprirai il tuo sterco con un palo che avrai preparato fuori dall'accampamento [*Deuteronomio 23,14*]. E in un altro luogo è scritto questo: non vedrà in te alcuna turpitudine. E anche: non salirai al mio altare per mezzo di gradini perché così non si riveli la tua turpitudine su quello [*Esodo 20,26*]. Certamente è fatto a onore degli uomini, perché [l'uomo] non offenda in qualcosa o arrechi danno all'unità e all'essenza di Dio Santo e Benedetto. Ora infatti il Creatore Benedetto vede attraverso gli indumenti e nessun velo può impedire la sua visione. Ma certamente tutte quelle cose sono in relazione alla scienza, alla mente dei figli degli uomini [f. 462 v] che considerano ciò che è turpe o onesto. Così gli uomini dimostrano che non senza motivo è scritto "con due coprirono i loro cadaveri o corpi". Ed è scritto anche dell'angelo Gabriele che indossava un abito di lino. Dicono: se quelli che non hanno i genitali in qualche modo usano degli abiti e dei vestiti, tanto più si addice a quello che ha i genitali. Infatti tutte queste

---

<sup>730</sup> Nella teologia dei pietisti renani si fondeva immanenza e trascendenza di Dio. Scrive Goetschel: Allo stesso modo il Dio trascendente non subisce alcuna alterazione da parte delle sue creature; la Gloria divina tuttavia aderisce agli esseri creati solo secondo la volontà di Dio per cui possiamo concludere che ci troviamo di fronte a una espressione di immanenza selettiva; R. Goetschel, *La Cabbalà*, cit., p. 53

<sup>731</sup> Nel *Sefer ha-Shem* Eleazar di Worms ha scritto: «The created entities do not divide His unity, for just as the bread that is soave in wine absorbs the wine and there is no place devoid [of the wine], so there is no place that is devoid of Him», Elliot R. Wolfson, *Through a speculum that shines*, cit., p. 196

cose sono fatte per la mente, per la scienza dei figli degli uomini che pensano che sia così o che non lo sia, che sia turpe o che sia onesto. Ora infatti ci sono luoghi nel mondo in cui gli uomini camminano nudi e questo costume per loro è onesto. Anche se qualcuno di loro camminasse vestito lo considererebbero turpe, infatti questo atteggiamento è una conseguenza dell'opinione dell'uomo. Ma è indifferente se Dio Santo e Benedetto [indossi] o non [indossi] un abito, o se abbia un indumento, e questo è indifferente sia in rapporto a Dio stesso in sé, sia in rapporto alla sua idea. L'uomo potrebbe dire: perché non ci hanno scritto i profeti cosa è prima del mondo, cosa è dopo il mondo, cosa è in alto, cosa è in basso e cosa è fuori dal mondo. Certamente come è stato detto precedentemente a proposito degli angeli e dei cacodemoni che con l'invocazione non rivelano niente di questo tipo, così anche ai profeti è concesso di scrivere soltanto quello che è conoscibile da noi. Delle cose che non possono essere conosciute fa parte la legge che ci indirizza al bene dei viventi, che allontana ogni male da noi attraverso l'osservanza dei precetti che sono prescritti in essa, [la legge] sull'unità del creatore Benedetto di tutto, [la legge] sulla gloria chabod, perché così crediamo in lui e non negli angeli e nei cacodemoni xedim. Egli stesso ha ordinato e sono stati creati [gli angeli] ed essi stessi possono essere indotti [a rispondere]. Stai attento che non solo facendo l'invocazione con il sacrosanto nome xem amphorax si costringono a dire tutte le cose conoscibili, le quali possono essere conosciute dall'uomo, e con quella loro scienza possono rivelare quelle cose che possono essere rivelate, ma [questo può essere fatto] anche con l'arte magica, quando infatti i maghi [f. 463 r]che sono detti hartumim<sup>732</sup> li invocano devono fare qualsiasi cosa vogliano gli stessi maghi, e gli stessi angeli o cacodemoni sono obbligati contro la loro volontà [a fare] anche quello che non vogliono. E per questo in quelli [negli angeli e nei cacodemoni] non c'è alcuna divinità come è scritto: immolerà ai cacodemoni xedim che non sono dei, in ebraico xedim. Forse potrei dire che ogni religione e culto di dio straniero non è [riferibile a] Dio e non

---

<sup>732</sup> Questo termine si ritrova in *Daniele* 2,2 e indica genericamente i maghi. Un significato più preciso che dipende da una interpretazione è la traduzione dei *Settanta* e della *Vulgata*: *epaidoi* e *incantatores*. In entrambi i termini si pone in risalto una stretta relazione con il suono. Solo successivamente *hartumim* sarà tradotto in latino con il più generico *malefici*.

contiene in sé nulla di divino. Ma certamente è opinione comune che tutti quelli che sono indotti [ad agire] in modo coatto, tutti quelli che l'uomo può obbligare a fare tutto ciò che egli stesso vuole e negare la loro personale volontà, certamente questi non si possono chiamare Dio né contengono in sé alcuna divinità. Per questo, per tornare alle cose che si possono conoscere, gli angeli e i cacodemoni possono rivelarle. Invece in nessun modo diranno quelle cose che non è lecito conoscere. E per questo ha detto il testo: comprenderai con intelligenza le cose che sono davanti a te. Quello infatti che è scritto nella Legge e nei [libri dei] profeti deve essere riferito alle cose intelligibili. Di quelle invece che sono al di fuori del mondo niente è stato scritto per l'uomo. Per questo invano l'uomo si impegna ad investigare quello [che non è conoscibile], tuttavia soltanto Dio Santo e Benedetto mostrerà ai giusti tutte le cose, i quali così sapranno cosa è al di fuori del mondo e perché non ha fine e per questo si deve chiamare Ensoph cioè infinito o senza fine, come opportunamente occupa se stesso nel mistero delle cose formate, nei segreti delle stesse cose formate. Dato che dunque è così, perché dobbiamo parlare o conoscere o immaginare quelle che sono al di fuori delle creature? E dato che noi vediamo alcune cose che sono state create senza corpo o incorporee, sappiamo che ci sono nel mondo varie specie di cacodemoni di questo tipo che sono [chiamati] xedim. [E si possono vedere demoni] di questo tipo perché gli uomini a causa delle attività incantatorie sono [essi stessi] fascinati e [questa condizione] li aiuta [a vedere] anche molte altre cose di questo tipo, anche se gli uomini non riescono a separare e distinguere quelle cose e [gli uomini] non [f. 463 v] proibiscono di farle e neanche possono dividerle. Cose di questo tipo sono gli atomi e i corpi indivisibili, quanto più [è indivisibile] colui il quale ha creato quegli esseri cioè gli stessi cacodemoni xedim e le altre loro specie e gli atomi e gli altri corpi indivisibili. Le creature non possono porre una separazione [in Dio] dal momento che è più sottile, più indivisibile di tutto ciò che è sottilissimo e massimamente indivisibile. Vedi infatti di procedere in queste cose gradualmente. I figli degli uomini i cui corpi sono divisibili in atomi non possono vedere nei corpi indivisibili cioè nei cacodemoni xedim. Gli xedim invece non possono vedere gli angeli che sono più sottili e più indivisibili di loro<sup>733</sup>. Quanto più una cosa è invisibile tanto meno si può

---

<sup>733</sup> El'azar da Worms sostiene che gli angeli sono sostanza sottile e

dividere ed è più sottile. Dunque i cacodemoni xedim sono più sottili e più indivisibili dei figli degli uomini e gli angeli sono più sottili e più indivisibili dei cacodemoni. Più sottile e più indivisibile degli stessi angeli è colui che non è visto dagli stessi angeli. Questo è colui che ha ordinato e sono stati creati non solo gli angeli ma anche i cacodemoni xedim e gli uomini. In conclusione il creatore Benedetto è più sottile, più potente di tutti perché è più invisibile. E dato che l'uomo non può conoscere cosa c'è al di fuori del mondo, anche se invocasse attraverso i nomi sacri, anche se [usasse] il nome santissimo xemamphorax che è quel nome che è al di sopra di ogni nome, in modo da costringere i prefetti a indicargli cosa ci sia, certamente [i prefetti] non gli diranno niente. Anche perché quando ha creato il mondo lo ha fatto ponendo i prefetti sopra il mondo e tutti sotto l'obbedienza dell'arcangelo del mondo. Come è scritto: in ogni luogo del suo potere o del suo impero [*Salmo* 103,22] e ha ricordato i suoi angeli, le sue milizie, i suoi ministri, le sue opere, per questo ha detto: benedite il Signore voi tutti angeli suoi, benedite il Signore voi tutte milizie sue, voi tutti ministri [f. 464 r] che fate la sua parola. Benedite il Signore voi tutte opere sue etc. [*Salmo* 103,20-22]. Considera dunque che se dicesse "in ogni luogo del suo impero o del suo potere", limiterebbe la comprensione al luogo, ma al di fuori del mondo dove non si può parlare di luogo, non ha posto prefetti. Allora infatti dopo che nominò questi prefetti dei luoghi che sono nel mondo, ricordò l'opera della Genesi. Anche al di là delle creature non c'è un luogo, né al di fuori del mondo c'è un luogo, ma certamente al di fuori del mondo è come fu la creazione prima del mondo. Invece [di ciò che è] dopo il mondo il Creatore Benedetto si occupa con i santi giusti, in quell'occupazione non c'è fine. E godranno i giusti, i santi e i perfetti della visione della gloria chabod e conosceranno ogni segreto, ogni cosa occulta e quello sarà il sommo piacere o felicità che rende l'uomo beato. E si chiama piacere perché non c'è un altro vocabolo che possa essere utilizzato nella lingua se non quello [per definire quella condizione di beatitudine]. Si evince da quell'atto di piacere, quando cioè un giovane si unisce a una fanciulla vergine, nell'istante in cui emette il suo sperma come una freccia nelle viscere della stessa vergine, allora gli sembra di essere felice o beato nella

---

impalpabile, come il vento che non può essere visto. Cfr. J. Trachtenberg, cit., p. 73.

beatitudine perpetua<sup>734</sup>. Certamente quel piacere è detto sommo nei sensi perché è sentito. Invece grazie a quel piacere superiore di cui godono i giusti nella visione della stessa gloria chabod conosceranno ogni segreto e ogni cosa occulta. Certamente lo stesso piacere dei sensi non è paragonabile, né rappresenta una millesima parte di quel piacere, del godimento del giusto. E come l'uomo giovane in cui arde il fuoco della gioventù si innamora di qualche bella fanciulla (infatti è necessario scrivere qui di Pico e Margherita perché Pico è diventato ingannatore, fraudolento) la segue, pensa costantemente a possederla e il suo cuore è [concentrato] su di lei giorno e notte, pena per averla, infine quando la ottiene e trova la sua utilità [f. 464 v] su quella molto più si affatica. Arde il cuore dei santi giusti per Dio santo e Benedetto, la loro anima brama e desidera vedere la sua grande gloria chabod e conoscere ogni segreto che è nascosto, allora provoca in loro una somma letizia, un sommo piacere<sup>735</sup>. Come è scritto: vedrete e si rallegrerà il vostro cuore, saprete, le vostre ossa sapranno, le piante germoglieranno [Isaia 66,14]. E considereranno quell'atto più dolce, più soave di ogni cosa dolce che è amica della natura umana nei sensi. E questo è testimoniato dal testo che dice: e videro eth elohim, mangiavano e bevevano; dove è detto in lingua caldaica: e vedevano l'abitatrice della sua gloria che è detta eth נח, per loro vederla era più soave, più dolce che mangiare e bere cose dolci, piacevoli. E in un altro testo è testimoniato dal profeta che dice: e nella mia bocca il suo verbo è reso come la dolcezza, la soavità del miele; che è detto in lingua caldaica: la visione della sua gloria che pone la parola sulla mia bocca è resa più dolce del miele e delle altre cose dolci. E in un altro luogo è scritto: Dio mio ti vedo etc. , dopo la mia anima è sazia come se avesse mangiato cose abbondanti, cose ricche e dolci. E in un altro luogo è scritto: chi è costei che salendo dal deserto del piacere appoggiandosi al

---

<sup>734</sup> “Ma c'è di più: [si pensi] ad un giovane che, non avendo accostato la moglie da molto tempo, la desidera, ed il suo cuore arda di congiungersi a lei. Per il grande desiderio che prova quando si unisce a lei il suo seme penetra come una freccia procurandogli un grande piacere [...]”, in El'azar da Worms, cit., p.33.

<sup>735</sup> “Nel suo cuore l'amore del Cielo è simile ad una fiamma legata alla brace, tanto che non si interessa ad alcuna donna, né dice sciocchezze, né desidera svaghi [...]”, ibid.

suo amico [*Cantico dei cantici* 8,5]. E in un altro luogo è detto: quanto sei bella, quanto dolce amica nei piaceri [*Cantico dei cantici* 7,7]. E in un altro luogo è detto: veramente i giusti renderanno omaggio al tuo nome e i giusti abiteranno con *eth* תא tuo volto [*Salmo* 140,14]. Infatti dunque niente può essere paragonato a quel piacere, a quella dolcezza. Vedi infatti se qualcosa può essere paragonata a quella. Sia un'immagine inanimata, dipinta con tutte le dimensioni, proporzioni e misure [adeguate], [dipinta] con ogni elemento che si addice alla bellezza, e sia la rappresentazione di un uomo vivo. L'uomo che la vede nella speculazione, nell'intuizione, certamente nutrirà la sua anima di quella pittura e gli sembrerà dolce come se mangiasse, come se bevesse. Quanto più anche [si ha questa sensazione] [f. 465 r] quando si guarda attentamente un uomo di bell'aspetto, ben proporzionato che solo a vederlo provoca un grande piacere. Questo [accade] perché l'uomo è migliore di quella immagine dipinta. Dunque quanto più dobbiamo dire che si ottiene un piacere maggiore nella visione del perfettissimo di tutti i perfettissimi? E' scritto anche: e i loro corpi erano pieni di occhi [*Ezechiele* 10,12]. Perché devono avere molti occhi? Ed [è detto] anche dell'angelo della morte che ha molti occhi, che è necessario che abbia molti occhi. Così anche quel cacodemone che è detto *keteb*<sup>736</sup> che domina sul caldo del meriggio ha molti occhi. Questo perché gli occhi dell'uomo [sono] di carne e di sangue così quando un occhio si volge o guarda verso un lato anche il secondo occhio si volge dopo di lui. Ma i superiori hanno questa eccellenza superflua rispetto agli uomini e un grado superiore, certamente non possiedono nessun occhio invano e non è necessario che tutti [gli occhi] guardino verso un solo lato, ma che ciascuno osservi ciò sopra il quale è preposto. Disse anche: e i loro corpi sono pieni di occhi [*Ezechiele* 10,12] perché la scienza o l'opinione è rivolta verso ogni parte e così il suo sguardo e osserva ogni lato. Alcuni sostengono che si guardano verso un solo lato, tutti quegli occhi sono rivolti verso quel lato e in un solo momento osservano qua, là e questo dopo quello. E quando la sua scienza

---

<sup>736</sup> *Keteb* è la personificazione della peste. Nel testo biblico è presente in *Deuteronomio* 32,24 e in *Salmo* 91,6. *Keteb Meriri* si incontra nel *Talmud*. E' un demone che domina nel meriggio e durante i caldi mesi estivi. *Qeteb* קטב (epidemia) e *Meriri* מררי (amarezza). Nel *Sefer Hassidim* si racconta l'incontro tra il demone e alcuni bambini. Cfr. J. Trachtenberg, op. cit., p. 36.



tende verso un lato vede con tutti [gli occhi] e dopo la sua mente tende verso un altro lato. E questo certamente è difficile a dirsi che, cioè, in quello stesso momento in cui ha la sua mente a oriente, ha anche la sua mente ad occidente. Ma è necessario che sia così, che quando la sua mente è ad oriente non sia anche ad occidente. E così per tutti gli altri lati. Infatti [questo accade] per quella precedente [condizione] cioè quando la sua mente o la sua scienza è ad oriente, in quello stesso [f. 465 v] momento è ad occidente e così in ogni lato. Solo il Creatore Benedetto è in questo modo, come è scritto di Lui: Io riempio i cieli e la terra [Geremia 23,24]. Ed è scritto: e il suo regno domina su tutti [Salmo 103,19]. E in un altro luogo: in tutti i luoghi del suo potere [Salmo 103,22], in ebraico del suo regno. E come dunque, dato che è così, l'angelo corruttore può uccidere settanta mila uomini in una sola ora? [Questo si spiega] perchè la dimensione dell'angelo supera l'estensione della terra di Israele, può essere paragonato ad un uomo che prende nella sua mano una pietra e uccide in un solo momento mille mosche o formiche o in una sola ora mille locuste. Come è scritto: che abita sopra la sfera della terra, considera i suoi abitanti come locuste. Inoltre la velocità dell'angelo è tale che in un solo momento farà molte cose. Come è scritto: velocemente correrà la sua parola. E così è scritto all'inizio del libro di Ezechiele: e i viventi anche andavano e tornavano [Ezechiele 1,14]. Ioneta caldeo ha commentato questo passo sui viventi e [ciò che ha detto] si può riferire agli uomini il cui intelletto può conoscere soltanto andando e tornando attraverso l'emissione e il ripiegamento del loro discorso. Infatti tutte le cose che sono nei superiori, in un solo momento si estendono a molte menti e alle scienze dei figli degli uomini ...*deest*... coloro che dicono che in un sola volta pensano da una parte a tutte le parti e a tutte le cose è estesa la loro visione. Ora infatti avete visto che l'angelo proferisce molte parole in una sola volta e ascolterà in una sola volta molte parole di vari misteri umani. Infatti [a sostegno di questo] può [essere] esaminata [la frase]: ricorda e osserva che quelle che all'uomo sembrano due parole sono state pronunciate in una sola parola. Quanti misteri ha ascoltato anche Israele in una sola parola. Ad esempio se esami un testo delle sacre lettere, pronunciato dalla bocca divina, [in esso] può essere composto un mucchio di sentenze all'infinito e non [f.466 r] c'è nessun uomo che, per quanto sapiente, possa dire o scrivere tutte le cose che sono contenute in esso, quand'anche un solo testo gli

sembri facilissimo da comprendere. E tuttavia Israele ascoltava tutto in una sola parola e per questo gli disse: Io ho detto che siete dei [*Salmo* 82,6]. Sono due parole quando ha parlato e giunse sulla loro bocca ed esse stesse anche esse stesse erano le parole. Ed è scritto: lo spirito del Signore ha parlato in me, la sua parola sulla mia lingua [*2Samuele* 23,2]. Ed è scritto: non c'è qualche popolo che abbia ascoltato la voce di Elohim che parla dal centro del fuoco, come l'hai sentita tu, ed è rimasto vivo? [*Esodo* 4,33] Infatti questo viene per insegnare, si trova insegnando. E disse anche: e voi tutti siete figli dell'altissimo [*Salmo* 82,6]; cioè per [la capacità] di ascoltare in una sola parola tutte le sentenze, i misteri pronunciati insieme e una volta sola. Così testimonia il testo che dice: una parola ha detto Dio, noi abbiamo sentito queste due [*Salmo* 62,12]. Ed è così che le anime ascoltano una parola e ne comprendono molte. Ed è secondo questo mistero che si insegna il testo sacro che è chiamato Midras, la seconda legge che è denominata Mishna, le sentenze che sono dette Halakoth, i saperi esterni a cui appartengono le cose che riguardano l'educazione e che sono dette Barakoth, la dottrina del Talmud, i midrashim, i libri agadoth, la scienza della cabala e tutte le scienze misteriche, principalmente quelle di cui è detto che non lascia che una cosa grande o piccola non sia imparata, [tra queste ricordiamo] anche le favole sulle volpi. [Tra questi dotti] vanno annoverati ad esempio raba, hillel, e molti altri sapienti che impararono tutto il giorno e tutta la notte le dottrine, sia nostre sia dei gentili, che sono conoscibili ... *deest...* infatti quando i popoli imparano dalla bocca di Dio Santo e Benedetto davanti a Lui certamente si trovano gruppi che leggono nel testo sacro, davanti a Lui ci sono gruppi o collegi che leggono nella seconda legge, davanti a Lui ci sono gruppi che leggono nel Talmud, davanti a Lui ci sono gruppi che leggono in ciascun testo. Certamente chi [f. 466 v] si esercita su tutti [i testi] non conviene che venga di sabato con ciascun testo, ma una sola volta con tutti [i testi]. E c'è chi dice che istante dopo istante conviene che ci siano due opinioni o menti unite in alto. Per quale motivo dicono che l'angelo se avesse delle opinioni non potrebbe intraprendere due missioni contemporaneamente? E [dato che] in generale le azioni dei superiori si realizzano contemporaneamente in una azione miracolosa, [perché si chiedo] in che modo [l'angelo] potrebbe giudicare il mondo nella sua totalità se non grazie ad una azione miracolosa? Invece è detto: il mio cuore emise una parola buona, descrivo la mia opera, ho indirizzato

con la mia lingua la penna dello scriba che scrive velocemente. E' il più bello tra i figli degli uomini, si è diffusa la grazia sulle tue labbra. Per questo Dio, il tuo Dio, ti ha unto con l'olio della letizia, davanti ai tuoi amici [*Salmo* 45,2-3]. Infatti questo dipende dall'unzione con l'olio, dato che infatti Saul fu unto anche se non è stato unto con l'olio del crisma ma con un puro balsamo che è stato fatto secondo le indicazioni [divine], secondo il Suo decreto. Subito Dio Santo e Benedetto prepose il prefetto sull'olio e lo prepose sull'unto affinché fosse una nuova creatura. E subito il prefetto si volgeva verso un altro cuore, soltanto per la gloria e l'onore di Samuele. Come è scritto: ed è stato fatto quando voltò le sue spalle per allontanarsi da Samuele e il Signore gli trasformò il cuore [*1Samuele* 10,9]. Questo è [scritto] certamente per indicarci che al prefetto che era con Samuele non era concesso di restare con Saul. Dunque voltò le sue spalle per andare [via], così da allontanarsi da Samuele. Ed è scritto: alzati ungiolo [*1Samuele* 16,12] perché questo è colui che deve essere unto con l'olio del crisma e non è di una tribù straniera. E per questo Samuele attinse dal vaso dell'olio e lo unse in mezzo ai suoi fratelli e da quel giorno lo spirito di Elohim si diffuse su Davide. Ed il corno dell'olio si trova anche in alto. A proposito di questo è scritto: esalterà il vaso del suo Cristo [*1Samuele* 2,10]. Ma quell'olio fu l'olio del crisma che rese Mosè [f. 467 r] Mosè legislatore. Come è scritto: ho trovato il mio servo Davide, con il mio olio santo lo unsi. E a causa di questa unzione la mia mano sarà ferma con lui [*Salmo* 89,21] e tutto quel mistero che segue perché ogni cosa che è unta con l'olio del crisma è perpetua e permanente. E così è per i sacerdoti e così è per i re della casa di Davide di cui è scritto: e nel mio nome sarà alzato il suo vaso [*Salmo* 89,25]. E per questo si unse con il corno dell'olio per questo è scritto: e renderò per sempre il suo seme e il suo trono come i giorni del cielo [*Salmo* 89,37]. Infatti tutto quello che è unto con l'olio del crisma è fermo e permanente. E questo dipende dall'olio? Si intende che tutto il mondo dipende dai prefetti, perché quando Dio Santo e Benedetto creò il mondo prepose sopra tutti i luoghi e sopra tutte le cose che saranno, ha preposto certamente un prefetto e sotto di lui [ci sono] altri prefetti minori e un arcangelo è preposto su ogni nazione e idioma e lingua, sia sulla parte abitabile sia su quella deserta, sia sull'acqua sia sull'aria, e su ogni cosa, su tutti i consigli e pensieri. Infatti si legge nel libro mahaseioth, cioè delle imprese, che una volta una nave affondò in mare e tutto quello che era in essa fu sommerso

e solo uno sopravvisse. E il vento della tempesta lo spinse su un'isola ed egli uscì per vedere se c'era qualcuno, qualche figlio di uomini in essa. Ma trovò soltanto un uomo che gli disse "sia benedetto colui il quale ti ha portato qui, ti hanno condotto qui per questo motivo, perchè io conservo queste opere". E gli mostra grandi quantità di oro e di argento. Ed egli volle prenderlo. Lo apostrofò dicendo: io non lo conservo per te, dai sei giorni della genesi mi ha posto come custode delle sue opere d'oro e d'argento per tale figlio, quello che abita in quella città. Lo troverai sepolto nello sterco [f. 467 v] in cui si riscalda. Gli dirai: tu verrai con me; perchè possa prendere queste opere. Ora infatti è giunto il tempo in cui debbo salire. Andò e trovò quel tale sepolto nello sterco fino al collo e gli disse "vieni con me perchè ti voglio dare in moglie mia figlia". Colui il quale era sepolto nello sterco disse "perché mi prendi in giro?". [L'altro] rispose: certamente non ti prendo in giro, ma in verità ti dico che voglio darti [in sposa] mia figlia. E gli narrò le parole dell'angelo. Gli diede sua figlia e lo condusse in quel luogo e prese quelle ricchezze. Da questo infatti puoi capire che dai sei giorni della genesi prepose prefetti e lo puoi capire anche dalla risposta: ho fatto secondo quello che mi hai ordinato; è scritto "ho fatto come mi hai ordinato" in ebraico si scrive chaaser [ebraico] cioè "secondo quello che" e si legge chechol asher [ebraico] cioè "secondo tutto ciò che mi hai ordinato". Disse infatti l'uomo vestito di lino: ho fatto e non ho fatto. Infatti come [è possibile che] l'angelo non possa fare? Ma certamente [questo dipende] dalla volontà di Dio Santo e Benedetto. E se il figlio dell'uomo si trova in quel luogo rivolgendosi a Dio Santo e Benedetto allora l'angelo agisce. Come è scritto: ecco anche verso questo ho alzato il tuo volto e ho preso quella per quest'altra cosa. Questo certamente perchè Lot chiese e domandò. Ma invece è scritto: ad essi disse passate nelle mie orecchie attraverso la città dopo di lui. Perchè infatti è detto "nelle mie orecchie" come se dicesse "dopo che ho sentito nelle mie orecchie"? Si capisce che Dio Santo e Benedetto vuole che io preghi. E infatti segue "colpite senza risparmiare" (*Deuteronomio 7,16*) in ebraico si scrive vachuhal tahos [ebraico] con la lettera ain che indica "e colpite senza risparmiare" ma si legge vachual tahos, è scritto con la lettera alef che indica [f. 468 r] "colpite senza risparmiare", per indicare l'importanza della stessa hain. Ci sono settanta anziani, di cui è scritto sopra, e ognuno tiene nella sua mano il suo incensiere della fumigazione. E dopo gli disse: considera se c'è qualcuno degno a tal punto da non

essere guardato dal tuo occhio. E subito andava con loro e con ingegno considerava, chiedeva affinché rimanessero. E questo è quello che è scritto: ed è stato fatto quando colpirono. “Rimasi” in ebraico è detto venehehesaiti cioè rimasi, è scritto con due aleph [ebraico] quando tuttavia dovrebbe essere scritto con una aleph soltanto. E questo certamente perché nun e aleph che qui sono poste secondo la ventitreesima proposizione del libro Sepher Iesira che è detta atbash, indicano altre due lettere che sono dette teth tau in questo modo [ebraico]. E il loro valore numerico indica “la perorazione” o “la preghiera” che in ebraico è detta bebaccasha [ebraico] che certamente possiede un valore numerico corrispondente a quello delle lettere teth e nun. Questo si prova perché teh e nun hanno un valore numerico di 409 perché teth 9, tau 400 sommati fanno 409 e altrettanti sono i numeri di bebecasha cioè “per la preghiera” perché si intende beth significa 2, beth significa 2, coph 100, xin 300, he 5 sommati sono 409. E questo certamente perché chiese o pregò di rendere il giusto simile a lui. E questo è quello che è scritto נא na, come se dicesse “chiedo che io rimanga”, come se avesse detto “rimanga simile a me”. E dissero gli angeli “allora disse che non guardi il vostro l’occhio” in ebraico [ebraico] che si legge “i vostri occhi” in ebraico henechem [ebraico] e si pone qui la lettera iod superflua come la nun e la aleph precedentemente נא. Infatti unendo queste tre lettere insieme si forma la parola נאנ che è composta da aleph, nun e iod superflue. [Questa parola] indica “io” [secondo il significato] e secondo il valore numerico indica 1, 50 e 10. E per questo è scritto: [f. 468 v] Ho consegnato la città, la sua pienezza e accadrà che, se rimarranno in essa dieci uomini in una casa, moriranno [Amos 6,8-9]. E in un altro luogo è scritto: e allora in essa rimane una decima parte, ritornerà e sarà distrutta [Isaia 6,13]. E gli disse di aspettare per tutto il tempo della preghiera. Questo è quello che è scritto: forse tu distruggerai tutto ciò che resta di Israele? [Ezechiele 9,8] E disse all’uomo vestito di lino e [gli] disse vai verso [Ezechiele 10,2]. Perché anche è detto “e disse e disse” due volte? Si intende che colui che è vestito di lino andò per porre un segno sulla fronte degli uomini e dato che camminava tra gli empì non si avvicinò alla gloria chabod. Ma certamente la gloria chabod ha parlato all’angelo, l’angelo ha parlato a colui che è vestito di lino. E per questo è scritto “e disse e disse” due volte perché così colui che è vestito di lino disse questo una volta in relazione a quello che è scritto: ho fatto secondo

quello che mi hai ordinato [*Ezechiele* 9,11]; che si riferisce agli empi, e che non nascerà da loro alcun giusto”. E c’è un altro “disse” in relazione a “ho fatto secondo quello che mi hai ordinato”, e questo si riferisce ai giusti e [indica] che da loro nascerà un giusto. Per questo non ha ricordato una terza volta lo scriba, ma disse bene che [Gabriele] aveva un liquido nero ai suoi fianchi, cioè quando rispose opponendosi alla distruzione futura fu allontanato dal suo ufficio e un altro subentrò al suo posto. Per questo disse “quando viene”, in ebraico bebo, e non disse “viene colui che è vestito di lino”. E per questo in questo testo “ho fatto come mi hai ordinato”, “ed ecco nel firmamento che era sulla testa dei cherubini, ho visto che appariva sopra di esso come una pietra di zaffiro, come la visione dell’immagine del trono” [*Ezechiele* 10,1], si troverà che una parola contiene in sé aleph e un’altra parola non contiene in sé aleph, per indicare quel mistero dei superiori. [f. 469 r] E anche [prima di aver visto] più in alto davanti al trono della gloria chabod nel pargod, cioè nei libri in cui sono scritti i decreti, ad esempio quanti figli è stabilito che avrà questo e quanti figli cattivi ci saranno tra loro. Inoltre gli angeli non uccidono nessun uomo prima di aver visto che anche nel segno o nel suo fato vi sia [una raffigurazione] uguale al decreto e che non ci sarà o nascerà nessun giusto da lì. Questo sanno gli angeli grazie a due proprietà: in primo luogo per ordine di Dio Santo e Benedetto, in secondo luogo per visione della stessa gloria chabod. E inoltre sanno grazie a quello che è scritto nel libro superiore che è detto volume volante o volume duplicato. E tutte le cose che sono fatte in basso sono fatte in alto. Niente si mostra in basso se prima non si sia mostrato in alto, secondo quello che è scritto: il Signore punisce la milizia del cielo in cielo, i re della terra sulla terra [*Isaia* 24,21]. Anche se invia in basso gli angeli in seguito alle azioni degli inferiori, appare tuttavia in quel luogo il più potente dei persiani. Inoltre ci sono angeli che non discendono in basso, ma tutti sono stati predisposti a fare questo, disposti a giudicare e scende anche [l’angelo] dei persiani. Come è scritto: per decreto si compie la parola degli hirin, per la parola dei santi nella preghiera. E in un altro luogo è scritto: hir e cadish discendono dal cielo. Per questo è detto a proposito di Babilonia: riversò gli strumenti della sua ira e fece uscire il suo arsenale [*Geremia* 50,25]. In un altro luogo è detto: perché il Signore ha un’opera [da compiere] nella terra dei caldei [*Geremia* 50,25]. Questo perché faceva uscire con il suo nome xem amphorax gli strumenti del suo furore sulla gente. Come è

scritto: disse il Signore Dio Sabaoth “ecco Io allontano gli strumenti della guerra che sono nelle vostre mani, con i quali combattete contro il re dei babilonesi e contro i caldei che vi assediano fuori dagli accampamenti e vi radunerò in mezzo a questa città” [*Geremia* 21,4]. Questo certamente [accadeva] perché ogni volta che Israele combatteva contro i caldei che la assediavano e pronunciava lo *xem amphorax* vinceva. Per questo ha detto: ecco io allontano gli strumenti della guerra che [f. 469 v] sono nelle vostre mani [*Geremia* 21,4]. Un segno di questo tipo è quello che è indicato da queste parole: rimarranno tra di loro dei feriti [*Geremia* 51,4] e quelli prenderanno la città dei caldei che erano stati colpiti dagli Israeliti. E questo è quello che è scritto: e conduco la guerra ani נִי per voi, che si scrive con tre lettere aleph nun iod che sono pleonasmii in quello che è scritto sopra. E questo è quello che disse il profeta nelle sue lamentazioni: profanò il regno e i suoi arcangeli [*Lamentazioni* 2,2]. Questo [è scritto] per indicare che mutò i nomi dei prefetti che erano preposti su varie cose, ad esempio quei prefetti che erano sull’acqua li prepose sul fuoco e quelli che erano preposti sul fuoco li prepose sull’acqua. E quando facevano le invocazioni chiamavano i loro opposti, finché furono completi i tempi della cattività, [a quel punto] riportò ciascun [prefetto] al suo posto. Disse anche “il regno e i suoi arcangeli” o i suoi principi come accade in basso, infatti i principi in basso sono più nobili di quelli che sono nelle province e hanno prefetti sopra di loro. In alto dunque muta la posizione del principe, così quel principe perde il suo dominio. E così si deve dire degli angeli. Si deve anche dire che prima viene con gli angeli e in quel momento mostra loro il trono della sua gloria *chabod* per fare in modo che dopo sia eletto il re. Come è scritto: e porrò il mio trono in *helam* e da lì farò perire il re e i principi [*Geremia* 49,38]. Per questo anche è detto che Dio Santo e Benedetto stringe un patto con sette uomini i cui corpi non saranno cadaveri, in quanto il cadavere è carne data ai vermi. Perché il verme non domini sulla loro carne dopo la morte. Sorge un dubbio qui, perché i sapienti dissero che sono sette [uomini] quando tuttavia furono molti di più, i corpi dei quali non furono cadaveri cioè carne data ai vermi. Di questo tipo furono gli uomini morti [f. 470 r] nel deserto perché sulla loro carne non domina nessun verme. Ma certamente così è da intendersi che fu promesso a sette uomini cioè che non dominasse su di loro il verme durante la loro vita e così fu anche dopo la morte. Ma per quello che è detto: e sono stati curati

i medici di Israele, certamente quello è stato fatto in modo miracoloso. Di queste azioni che sono state fatte in modo miracoloso e soprannaturale non si deve addurre nessuna prova nell'esposizione dei testi sacri. Ed è per questo che in quella generazione o in quella età in cui gli uomini morirono nel deserto, la loro carne non fu data ai vermi? Qualcuno dice che ascoltarono le voci e videro tutte le porte della legge con le voci, con le visioni ed è scritto: accetta ora dalla sua bocca la legge [*Giobbe* 22,22]. Invece in altri profeti non è scritto: faccia a faccia ha parlato il Signore con voi, e per questo nel mistero ...*deest*... delle dieci parole del Decalogo è detto che in ogni voce pronunciata tutto il mondo si riempie di profumo e li introdusse nel paradiso dell'eden. Invece nelle parole che ha detto ai profeti non è detto che il mondo è riempito di profumo di aromi. Qualcuno dice che questo è il motivo per cui la carne degli uomini della generazione del deserto non fu data ai vermi perché così faccia a faccia ha parlato con loro, fece [questo] nel deserto perché né il sole né la pioggia avessero potere su di loro e i loro abiti non furono corrotti né putrefatti. Così infatti raba figlio di bar hane vide che invece fu data ai vermi la carne della moltitudine che era riunita con loro e che salì con loro dall'Egitto, la quale [moltitudine] è chiamata asaphsoph e i loro cadaveri imputridirono. Come è scritto: qui seppellirono gli uomini che erano stati dominati dall'ingordigia [*Numeri* 11,34]. Questo certamente perché imputridirono, perciò è scritto: qui seppellirono. Invece la domanda "in quali giorni partorirà la donna" si riferisce a ciò che è scritto: [f. 470 v] E il Signore Dio tuo circonderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza per amare etc. [*Deuteronomio* 30,6], saranno buoni dato che non ci sarà il peccato originale o la natura innata del male. Ed è scritto: e il tuo popolo è tutto giusto, sempre erediterà la terra. Dato che non c'è la natura innata del male in che modo meriteranno la vita del mondo futuro? Potrei dire che [colui che è] tra i più piccoli Israele sarà primo nella vita del mondo venturo più di questi? Dato che infatti è detto dell'angelo e dei giusti che questi saranno all'interno e questi [altri] saranno nella parte più interna dei luoghi, in ebraico interno è detto liphnai, più interno "liphnai liphnim". Si intende che per questo resistettero alla grande tentazione ...*deest*... se dicessi che Michele arcangelo sorvola con uno, Gabriele arcangelo con due e Elia con quattro voli certamente tutto questo si intende in questo mondo, perché cioè non si innalza nel cielo più di dieci pugni. Se dicessi: non è forse vero che



anche i sapienti dissero che Elia lo lega, Dio Santo e Benedetto lo flagella con la frusta e allora dunque non sale al firmamento. Qualcuno dice che forse giungendo alla gloria chabod si alzò più in alto e nell'aria del mondo come fu sul monte Horeb e qui lo percosse con la frusta davanti alla gloria chabod ...*deest*... a quello che dice che il libro della Legge è accanto alle tavole nell'arca, come è scritto: e tutti i santi [sono] con te [*Zaccaria* 14,5]. Ed è scritto: e tutta la milizia dei cieli stava sulla sua destra e sulla sua sinistra [*1Re* 22,19]. Se le tenebre sono oscurità acquea che li separa, per quale motivo disse: e uscì uno spirito e rimase davanti al Signore [*1Re* 22,21]. Inoltre è scritto: e il monte Sinai fumava tutto [*Esodo* 19,18] in modo che non vedessero. E tuttavia videro. E disse: pose la tenebra nel suo nascondiglio intorno a lui è il suo riparo [*Salmo* 19,12]. Non è detto per l'hasmal cioè per il vivente ardente che parla, ma per un'altra parola [f. 471 r] o per un'altra cosa. Sai anche che è così perché è scritto: ora il trono è per loro un fuoco di scintille. In un altro luogo è scritto: finché siede l'antico dei giorni. Infatti l'oscurità acquea non proibì a Daniele di vedere e tanto meno proibì allo stesso asmal. Ma certamente l'asmal è un'altra cosa. Certamente ha l'ardore del suo splendore perché nessun profeta può sopportarlo [l'ardore] né sostenere lo stesso asmal. Vedi anche che il profeta, che disse di aver visto più in alto fino ai suoi fianchi e più in basso a partire dai suoi fianchi, disse precedentemente: giacque ai suoi fianchi, né rivelò quello [che aveva visto in alto], invece rivelò quello che era in basso. Potrei dire che forse il profeta non vide in alto un'immagine come [se gli fosse apparsa] in alto la visione di un uomo sopra di lui. Perché dunque non dovrebbe vedere anche lo stesso asmal? Ma certamente il profeta vide l'immagine e non vide oltre, essendo egli stesso molto distante, lontano. E così è scritto: perché i miei occhi videro il re, il Signore Sabaoth. Certamente non disse "vidi l'asmal" ma come il colore dell'asmal e non ha riferito qualcosa sull'essenza dell'asmal. Quel sapiente anche che faceva parte dei sapienti che scrivono di cabala, con il quale parlava Elia, quando speculò troppo divenne cieco come rabi Hia che fu ferito nei suoi occhi. Il profeta vide il trono della gloria chabod e non divenne cieco né fu danneggiato in un'altra parte [del corpo]. Questo certamente perché nel momento della visione il profeta non aveva il corpo, perché fu rapito al di fuori del corpo e per questo non fu danneggiato. Invece il sapiente tra i sapienti suddetti infatti è stato danneggiato perché è stato rapito nel corpo che ha con lui. E similmente

quelli che salirono al paradiso cioè Ben Zoma, il figlio di Azai che furono danneggiati e Aher<sup>737</sup> che troncò le piante, furono rapiti nel corpo.<sup>738</sup> Inoltre nessuno può essere rapito al di fuori del corpo se non è un profeta. E per questo nel tempo futuro i rapiti nel corpo vedranno la gloria con la luce del volto e non saranno danneggiati. Ed è scritto: [f. 471 v] che presso di te è la fonte della vita, nella tua luce vedremo la luce [Salmo 36,10], come un uomo che vede [grazie] alla luce della lampada. Ora certamente l'uomo non può guardare la luce del sole ma nel tempo futuro la vedrà. Come è scritto: nella tua luce vedremo la luce [Salmo 36,10]. E in un altro luogo è scritto: potessi vedere la luce quando splende. E anche quello che non può vedere il profeta nell'asmat, lo vedrà nel tempo futuro. E [vedrà] anche quello che l'uomo non può vedere di cui è scritto: l'uomo non mi vedrà e resterà vivo [Esodo 33,20]. Ed è scritto: i tuoi occhi vedranno il re nella sua bellezza [Isaia 33,17]. Ed è scritto: i tuoi occhi che vedono il tuo maestro [Isaia 30,20]. E in un altro luogo è scritto: e diranno in quel [giorno] questo è Dio nostro che speravamo ci salvasse, questo è Dio nostro nella cui salvezza ci rallegreremo ed esulteremo [Isaia 25,9]. Questa infatti è la spiegazione di quello che è scritto: che presso di te è la fonte della vita, nella tua luce vedremo la luce [Salmo 36,10]. E camminando davanti a Dio nella luce della vita l'anima si rallegra in quella luce, prima nella fonte della vita e

---

<sup>737</sup> E' uno dei quattro rabbini che è entrato nel Pardes e di cui si parla in Hagiga 14b. Il suo nome è Elisha ben Abuya ed è stato chiamato Aher "l'altro" per la sua eterodossia. Il suo peccato è posto in rilievo dalle parole "che troncò le piante". Questa espressione inizialmente non ha un significato riferibile al pleroma sefirotico e alla separazione di Malkut dalle altre sefirot, ma come scrive C. Mopsik: L'expression «couper les plantes» indique initialement, selon P. Schäfer, une faute contre la Torah ou contre le jeunes étudiants de la Torah (identifiés à des plantes et à la propre chair d'Elisha) [...] Cette expression signifie aussi faire une brèche dans la haie protectrice dressée autour de la Loi par le sages, outrepasser les normes [...], C. Mopsik, *Le livre hébreu d'Enoch*, cit., p. 247.

<sup>738</sup> Il medesimo passo risulta interpolato in una glossa inserita nella traduzione del *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide, scrive infatti: [...] dicitur quod quatuor intrarunt paradysum: Simeon Azzaides, Simeon Zoomides, Eliseus, et Achibas, quorum unus mortuus est, alter lesus, tertius oberravit. Quartus pace intravit et exivit [...]; cit., p. 65.

dopo vedrà la luce chabod. Come è scritto: illumina il tuo volto sopra il tuo servo [*Salmo* 31,17] e insegnami i tuoi precetti [*Salmo* 119,12]. E questo è quello che disse il poeta egregio: l'oscurità delle acque è intorno a lui [*Salmo* 18,12]. Anche l'asmal sarà senza ombra. Gli angeli forse non possono vedere attraverso la via delle acque? Forse anche le tenebre non impediscono all'angelo della morte di uccidere? Come è scritto: non vi sono tenebre né l'ombra della morte dove possano nascondersi coloro che agiscono in modo iniquo [*Giobbe* 34,22]. Come è scritto: anche se si nascondessero ai miei occhi sul fondo del mare o nella parte più bassa di esso, ordinerò al serpente di [andare] lì e li morderà [*Amos* 9,3]. Ma certamente potrei dire che quella oscurità delle acque, che è intorno al trono, è così densa che impedisce ai superiori di vedere. Forse non è scritto anche: e sull'immagine del trono sta l'immagine come di [f. 472 r] uomo in alto [*Ezechiele* 1,26]. Se infatti [questa immagine] appare al profeta quanto più si mostra e deve apparire ai superiori. Inoltre coprirà il volto dell'asmal e non si potrà vedere. Come è scritto: e il monte Sinai fumava tutto, perché il Signore scende su di esso con il fuoco e il suo fumo sale come il fumo del forno [*Esodo* 19,18]. E se per i superiori ...deest... coprono il suo volto e potrei dire: e con due [ali] velava il suo volto e non gli occhi, perché non si avvicinasse alla gloria e non è necessario che ci sia un velo sugli occhi. Potrei dire che è così anche nell'uomo nel quale la palpebra copre l'occhio. Tuttavia è scritto: e aperti gli occhi, vede. Ed è scritto in un altro luogo: e i loro corpi erano pieni di occhi [*Ezechiele* 1,18]. In che modo gli offanim hanno ali per coprirsi? Ma certamente questo si riferisce ai serafini e agli agiozoa. Come se l'oscurità delle acque separasse la gloria chabod e gli angeli, forse non è scritto: e la luce dimora con lui [*Daniele* 2,22]? Ed è scritto: conosce ciò che è nelle tenebre [*Daniele* 2,22]. E perché si deve dire "e la luce dimora con lui" [*Daniele* 2,22]? ...deest... infatti è scritto: benedite il Signore voi angeli suoi [*Salmo* 103,20]; e non è detto "voi tutti angeli suoi". E in un altro luogo è scritto: benedite il Signore voi tutte milizie sue [*Salmo* 103,21]; e non è scritto "benedite il Signore voi milizie sue". E' scritto anche: benedite il Signore voi tutte opere sue [*Salmo* 103,22]; e perchè non è detto voi opere sue? Ma certamente è da intendersi così: benedite il Signore voi angeli suoi, e non tutti i suoi angeli cioè i legati o messaggeri che sono inviati. C'è qualche angelo al quale è stato affidato un incarico, ad esempio che Ruben prenda in sposa tale donna, pur essendo giusto e perfetto, gli viene

ordinato di ucciderlo. [Un altro angelo] si occuperà ad esempio che un empio prenda in sposa una donna, perchè gli è stato detto: occupati che tale giusto prenda in sposa tale donna, sarà manifesto che la stessa [donna] lo farà peccare. O dirà all'angelo: stai davanti al tale [f. 472 v] assicurandogli il favore, ora scherza con lui ed egli stesso maledice tale uomo che è giusto. Fai in modo che quel giusto cada davanti a lui e crolli. A motivo di tutti questi misteri come potrà benedire [l'angelo]? Perché è mandato per fare peccare il giusto come ha peccato Davide con Betsabea. Come infatti potrà benedire? ...*deest*... perché è scritto: anche se gridassi e urlassi, soffoca la mia preghiera [*Lamentazioni* 3,8]. E le anime dei morti non possono chiedere quando è stato fatto questo. Se infatti Ruben ha compiuto alcune buone azioni nei confronti di Simeone, che è giusto, potrebbe chiedere così [lo stesso] Ruben a Simeone di pregare per lui. Ma se Ruben è stato empio e Simeone giusto, otterrebbe un vantaggio da lui. E se Simeone chiedesse al posto di Ruben, Simeone non ne avrebbe bisogno. Certamente nessun accusatore diventa difensore. Così infatti è scritto: il tuo primo padre ha peccato e i tuoi interpreti commisero un misfatto contro di me [*Isaia* 43,27]. E anche quel giusto non andrà a pregare o a chiedere, essendogli stato detto che le sue parole non gli sarebbero state di alcun giovamento. Invece è scritto: e gli apparve l'angelo del Signore in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovo e vide ed ecco il rovo ardeva nel fuoco e il rovo non si consumava con il fuoco [*Esodo* 3,2]. Si deve capire che le creature che sono nate per rimanere in acqua non rimangono sull'asciutto e le creature la cui permanenza è stabilita nell'asciutto non possono rimanere nell'acqua. Similmente quelle creature la cui permanenza è nel fuoco certamente non possono rimanere all'asciutto, anche le creature la cui permanenza è all'asciutto non possono rimanere né nel fuoco, né nell'acqua. E questo certamente si intende delle cose inferiori, ma non si riferisce alle creature superiori. Così ci sono alcuni prefetti sull'acqua che tuttavia sono fatti dal fuoco e i prefetti sul fuoco che sono fatti dall'acqua. E similmente ci sono prefetti sopra i giudizi.<sup>739</sup> Quando anche il sinedrio non ebbe più un luogo stabile

---

<sup>739</sup> E' interessante notare come la teoria aristotelica del luogo naturale sia stata interpretata in senso di causalità astrologica da Alberto Magno. La prospettiva offerta da questo filosofo pone un'alternativa alla specificità del

e non risedette nel concistoro gazut anche [f. 473 r] gli arcangeli superiori si allontanarono dal loro posto e [si allontanò] anche la stessa abitatrice. E questo è quello che è scritto: e ti alzerai e salirai verso il luogo che è detto macom [*Deuteronomio* 17,8]. E questo certamente per insegnare che macom cioè luogo, è il motivo per cui ci sono gli arcangeli che sono preposti sopra la legge e sopra i giudizi. E quando erano nel sinedrio al loro posto, c'erano angeli prefetti che ponevano nel loro cuore giudizi di verità e la legge della verità come [derivante] propriamente da una vena. Ma quando il sinedrio non rimase più fermo in un luogo, anche i prefetti arcangeli non rimasero fermi in un luogo fisso. Come è scritto: ecco gli aralim gridarono fuori, gli angeli della pace piangeranno amaramente [*Isaia* 33,7]. E in un altro luogo è scritto: il suo re o il suo regno e gli arcangeli o i suoi principi migrarono tra le genti dove non c'è legge [*Lamentazioni* 2,9]. E sono stati mutati anche i prefetti. Come è scritto: mutò il regno e i suoi arcangeli [*Lamentazioni* 2,2]. E si pongono nel cuore dei cattivi, i quali non forniscono la testimonianza, in modo che [il cuore] sia esaminato. E dimorano nel cuore del bugiardo, per insegnargli la falsità e la menzogna, e [il bugiardo] li si ascolterà. E questo è quello che è scritto: la legge del sapiente è una vena di vita per sfuggire alle offese della morte [*Proverbi* 13,14]. Infatti la legge è vena o fonte della vita, quando, si intende, i sapienti sono al loro posto. “E allora ogni cosa preziosa vide il mio occhio” [*Giobbe* 28,10] e dopo questo “la sapienza viene da ain e questa è il luogo dell'intelligenza” [*Giobbe* 28,20]. E segue “e la sapienza si trova da ain e questa è il luogo dell'intelligenza”. E' stato detto due volte così da indicare il primo gli inferiori, il secondo i superiori. Allora ha detto “e agli uccelli del cielo è nascosta” [*Giobbe* 28,21] che si riferisce ai superiori che sono chiamati col nome di uccello. Ma invece è per questo che ha detto “ed è nascosta agli occhi di ogni vivente” [*Giobbe* 28,21] e non agli occhi di quelli che sono morti. Si intende che i santi giusti nella cattedra celeste o nel firmamento sono divisi tra gli angeli. Per questo disse il testo: infatti non è in cielo. E questo è quello che è scritto: e agli uccelli [f. 473 v] del cielo è nascosta [*Giobbe* 28,21], anche “Elohim conosce il cammino, hu הוּא cioè egli stesso comprese la sua posizione” [*Giobbe* 28,23] nel paradiso dell'Eden. Unì a

---

nostro testo, infatti i luoghi hanno una virtù conservativa, una virtù in altre parole che deriva dalla causalità astrale.

quel [passo] questo: magari fossi come nei mesi passati quando Dio mi custodiva, quando, si intende, la sua lucerna brillava sopra il mio capo [Giobbe 29,2]. Questo si riferisce [a quando era] nelle viscere di sua madre nelle quali conosceva tutto. Infatti come spesso è detto l'angelo, preposto al feto, insegna ogni dottrina, ogni disciplina tanto delle cose superiori quanto di quelle inferiori, allo stesso embrione che si trova nell'utero della madre e quando [il feto] esce dimentica tutto in seguito a quel mutamento che fa. Per questo l'angelo gli stringe le labbra e un buco rimane lì come segno, quando esce attraverso di esso alla luce di questo mondo ricorda tutto quello che prima conosceva. Anche un segno di questa conoscenza pregressa si presenta ogni qualvolta l'uomo ricorda di aver visto persone che non ha mai visto. E questo è quello che disse il testo: quando la sua lucerna brillava sopra il mio capo [Giobbe 29,3]. Invece quando il sinedrio si trasferì, "l'uomo non conosce il prezzo", si intende di quella sapienza, "e non si trova nella terra dei viventi" [Giobbe 28,13] cioè tra i figli degli uomini. "L'abisso disse: certamente non è in me" [Giobbe 28,14]; cioè i cacodemoni xedim che lì dimorano. Ci sono razze di cacodemoni xedim che abitano sotto le acque e ci sono altre che dimorano nel mare. E questo è quello che è scritto: e non c'è un altro sulla terra che possa narrare queste cose davanti al re. Nel libro abbreviato della Legge queste lettere sono coronate cioè xin, hain, teth, nun, zain, nun, ghimel, sade, sade in questo modo [ebraico]. Per la regola ordinaria ovunque si trovino [queste lettere] corrispondono ai tre patriarchi e alle quattro matriarche. Sebbene infatti le lettere siano nove, tuttavia ne vengono considerate sette cioè xin, hain, teth, nun, zain, ghimel, sade perché nun [ebraico] lungo e nun corto sono sempre nun, così sade lungo e sade corto sono considerati un solo sade. Infatti sono sette corrispondenti [f. 474 r] ognuna ad Abramo, Isacco, Giacobbe e Sara, Rebecca, Rachele e Lia, invece quelle due lettere cioè nun e sade si raddoppiano nelle lettere da coronare in relazione alle serve cioè a Bila e a Zilpa. Infatti da tutti questi sono nate le dodici tribù. Così le nove lettere xin, hain, teth, nun, zain, nun lungo, ghimel, sade corto, sade lungo sono corrispondenti ai tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, alle quattro matriarche che [in realtà] sono sei cioè Sara, Rebecca, Rachele, Lia, Bila e Zilpa. Infatti calcolando il valore numerico delle lettere di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Sara, di Rebecca, di Rachele, di Lia, di Zilpa e Bila secondo il numero dell'alfabeto maggiore e secondo la ventitreesima

proposizione del libro Sefer Iesira, che è detta avec bechoth, allora otterrai duemilaquattrocentoquarantotto anni corrispondenti a duemilaquattrocentoquarantotto anni che furono da Adamo fino al momento in cui è stata data la Legge. Non conveniva aspettare di più perché tanto questi quanto quelle cioè tanto i patriarchi quanto le matriarche, santi e sante, giusti e giuste furono degni di essere al principio della creazione del mondo. Ora per merito loro tutto il mondo si nutre e si alimenta non solo di noi ma anche dei nostri eretici, di questo tipo è la setta dei cristiani e la setta dei musulmani. Anche i loro nomi [dei patriarchi e delle matriarche] corrispondono ai suddetti anni [ebraico] e Abramo contiene il numero 808 perché aleph 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 600; Isacco 308 perché iod 10, sade 90, heth 8, coph 100; Giacobbe 182 perché iod 10, hain 70, coph 100, beth 2; Sara 505 perché xin 300, resh 200, he 5; Rebecca 307 perché resh 200, beth 2, coph 100, he 5; Rachele 238 perché rex 200, heth 8, lamed 30; Lia 36 perché lamed 30, aleph 1, he 5; Bila 42 perché beth 2 [f. 474 v] Lamed 30, he 5, he 5, Zilpa 122 perché zain 7, lamed 30, phe 80, he 5. Infatti sommati fanno 2448 secondo il numero degli anni suddetti da Adamo fino alla legislazione. E per questo non è ordinato alle donne di studiare la legge né [gli è ordinato] di conoscerla. Infatti i giorni della settimana sono sette corrispondenti ai tre patriarchi e alle quattro matriarche che racchiudono al loro interno due matriarche serve, come le lettere riportate precedentemente xin hain teth nun zain ghimel sade che contengono due lettere serve cioè nun e sade. Infatti in relazione ai tre patriarchi, con i quali sono rappresentati gli uomini maschi, ci sono tre giorni della settimana nei quali si legge nella Legge, così un sabato è corrispondente a Giacobbe, un secondo sabato è corrispondente a Isacco, un quinto sabato è corrispondente ad Abramo. E come da Abramo e Isacco è stato fatto Giacobbe così da due e cinque è fatto il settenario che è il sabato dato da osservare a Giacobbe e ai suoi figli. E [ci sono] altri quattro giorni [in cui] non si legge nella Legge cioè il primo sabato corrispondente a Lia, il terzo sabato che è corrispondente a Sara, il quarto sabato che è corrispondente a Rebecca, la Parasceve che è corrispondente a Rachele. Infatti il sabato è posto tra due giorni in cui non si legge, come Giacobbe tra due mogli Rachele e Lia, per indicare che alle mogli non è stato ordinato di studiare né di conoscere. Per questo è scritto: e insegnerete queste ai vostri figli [*Deuteronomio* 11,19], e non disse alle vostre figlie. E per questo se

conterai i nomi dei patriarchi e delle tribù con le lettere delle stesse tribù, otterrai il numero delle ore di tutto l'anno, nei quali [nomi] non c'è nessuna [ora] che non sia racchiusa al loro interno. Infatti i nomi delle tribù sono Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Isaccar, Zebulon, Beniamino, Dan, Nephtali, Gad e Aser e Giuseppe e i nomi dei patriarchi sono Abramo, Isacco, Israele. Le lettere delle tribù sono 51 sommati sono 8760. Questo è provato perché i nomi [f. 475 r] dei patriarchi in ebraico sono detti così e cioè [ebraico] e i nomi delle tribù così [ebraico] e le lettere di Abramo sono 880 cioè aleph 1, beth 2, resh 200, he 5 mem 40, le lettere di Isacco sono 208 cioè iod 10, sade 90, heth 8, coph 100, le lettere di Israele sono 541 cioè iod 10, xin 300, resh 200, aleph 1, lamed 30 sommati insieme fanno 1547. E le lettere dei nomi delle tribù sono resh 200, aleph 1, vau 6, beth 2, nun 700. Invero Simeone è xin 300, mem 40, hain 70, vau 6, beth 2, nun 700. Levi è lamed 30, vau 6, iod 10. Giuda è iod 10, he 5, dalesh 4, he 5. Isaccar è iod 10, xin 300, xin 300, chaph 20, resh 200. Zebulon è zain 70, beth 2, lamed 30, vau 6, nun 700. Beniamino è beth 2, nun 50, iod 10, mem 40, iod 10, nun 700. Dan è dalesh 4, nun 700. Nephtali è nun 50, phe 80, tau 400, lamed 30, iod 10. Gad è ghimel 3, dalesh 4. Haser è aleph 1, xin 300, resh 200. Giuseppe è iod 10, vau 6, samech 60, phe 800. Sommati tutti sono 7152, aggiunti ai precedenti che erano 1557, saranno 8709. Aggiungi a quelli le lettere dei nomi delle stesse tribù che sono 51, tutti saranno 8760 e altrettante sono le ore [scandite] in 365 giorni e un quarto di quelle [ore] costituisce l'anno solare. Questo è provato con il nome di hia [ebraico], il cui [valore numerico] delle lettere è 15 corrispondente alle 15 lettere che sono nel nome di Abramo, Isacco e Israele. E per questo la lettera vau è sempre prima nel nome del terzo patriarca. Da tutto questo si capisce che quando Dio Santo e Benedetto decise le ore di tutto l'anno gli erano noti e manifesti i nomi delle tribù e dei patriarchi. [f. 475 v] I sapienti dicono anche questo che Adamo protoplasto misurava cento cubiti. Questo si prova così perché egli stesso è stato creato nel luogo del santuario. Ed è scritto: ad immagine di Elohim lo ha fatto e li ha creati [Gen. 1,27]. Le cui lettere in ebraico [ebraico] hanno lo stesso valore numerico delle lettere di queste parole, cioè "la sua altezza è di cento cubiti" perché nel luogo del santuario in ebraico [ebraico] ...deest... ed è scritto: hai alzato una sola volta il mio



corno e lo spessore delle tavole. Se infatti lo spessore delle tavole fu di tre pugni<sup>740</sup> come dunque poté prenderle in mano? Ma certamente si deve dire che Mosè era alto dieci cubiti e aveva la mano più grande. Potrebbe sembrarti difficile a dirsi che Adamo misurava cento cubiti e che era più alto di lui di quattro leghe secondo l'opera di aba saulis e [com'è possibile] che Adamo misurava soltanto cento cubiti? Non c'è da meravigliarsi se si trovano cose più grandi di lui sia per quanto riguarda l'età sia per quanto riguarda la statura. Come Adamo visse 930 anni, si trova Matusalemme che visse 969 anni. Infatti ci sono molti altri le cui unità di misura non corrispondono alle nostre, ma [possono essere] superiori o inferiori. Ma ciò che è detto del santuario è difficile ...*deest*... da Adamo fino a Giacobbe sono 22 generazioni altrettante sono le lettere da aleph a tau. Ciascuna lettera rappresenta una generazione. Infatti la tau è l'ultima delle lettere. E Giacobbe è chiamato uomo tam cioè colui che porta a compimento, perché in lui si completano tutte le lettere. Tau cioè è corrispondente a Giacobbe perché è l'ultima ed egli stesso è ultimo e così etimologicamente Giacobbe è un piccolo tallone perché il tallone è l'estremità del piede e l'estremità del corpo. E per questo nella 22 proposizione del libro Sefer Iesire che è detta atbash si unisce la aleph con la tau אט e aleph indica Adamo e tau [f. 476 r] Giacobbe che è chiamato uomo tam cioè che porta a compimento. E per questo la bellezza di Giacobbe fu come quella di Adamo primo uomo. E Giacobbe è inciso nel trono della gloria chabod. E' scritto: facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra [Gen. 1,26]. E' scritto anche: e in alto, sopra di lui, sulla specie [immagine] di trono c'è un'immagine di uomo [Ezechiele 1,26]. E' scritto anche: in tutti i luoghi del suo potere [Salmo 103,22]. E in un altro luogo è scritto: il suo regno domina su tutto [Salmo 103,19]. Questo certamente è detto due volte. E questo è quello che è scritto: è più alto del più alto custode, ci sono [altri] più alti sopra di loro, c'è anche un prefetto sopra un altro prefetto, inoltre ci sono prefetti sopra di loro. L'uccello del cielo porta la voce che è stabilita per tutto il mondo e, dato che possiede le ali, annuncerà la parola come interprete. Ci sono anche alcuni prefetti minori come bambini piccoli e questi sono preposti sulle

---

<sup>740</sup> Cfr. El'azar da Worms, cit. pp. 82- 83: Coloro che osservano il contenuto delle Tavole, la cui ampiezza era sei palmi [...] Il loro spessore era di tre palmi.

cose dei morti infatti prendono ...*deest*... la testa del morto e la lavano nell'acqua e la terza notte [la lavano] nel vino. Piantano la spada a terra con una canna o con un manico bianco. Prendono un palo e lo piantano sulla spada e piantano la testa sul palo ...*deest*... ci sono anche alcuni prefetti che i maghi, i quali utilizzano le congiurazioni, non possono indurre ad agire per loro. Come quella maga che volle usare l'arte magica e non le fu di giovamento, perché [i prefetti] non uccisero i pidocchi che aveva sui suoi abiti. Ci sono anche molti cammei che non possono indurre i prefetti a fare quello che vogliono [i maghi]. E perché il Creatore riempì il mondo con prefetti sopra ogni cosa? Certamente se non ci fossero prefetti l'uomo non li potrebbe invocare né vincolare con le congiurazioni. Ma certamente dato che il Creatore non si mostra alle sue creature, penserebbero che non c'è nessun dio nel mondo. Ora anche nel mondo ci sono prefetti che ricevono la congiurazione, che, in altre parole, quando sono invocati fanno quello che gli è ordinato.[f. 476 v] Così si rende noto che essi stessi sono legati o messaggeri del creatore nel mondo, anche se non si vedono, tanto più [è invisibile] quello che li ha creati, anche se infatti non si vede riempirà il cielo e la terra come [li] riempie [adesso], egli stesso vede tutto e non è visto. Infatti rabi Iose fece sempre attenzione a non rimanere nudo. E [grazie a] quelle parole che disse: le travi della mia casa non videro mai i capelli della mia testa; meritò di avere sette figli che ricoprirono il sommo pontificato. Tutta questa onestà deriva dal fatto che sapeva che c'erano i prefetti che osservavano e che erano presenti i santi. [I prefetti e i santi] non vogliono che davanti a loro ci sia questo comportamento che cioè l'uomo si comporti con leggerezza come se non avesse riguardo nei loro confronti. E' opportuno anche dire davanti a loro nella dimora del trono "rendete onore al santo", prima di dedicarsi ai propri bisogni. Inoltre se nella dimora del trono [i prefetti] vedono che si comporta con somma onestà, lo proteggono dai demoni mazichim, perché rende onore a Lui [Dio], perché non si comporta con leggerezza ed ha tremato davanti a lui. E ci sono anche luoghi in cui nella dimora del bagno si comportano onestamente, ad esempio indossano le loro camicie e nel luogo dove si lavano nudi lavano la loro turpitudine. Se sono molti insieme non li danneggiano. Invece prima che l'uomo mangiasse dall'albero della scienza, dato che non sapeva di essere nudo, il Signore lo custodiva innocente. Ma dicono i sapienti che la pelle della loro carne era rivestita

da un tessuto cheratinoso simile alle unghie [coperta come da unghie] e dopo lo eliminò da loro cioè [lo eliminò] da Adamo ed Eva fino alle unghie. In ricordo di questo si vedono [ricomparire] le unghie alla fine dei sabati. Anche quella specie di cacodemoni che è chiamata lilith<sup>741</sup> richiede un comportamento onesto, quando entrano attraverso le finestre, quando l'uomo e la donna si uniscono insieme nocchiano alle partorienti, perché l'odore delle polluzioni ...*deest*... né possono trovarsi insieme in un luogo di assemblea dove c'è un prefetto. Per questo [f. 477 r] se l'uomo si unisce con sua moglie sempre appare [lilith], e mai si allontana da questi a cui appare. Non devono spostare [gli uomini] il loro letto da quel luogo perché lilith cammina sopra di loro. Così è anche per gli angeli che non hanno alcuna turpitudine. Tuttavia si trova scritto di loro "colui che è vestito di lino"<sup>742</sup>. Ed è scritto: due coprono i loro cadaveri o corpi. Quanto più [deve coprirsi] quello in cui si troverà la turpitudine? E quando si mostra la gloria chabod al profeta faccia a faccia, non ha il corpo. Ed è scritto tuttavia di essa: il decoro e la maestà sono il suo abito [*Proverbi* 31,25]]. Ed è scritto: il suo abito è come la notte chiara. Quanto più l'uomo che ha la turpitudine [deve coprirsi]? Ed è scritto: siano dai fianchi fino ai femori. E in un altro luogo è scritto: e la tunica di colore nero e la mitra. Tutto questo perché non si mostrino con la testa scoperta e perché indossi la cintura in modo che il cuore non veda la turpitudine. Infatti a proposito di quello in cui non c'è turpitudine è scritto: i suoi fianchi erano cinti con l'oro di huphaz [*Daniele* 10,5]. Invece è scritto questo: si confondano tutti quelli che adorano gli idoli. E in un altro luogo: lo adorano tutti gli dei. Quando cioè portava l'arca in guerra. Questo accadeva perché l'altissimo faceva sentire la sua voce. Subito accadeva che i prefetti sopra di loro si allontanavano. Infatti c'erano alcuni che con l'arte magica degli arcangeli del pollice<sup>743</sup> facevano

---

<sup>741</sup> *Lilith* durante il periodo talmudico fu confusa con *layil* notte e divenne uno spirito della notte. *Laylah* appare anche come spirito della notte e del concepimento. Cfr. J. Trachtenberg, cit., pp. 36-37.

<sup>742</sup> "Nonostante gli angeli non abbiano nudità, sono coperti d'una veste di lino: infatti *Gavri'el* è coperto [...]", *El'azar da Worms*, cit., p. 227.

<sup>743</sup> Gli arcangeli del pollice *sare bohen* sono citati da Elazar di Worms in *Hokmat ha-Nefesh*: The first philosopher said that the images (demuyot) that are seen in [the magical technique of conjuring angelic vision called] the archons of

[combattere] con loro [gli angeli]. E c'erano altri invece che attraverso la via delle stelle facevano [le congiurazioni] e invocavano a sé gli angeli per combattere. Israele invece usciva nel nome di Dio che era posto sopra i cherubini. Così le statue si ammutolivano. L'altissimo faceva sentire la sua voce con grandine e con carboni di fuoco e così i prefetti si separavano [da loro] e adoravano il Signore Dio nostro e il suo regno. E dicevano: i gentili con l'arte magica ci congiuravano, obbligati dovevamo fare tutto quello che volevano. Adesso anche alla tua voce [f. 477 v] noi ci umiliamo perché sei venuto, e non ha potere su di noi l'incantazione e per questo noi ti lodiamo. Questo è quello che è scritto: oracolo contro l'Egitto, ecco il Signore cavalca su una nube leggera, viene in Egitto, vacillano gli idoli dell'Egitto davanti a Lui [Isaia 19,1]. E in un altro luogo: ecco il nome del Signore viene da lontano, Finees infatti gli mostrava la lamina e nessuna incantazione aveva il sopravvento. Allora per questo caddero. E questo è quello che è scritto: è esaltato il nome di lui solo. È scritto infatti che i serafini possiedono sei ali da una parte, e sei ali dall'altra. A proposito degli agiozoa invece è scritto che hanno quattro [ali]. E dissero che si potrebbe sostenere che la famiglia superiore è diminuita, se infatti le ali sono diminuite, perché [si deve dire che] è diminuita la famiglia? Questo è simile anche a quello che è detto: ha posato la mano sul trono hia, che in ebraico si scrive ches, quando invece si dovrebbe scrivere chisse [ebraico]. La stessa cosa per iod he che si deve scrivere invece iod he vau he. Questo certamente per indicare che il trono non è perfetto. Cosa deriva da questo? Questo, che cioè non è lodato se non il nome iod he. Come è scritto: ogni anima loderà hia [ebraico]. E così il nome stesso non è completo. Cosa infatti deriva da questo? Che il nome non è completo? Ma certamente come è scritto: gli occhi del Signore vagano per tutta la terra. È scritto: questi sono quelli che mandò

---

the cup (sare kos) and the archons of the thumbnails (sare bohen) and by means of delusion ('ahizat 'einayim) are reflections and not [actual] bodies...the image is a reflection corresponding to the person himself. Thus one says that these images are only in the mind...the idea changes and appears as images that have no substance...and this spirit appears as delusion, in an image, [as it is written], "in the image of God He created him (Gen, 1:27), in Elliot Wolfson, Through a Speculum that shines, p 208. Wolfson nota anche che Rashi trasforma l'espressione "archons of oil" (*sare shemen*) in "archons of the thumbnails" (*sare bohen*), *ibid.*

il Signore a camminare sulla terra. Questo è quello che è scritto sul camminare sulla terra e sul vagare in essa. È scritto: se qualcuno si nasconderà in luoghi nascosti, io non lo vedrò, dice il Signore? Forse Io non ho riempito i cieli e la terra? [Geremia 23,24] È scritto: e lo incontrò il Signore, ma nella lingua caldaica è interpretato con “e lo incontrò l’angelo del Signore”. Questo certamente per indicare che su ogni membro che è rivolto verso l’alto sono preposti angeli ministri. Questo è quello che [f. 478 r] dissero rabi Iohanán e resh lachis sul tempo finale della redenzione di questa cattività in cui ci troviamo “il giorno della vendetta è nel mio cuore” [Isaia 63,4], come se dicesse al mio cuore ho rivelato questo, alle mie membra non l’ho rivelato e non l’ho rivelato agli angeli ministri. Infatti alla fine del libro di Daniele l’angelo non ha interrogato quello che era vestito di lino? Ed è scritto: giurò per l’anima del mondo per un tempo, per i tempi e per mezzo tempo etc. [Daniele 12,7]. Ed è scritto in un altro luogo: e dal momento in cui sono cessati i sacrifici quotidiani [Daniele 12,11]. Questo disse dato che rimase da questa parte del fiume: beato colui che aspetterà e arriverà a trecentotrentacinque giorni [Daniele 12,12]. Egli disse queste parole all’angelo che stava per passare dall’altra parte del fiume. E’ scritto anche: il giorno della vendetta è nel mio cuore, ecco viene l’anno della mia redenzione [Isaia 63,4]. Disse rabi Iohanán: non ho reso manifesto alle mie membra ma al mio cuore ho reso manifesto. Resh lachis disse anche: non ho reso manifesto agli angeli ministri perché non li invocassero per rivelargli in qualche modo il termine finale della redenzione. Si deve anche dire che ogni parola che Dio Santo e Benedetto dice agli angeli ministri, subito è discussa e analizzata dagli angeli. Subito le anime dei giusti pregano avvicinandosi. E quando [gli angeli] non parlano di quello, le anime [dei giusti] non si avvicinano implorando di [conoscere ciò che dicono]. Per questo non glielo rivela. Ci sono anche quelli che leggono: alle mie membra non l’ho manifestato, questo si riferisce ai giusti, ai perfetti e ai sapienti e a coloro che comprendono. E’ come quello che è scritto: il Signore ha diminuito tutte le mie membra ed è scritto in ebraico “i miei forti” si legge abirai cioè le mie membra. E certamente leggono alle mie membra cioè ad Israele come è scritto: [f. 478 v] mi ha diminuito [a partire] dalla mia testa, mi ha diminuito [a partire] dal mio braccio. Il discorso certamente è riferito ai giusti di cui è scritto: ecco sorvoli, ti ho delimitato. E in un altro luogo è scritto: e la sua destra mi

abbraccerà. E questo è quello che dicono i sapienti nel Libro dei Segreti in ebraico *Sefer harazim* che gli angeli sono posti sopra ogni parte del corpo e la designano. Come è scritto: nella gloria *chabod* e l'angelo *panau* li salvò e non sono stati inviati. Ma certamente gli angeli ministri sempre sono inviati, anche se colui che è vestito di lino non gli ha rivelato quello che sapeva, da questo non risulta che egli stesso non sapeva. Come è scritto: e giurò per l'anima del mondo, per un tempo, per tempi, per mezzo tempo etc. [*Daniele 12,7*]. E per lui certamente è scritto: e conobbe la sapienza superiore. E in un altro luogo: vide la visione dell'onnipotente *xadai* e in quella visione seppe quanti anni sono stabiliti alla fine dei tempi, da quale tempo si deve contare fino alla fine del tempo. Rivela ai giusti che non osano parlarne. Infatti il sapiente può dire e scrivere tutto questo, [può dire ad esempio] che è utile impegnarsi nella conoscenza ...*deest*... così ci sono prefetti sopra il trono della gloria *chabod*, anche se non si avvicinano lì, e sopra le ali dell'*agiozoa*. In questo luogo si riuniscono tutte le lodi, gli inni e le preghiere. E per questo infatti quell'angelo *Sandalphon*, che intreccia corone, sta dietro il carro. E non tacciono né di giorno, né di pomeriggio, né di sera i tempi degli inni, delle preghiere, ma sono fatti tutto il giorno e tutta la notte. Ed è scritto: voi che state nella casa del Signore durante le notti [*Salmo 134,1*]. Ed è scritto: e la mia lingua mediterà sulla tua giustizia tutta la notte la tua salvezza [*Salmo 71,15*], la mia lingua mediterà anche sulla tua giustizia [*Salmo 71,24*], perché non ho saputo i numeri o le numerazioni [*Salmo 71,15*], perché sono confusi e sono stati umiliati coloro che cercano [di danneggiare] la mia anima tutto il giorno [*Salmo 71,24*]. Ci sono infatti quattro testi [f. 479 r] in cui è scritto "tutto il giorno" che corrisponde alle quattro veglie del giorno e alle quattro veglie della notte quando l'uomo può lodare tutto il giorno. Così certamente disse rabi Ananel sul quale sia la pace. Infatti l'angelo è sempre qui, è posto sopra il trono, sopra le ali dei viventi. E dato che non si avvicinavano al trono della gloria *chabod*, gli angeli sanno che, nella parte più interna del velo che è detto *pargod*, ci sono gli arcangeli e seppero questo dalla visione delle scintille del fuoco<sup>744</sup>. E per questo è scritto sopra il trono hia una volta

---

<sup>744</sup> "Tra essi vi sono idee riguardanti il *pargod* ("cortina" o "velo") che separa Colui che siede sul Trono dalle altre parti del Carro, e su cui sono ricamati gli archetipi di tutto ciò che è creato. Vi sono tradizioni diverse e

senza aleph א quando invece si deve dire chisse אסס e l'altra parola senza vau ed he [ebraico]. Infatti i prefetti sono diminuiti e così anche quando sono diminuite le ali<sup>745</sup>, sono diminuiti i prefetti che si trovavano sopra di loro. Non è stata creata alcuna cosa che non sia ad opera del mondo. E' scritto anche: questo è il mio nome da nascondere. In ebraico leholam si scrive senza il dittongo vau [ebraico] per la 22 proposizione del libro Sefer Iesira che è detta atbash indica il merito perché le lettere sono permutate, infatti hain è mutata in zain, lamed in caph e mem in iod [ebraico]. E questo è quello che è scritto: come meriterà il fanciullo la via [ebraico] sua. Questo certamente per indicare che non debbono rivelare il nome xem amphorax se non a quello che ha una giovinezza pura e ha saputo nascondere e occultare a tutti gli uomini quelle cose che non si debbono rivelare. E perché non si legge il nome nel modo in cui è scritto? Perché si scrive con iod he vau he e si legge con aleph dalet nun iod? Perché per l'ottava proposizione del libro Sefer Iesira che è detta atbash [ebraico] indica al tempo, hain si muta in lamed, lamed in hain e mem in tau. E allora è indicato il tempo. [Questo passo] è unito alla parte dell'eptateuco, affinché non si riveli il nome xem amphorax se non una volta nell'eptateuco e così della genealogia. [f. 479 v] Per questo unì a metà accanto alla parte dell'eptateuco “e il figlio della donna israelita maledisse il nome”, ovvero benedisse. E anche “al tempo” che è detto [ebraico] cioè cinquecento, indica che allora è apparso tutto il mondo che è ancora di 500 anni secondo il numero lehet [ebraico]. E' per questo che giura il falso. Si prova perché lamed 30, hain 70, tau 400 sommati fanno 500. E per questo il nome stesso xem amphorax non si legge perché Dio Santo e Benedetto seppe che sarebbe accaduto questo che, se il nome fosse stato scritto [secondo la sua scrittura] in tutto il suo testo e gli uomini lo avessero menzionato invano per provocarlo e per disprezzarlo, gli uomini

---

molto pittoresche riguardo al *pargod*. Alcune l'interpretano come una cortina che impedisce agli angeli ministri di vedere la Gloria (Targ. di Giobbe 26:9), mentre altre sostengono che “i sette angeli creati per primi” continuano il loro ministero all'interno del *pargod* (*Massekhet Heikhalot*, fine del cap. 7), G. Scholem, *La Cabala*, cit., p. 26.

<sup>745</sup> “I nostri saggi di benedetta memoria dissero che dopo la distruzione del Tempio la famiglia celeste fu ridimensionata. Lo stesso accade alle ali”, El'azar da Worms, cit., p. 221.

avrebbero pronunciato il nome invano [ebraico] (non capisco). La stessa cosa si ha quando l'uomo maledice il suo prossimo ed è lesa chi maledice. Così pensano quando dice [ebraico] che nelle sue parole ci sia qualcosa di utile. È scritto: sempre, tutto il giorno, è ingiuriato il mio nome, chi menziona il nome di Dio Santo e Benedetto invano in ogni lingua sarà giudicato ...*deest*... ma certamente Ahab era generoso e al centro gli aprirono il velo perchè manteneva e nutriva i discepoli con le sue ricchezze<sup>746</sup>. Infatti leggiamo che Elia ha ottenuto un vantaggio dalle carni dei cuochi di Ahab. Infatti fece questo per insegnare che è meglio che il giusto ottenga un vantaggio dall'uomo che non è degno, purchè sia generoso rispetto all'uomo avaro e misero. E fa ottenere un vantaggio a molti buoni, e non ottiene alcuna utilità dai discepoli dei sapienti, dagli uomini dotti che sono avari e miseri come Pico e si adirano quando qualcuno ottiene un vantaggio dalle loro ricchezze. Per questo l'uomo buono deve stare attento [f. 480 r] a non ottenere nessun vantaggio da quelli così da non litigare con l'iracondo e con l'avarò perchè è una cosa pessima. E' scritto anche: e Noè costruì un altare [Gen. 8,20]. E per quanto riguarda Adamo e i suoi figli, nella Legge non si parla della costruzione di un altare. Certamente se ci fosse un solo altare proprio a proposito di Adamo e dei suoi figli sarebbe stato scritto: e edificò uno solo per tutti o per ognuno. Ma sembra che Caino ne ebbe uno e Abele ne ebbe un altro cioè ognuno [ebbe] il suo. Se avessero avuto un solo altare, per quale motivo Caino e Abele non fecero insieme il sacrificio corban e non lo portarono insieme, e non sarebbe stato scritto "e guardò Abele" [Gen. 4,4]. Come se dicessi che Adamo primo uomo volle provare quale avrebbe scelto Dio Santo e Benedetto, allora potresti sapere che Caino offrì quelle cose che non erano buone. Ma certamente è sottinteso che questo da solo fu sopra un luogo, questo sopra un altro. E inoltre non fu detto di Adamo primo uomo: e edificò, perché all'inizio era nel paradiso dell'Eden e non mangiava se non frutti, germogli di piante e il frutto dell'albero. E infatti è scritto: ecco vi ho dato o concesso di

---

<sup>746</sup> Nella letteratura talmudica pur riconoscendo il reato di idolatria perpetrato da Ahab si esalta la sua generosità nel sostenere gli studenti della Torah: He generously supported the students of the Law out of his royal treasury, in consequence of which half his sins were forgiven him [Jewish encyclopedy].



mangiare da ogni erba che produce il seme, da ogni albero in cui c'è il frutto dell'albero, ma alle fiere silvestri e agli uccelli ho concesso foglie verdi ed erbe [Gen. 1,29-30]. Si deve anche dire che non ha concesso ad Adamo primo uomo di mangiare il seme che produce ma dal portatore di seme, come il frutto dell'albero. Allora è scritto: da ogni albero del paradiso puoi mangiare il cibo [Gen. 2,16], non disse del seme perché nel paradiso non c'era se non l'albero ...*deest*... e quando peccò gli è stato detto: spine e i triboli produrrà per te, mangerai il fieno del campo fuori dal paradiso [Gen. 3,18]. Nel paradiso dell'Eden non fa sacrifici perché non c'è maledizione nel paradiso dell'Eden. [f. 480 v] Sopra la terra, che si trova fuori dal paradiso dell'Eden, dimorò la maledizione. Come è scritto: la terra è maledetta per causa tua [Gen. 3,17]. Per questo non è necessario avere un altare nel paradiso dell'Eden. Ad esempio anche il monte Garizim non aveva un altare, ma il monte Ebal [lo aveva] e questo certamente perché il monte Garizim conteneva su di sé la benedizione e [il monte] Ebal conteneva su di sé la maledizione<sup>747</sup>. Così il sacrificio dell'immolazione pone una differenza tra il giusto e l'empio come si fa per la moglie sospettata [di adulterio]. Dato che anche la cancellazione del nome dello stesso Tetragrammaton, provoca la maledizione delle acque. Dunque per questo la conducevano all'altare anche per vedere se lei stessa poteva provocare la cancellazione del grande nome Tetragrammaton<sup>748</sup>. E inoltre essa stessa dovrebbe provocare l'ubriachezza del peccatore.

---

<sup>747</sup> Cfr. *Deuteronomio* 11,29.

<sup>748</sup> In questo foglio è descritta la prova a cui veniva sottoposta la donna sospettata di adulterio, la *sotach*. Un uomo integro che ricopre il ruolo dell'antico sacerdote deve prendere dell'acqua da una fonte, recarsi in sinagoga, prendere la terra ai quattro angoli dell'arca, gettare la polvere nell'acqua, scrivere i nomi divini e immergerli nell'acqua che darà da bere alla *sotach*. Il passo biblico di riferimento è *Numeri* 5,17. Cfr. Moshe Idel, *op. cit.*, pp. 86-80.

<sup>748</sup> In questo foglio è descritta la prova a cui veniva sottoposta la donna sospettata di adulterio, la *sotach*. Un uomo integro che ricopre il ruolo dell'antico sacerdote deve prendere dell'acqua da una fonte, andare in sinagoga, prendere la terra ai quattro angoli dell'arca, gettare la polvere nell'acqua, scrivere i nomi divini e immergerli nell'acqua che darà da bere alla *sotach*. Il passo biblico di riferimento è *Num.* 5,17. Cfr. Moshe Idel, *op. cit.*, pp. 86-80.

Esamina anche l'altare e distingue [tra il giusto e l'empio]. Ed è scritto: egli stesso ha fatto come il fuoco che esamina. Ma certamente il mortale o l'uomo camminava, si nascose nel cortile, nella stanza in cui era lei e chiuse il nemico. Ella disse che si è nascosta a causa di lui. Per ognuno di loro anche non c'è precetto affermativo tale da poter allontanare il precetto negativo. Certamente quella per la quale ha trasgredito il precetto negativo, osserva il precetto affermativo. Invece la moglie sospettata ha trasgredito il precetto negativo, cioè ha provocato la cancellazione del nome. Come è scritto: non fate così al Signore Dio vostro. Da questo precetto negativo si comprende che non c'è niente da cancellare in questo nome. E tuttavia la donna sospettata cancella. E dopo è scritto: la bagnerà con acqua, le darà da bere acqua, cancellerà per questo anche il precetto affermativo. Non è necessario sapere che negli altri luoghi il precetto affermativo può allontanare il precetto negativo, ma in ogni luogo si deve osservare il precetto affermativo. [f. 481 r] E ordina che non sia fatto. Ma per la donna sospettata è ordinato che non sia degli zeloti e se volesse le darebbe un libretto del ripudio e gli dà lo strumento che è detto chetuba. E non sarà necessario che cancelli il nome. Inoltre prima che il nome sia cancellato, se lei stessa dicesse io non voglio bere, non le si deve dare da bere. Infatti non abbiamo insegnato a lui questo che ovunque il precetto affermativo allontana il precetto negativo. Ma vale bene la regola che ovunque il precetto affermativo allontana il precetto negativo eccetto che per gli zeloti che hanno sospettato la moglie. Invece ci si interroga di Adamo, Caino, Abele se avevano un altare o no. Si deve sapere che non è scritto se avevano un altare o no. Ma qualcuno dice che nel luogo posto sul monte Moira fu creato Adamo dove portò i sacrifici. Si deve anche dire che per questo non si parla di altare a proposito di Adamo, Caino e Abele perché uno non sacrificò nel luogo in cui l'altro sacrificò. Se avessero sacrificato insieme non sarebbe stato conosciuto quello che è scritto: e non guardò a Caino e alla sua offerta [Gen. 4,5]. Ma certamente sacrificarono sul dirupo della roccia come Manohe. Questo invece è scritto: tutto il popolo vedeva i fulmini, le luci e il monte fumante, la voce della tromba, vedeva tutto questo il popolo. Si agitarono e rimasero lontano [Esodo 20,18]. Dice che per quel movimento che facevano, indietreggiavano di dodici miglia dal monte quando la parola usciva. Ed è provato perché quella [parola] che dice "si mossero" in ebraico si dice vaianuhu, si scrive con vau, iod, nun,

hain, vau ed è senza dittongo [ebraico] il suo numero è 142, perché vau sei, iod 10, nun 50, hain 70 e vau 6. Sommanti fanno 142. E il numero rappresenta dodici miglia che in ebraico è detto hiabmilin [ebraico] infatti iod 10, beth 2, mem 40, lamed 30, iod 10, nun 50. Sommati fanno 142. Questo perché tutte le volte che usciva la parola dalla bocca di Dio Santo e Benedetto, si allontanavano di dodici miglia. Se provoca stupore ...*deest*... forse secondo [f. 481 v] Rabi Agion alla fine non sono stati stabiliti dalla legge. Non c'è da meravigliarsi che l'uomo percorra quaranta miglia in qualsiasi giorno, dunque perché percorsero 120 miglia e si allontanarono di 12? Ma certamente dissero che gli angeli delle milizie si muovevano, si muovevano gli angeli cioè li facevano allontanare e li richiamavano. E inoltre [se] a causa del pericolo dell'anima può essere profanato il sabato quanto più [si può] andare oltre i limiti. A causa del fuoco era necessario fuggire e le nubi li portavano anche più in basso. Questo è "dalla parte inferiore li portavano", non diversamente da come [li avrebbero portati] sulla nave. Come è scritto: e vi ho portato sopra le ali delle aquile e vi ho condotto da me [Esodo 19, 4]. E nel complesso dei limiti si valuta se siano limiti dei numeri o no il dieci o il denario. E vogliono portare come prova Elia e dicono che forse è Iusaph cacodemone xed, che è detto [ebraico], che narrava le parole a rabbi Imma e a rabbi Asdan. I cacodemoni sono grandi. La fine sabbatica dei figli degli uomini è di 4000 cubiti in lunghezza, 4000 cubiti in altezza. E tale spazio è come la misura dei cacodemoni xedim: 4 cubiti di lunghezza, quattro cubiti di larghezza. 1000 cubiti umani corrispondono ad un cubito dei cacodemoni xedim e gli stessi cacodemoni xedim rispettano i loro confini. Allora si avvicinano ai figli degli uomini, nel momento in cui imparano la legge, per ricevere un premio. Se l'uomo fa penitenza, quando giunge il giorno della remissione dei peccati, allora sarà sigillato il suo strumento o per la vita o per la morte<sup>749</sup>. Se ha fatto penitenza dopo il giorno della remissione dei peccati, allora il suo strumento sarà sigillato

---

<sup>749</sup> "Tuttavia, ci sono due principi gloriosi: uno è preposto alla morte, scrive in un libro il segno della morte, decreta per l'uomo [il tempo] di morire, e lo suggella; l'altro è preposto alla vita, e suggella il segno *Tu vivrai*", El'azar da Worms, cit., p. 212.

per la morte<sup>750</sup>. E se è destinato alla vita, e ha commesso un grande peccato, se è morto a cosa gli gioverebbe esser stato sigillato per la vita? Se visse in modo tale da fare penitenza, a cosa gli gioverebbe la penitenza, se è [f. 482 r] sigillato per la morte? Come se dicessi che la penitenza non giova alla rottura del sigillo che è stato impresso in quel tempo. Dunque l'uomo che ha ucciso un altro uomo deve essere ucciso. Forse non è stabilito che nel giorno della remissione dei peccati [questo assassino] debba essere ucciso e che un uomo debba ucciderlo, in tale giorno e in tale mese? Come è scritto: quando verrà il suo giorno morirà o andrà in guerra e morirà? Forse non è stato stabilito chi lo deve uccidere, perché chi lo ucciderà ...*deest*... E' più piccolo e libero? Ma certamente non si deve dire che fa affrettare la sua morte perché in quel momento decidono in quale mese e in quale giorno deve avvenire [la sua morte]. Ma si deve dire che chi commette un omicidio provoca questa decisione, che sia ucciso dagli empi. Infatti è nato cattivo e la mia mano non sarà su di lui<sup>751</sup>. Tale decisione si conoscerà in modo completo nella notte del sigillo che avviene nella notte della salvezza più grande<sup>752</sup>. Se infatti quello vede la sua testa nell'ombra sa certamente che vivrà, [e saprà] che è stabilito che viva. Se invece non vedrà [l'ombra] della sua testa certamente non finirà quell'anno<sup>753</sup>. Anche Elia se sa che vivrà, tuttavia non osa rivelarlo.

---

<sup>750</sup> Sigillo in ebraico è *chotam*. Il grande sigillo (*chotam gadol*), secondo Isaac il Cieco è l'uomo. Lo stesso termine si ritrova nella letteratura degli *Hekaloth*, ma designa uno degli arconti. In *Sanhedrin* il sigillo con il quale tutti gli uomini sono stati sigillati è Adamo.

<sup>751</sup> Il tema della predestinazione si lega in qualche modo al libero arbitrio. Lo stretto determinismo che regge il cosmo è limitato dalla possibilità umana, dalla scelta morale tra bene e male. La vita dell'uomo in generale è retta e condizionata dalla sua stella generale (*mazal bekelali*) e dalla stella particolare (*mazal perati*).

<sup>752</sup> *Leyl ha-chotam* è la notte di *Hosha'nah Rabba*, il giorno in cui è deciso in alto il destino dell'uomo e sigillato per l'inizio dell'anno. Nella notte del sigillo gli spiriti si riuniscono e rivelano il futuro (cfr. Trachtenberg, cit., p.62).

<sup>753</sup> Una pratica comune era di osservare nella notte di *Hosha'nah Rabba* l'ombra proiettata al chiaro di luna. Il primo riferimento a questa usanza si ritrova in El'azar da Worms e dipende da *Numeri* 14,9: la loro ombra è stata allontanata da loro.

Come quando era in questa vita di questo mondo fece di se stesso, sapeva infatti che sarebbe vissuto in eterno, come vive [adesso]. Tuttavia quando la regina Isabel e suo figlio Ahab uccisero tutti i profeti del Signore e li perseguitavano, fuggiva sempre da loro né osava rivelare che sarebbe vissuto per sempre. Ma [osa] lamentarsi e [osa] dire: cercano di prendere la mia anima, questi che uccidono i tuoi profeti con la spada, hanno trasgredito la tua legge [1Re 19,10]. Questo [accade] certamente perché secondo le azioni dell'empio, [il Signore] decide sui giusti. Perché dunque Dio Santo e Benedetto non disse agli altri profeti, che poi sono stati uccisi dalla stessa Isabel, di fuggire prima che Isabel li uccidesse? ...deest... dunque secondo le azioni dell'empio decisero sui giusti. E anche a proposito del mistero di Abramo è scritto: dì per favore che sei mia sorella affinché mi facciano del bene per causa tua e [f. 482 v] viva la mia anima grazie a te [Gen. 12,13]. So infatti che mi ucciderebbero e permetterebbero a te di vivere. Queste parole furono [indirizzate] da Abramo a sua moglie Sara. Come può dire [Abramo] “mi ucciderebbero”, se gli era stato promesso dalla bocca di Dio santo e Benedetto “darò questa terra a te e al tuo seme” [Gen. 13,15] e in un altro luogo [è scritto] “a te e al tuo seme darò tutte queste terre” [Gen. 26,3] quando ancora non le aveva e non le possedeva? Ma certamente secondo l'azione degli empi decidono per il giusto. E questo è quello che chiedeva sempre il profeta Davide: non lasciarmi ai miei nemici [Salmo 41,3]. Infatti decidono del suo destino anche all'inizio dell'anno e sigillano nel giorno della remissione dei peccati. Puoi anche considerare che quello che è sigillato si mostra in cielo nella notte del sigillo. Allora il profeta, i santi uomini dell'antichità sapevano anche quello che riguarda le cose pubbliche e le altre cose più generali, proprio come oggi si discerne e si sa del singolo individuo che vivrà o che morirà, a seconda che si veda o non si veda la sua testa. Allora infatti decise di consegnare a Nabuccodonossor, nella sua mano tutta la provincia, e di dargli anche tutto l'Egitto al posto di Tiro. Questo videro i profeti prima del tempo e lo seppero nella notte del sigillo. Lo predissero e non avvenne diversamente [da come lo avevano predetto]. In questo modo è ucciso l'omicida, perché secondo le sue azioni si decide [il destino] dell'omicida ed è sigillato. Si sa che questo si mostra nella notte del sigillo. E la scrittura disse: si scuoteranno l'uomo con l'uomo; e in un altro luogo è detto: il Signore li ha turbati. C'è anche un'altra cosa più importante di ciò che è stato detto, che ci sono molti

che muoiono senza alcun motivo di diritto. Allora infatti l'empio sarà completo e lo condanneranno i santi perfetti per la moneta che fece falsa. E così egli stesso li maledice e li condanna, cioè parla contro di loro, li maledice, chiede la punizione di quei giusti che lo hanno reso colpevole e li danneggerà. Ed egli stesso [f. 483 r] favorirà ...*deest*... infatti non fuggì Ranban quando fu sottomesso né rabbi Barbar Ana quando la sua sede è stata rovesciata. E per questo è scritto: non maledire gli Dei e il principe nel tuo popolo non maledire, in lingua caldaica si dice su quello che in ebraico è chiamato Elohim: non maledire i giudici che amministrano la giustizia secondo Dio, non maledire il principe cioè quello che presiede il sinedrio. Infatti il sinedrio che amministra la giustizia è composto da 70 uomini e il principe è il settantantunesimo. E anche molti sapienti in astronomia dicono che quello che nasce sotto tale segno o pianeta distruggerà tutti i suoi nemici, cadranno davanti a lui, li vedrà perire. E ci sono alcuni che dicono che coloro che nascono in tale ora e in tale momento saranno innalzati agli onori anche da quelli che non hanno ottenuto alcun vantaggio da loro. E ci sono molti sapienti e uomini ingegnosi, buoni e dediti alle virtù che sempre mendicano e sono poveri, i più poveri tra tutti gli uomini. Come è scritto: la sapienza del povero non è considerata e le sue parole non sono esaudite [*Ecclesiaste* 9,16] (se Pico fosse povero non avrebbe tanti onori a Roma). Infatti gli astronomi esperti nella loro sapienza, che conoscono le natiuità, dicono che il segno o il pianeta, che ha tale potere sulla natiuità, determina queste condizioni. Gli astronomi vogliono che tutti gli astri abbiano una virtù in relazione ai sette pianeti nel loro atto [*actione*], nelle loro potenze [*virtutibus*], nella loro operazione [*operatione*]. E la virtù dell'operazione degli astri su queste realtà inferiori è paragonata alla pietra che attrae il ferro che è detta magnete<sup>754</sup>. Come infatti il magnete attrae a sé il ferro che si

---

<sup>754</sup> Mitridate utilizza le stesse parole nel manoscritto Urb. Lat. 1384: de qua Messala scripsit omnia astra habent virtutem cum septem planetis in actione et operationibus eorum et virtus operationis in mundo comparatur lapidi attrahenti ferrum (Cfr. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, II ed., Bari 2007, p. 172). Messala è il nome latinizzato di Masha'allah ibn Athari, astrologo e astronomo ebreo di origine persiana che visse alla fine del secolo VIII. Uno dei testi più noti nel Medioevo è *De scientia motus orbis* tradotto in latino da Gerardo da Cremona, ma due opere furono tradotte in ebraico da Abraham ibn Ezra *She'elot e Kadrut*.

avvicina nella debita proporzione così le realtà inferiori sono attratte dalle superiori e per questo si dice che i superiori conducono chi vuole e attraggono chi non vuole. E questo indicano gli affari degli uomini, le guerre, le azioni degli uomini, la distruzione del mondo e la sua fine. Si trovano spesso un uomo [f. 483 v] sapiente ingegnoso che non si procurerà mai le ricchezze e gli ignavi (come Olla)<sup>755</sup> dediti al lusso (come il vice cancelliere) che sono diventati ricchissimi e che vivono e sono sostenuti da una fortuna prospera e favorevole. Infatti secondo l'opinione degli astronomi sembra che i segni e gli astri siano la causa di queste cose, sebbene molti astronomi dicano che tutte le cose che avvengono per virtù degli astri avvengono per ordine di Dio Santo e Benedetto che diede tale potenza agli astri<sup>756</sup>. Invece dalle parole della santa Legge si sottintende che tutte quelle cose non dipendono dai segni, né dagli astri, né dal fato. Ma c'è qualche empio che compie azioni molto cattive, illimitate e gli si prolunga [la vita] e si attarda in questo mondo, lo si ricompensa per qualche buona azione che ha compiuto in questo mondo, in modo che il suo giudizio e la sua punizione avvengano nell'inferno della Geenna e sia sovrastato da ogni male. Ci sono anche i giusti che per tutto il tempo della loro vita vivono con integrità, con santità (come Mitridate), ma in questo mondo sono colpiti da avversità, disgrazie, malattie, sofferenze, esilî, perdizione, percosse, mancanza di figli, prigionie e altre sofferenze di questo tipo che dovrebbero colpire l'empio. Certamente [accade] questo che per qualche piccolo male che ha fatto in questo mondo gli è data la sua punizione in modo da avere poi il mondo venturo pieno di cose buone. Così infatti è scritto: ci sono empi ai quali tocca quello che dovrebbe toccare ai giusti e ci sono giusti ai quali tocca quello che dovrebbe toccare agli empi. Invece quel ricco, il quale riceve onori da tutti, anche se non ottengono alcun vantaggio da lui, ha quell'angelo che è stato preposto sopra di lui che introduce nel cuore di chi lo vede il timore di lui [del ricco] per adorarlo ed esaltarlo, anche se non è di nobile origine ma nato come vile sterco (come Olla). E il fato o il suo segno o il

---

<sup>755</sup> Termine utilizzato da Mitridate per indicare Innocenzo VIII. Cfr. S. Campanini, *Mitridate traduttore di opere cabbalistiche*, cit., p. 77.

<sup>756</sup> “Anche se sono preposti a tutto ciò, [i pianeti] non hanno il potere di compiere il bene o il male. Ogni cosa dipende dagli ordini del fattore di tutto [...]”, El'azar da Worms, cit., p.103.

suo mazal lo onora, lo spinge a onori tali da esser degno di contrarre matrimonio coi nobili. [f. 484 r] Dunque questo è quello che è scritto: ora perdona i loro peccati, se no cancellami dal libro che hai scritto [Es. 32,32]. Da questo risulta evidente che Dio Santo e Benedetto ha scritto un libro. È scritto in un altro luogo: le tavole erano opera divina, la scrittura era scrittura di Elohim incisa [Esodo 32,16], era quella stessa ad esempio di cui parlano i sapienti [commentando] la parola “io sono il Signore Dio tuo” in ebraico anochi [ebraico], che in modo analitico indica “io stesso ho scritto ed ho costituito”. In caldaico all’inizio di queste parole si indica [ebraico] e in ebraico indica “Io attraverso me stesso o attraverso la mia essenza”. E in un altro luogo è scritto: scrivete che questo uomo è nudo o solo. Da questo risulta che c’è una contraddizione, perchè lì dice “Io stesso ho scritto”, qui ha detto “scrivete”. Da questo risulta che Egli stesso non scrive. Potrei dire che per il male scrivono gli angeli come gli è ordinato, ed Egli stesso scrive per il bene. Entrambe le affermazioni risultano dal testo. Ad esempio dove è detto: vide anche il re di fronte al candelabro delle dita che scrivono mene mene techel ufarsim [Daniele 5,5], e dopo segue che in quella notte fu ucciso il re caldeo Baldassarre. Similmente quello che è detto “scrivete che questo uomo è da solo”, si riferisce a Gioacchino che fu condotto in cattività. Invece sul bene scrive Egli stesso, come riporta il testo: allora l’uomo si unisce al suo prossimo temendo il Signore e il Signore sentì, ascoltò e scrisse nel libro delle memorie davanti a lui. Questo si riferisce al bene. E inoltre in un altro luogo è scritto: poichè il giorno della vendetta è nel mio cuore, allora giunge l’anno della mia redenzione [Isaia 63,4]. In ebraico vendetta è detta nacam baa [ebraico], ha un valore numerico di 198. Si prova così: beth 2, aleph 1, he 5, nun 50, coph 100, mem 40 sommati fanno 198. Indica che allora giunge la fine della redenzione, in ebraico baaches [ebraico] ha un valore numerico corrispondente [a vendetta] perché beth 2, aleph 1, he 5, coph 100, sade sommati fanno 198. Infatti indica che Egli stesso scrisse questo limite nel suo cuore [f. 484 v] e non lo ha rivelato agli angeli. Allora infatti è scritto: ora quello è stato posto presso di me, non presso gli angeli. Ma qui sembra che ci sia un’obiezione [da avanzare] per quello che è stato detto di questo stesso termine della redenzione: giurò per l’anima del mondo, per un tempo, per i tempi, per mezzo tempo etc. [Daniele 12,7] e da quel momento in cui sono cessati i sacrifici quotidiani [Daniele 12,11], sono 1290 etc. . Con questi [versetti] si indica che l’angelo



vestito di lino seppe? Ma certamente colui che è vestito di lino, di cui è scritto “vide la visione di xadai perché il suo nome è come il nome del suo superiore” “e conobbe la scienza del superiore”, è quello che scrive. E di lui è detto: e imprimerai il segno tau [*Ezechiele* 9,4], e qui anche è mostrato [che è lui quello che scrive]. Come anche appare chiaramente nel testo che ha il calamaio dello scriba ai suoi fianchi [*Ezechiele* 9,2], e non scrisse che quello era scriba, infatti avrebbe dovuto dire che era sopher<sup>757</sup>. Ma disse che ai suoi fianchi ha un calamaio. Questo certamente perché la scrittura è doppia, un tipo è con il giallo, tale da poter essere cancellata, l'altra è con il sangue, e questa non può essere cancellata. Si deve anche dire che egli stesso scrive davanti a Dio Santo e Benedetto e dopo sigilla. E questo è quello che è scritto: scrivete che questo uomo è unico o solo. E in un altro luogo è scritto: quello che ha peccato contro di me lo cancellerò dal mio libro. E quando sigilla hemeth cioè verità ...*deest*... dalla bocca degli infanti, dei neonati hai fondato la virtù. Questo [è detto] per indicare che gli infanti che erano nelle viscere della madre cantarono. Come è possibile? Non è forse vero che se il feto della donna gravida sentisse subito morirebbe? Tuttavia hanno parlato nel mare e non sono morti. Ma certamente da questo risulta che gli angeli insegnano ai feti che sono nell'utero delle loro madri. Tutto quello che è fatto in modo miracoloso in questo mondo, Dio Santo e Benedetto lo rinnoverà nell'altro mondo o nel tempo futuro come è scritto: tutto quello che c'è ora, è stato [prima] [f. 485 r] e quello che è stato fatto, sarà fatto lo stesso. In un altro luogo è scritto: come il giorno della tua uscita dalla terra d'Egitto, così gli mostrerò cose meravigliose occulte. Ad esempio gli infanti che cantarono nel mare, nell'utero della madre e non danneggiarono la madre, [invece] è stato detto [precedentemente] che se la donna gravida sentisse il suo feto dire qualcosa, morirebbe. Così nel tempo futuro canterà il feto nell'utero, l'infante, il lattante né danneggerà sua madre. E nel tempo futuro se il mondo dipendesse dal mazal cioè dal segno o dal fato e dagli astri e dalle stelle come in questo mondo, come

---

<sup>757</sup> “Gli angeli superni possiedono un sigillo e un anello, per mostrare la loro grandezza. Il loro nome si riferisce al loro dominio, come per *Gavri'el*, che compie prodigi (*gevurot*), viene a schiacciare al suolo [gli empi], ed è chiamato scriba (*sofer*), perché mette per iscritto il segno della vita o della morte”, El'azar da Worms, cit., p. 212.

potrebbe compiersi il testo che dice “il fanciullo figlio di cento anni morirà”, quando nei libri degli astronomi si trova che se uno è nato sotto tale pianeta o tale segno vivrà un numero di anni stabiliti, e non dice cento<sup>758</sup>. E’ scritto anche che nel tempo futuro non ci saranno avversità, ma si dimenticheranno le avversità, le tribolazioni e le angustie. Tuttavia nei libri degli astronomi sui giudizi e sui significati dei segni si può trovare qualcuno che è nato sotto tale segno o pianeta che incorrerà in grandi e molteplici avversità. Inoltre forse [non vi furono] dieci generazioni che vissero molti anni anche dopo il diluvio, quelle generazioni furono secondo il decreto dei segni. Tuttavia non vissero secondo quegli anni perché allora vivevano oltre 900 anni, ora [invece vivono] più o meno di 70 [anni]. E inoltre per questo è scritto: il sole sarà spaventato dalla vergogna, la luna si confonderà [Isa. 24,23], si sottintende qualcosa di superiore alla stella. Questo è quello che è scritto: come i cieli sono nuovi e la terra è nuova etc. Infatti niente dipenderà dal fato o dagli astri ma vivranno sempre con le loro bontà. Infatti dieci volte è scritta nella Legge la parola che è detta dibur, logos o voce col [ebraico] al centro del fuoco e corrispondenti [f. 485 v] a queste parole sono dieci aromi di profumo [incenso] e helbena<sup>759</sup> cioè asan<sup>760</sup> secondo ciò che è scritto: quando avete sentito la voce al centro delle tenebre [Deuteronomio 5,23], le parole erano per Israele tanto soavi quanto tutte le specie di buoni aromi che emanano dal centro del fuoco. Per questo l’incenso si pone sopra il fuoco. Quando infatti ha pronunciato le dieci parole tutto il mondo si è riempito di buon odore. Ma quando [Dio] ha parlato con Mosè e con i profeti il mondo intero non si è riempito di aromi perché la

---

<sup>758</sup> “In base a queste sette dimore, l’astrologo è in grado di prevedere gli anni di vita di un uomo nato sotto un certo segno. In che modo? Nel momento in cui un uomo nasce, esce nell’aria del mondo una costellazione ascendente, che sorge da oriente: quella è la *casa di vita* di quell’uomo. Se la costellazione ascendente è [nel] domicilio di Saturno vivrà cinquantasette anni; se è [nel] domicilio di Giove vivrà settantanove anni; se è [nel] domicilio di Marte vivrà sessantasei anni; se è [nel] domicilio di Venere vivrà ottantadue anni; se è [nel] domicilio di Mercurio vivrà settantasette anni , purchè la costellazione sia stabile nella sua casa”, El’azar da Worms, cit., p.102. Il termine costellazione in questo passo traduce la parola *mazal*.

<sup>759</sup> *Galbanum* termine ebraico scritto in caratteri latini חלבנה

<sup>760</sup> *Fumus* פוש

parola non fu [rivolta] a loro dal centro del fuoco, si intende, la parola che è [indirizzata] al male. Come è scritto: pioverà sopra gli empi carbone, fuoco e zolfo [*Salmo* 11,6] che emana un cattivo odore. Ma tutto quello che è indirizzato al bene possiede un buon odore perché si unisce al fuoco. Si dà ai giusti nel paradiso dell'Eden per rallegrarli, per renderli esperti e più sapienti. Se infatti l'uomo soggiornasse piacevolmente e gli mancassero dieci non dovrebbe riunire sopra di sé i mali affinché la sua preghiera non si muti in peccato. E' scritto: coloro che temono il Signore, quelli infatti che debbono guidare, debbono essere coloro che temono Elohim. Dunque è necessario dire "le verità dell'uomo" o "gli uomini di verità" e "coloro che odiano l'avarizia". Colui cioè che non è sincero nelle sue parole (come Pico fraudolento, ingannatore che non osserva mai la parola che esce dalla sua bocca) predilige l'avarizia e non teme Dio ed è chiamato empio perché non prova pietà per il prossimo tanto meno la prova per Dio. Ma certamente si trova qualche uomo che sembra sapiente e non indirizza la sua sapienza secondo sentenze stabilite. Molti buoni lo contraddiranno tanto da far apparire in confronto a loro la sua sapienza stoltezza. Con ciò non si allontana dalle sue parole perché gli sembra di dire la verità. Infatti il giudice non deve giudicare quello che gli sembra buono ma quale sia la verità. Il giudice infatti che giudica ciò che gli sembra buono non deve sedere sul trono [f. 486 r] per giudicare ma deve essere espulso e per questo è detto "uomini di verità". C'è anche qualche uomo che ottiene un vantaggio dal suo prossimo ad esempio Ruben per ricevere doni ha ottenuto un vantaggio da Simeone e Simeone ha litigato con Levi. Simeone rese la cosa manifesta davanti a Ruben e Ruben ebbe timore di Dio. E Ruben vide che Simeone era colpevole, egli stesso esercitò la giustizia ed emise la sentenza per Simeone e disse a Levi: io ti restituirò tutto quello che Simeone ti ha preso, tu non perderai niente in questo esercizio del diritto. Questo giudizio non fu utile a Ruben perché il merito lo rese colpevole. Altri avendo saputo che la stessa cosa meritevole lo aveva reso colpevole, dovendo giudicare un caso simile emetterebbero una sentenza in questo modo e dopo non restituirebbero. Come i misteri del diritto all'inizio di ogni religione si fondano sulla virtù alla fine tuttavia terminano nell'avarizia e nei vizi. Per questo il testo disse "coloro che odiano il denaro o l'avarizia". Disse anche: coloro che temono Dio Elohim. Ed è scritto: se fosse mercenario lo stesso sole [lo] dovrebbe uccidere essendo stato pagato il suo prezzo (tuttavia Pico ha

la punizione del mercenario fino a questo [momento]). Come disse il figlio Sirah: quando l'uomo sedusse la fanciulla vergine per unirsi a lei (come Pico ha mandato Stefano di nascosto per portare le lettere a Margherita con la Nani da Marciano<sup>761</sup>). Non devi condurre tutti nella tua casa né l'uomo deve condurre qualche operaio o qualche precettore o maestro che specula sulle donne quando non ha bisogno di parlare con loro o di parlare con loro senza alcun motivo ...*deest*... Elohim cavalcherà due mila miriadi di sanan. Ed è scritto: ci sono molti che tra di noi sono come quelli che sono tra di loro. Questo si riferisce ad Eliseo e [si trova] anche nel libro dei paralipomeni di Ezechiele. Cosa ha fatto in più? Quando sono molti allora non ci sono angeli prefetti sopra i più piccoli che si allontanano [f. 486 v] da loro e saranno con molti di questi. E questo è quello che è scritto: la loro ombra si è allontanata da sopra di loro ...*deest*... il braccio di carne, se i loro angeli fossero con loro, con loro ci sarebbero anche quelli che non erano di carne e non tutti si sarebbero allontanati. E per questo è detto: maledite Meroz, disse l'angelo del Signore, perché non vennero in aiuto del Signore, in aiuto del Signore con i potenti [Giudici 5,23]. Perché disse due volte "in aiuto del Signore"? Ma certamente gli eserciti superiori [vanno] in aiuto del Signore, [vanno] in aiuto del Signore insieme ai signori della terra in primo luogo e insieme a coloro che possiedono un cuore debole. Dopo ha parlato dei signori. Se Meroz [ebraico] è un angelo o una stella quale danno può procurare a quell'angelo? Allora infatti potrebbe entrare nel velo e vagare nel regno correndo, e non sarebbe un inviato o un nunzio del bene, ma del male, e sarebbe punito per questo. Se è una stella, è detto della sua luce: siano i luminari [Gen. 1,14]. E' scritto senza dittongo meoroth [ebraico], allora è meerath cioè esecrazione o maledizione<sup>762</sup>. Questo è

---

<sup>761</sup> Nanni Nicolacci da Marciano, personaggio che compare nelle glosse di Mitridate, il quale avrebbe favorito la fuga di Pico. Cfr. S. Campanini, *Mitridate traduttore di opere cabbalistiche*, cit., p. 74.

<sup>762</sup> "Quando non piove i luminari paiono una maledizione (*me'erah*): *me'oroth*, *luminari* (Gen. 1,14), è scritto *m'rt*, vale a dire *me'erat*, *maledizione*", El'azar da Worms, cit., p.291. Chaim Wirszubski fornisce una spiegazione di questa parola: En Genèse, 1,14 («Et Dieu dit: "Qu'il y ait des lumiere au firmament des cieux»), le mot pour «lumières», *me'orot*, est écrit sans *vav* (i), ce qui donne מארת au lieu de מאורת. Or, dans la mesure où l'ortographe des

quello che è detto: maledite Meroz disse il Signore. Si riferiva a quello quando disse: sia meerath cioè esecrazione o maledizione nella sua luce. Invero è scritto: mille migliaia lo servono e miriadi di miriadi davanti a lui si alzano in piedi. E in un altro luogo è scritto: forse ha un numero il suo esercito? Sembra che questi due testi si contraddicano, nel primo sembra che conosca il numero [dell'esercito] quando dice "mille migliaia, miriadi di miriadi"; e da quell'altra frase "forse hanno un numero le sue milizie" sembra come se non sia quello il numero che ha rivelato al profeta. Quale è il numero dell'esercito? Perché non gli disse quanti eserciti ha? Ogni parola che il profeta può conoscere e comparare e tenere per sé sui superiori per riferirla agli inferiori è simile a quello [che è stato detto] e non [f. 487 r] è necessario rivelarglielo. Ad esempio il secondo tempio misura cento cubiti di lunghezza, cento cubiti di larghezza, cento di altezza. Mille migliaia di cubiti è la profondità del tempio e mille scompartimenti di misura. Infatti mille scompartimenti possono essere seminati. Ci sono miriadi di miriadi di cubiti, ma i suoi eserciti, sono così tanti che l'uomo non può contarli né paragonarli alle cose inferiori. Dunque cosa si conclude da questo? Che quel numero di cui narrano i profeti è così superiore alle milizie da non avere in basso un numero a cui possa essere paragonato o equiparato. Infatti ogni cosa che è in alto ha il suo corrispettivo in basso. Come è scritto: anche questo corrispondente a quello fece Elohim. E sul mistero delle guerre non riporta se non quanto è necessario, tuttavia non riporta ogni guerra. Questo invece è scritto: e grideranno a gran voce e non li esaudirò [Geremia 11,11]. E gridarono a gran voce nelle mie orecchie [Ezechiele 8,18] e giunsero le punizioni della città, ognuno aveva gli strumenti per distruggere e per corrompere nelle proprie mani ed ecco sei uomini venivano dalla strada della porta superna che si trova nella direzione dell'aquilone. Ognuno aveva gli strumenti per distruggere o i mapaz suoi strumenti nelle sue mani. C'era un uomo in mezzo a loro vestito di lino [Ezechiele 9,1-2] e chiamò gridando a gran voce nelle mie orecchie [Ezechiele 9,1]. Perché è detto nelle mie orecchie?

---

Écritures fait l'objet d'une interprétation anagogique [...] l'ortographe tronquée du mot *me'orot* pose un problème, car si מאורת (*me'orot*), avec *vav*, ne peut dériver que de la racine אור (*or*) qui signifie «lumière», le mot מארת (*ma'aret*), sans *vav*, pourrait dériver de la racine ארר (*arer*), qui signifie «malédiction»; Chaim Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit..

Ma certamente perché la voce degli [esseri] inferiori da lontano non si sente, ma la voce degli [esseri] superiori è sentita dal profeta e non da altri. E inoltre c'è un termine alla voce di Dio santo e Benedetto che è sentita da quello che lo stesso Dio santo e Benedetto vuole che sia sentita. Da quello anche che egli stesso vuole che non sia sentita non è sentita per niente. C'è anche un'altra voce che lo stesso Dio Santo e Benedetto affida all'angelo e c'è un'altra [f. 487 v] voce che non è affidata agli angeli. Ad esempio il nome che fece sentire la voce nelle orecchie dell'uomo, la voce dei cavalli e la voce dei cavalieri [sono affidati] all'angelo. Ma c'è un'altra voce che non è sentita attraverso l'angelo né la fa sentire attraverso l'angelo ed è quella di cui è scritto: ha sentito la voce che gli parlava senza l'angelo. E se dicessi che la voce che è stata mandata a Mosè fu come la voce nella forma e porta quella alle orecchie ...*deest*... e anche l'angelo non la sente. Non sarebbe così se l'angelo la trasportasse. Conviene che nessun angelo entri nel luogo vicino quando l'abitatrice è nella dimora del santuario. Come è scritto: e non ci sia nessun uomo nel tabernacolo di Moab quando viene ad spiare nel santuario [*Levitico* 16,17]. Anche quelli di cui è scritto “e l'immagine del loro volto è l'immagine del volto dell'uomo” [*Ezechiele* 1,10] certamente non si trovano qui. Infatti ho sentito nelle mie orecchie una grande voce, ma è la voce del silenzio finché giunge alle orecchie del profeta. Questo è quello che è scritto: ascolto il silenzio e la voce. E certamente quello che in alto è silenzio, in basso è la voce. E inoltre è ordinato a ...*deest*... ai prefetti di tacere perché io possa sentire la voce. E' grande quella voce verso la quale si rivolgono gli angeli distruttori e portano gli strumenti della sua ira, *zaham* da lontano, dalle parti remote. Come è scritto: il Signore aprì il suo tesoro, fece uscire gli strumenti della sua ira [*Geremia* 50,25]. Da quello certamente che disse apparve sottinteso che prima [il tesoro] era chiuso. Forse teme i ladri per questo deve tenere chiuso il suo [tesoro]? Ma certamente lo tiene chiuso e sigillato perché, con le congiurazioni dell'arte magica e anche con quell'altro tipo di arte magica che è detta *chesaphim*, non facciano in modo che i prefetti prendano da lì gli strumenti bellici e li aiutino contro i nemici [f. 488 r] loro. Ma infatti lo tiene chiuso perché essi non lo prendano e [decida] di fare uscire [gli strumenti della sua ira] quando vuole. Come è scritto: ho fatto uscire i vasi o gli strumenti della sua *zaam* [*Geremia* 50,25]. Quella parola “e fece uscire” *vaiosi* [ebraico] si scrive con la lettera *vau* dittongo, che si suole

scrivere senza dittongo *vau* così [ebraico]. Certamente con il valore numerico della *vau* che è sei, ha voluto indicare che i sei angeli distruttori, i quali colpirono la città, andarono a distruggere Babilonia. I loro nomi sono *aph, xeseph, keseph*<sup>763</sup>, *negeph, anaph, zahaph* [ebraico]. E per questo nelle lamentazioni di Geremia lo stesso profeta ha pianto in sei alfabeti, dei quali il primo è *hecha* cioè “come mai siede solitaria la città grande di popolo” [*Lamentazioni* 1,1], e contiene in sé tutto l’alfabeto. La lettera *phe* con cui termina il nome degli angeli suddetti è preposta alla lettera *hain* come nel primo. Il secondo è *hecha* “come mai ha oscurato il Signore con il furore della sua ira *eth* sua figlia e ha gettato dal cielo sulla terra *tipheret* Israele [*Lamentazioni* 2,1]. Similmente [questo versetto] contiene tutto l’alfabeto e la lettera *phe* è spostata. Poi seguono altri tre versetti insieme dei quali il primo inizia “io sono l’uomo” [*Lamentazioni* 3,1] [ebraico], il secondo “mi condusse” [*Lamentazioni* 3,2] in ebraico *hoti nahag* [ebraico], nel terzo “in verità si volge contro di me o *ach* è tornato contro di me” [*Lamentazioni* 3,3] in ebraico [ebraico]. Così sono 5 anche in queste parole la lettera *phe* è spostata. Il sesto è posto in *echa* cioè “come mai l’oro è annerito” [*Lamentazioni* 3,4]. Anche qui la lettera *phe* è spostata. E certamente questi sei alfabeti sono corrispondenti ai sei nomi sacri del sommo Dio che agiscono nei recessi. Di questi [nomi] uno è *el canno* [ebraico] cioè Dio degli zeloti [*Naum* 1,2]<sup>764</sup>, il secondo è *nochem Adonai* [ebraico] cioè il Signore è vendicatore [*Naum* 1,2], il terzo *nochem Adonai* [ebraico] cioè vendicatore è il Signore [*Naum* 1,2], il quarto *baal hema* [ebraico] cioè Signore dell’ira [*Naum* 1,2], il quinto il vendicatore è contro i suoi nemici [ebraico] [*Naum* 1,2], il sesto [f. 488 v] *noter hu leoibau* cioè l’osservatore è *hu* per i suoi nemici [ebraico] [*Naum* 1,2] e questi nomi operano nelle parti remote. Infatti [il profeta] disse: simile a un grande popolo, tumulto dei regni delle nazioni che si riuniscono, perché il Signore Dio Sabaoth ispeziona la milizia di guerra [*Isaia* 13,4]. E in un altro luogo è scritto: ecco vengono da una terra remota, dall’estremità dei cieli viene il Signore e gli strumenti della sua *zaam* per distruggere tutta la

---

<sup>763</sup> E’ il nome di un angelo distruttore citato nel Targum di Jonathan ben Uziel. Nel *Sefer ha-Razim* è uno degli angeli che guidano il sole durante la notte. In *III Henoch* è il guardiano del settimo palazzo.

<sup>764</sup> La traduzione corretta è “Dio geloso”.

terra [Isaia 13,5]. E in un altro luogo è scritto: ecco il nome di Dio viene da lontano, è infiammato il suo aph, pesante da portare il peso, le sue labbra sono piene di zaam e la sua lingua è come fuoco vorace, e il suo spirito è come un turbine impetuoso o un fiume impetuoso che passa [Isaia 30,27-28]. E in un altro luogo è scritto: e il Signore farà sentire il decoro della sua voce, mostrerà la discesa del suo braccio aph verrà e la fiamma del fuoco che brucia per diffondere il turbine e le pietre di grandine [Isaia 30,30]. E in un altro luogo è scritto: lo giudicherò punendolo con peste e sangue, pioggia impetuosa e pietre di grandine, fuoco e zolfo [Ezechiele 38,22]. E per questo troverai scritto in Ezechiele: e l'angelo fece uscire sei volte, sei volte è citato l'uomo vestito di lino. Il primo dove è scritto: e l'uomo in mezzo a loro era vestito di lino e aveva ai suoi fianchi il calamaio dello scriba [Ezechiele 9,2]. Nel secondo testo: e chiamò l'uomo vestito di lino che aveva sul fianco il calamaio dello scriba [Ezechiele 9,3]. Nel terzo dove è detto: ecco l'uomo vestito di lino che aveva il calamaio ai suoi fianchi [Ezechiele 9,11]. Nel quarto dove è detto: e disse all'uomo vestito di lino [Ezechiele 10,2] quando entrò l'uomo indossò gli indumenti di lino, l'uomo vestito di lino con il volto dell'uomo vestito di lino. Infatti è scritto: e il Signore disse a lui in ebraico [ebraico] si scrive senza iod dittongo quando si dovrebbe scrivere [ebraico] con iod dittongo per indicare che disse il Signore ellu [f. 489 r] cioè tu passi grazie a questi attraverso la città [Ezechiele 9,4]. Come se dicesse non arrecare danno alcuno a questi giusti nel distruggere questa città. Così gli mostra quali sono i giusti e quali sono gli empi e non gli ha detto chiaramente che colui che è vestito di lino era all'interno del velo pargod<sup>765</sup>. Per lui è stato detto che vide la visione di Xadai e conobbe la

---

<sup>765</sup> Il *pargod* è un velo che separa il trono della gloria dagli angeli, su di esso sono raffigurati i destini umani. Soltanto Metatron, Principe del Volto, solitamente può penetrare all'interno del velo. In questo specifico contesto pur non accennando a Metatron si sottintende che "colui che è vestito di lino" è proprio il Principe del Volto. Questa identificazione è avvalorata dalla frase "il suo nome è come il nome del suo maestro", ma in un frammento della letteratura dei Palazzi è scritto: Gabriele il servitore, perché è chiamato con il nome del suo maestro, cfr. C. Mopsik, *op. cit.*, p. 215. Da questo passo si evince un'assimilazione tra la figura di Gabriele e quella di Metatron. Mopsik avanza l'ipotesi che il passaggio di *III Hénoch* in cui si parla del "Rideau du Lieu" ha



scienza elion cioè dell'altissimo, così seppe tanto quanto l'altissimo. Per questo è detto che il suo nome è come il nome del suo maestro e non colpisce i figli degli uomini ed è clemente. Per questo non volle gettare il fuoco sulla città perché l'angelo che fa una volta ...*deest*... è necessario che faccia di più. Come è scritto: seduci e prevarrai, esci e fa così [1Re 22,22]. E quello che gli ha detto “esci e fa così”, è riferito al tempo futuro, tuttavia Gabriele agisce in modo contrario. E infatti nella nostra dottrina dove è detto: e vedrai le mie spalle e non vedranno il mio volto [Es. 33,23]. Questo certamente è [scritto] perché davanti al suo volto cammina l'angelo che è detto *deber*<sup>766</sup>, esce da eph davanti ai suoi piedi, ma le sue spalle sono molto clementi. E la gloria chabod del Signore di Israele si è innalzata sopra il cherubino sopra il quale si trovava quando egli stesso sedeva sopra il cherubino. In quel tempo domina la proprietà del giudizio, questo accade quando hu siede sul cherubino e si ha la proprietà del giudizio. Tuttavia questa proprietà del giudizio giova, ha misericordia e salva. Così è scritto: tu che siedi sopra il cherubino presta aiuto. Ma quando si alza sopra il cherubino resta la proprietà del giudizio senza alcuna clemenza. Questo è quello che è scritto: si è innalzata. Segue: non risparmiarò e non sarò clemente. E segue: colpite e il vostro occhio non risparmi [Ezechiele 9,5] . Quella parola in ebraico non si scrive con hain [ebraico] e si legge con aleph per indicare colpite quello per il quale il suo occhio mostra pietà. [f. 489 v] E percuotete anche quello che si comporta con clemenza davanti a lui e per questo fu stabilito che si colpisse per colpire anche lui. E allora stabilisce il tempo in cui deve ammalarsi e deve morire con quella malattia. E gli disse “colpisci” in ebraico si dice elau [ebraico] e si scrive senza dittongo che indica questi sono. Come se dicessi passa sopra questi, cioè stai attento che questi non siano uccisi o colpiti e che questi altri siano colpiti e uccisi. E inoltre gli disse di conoscere ellu cioè questi sei angeli nominati precedentemente che erano stati preparati a [svolgere] un altro incarico con altri colpi. Come è scritto: non permetterò al distruttore di entrare nella vostra casa per colpire. Infatti qui c'è un angelo e negli accampamenti degli Assiri c'era un altro angelo

---

influenzato la teoria ashkenazita del luogo in cui risiede il *tselem* o aggiungerei il *mazal* delle creature, cfr. C. Mopsik, *cit.*, pp.325-326.

<sup>766</sup> “Il custode della peste (*dever*) si chiama *Dever*, ed avanza dinanzi alla Gloria [...]”, El'azar da Worms, *cit.*, p. 217.

ed è scritto: l'invio degli angeli delle rovine [*Salmo 78,49*]. Infatti [gli angeli] sono più di uno, ma certamente i colpi sono [inferti] dagli angeli di Dio. Invece nella notte di Pasqua [i colpi sono inferti] da un solo [angelo] distruttore che è chiamato Mashith. Ma a Gerusalemme [questi colpi sono inferti] da sei uomini che colpiscono con [diversi] tipi di malattie. Come è scritto: i morti moriranno nei cadaveri ed è l'angelo della morte che provoca la morte. E quello che è scritto: la loro vita è data ai carnefici; questi sono gli angeli della morte. Egli stesso e i suoi legati sono 903 tipi [diversi] di malattia che possono colpire l'uomo prima della morte. Come è scritto: sono giunti alla morte in ebraico si dice tosaoth [ebraico], il valore numerico di queste lettere indica 903 infatti tau 400, vau 6, sade 90, aleph 1, vau 6, tau 400 sommati fanno 903 corrispondenti a quelle [malattie]. E' scritto: che da lui dipende la fine della vita. Ed è scritto anche: prima che formassi te nell'utero, ti ho conosciuto [*Geremia 1,5*], in ebraico [la parola] essorcha [ebraico] ha in sé quella vau dittongo che contiene in sé il numero senario per indicare che [è così] dai sei giorni della genesi, da quel tempo in cui è scritto: [f. 490 r] Queste sono le generazioni dei cieli e della terra [*Gen. 2,4*]. E certamente non mostrò le generazioni. Si tratta delle generazioni che sono per così dire prima del cielo, ad esempio i giusti perfetti. Quindi è scritto: la milizia del cielo ti adora. E unito a questo [versetto]: tu anche hai scelto Abramo e gli hai posto il nome Abraam. Ed è scritto: queste sono le generazioni del cielo e della terra quando sono state create [*Gen. 2,4*] in ebraico [ebraico], questo [versetto] è collegato a "con Abramo" perché beth significa 2, he 5, beth 2, resh 200, aleph 1, mem 40, e altrettante sono le lettere di "con Abramo" [ebraico] cioè 250 perché beth 2, aleph 1, beth 2, resh 200, he 5, mem 40<sup>767</sup>. Questo è quello che è scritto: benedetto è Abramo da Dio altissimo fattore dei cieli e della terra. E per questo disse: e ti esorcizzerò per il Signore Dio del cielo e della terra. Abramo, nostro

---

<sup>767</sup> "Ciò significa che Abramo non era soltanto considerato come un essere capace di creare delle anime o delle persone attraverso la combinazione delle lettere: era anche un potenziale creatore. Questa dimensione conferita al patriarca è confermata dall'interpretazione omiletica della formula *behibar'am*, «al momento della loro creazione» (si tratta della creazione del cielo e della terra). Con una trasposizione di lettere, si arriva alla formula *be-Avraham*, «da parte di Abramo»", Moshe Idel, *Il Golem*, cit., p. 44.

padre, era degno di essere tra gli [esseri] superiori, come è scritto: e le milizie del cielo ti adorano. E unì a quel [versetto]: tu hai scelto Abramo e gli hai posto il nome Abraam. E per questo è necessario che Esdra dica quello che è sufficientemente manifesto nella Legge cioè che il suo nome prima era Abram, dopo fu aggiunta a quel [nome] la lettera he e il suo nome divenne Abraam. Inoltre [disse]: sei padre di una moltitudine di genti, perciò sia il tuo nome Abraam [Gen. 17,5]. Etimologicamente Abraam è Ab hamon che significa padre della moltitudine. Dunque anche Noè doveva chiamarsi così, perché egli stesso fu padre di una moltitudine di genti. E per questo è detto: Benedetto il Signore Dio di Israele ora e sempre. Come se Israele dovesse esistere per sempre. Per questo pronunciò tre nomi sacri accanto ad Israele, cioè: ascolta Israele il Signore Dio nostro il Signore è uno. Ma certamente tutto quello che [Dio] ha creato sia circonciso come Abramo e segua l'esempio di Abramo se vuole essere salvo. Cinque infatti [f. 490 v] sono le cose che ha messo in atto Abramo, per queste cinque fu aggiunta al suo primo nome la lettera he che rappresenta [numericamente] 5. Sono quelle di cui è scritto: in ricompensa del fatto che Abramo ha sentito la mia voce e ha osservato per primo, le mie regole per secondo, i miei precetti per terzo, i miei comandamenti per quarto e le mie leggi per quinto [Gen. 26,5]. Noè non fu circonciso ed è nato circonciso. Infatti se c'è qualcuno del seme di Abramo che giace con un gentile non c'è su di lui il nome di Abramo. Il motivo è che genererebbe un seme incirconciso che ha il prepuzio e che non osserva la legge e cadrebbe nella Geenna. Come è chiaro che il nome di Abramo è unito al fuoco. Come è scritto: a me nel tempo della loro malizia, cosa ha il mio amico. All'inizio della parola in modo analitico è scritto Abramo cioè aleph [ebraico] all'inizio di elai, beth all'inizio di beet, resh all'inizio di raatam, mem all'inizio di ma, che dà Abramo. E similmente in quel testo dove si dice: andate nella luce della loro oscurità, accendete nelle scintille [Isaia 50,11]. Questo passo è unito a: Abramo che si trova sulla porta della Geenna e permette l'entrata nella Geenna soltanto a quello che si unisce con un gentile. La circoncisione è stata data con questa finalità di non prendere una moglie di un popolo straniero. Ed è scritto: non possiamo dare nostra sorella all'uomo che ha il prepuzio. E' scritto anche: queste sono le generazioni del cielo e della terra [Gen. 2,4]. E' detto prima di ogni sua opera che ha creato Elohim, per indicare che queste sono le generazioni, tutte le anime gloriose dei santi e dei giusti per

ricompensarli come se avessero fatto la sua volontà da quel momento. E quel giusto se visse mille anni e più e resistesse a tutte le tentazioni, Dio Santo e Benedetto lo considererebbe come se fosse giunto più di mille anni prima, mille migliaia di anni senza inizio, [come se] facesse la volontà [f. 491 r] sua. E dato che non possiamo parlare delle anime per questo nel mondo futuro saranno perpetui nei secoli dei secoli senza fine. Ci sono sette catterve di giusti e tuttavia sono pochi. Come è scritto: come le querce e come il terebinto il seme santo è la sua radice [*Isaia* 6,13]. E disse rabbi Simeon figlio di Iohai: se questi due sono pochi siamo io e mio figlio. Disse anche: ho trovato un uomo tra mille [*Ecclesiaste* 7,29]. E non è detto in mille ma tra mille, come se dicesse “tra mille uno”. Ci furono uomini che dissero: tale e tale giusto, perfetto e fedele in Israele è uno di quei mille che ho trovato e non ho trovato una donna tra tutti questi [uomini] che giunsero a Gerusalemme. E per questo in tutti i testi il cui inizio è il nome iod he vau he e la fine è iod he vau he, è [contenuto] tutto l’alfabeto eccetto la lettera zain. Questo per indicare che sette cose salirono nel pensiero per essere create e Israele le ha precedute tutte. Degni erano i giusti, che sono in ogni situazione resistenti alla tentazione con ogni tipo di natura innata del male, di essere prima del mondo come fu l’uno prima di tutte le numerazioni, l’unità prima di tutte le formazioni. Come non ha principio il formatore di tutto così [anche] il giusto. Quindi unì ai tuoi padri “ascolta Israele il Signore Dio tuo il Signore è uno”. E unì dopo quello “e ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore” [*Deuteronomio* 6,5]. Questo [vale] per tutte le nature sia che abbiano innato il bene sia che abbiano innato il male. Così si trova un uomo buono in una cosa e cattivo in un’altra, che ha anche un cuore buono in una cosa e in un’altra cattivo. Per questo dunque è scritto: con tutto il tuo cuore in ebraico bechol levabacha [ebraico] e sono posti qui due beth per indicare due cuori, cioè uno buono e uno cattivo. Il Signore indaga tutti i cuori. E “in tutto il tuo cuore” indica per così dire che egli stesso ha fatto in modo che a te [f. 491 v] sia portata via l’anima. E “in tutte le tue ricchezze”, questo è [riferito] alle tue azioni. “Quando risiedi nella tua casa”, questo è [riferito] a tutti i tipi di studi e riflessioni che si devono meditare nella Legge giorno e notte. Infatti tale giusto era degno di essere prima del mondo quando Dio Santo e Benedetto era solo nel mondo come ad esempio i padri del mondo. E dato che questo non è possibile, allora li ricompenserà per le loro opere, la loro ricompensa

[consiste nel fatto] che furono come erano prima di nascere e come se esistessero prima del mondo nel tempo infinito. Seppe infatti il formatore di tutto che fin dall'inizio facevano la sua volontà e così [avrebbero fatto] anche dopo. E questo è quello che è scritto: per questo nella loro terra erediteranno doppio e così sarà anche per gli empi. E per questo nelle preghiere antelucane dicono: i figli di Abramo suo diletto, l'assemblea di Isacco, l'assemblea di Giacobbe. E dopo che sono state dette queste tre parole si dice "ascolta Israele il Signore Dio nostro il Signore è uno, tu anche sei prima che il mondo fosse stato creato, tu sei nel mondo venturo, come se i giusti fossero con il loro creatore prima del mondo senza principio e nel mondo senza fine nei secoli dei secoli". Tutte queste [parole] sono contenute nei testi dell'Antico dei giorni nel libro che è detto *actis iomaia*. Dicono anche i sapienti che l'angelo non sa, fino a quando dallo sperma non è creato il feto, se [l'uomo] sarà giusto o peccatore. Tuttavia alla fine lo saprà [osservando] le loro linee. Tuttavia dicono i sapienti che tutto dipende dalle mani del cielo, eccetto il timore del cielo<sup>768</sup>. Allora infatti, quando sono state fatte le sue linee cioè nelle mani o nei piedi e sulla fronte proprio in quel momento è stabilito e deciso di lui se sarà giusto o peccatore. Ma certamente così si deve intendere che l'angelo sa che già il pianeta o il fato [f. 492 r] dello stesso uomo che è preposto sopra di lui è stato creato. Come dicono anche i sapienti che Mosè salì in cielo e Dio Santo e Benedetto gli mostrò il nodo dei filatteri e nel frattempo gli chiese perché il giusto riceve il male e l'empio il bene (come Olla che ha ingannato tutti i signori del regno). E gli mostra il supplizio di Rabi Akiba, i molti collegi di sapienti e dei loro discepoli e a immagine del fato e del loro segno crea ciò che è in terra ma non gli disse se era giusto o empio. Come se dicesse che l'angelo non chiese a Dio Santo e Benedetto se lo farà resistere ad una grande tentazione alla fine e se attraverso le linee indicherà se sarà giusto e retto e se questo sarà tale in tutti i suoi giorni ma anche al di fuori del timore dei cieli, ovvero se questo giusto o empio resisterà ad una grande tentazione. [L'angelo] non chiede e non domanda questo perché riguarda il timore dei cieli per questo non disse se sarà giusto o empio. Ed è per questo che i maghi invocano il feto nell'utero. Come è possibile dato che in quel

---

<sup>768</sup> "Questa citazione tratta da *Bereshit Rabba* esprime la predestinazione e il libero arbitrio dell'uomo. Cfr. J. Trachtenberg, cit., p. 208.

tempo l'infante nell'utero non ha disposizione, né parola, né udito? Per quanto riguarda l'udito certamente non c'è da meravigliarsi che se chiamassero a gran voce sull'utero della madre il feto non sentirebbe in alcun modo, ma se invocassero o incantassero nel suo orecchio il feto sentirebbe bene, ad esempio se desidera mangiare qualcosa di proibito. Come si legge di due gestanti i cui feti si mostrarono nel giorno della remissione dei peccati in cui non è lecito indossare o mangiare e i maghi pronunciarono delle formule nelle loro orecchie e il feto si mosse. Per questo è detto: prima che ti formassi nell'utero ti ho conosciuto, prima che uscissi dalla vulva ti ho santificato, ti ho costituito profeta tra le genti [Geremia 1,5]. Dopo quelle parole nacque da quel feto un uomo dotto e sapiente che è chiamato [f. 492 v] Rabi Iohanán e altri [maghi] invero pronunciarono formule nelle orecchie [del feto] e il feto non si mosse. È detto di lui: siate gettati, o empi, dall'utero. Nacque da quel [feto] un sabateo custode dei templi etc. Inoltre se la donna gravida avesse in mano qualche indumento, se giungesse qualche uomo onorabile e se lei stessa lo onorasse e toccasse qualche membro tra le sue membra, in quello stesso punto del corpo sarebbe segnato il feto, perché il corpo del feto è come il corpo della donna nel tempo dello sbigottimento. Tuttavia l'infante non ha parola, dunque come lo invocano? E la risposta è che si trova qualche uomo che è nato muto, gli indicano con i gesti, attraverso quelle indicazioni conosce, comprende e sogna come gli altri figli degli uomini. E allora per tutto il tempo che si trova nell'utero della madre entra l'angelo e pone in lui la sapienza per comprendere. Come è scritto: mia madre è divenuta calda per me. E in un altro luogo è scritto: ecco hai amato la verità nei fianchi e nell'intimo mi hai indicato la sapienza [Salmo 51,8]. Dopo che in lui è stata posta la sapienza ha conosciuto quelle indicazioni. Dopo che è uscito dall'utero ...*deest*... ha dimenticato. Come è scritto: hai dimenticato il formatore che ti ha generato, hai dimenticato Dio che ti ha concepito [Deuteronomio 32,18]. E in un altro luogo è scritto: hai dimenticato Dio tuo fattore, che anche io mi dimentichi dei tuoi figli [Osea 4,6] e dalla bocca degli infanti e dei lattanti tu hai fondato per te la lode [Salmo 8,3]. È scritto: vedrò i tuoi cieli opera delle tue dita, la luna, la stella che tu hai fondato [Salmo 8,4]. E aggiunse a questo: dall'utero di mia madre ricordò il mio nome, rese la mia bocca come una spada tagliente e mi rese come una freccia manifesta [Isaia 49,1-2]. Perché dunque lo fa dimenticare e dopo acquisisce lentamente la conoscenza e gli

sembra quasi di ricordare? Se ricordasse successivamente [f. 493 r] la nascita della legge che gli hanno mostrato, peccherebbe, farebbe del male a sua madre e sarebbe punito certamente a causa del peccato che ha commesso. Quando Samuele era fanciullo insegnava in forma di sentenza le opinioni davanti al suo maestro e il sacerdote Heli volle punirlo per questo. E similmente Her e Honan<sup>769</sup> sono stati puniti per il peccato che hanno commesso quando erano giovani. A cosa giovò dunque l'averli istruiti nell'utero dato che [l'infante] prima di nascere dimentica e successivamente, a poco a poco, ricorda? ...*deest*... ogni cosa che Dio Santo e Benedetto ...*deest*... al profeta per rivolgersi all'infante nell'utero di sua madre. Infatti Dio Santo e Benedetto mostra ogni cosa al profeta vivo e la mostra anche all'infante che si trova nell'utero della madre. Allora infatti è scritto: ed egli ha toccato la mia bocca e disse ecco questo ha toccato le tue labbra [*Isaia* 6,7]. In un altro luogo è scritto: e stese la sua mano e ha toccato la mia bocca e disse ecco ho posto le mie parole nella tua bocca [*Geremia* 1,9]. Infatti è come l'immagine di un figlio dell'uomo che ha toccato le mie labbra, ha aperto la mia bocca e ho parlato. Ma nell'utero [l'] ha toccato sulle sue labbra. Ha dimenticato che nell'utero ha la bocca otturata, chiusa e quando andò ad aprire la sua bocca, l'ha percosso e così ha dimenticato. Se non avesse dimenticato certamente sarebbe stato turbato nella mente o nella sua scienza. Quando è nell'utero, si trova nel profondo della sapienza, della legge e del giudizio. Se [l'angelo] non lo percuotesse sulla bocca per fargli dimenticare la profondità del pensiero che aveva prima, dopo immaginerebbe quelle cose sul mistero di questo mondo che gli provocavano un turbamento. In questo modo fece Tabibi figlio di Abaia che esercitò l'arte magica con una gatta nera, figlia di una gatta nera per vedere i misteri dei cacodemoni xedim [f. 493 v] e la sua mente fu turbata. Allora chiesero clemenza per lui e su di lui fu recisa la sua scienza. Invero è scritto che dopo che è morto il rabi si sono moltiplicate le avversità, le tribolazioni. Rabi Iacob figlio di rav Idi col nome di rabi Iose figlio di Levi, rabi Iohanah figlio di Zarcai si addormentarono e furono visitati [dal rabi morto]. E disse: pulite l'atrio dalle polluzioni, preparate il trono di Ezechia re dei giudei. Rabi Eliezzer, suo discepolo, si addormentò e fu visitato. E gli disse: pulite l'atrio dalle polluzioni e

---

<sup>769</sup> Figli di Giuda.

preparate il trono a rabbi Iohan an figlio di Zarcai. E ci sono certamente quelli che dicono che quello che vedeva il suo maestro vedeva lui. Qualcuno della villa di Bet page lo pregava che permettesse di eliminare l'ernia che aveva. E non volle permettere [questo] dicendo di non voler mostrare questo obbrobrio. Infatti morì mentre dormiva, fu visitato e disse: pulite l'atrio dalle polluzioni e preparate il trono a Iosafat re dei giudei. Dissero: questo [uomo] che ha combattuto inseguendo onori verrà dopo questo che fugge gli onori. Infatti dopo che la moltitudine di figli degli uomini ...*deest*... non permettono che i morti entrino dopo i vivi se non per qualche mistero ...*deest*... e qualcuno, a cui è permesso, si trova dietro tale e dietro tale uomo, questo accade quando è uguale al morto che viene o entra dopo di lui ed è considerato uguale a quello. Così infatti è scritto: ecco quanto è buono e quanto è piacevole che i fratelli abitino insieme [*Salmo* 133,1]. Questo accade quando due giusti sono uguali nelle azioni. Invece quando uno è superbo in una cosa e nelle altre è umile, non è così buono e non si ritrovano insieme. La superbia non può entrare nel luogo della gloria chabod. In quel tempo infatti c'era una donna malata di nome Andam che disse: vedo molti morti che vengono dopo di me; e volevano far dimorare in quel luogo i morti che vedeva. Lì c'era un vecchio che disse: [f. 494 r] non fate così perché ne conseguirebbe che i figli degli uomini che non sono degni quando muoiono i parenti e gli amici vorrebbero farli dimorare in quel luogo e direbbero che i giusti e i santi devono seguire quelli che non erano degni. Questo invece è scritto nel libro Ecclesiaste: anche il mondo pose nel suo cuore, in ebraico è detto haholam [ebraico] e si scrive senza vau dittongo e allora significa occultazione o nascondimento, per indicare che nasconde e non ha rivelato in modo manifesto che è il mondo venturo. E non ha scritto neanche in modo manifesto che risorgeranno i morti, e neanche è scritto manifestamente che cosa sarà il corpo. Infatti non si può trovare nel testo qualcosa di chiaro sulla resurrezione dei morti, su Cristo re, sulla vita del modo venturo. Infatti i sapienti dei gentili possono dire che tutto questo non è così e che non si può avere subito una dimostrazione o una prova manifesta e chiara. Gli si può rispondere che non è scritto nella legge se non per indizi come ad esempio sulla creazione del mondo, cioè se il mondo sia eterno o no, se sia stato creato o no. Di questo non si ha una dimostrazione manifesta nella Legge dunque i sapienti dei gentili possono dire e sostenere entrambe le opinioni. Così qualcuno [può sostenere] che



[il mondo] è stato creato, un altro che è eterno o antico. Similmente [è così] per i giorni del mese, se Mosè avesse scritto manifestamente che il mese ha 29 giorni, dodici ore, due parti di ora, 72 minuti, certamente i sapienti dei gentili avrebbero potuto dire che c'è un minuto in più o in meno, non si potrebbe dimostrare né contraddirli dato che dunque su questo non si può addurre una chiara dimostrazione. Per questo non furono scritti quanti giorni ci sono in un mese e similmente del mondo venturo se ci sia o se non ci sia, non si trova scritto nella Legge. Se fosse scritto che c'è il mondo venturo certamente i sapienti dei gentili potrebbero chiedere [f. 494 v] e dire: dato che c'è il mondo venturo cosa è racchiuso in esso? E gli scrittori non potrebbero descrivere il sommo bene che è in esso. Quando infatti i sapienti scrissero: è meglio una sola ora di pace dell'anima nel mondo venturo che la vita di tutto questo mondo. Ancora dissero: è meglio un piccolo piacere del mondo venturo che tutti i piaceri di questo mondo. E per questo i profeti non profetizzarono qualcosa sul mondo venturo e dissero: l'occhio non vede Dio eccetto quello che Dio farà a quelli che sperano in Lui. Per questo non è scritto nella Legge né gli scrittori poterono scrivere del mondo venturo se ci sia il mondo venturo o no. Ma queste e simili cose sono state date attraverso indizi e attraverso dimostrazioni cabalistiche nella legge e non attraverso dimostrazioni e prove della sapienza dei gentili. Come è scritto: abbiate cura e mettete in pratica perché questa è la vostra sapienza e la vostra intelligenza davanti ai popoli verso i quali il Signore Dio vostro vi condurrà [*Deuteronomio* 5,32]. Così sulla creazione degli angeli non è scritto nella Legge con una chiara dimostrazione perché se fosse scritto i sapienti dei gentili potrebbero dire quali sono le forme, quante le altezze, e simili cose che non possono essere provate né dimostrate, soprattutto sul loro numero. E per questo è sufficiente che sia stato detto: miriadi di miriadi e mille migliaia davanti a Lui lo servono. E la stessa cosa vale per le specie di cacademoni. E anche sulla resurrezione dei morti non è stato scritto niente in modo manifesto nella Legge. Se fosse stato scritto qualcosa su di essa, i sapienti dei gentili potrebbero dire a qualcuno che forse è resuscitato o a due che sono resuscitati: cosa infatti hai visto in quel mondo e chi tra i tanti si trova lì come qui? Rivolgerebbero simili domande a cui non si può dare una chiara dimostrazione né una prova. Allora infatti si trova qualcuno che fa risorgere i morti. Ad esempio a proposito di questo si legge che

sopraggiunse [f. 495 r] un serpente e trovò il suo amico, il suo amico [era] morto, gli portò una pietra preziosa, la mise nel suo cibo e ritornò in vita. E andò a inghiottire una nave. Giunse un marinaio che lo vide arrivare con impeto verso la nave e lo uccise. Un altro che vide che quel serpente portava una pietra preziosa andò da lui per prenderla. La pietra volò e quella stessa pietra volando cadde sulla nave. Gli uccelli, che si trovavano sulla nave, sollevarono quella pietra e viventi volarono. Dunque non c'è niente di strano se ci sarà la resurrezione dei morti dato che si trova la pietra che fa resuscitare il morto. E Dio Santo e Benedetto fece ricordare tutte queste con le sue azioni mirabili in questo mondo perché si credano le altre dell'altro mondo. Non solo si trova la pietra che fa resuscitare i morti, ma si trova anche un'erba che applicata fa resuscitare il morto. Se qualcuno facesse resuscitare il morto, e i vivi, soprattutto i sapienti dei gentili, lo interrogassero egli stesso direbbe quello che ha visto nell'altro mondo. E accadrebbe che forse i sapienti con l'arte magica potrebbero esercitare quella parte che è detta ob, e potrebbero interrogare altri morti. Forse un altro [morto] gli risponderebbe e direbbero quello che vede. E chi aveva visto il primo che aveva parlato in un modo direbbe: così ci ha detto quel morto che è resuscitato. Gli altri invece direbbero: così ci ha detto quel morto richiamato con l'arte magica ob. E così forse non si troverebbero entrambi a dire la verità e talvolta direbbero falsità. E se dicesse la verità, quelli che lo interrogano con ob sosterrebbero il contrario. Per questo è meglio che non muti l'ordine del mondo. E d'altra parte Eliseo fa risorgere il morto per una piccola utilità, quanto più quello che adora Dio Santo e Benedetto con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con ogni sua ricchezza è degno di fare resuscitare il suo servo [f. 495 v] e lo ricompenserà per quello che ha fatto. Ed è necessario rivolgersi ad Ezechiele per la resurrezione dei morti. Gli uomini dicevano che quello che Eliseo fece resuscitare era ancora perfetto nel corpo, nella carne, nelle ossa. E' verosimile credere che Dio Santo e Benedetto faccia risorgere quelli [che sono morti], ma dopo che il corpo è stato consumato e la carne e le ossa sono putrefatte, quando in loro non c'è alcuna umidità radicale e sono passati allo stato di non ente, come possono ritornare in vita? Per questo Ezechiele li fa risorgere. E questo è quello che è scritto: allora infatti dicono le nostre ossa sono disseccate, è morta la nostra speranza, è stabilito o decretato di noi [Ezechiele 37,11], "è stabilito di noi" si riferisce alla resurrezione dei morti. Come è scritto: è

stabilito o è stato strappato dalla terra dei viventi [*Isaia* 53,8], ed è morta la nostra speranza nel mondo venturo [*Ezechiele* 37,11]. E disse rabbi Ieuda figlio di Betere “io sono dei figli di quei figli che fece resuscitare Ezechiele e questi sono i filatteri che mi lasciò il padre di mio padre”. Nel momento in cui Ezechiele li fece resuscitare, non è possibile che fossero giusti, anche se in loro non c’era umidità radicale, non avendo compiuto alcun precetto e alcun merito. Ma dopo che lasciarono i filatteri erano santi e giusti e da loro nacquero dei giusti. Dunque gli empi che sono morti potrebbero obiettare “se Dio Santo e Benedetto ci facesse resuscitare come ha fatto resuscitare quelli che Ezechiele aveva resuscitato, saremmo giusti e da noi nascerebbero santi e giusti simili a rabbi Ieuda figlio di Betere”. E se quelli che fece resuscitare Ezechiele fossero stati nella loro vita prima empi, e dopo che li ha vivificati, fossero divenuti giusti, se infatti potessero partecipare alla vita eterna o al mondo venturo, gli empi potrebbero dire “se ci vivificassero o se ci facessero resuscitare, saremmo giusti simili a loro”. E inoltre dissero che chi ha detto che non si trova la resurrezione [f. 496 r] dei morti nella Legge non ha parte nella vita eterna. Infatti è scritto: è morta la nostra speranza, di noi è stato deciso etc. [*Ezechiele* 37,11]. Perché l’angelo della morte turba? E’ per questo che i sapienti dicono a causa del turbamento dell’angelo della morte? E perché ha il compito di turbare? Ci sono anche alcuni giusti che non ricevono alcuna avversità o punizione corrispondente a quel peccato che hanno commesso e vedono il volto dell’angelo e si turbano così da aver rimessi i peccati. Ci sono quelli che vedono l’angelo della morte con alcuni misteri senza alcun timore. [Ad esempio] un giusto era malato e piegava verso la morte e vide un angelo venire come una colomba, [e vide che] aveva una spada sotto le sue ali e parlava. Allora quella colomba si avvicinò ai suoi piedi e rimase ferma un poco. [Il giusto] disse allora: ha toccato il mio cuore. Non poté parlare oltre e morì. Ci sono quelli che vedono in un altro modo e i giusti sono quelli a cui appare lo splendore dell’abitatrice che è il volto della gloria chabod dell’abitatrice. Per questo [accade] così perché il loro cuore è pieno di sapienza e per la visione del volto dell’abitatrice i giusti sanno ogni cosa. Per questo è scritto: che il Signore conobbe faccia a faccia [*Deuteronomio* 34,10]. E in un altro luogo è scritto: che io parli a lui bocca a bocca [*Numeri* 12,8]. Questo accade perché riceve ogni cosa, perché tutta Israele difficilmente poneva domande e interrogava. Ed egli stesso chiedeva ogni

cosa per loro. Per questo dopo scrisse nel libro Deuteronomio: niente ti è nascosto, cioè che non è nascosta a te, popolo di Israele, nessuna parola. E nel tempo futuro è scritto: ecco vengono giorni, disse il Signore, stringerò una nuova alleanza con la casa di Israele e con la casa di Giuda non come quella che ho stipulato con i vostri padri quando li ho fatti uscire dalla terra d'Egitto perché essi mi hanno respinto, dice il Signore, e io li ho disdegnati dice il Signore. Invece questo [sarà] il patto che ora stringerò con loro, porrò la mia legge nel loro cuore e nelle loro viscere [f. 496 v] la scriverò, essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio. Tutti mi conosceranno, dice il Signore, mi parla né insegneranno oltre l'uomo a suo fratello, l'uomo al suo prossimo dicendo: riconoscete il Signore; perché tutti mi conosceranno dal più piccolo fino al più grande, dice il Signore, e non ricorderò oltre i loro peccati, e tralascierò la loro iniquità [Geremia 31,31-34]. E [per quanto riguarda] quelle sette società o collegi che sono davanti alla gloria chabod, l'ultima di esse si rallegra perché quella che la precede gode dello splendore della gloria chabod più di quanto lei stessa ne goda, e non [la] invidierà e per questo non si tormenterà di non aver meritato che sia tale per giustizia e per merito di godere dello splendore della gloria chabod come ha meritato quella società che si trova davanti a lei. Se non dicessi così non si rallegrerebbe il giusto o il santo che si trova dietro un altro giusto e [dietro un altro] santo quando vede un giusto migliore di lui. E potrei dire che sono così uniti e accostati alla gloria chabod come le api nel favo del miele. Dunque quando escono ed entrano vedranno ...*deest*... si trova che questo è più vicino come quest'altro. Ma ognuno si rallegra per la gioia del suo vicino. Ed accade che in quel mistero o in quella cosa si doveva rallegrare il suo cuore nella gioia di coloro che temono il Signore e anche coloro che temono il Signore si rallegreranno per la loro gioia. Dissero davanti ai sapienti, la cui memoria sia sempre benedetta, che accadde che un empio si ammalò a morte, morì e dopo che morì a metà dell'anno lo vide un uomo vivo che camminava nel cimitero. Gli disse il vivo: forse non è morto da lungo tempo? Cosa fa qui? Gli rispose il morto che un altro giusto è morto, ha preso i peccatori degli israeliti liberandoli dall'inferno della Geenna. E ha fatto uscire anche me da lì. Gli disse: come [ha fatto] questo? Forse il padre non libera il figlio? Gli rispose: quel giusto ha sofferto [f. 497 r] nella sua vita, ha sopportato molte sofferenze e avversità in molti modi, in molte cose perché gli concedessero questa

richiesta dopo la morte, di poter condurre fuori gli empì e liberare gli scellerati dall'inferno della Geenna. I sapienti si meravigliarono di come costui non avesse fatto penitenza e la modalità con cui lo aveva fatto uscire non dipendeva in alcun modo dalla sua penitenza. Disse uno di quelli "forse è un fantasma o un cacodemone xed". Il sapiente disse loro: in quel tempo rabbi Iohanan diceva "prenderò voi uno per la città, due per lo studio. E' uno che fa meritare o che ha ridato meriti a tutti i figli della sua città. E allora Dio Santo e Benedetto per Abramo patriarca liberò Lot e le sue figlie. Disse rabbi Simeone figlio di Iohai che per le sofferenze che ho sopportato nella grotta per 13 anni posso liberare tutto il mondo dal giorno del giudizio". Per questo non c'è da meravigliarsi se quel giusto per la morte e la sua sofferenza liberò le anime di quegli scellerati dall'inferno della Geenna. Invero è scritto: Signore Dio nostro quanto è degno di ammirazione il tuo nome su tutta la terra [*Salmo* 8,2]. Certamente si intende che più forte, magnifico e degno di ammirazione è il tuo nome rispetto a tutti i nomi dei cacodemoni xedim e anche più di tutti i nomi degli angeli. I gentili esercitavano l'arte magica e congiuravano attraverso i nomi dei cacodemoni xedim e talvolta anche con i nomi degli angeli. Ma Israele aveva la lamina aurea e l'arca dell'alleanza dove si trovava il nome del Signore Tetragrammaton, lo xem amphoras. Quando lo mostravano ad essi cadevano. Questo è quello che è scritto: loderanno il nome del Signore perché è innalzato solo il suo nome. E questo è quello che è scritto: il Signore iod he vau he [è] il Signore nostro quanto è degno di ammirazione il tuo nome su tutta la terra. E talvolta avviene [f. 497 v] che quello che congiura non ricorda né il prefetto, né il suo nome e lo stesso prefetto fa qualsiasi cosa voglia a condizione che ricordi quella cosa sulla quale egli stesso è preposto. Allora infatti Eliseo gettò il suo bastone soltanto per fare risorgere il morto. Se il suo bastone fosse nella mano di Gehezi, il suo discepolo, risulterebbe come se Eliseo fosse lì. E quando cadde il ferro nell'acqua, nella caduta della scure, è necessario che Eliseo sia lì sapendo che il prefetto teme Eliseo e così farebbe risalire il ferro e la scure e galleggerebbero. Per questo subito all'arrivo di Eliseo galleggiarono la scure e il ferro che era pesante. Infatti scende in basso e dopo risale. Ed è per questo che Mosè allunga ponendo le sue mani su Giosuè. E fu riempito di sapienza, come è scritto: ora anche Iosue figlio di Nun è pieno di spirito della sapienza perché Mosè impose le sue mani sopra di

lui [*Deut.* 34,9], cioè nella mano di Mosè erano le tavole e nella sua mano era la scrittura di infiniti libri della Legge. Così infatti è scritto: entrambe le tavole sono nella mia mano. Infatti in una mano era la verità. Ed è scritto: due tavole sulle mie mani. Ma perché il poeta disse: la destra del Signore è grande un pugno in riferimento alle tavole? Certamente per quello che è scritto: dalla sua destra la legge di fuoco diede loro. E la destra di Mosè è grande due pugni perché la destra del Signore era grande un pugno che era corrispondente a Mosè. Si può anche dire che la destra del Signore è grande un pugno e la destra di Mosè è grande due pugni dai lati. Si capisce che la lunghezza delle tavole era di sei pugni, la larghezza di sei pugni, una tavola era di tre pugni. Talvolta infatti Mosè prendeva da un lato nella destra [f. 498 r] le tavole, talvolta dall'altro lato nella sinistra. E allora la scrittura era grande un pugno in larghezza e così [anche] nella seconda tavola. Infatti erano due pugni scritti per essere presi da Mosè. Quindi dicono i sapienti nel libro dei pesi che disse rabbi Samuele figlio di Naaman che il figlio dei giorni ...*deest*... è la presa delle tavole e non ha parlato. Ogni cosa che disse [si trova] nella tavola in cui erano scritte 5 parole in ognuna di queste è contenuto il nome, ma nella seconda tavola non ha parlato di niente perché lì non si trova il nome. Infatti nel primo precetto o parola cioè "io sono il Signore Dio tuo" [*Esodo* 20,2] lì è contenuto il nome sacro Tetragramma. Invero anche nella seconda parola "non hai dei stranieri perché io sono il Signore Dio tuo" [*Esodo* 20,3]. Anche nel terzo "non pronunciare il nome del Tuo Dio invano" [*Esodo* 20,7]. Anche nel quarto "ricordati del giorno del sabato" etc. [*Esodo* 20,8] perché in sei giorni ha fatto il Signore i cieli e la terra. Anche nel quinto "onora tuo padre e tua madre perché tu sia longevo sulla terra quanto il Signore Dio tuo ti concederà" [*Esodo* 20,12]. E queste 5 sono chiamate prime parole. Ma nelle seconde parole contenute nella seconda tavola cioè "non uccidere, non uccidere, non rubare, non dare falsa testimonianza, non desiderare" [*Esodo* 20,13-17], non è contenuto il nome tetragramma<sup>770</sup>. Dunque tutte le cose che disse rabbi Samuele precedentemente si riferiscono alla prima tavola, non alla seconda in cui non c'è il nome. Come infatti conviene che si scriva nella seconda tavola

---

<sup>770</sup> "Per questa ragione nei cinque comandamenti della prima tavola si trova il Nome [mentre negli altri cinque non è menzionato]", El'azar da Worms, cit., p. 281.

con la proprietà che è stata utilizzata nella prima? Allora infatti vedi che nella prima tavola sono contenute molte più parole, caratteri e dizioni rispetto alla seconda tavola e nella seconda tavola non è contenuto alcun nome e tratta di quei [precetti] che si riferiscono al prossimo. Invece il sacro nome Tetragramma è [f. 498 v] a destra. Per questo disse: stenderai imponendo la tua mano sopra di lui [Numeri 27,18]. Disse infatti Mosè allo stesso Dio Santo e Benedetto “non mi hai ricordato quale mano debbo imporre su di lui, per questo imporrò entrambe [le mani] su di lui perché [abbia] una maggiore conoscenza”. Per questo disse il testo “Giosuè figlio di Nun era pieno di spirito della sapienza” perché Mosè impose le sue mani sopra di lui. A Mosè infatti aveva detto “prendi Giosuè, poni la tua mano su di lui e infondi la tua dignità su di lui perché tu lo riempi di spirito della sapienza” [Numeri 27,18-27,20]. Mosè e Aronne lo avevano benedetto, come è scritto: e Aronne alzò la sua mano e lo benedisse. Infatti Mosè con quella imposizione delle mani aveva trasmesso ogni cosa a Giosuè. Anche Elia aveva trasmesso ogni cosa a Eliseo<sup>771</sup>. Cosa ne consegue? Questo che cioè Mosè amministra in alto, Elia vive in eterno. Invero è scritto: e le mie grida nelle sue orecchie [Salmo 17,1]; in un libro. In un altro libro è scritto: le mie grida davanti a lui entrano nelle sue orecchie [Salmo 18,7]. Come è scritto: nella tribolazione grido al Signore, al mio Dio griderò e ascolterà dal suo tempio la mia voce, [giungeranno] le mie grida nelle sue orecchie [Salmo 18,7]. E aggiunse a quello: e vacillò e sussultò la terra, tremarono le fondamenta dei cieli, vacillarono perché è adirato contro di lui. Sale il fumo dalle sue narici, il fuoco [che esce] dalla sua bocca divorerà, i carboni sono stati infiammati da lui [Salmo 18,8-9]. E in un altro luogo è scritto: tremarono le soglie delle porte per la voce di chi gridava e la casa si riempiva di fumo [Isaia 6,4]. Questo accade certamente perché a seconda della voce dell’orante nel tempo delle tribolazioni, Dio Santo e Benedetto stabilisce di chiamare gli angeli che servono il bene o il male. Così infatti è scritto: e grideranno nelle mie orecchie a gran voce e non li esaudirò [Ezechiele 8,18]. E in un altro luogo è scritto: e ha gridato [f. 499 r] nelle mie orecchie a gran voce dicendo che giunge l’ispezione della città

---

<sup>771</sup> “Spirito di profezia, come quello di Elia nei confronti di Eliseo, o di Mosè nei confronti di Giosuè e degli anziani”, El’azar da Worms, cit., p.44.

e ogni uomo aveva gli strumenti della distruzione nella sua mano [Ezechiele 9,1] che è corrispondente a quello che è scritto: col, col cioè voce, voce. Ed è scritto: al suono di un grande tumulto ha acceso il fuoco. Ed è scritto: gridò con una forza tale da troncargli l'albero. E in un altro luogo è scritto: le mie grida penetrano davanti a lui nelle sue orecchie. Dato che infatti è scritto "nelle sue orecchie" perché è necessario dire "davanti a lui"? E se è detto "davanti a lui" perché è necessario dire "nelle sue orecchie"? Ma certamente si deve intendere così che dal principio gli angeli ministri osservano se è degno di fare la sua volontà cioè di quello che ha gridato. È scritto infatti: allora coloro che temono il Signore si accordarono vicendevolmente, il Signore vide, intese e ascoltò [Malachia 3,16]. È scritto nel libro della memoria "davanti a lui". E in un altro luogo è scritto: i libri sono stati aperti, erano stati scritti così dai giorni antichi per coloro che temono il Signore, per coloro che calcolano il suo nome. Chi di questi è degno che siano accolte le sue grida? E vede se Davide [è] uguale o tale da poter essere paragonato a quelli le cui grida sono accolte. Se sono uguali o paragonati tutti ugualmente allora dice al prefetto introduci le grida di Davide e fai sentire quella stessa voce come se Davide fosse lì e quello è il suo fato o il suo mazal. E allora entrerai perché venga e fatto questo ordina subito che sia fatta la volontà di coloro che lo temono. Come è scritto: farà la volontà di coloro che lo temono, le loro grida ascolterà e li salverà [Salmo 145,19]. Come se dicesse che saranno placati, i soldati saranno contenti, con riconoscenza, di intraprendere la guerra. Ma [è] per questo che ha detto: e sentirà le loro grida e li salverà. E puoi considerare che le grida sono anteposte alla salvezza. Allora per questo è scritto: [f. 499 v] Signore salva il re [Salmo 20,19]. Dopo è scritto: lo aiuterà. E in un altro luogo per lo stesso [motivo] è detto: ora so che il Signore ha salvato il suo consacrato [Salmo 20,7] per primo. Dopo è scritto: lo esaudirà dal suo cielo santo [Salmo 20,7]. Infatti in alto lo ha salvato e lo ha esaudito o lo ha aiutato dopo in basso. Se si è oscurato il suo mazal e si è offuscata la sua luce in alto, certamente anche in basso non lo esaudirà, né gli presterà aiuto. Niente infatti è fatto in basso se prima non è stabilito in alto. E giudicano ogni preghiera, chiedono se quella debba essere accolta o no, quando decidono di accoglierla, si esaudisce chi prega, altrimenti si impedisce e [la preghiera] non sale. Tuttavia di alcuni è scritto: prima che invocino io li esaudirò [Isaia 65,24]. Ed è una visione momentanea. Allora infatti in un



momento l'immagine di Elia è simile ...*deest*... perché invero è scritto di re Saul che quando la pitonessa fece ascendere Samuele con l'arte magica, Samuele gli disse cioè [disse] a Saul, "presto tu e i tuoi figli sarete con me". Si deve sapere che quando l'uomo muore e si presenta al cospetto del Signore del mondo per essere giudicato, proprio in quel momento entra quello che lo ha ammonito o lo ha reso prudente. Disse: Signore, creatore del mondo, io l'ho ammonito o io l'ho reso prudente. Se egli ha ubbidito agli ammonimenti e alle precauzioni. A proposito di questo è scritto: e vedremo la vostra letizia e altri si confonderanno [*Isaia* 66,5]. Per quelli invece che non obbedirono agli ammonimenti e alle precauzioni, si dice quello che ha detto il testo "essi si confonderanno". Invece è scritto: e ricompensa i suoi nemici nella vita per il bene che fanno. Si intende dei peccatori. Ed essi allora parleranno come ha parlato Adamo per giustificarsi: la donna che mi hai dato, mi ha dato del frutto e ho mangiato [*Gen.* 3,12]. E come anche [f. 500 r] la stessa donna disse: il serpente mi ha sedotto e ho mangiato [*Gen.* 3,13]. Invece è scritto "secondo il suo volto", si intende come in quella ora in cui si trovava, in quella ora in cui peccò. E in quello stesso pensiero e in quella stessa azione in cui si trovava quando peccò. Come è scritto: punirò il frutto dell'orgoglioso cuore del re degli Assiri e anche l'alterigia dei suoi occhi [*Isaia* 10,12]. E inoltre i figli superiori gli mostrano i giusti, [mostrano] a lui, dico, giusto come era il volto della grazia o della volontà corrispondente alla buona azione e il volto dell'ira o zaam corrispondente all'azione cattiva dell'empio. E corrispondente ad una piccola trasgressione mostrano un piccolo volto di zaam. E corrispondente ad una grande trasgressione, il volto di zaam mostra molte cose mirabili e terribili. E questo è quello che è scritto: secondo il suo volto lo ricompenserà. E inoltre in secondo luogo non tarderà [a mostrare] il suo volto al suo nemico quando lo ricompenserà. Perché in secondo luogo? Secondo il volto di zaam sono le ricompense perché i morti vedono la gloria chabod. Come scrivono i sapienti alla fine del libro syphre sul testo che dice: che Dio ha conosciuto faccia a faccia. E anche dissero: e i miei volti non saranno visti in questo mondo, ma in esso vedrai le mie spalle. Questo per insegnare che i morti vedono le spalle. Ed è scritto: davanti a lui si inginocchieranno tutti quelli che scendono nella polvere e non vivificò la loro anima [*Salmo* 22,30]. Si intende che i morti vedono il volto dell'abitatrice. Ma degli empi è scritto: il volto del Signore [si

volgerà] contro coloro che operano il male, per cancellare dalla terra il loro ricordo. E in un altro luogo è scritto: è ardente il suo furore e pesante da portare, le sue labbra sono piene di ira e la sua lingua è come un fuoco vorace, il suo soffio è come un vento impetuoso [*Isaia* 30,27]. Così infatti si hanno i giudizi delle retribuzioni. Secondo le visioni infatti sono [f. 500 v] le ricompense, ad esempio il volto ilare è rivolto al giusto. E' scritto: mi indicherai il cammino della vita sazio di letizie [che si gustano] in tua presenza [*Salmo* 16,11]. Invece per gli empi è detto: e scende il suo braccio con gli angeli zahaph e aph. Ed è unito a quello: è allestito da [...] l'inferno thophet. Dunque le ricompense sono secondo le visioni: per il giusto il volto riderà, per l'empio sarà torvo. In corrispondenza di quei volti è scritto: non tarderà [a mostrare il suo volto] al suo nemico per ricompensarlo. Certamente chiama "suo nemico" colui che fa peccare molti. Per questo disse "secondo il suo volto", cioè secondo il mistero dei suoi volti lo ricompenserà tanto nel bene quanto nel male. Inoltre [è detto] secondo il mistero dei volti dell'uomo che in ogni tempo in cui l'uomo pecca ha vari volti. Ad esempio se l'uomo pecca nella sua gioventù gli mostreranno l'immagine di come era nel tempo della trasgressione e anche se ha tenuto a freno la sua natura innata del male in quel tempo gli mostreranno un simile volto. Allo stesso modo anche se ha peccato nel tempo della sua vecchiaia gli mostreranno la sua immagine nel tempo della vecchiaia come era in quel tempo e così anche se ha tenuto a freno se stesso [gli mostreranno come era] in quel tempo. Questo è quello che è scritto: secondo i suoi volti o secondo i suoi volti lo ricompenserà. Questo invece è scritto nel libro Deuteronomio: non sorse più profeta in Israele come Mosè che il Signore conobbe faccia a faccia [*Deuteronomio*. 34,10]. Si deve notare che ha detto sorse prima, questo per indicare che Dio Santo e Benedetto mostra a Mosè, nostro legislatore, i fati o i mazal dei profeti futuri e li vede come se fossero presenti. Altrimenti sarebbe impossibile. Questo indica che ogni uomo ha un arcangelo secondo la sua immagine. Come è scritto: Dio ha creato l'uomo ad immagine sua ad immagine [f. 501 r] degli dei elohim lo ha creato [*Gen.* 1,27]. Perché l'ha detto due volte? Ma certamente per indicare che il suo fato che è detto mazal e l'arcangelo sono nella stessa immagine. L'uomo invece è ad immagine del suo fato

mazal<sup>772</sup>. Ed è scritto nel libro syphre a proposito del testo: e salì Mosè dai campi di Moab sulla cima di Pisga. Il Signore gli mostrò tutta la terra: Galaad fino a Dan, tutto Nephtali e tutta [la terra] di Efraim e di Manasse fino al mare nuovissimo [*Deuteronomio* 34,1] in ebraico si scrive senza dittongo, si dice had ayam [ebraico] e si deve leggere had ayom cioè fino al giorno nuovissimo. Per indicare che gli mostra tutto il mondo da quel giorno in cui è stato creato fino a quello in cui torneranno in vita i morti e resusciteranno. E inoltre dicono i sapienti nel libro menaoth che in quel momento Dio Santo e Benedetto gli mostra i gruppi di discepoli dei sapienti, i loro collegi, tutte le volontà che trasmise a Mosè in forma di sentenza sul monte Sinai. E quando egli stesso vide il suo fato che è detto mazal seppe che in nessun modo poteva vivere di più. Infatti prese su di sé la prescrizione del giudizio e morì Mosè servo del Signore. E il Signore lo seppellì nella valle di Gai e gli israeliti piansero Mosè. C'è anche una notte durante l'anno in cui se si riempie un vaso di acqua, chi guarda in esso e osserva attentamente, quando guarda e osserva deve aprire i suoi occhi e la sua bocca e deve considerare se vede la sua immagine [riflessa] in quell'acqua.<sup>773</sup> Se infatti vedrà l'immagine o il suo aspetto nell'acqua con la bocca e gli occhi aperti come egli stesso mostra [di fare], sarà certo che resterà in vita quell'anno. Se invece egli stesso mostrerà [gli occhi e la bocca] aperti e li troverà [nell'immagine] chiusi, non vivrà perché il suo

---

<sup>772</sup> « 'Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le crea' (Gen. 1 :27). Pourquoi est-il répété dex fois 'a son image, à l'image' ? C'est que l'une est l'image de l'homme et l'autre est l'image de l'ange-destin (*malakh-mazal*) qui est à la ressemblance de l'homme », Eleazar da Worms, *Hokmat ha-Nefesh*, 16a, in *Le Livre hébreu d'Henoch*, cit.

<sup>773</sup> “It is likely that the Pietists were especially indebted to the Babylonian, Geonic magical text *Sefer ha-Malbush* (the “Book of the Garment”), which was preserved and copied by the German Pietists as part of the Ancient Jewish esoteric lore. According to this text the utterance of divine or angelic names on a body of water resulted in the appearance of various images. Thus in one passage the following technique is recommended: “On the night of the eighth [day] he should go out to the water and call out the name upon the water. At that moment he will see in the air by the water the image of a form. If it is green, he knows that he is still impure...If he sees the image as red, he knows that he has been purified from underneath”, E. R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, cit., p. 242.

arcangelo che è a sua immagine e somiglianza si trova tra il suo volto e tra i morti<sup>774</sup>. E per questo l'immagine è come l'immagine dell'angelo preposto su di lui, sotto il suo arcangelo. Quando invece l'uomo muore se stanca gli xedim [f. 501 v] cacodemoni o gli angeli buoni nella sua vita si vendicheranno di lui anche se è affidato al potere di Duma lo affliggeranno come egli stesso li ha afflitti e si vendicheranno del suo seme. Ci sono anche alcuni figli degli uomini che peccano per condanna dei morti, il loro tribunale sono hereg, hanec, sekila, xerepha, cioè uccisione, soffocamento, lapidazione, combustione e nelle separazioni e nelle amputazioni e in altri tipi di peccati. Tuttavia hanno figli, nipoti, figli dei figli e possiedono ricchezze e onori e sono considerati rispettabili. Tutti quelli che operano con la scienza della cabala pratica, si intende con lo xem amphoras, o con i nomi degli angeli, o attraverso l'arte magica con le congiurazioni dei cacodemoni xedim, o attraverso quell'arte magica che è detta chesaphim, certamente vedono tutti i mali [che colpiranno] i loro figli e si privano dei loro beni. Anche i cacodemoni xedim si confrontano con l'uomo come l'uomo si confronta in tutto o su tutto. Ma certamente è un problema o un inganno, talvolta accadrà con la pronuncia del nome, talvolta invece lo provocherà la casa, talvolta il luogo provocherà ...deest... e nel luogo in cui sono i cacodemoni xedim ...deest... e talvolta i cacodemoni xedim estranei vengono da un altro luogo e possono essere la causa di una risposta sbagliata e [possono

---

<sup>774</sup> “A related belief was the reflection of a man who is doomed to die will show him with his eyes and mouth closed, even though he has them wide open. According to our sources (Eleazar of Worms again, is the first to speak of it), on a certain night of the year the Gentiles would peer into a basin of water with eyes and mouth gapping wide, to discover their fate. In time, we learn, this practice (oil occasionally being used instead of water) was transferred by Jews to the night of *Hoshana Rabbah*, though some observed it on *Yom Kippur*”, J. Trachtenberg, cit., p.215. Cfr. *Papiri Greci Magici* 4, 154-242, in *Arcana Mundi*, vol. 1, a cura di Georg Luck, Milano 2005, pp.161-165. Il rito qui descritto è di origine greca, questa tecnica divinatoria è chiamata lecanomanzia. Nel papiro citato precedentemente questo rituale è descritto in relazione alla possibilità di ottenere una visione, è scritto infatti: «Dopo tale preghiera, cosciente della tua natura che, grazie a questo contatto, è assimilata alla natura divina, scendi a celebrare col catino il rito divinatorio che porta alla visione di dio e all'evocazione dei morti», cit., p. 165.

impedire] il compimento dell'opera. E per questo è scritto: e nei suoi angeli pone un difetto [*Giobbe* 4,18], egli stesso giudicherà in excelsis. In un altro luogo è scritto: forse colui che giudica tutta la terra, non farà giustizia [*Gen.* 18,25]. In un altro luogo è scritto: veramente sono gli dei che giudicano sulla terra. E gli angeli della distruzione a cui è stato dato il potere di corrompere e di distruggere, se fanno di tutto per non trafiggere o per agire con clemenza, li giudicherà. Come è scritto: colpite e non risparmiate [*Ezechiele* 9,5] che in ebraico si dice risparmiate. Questa parola certamente [f. 502 r] è scritta con la lettera hain cioè [ebraico], in questo caso significa risparmiate ma se si legge bene [è] “non risparmiate” con la lettera aleph [ebraico], cioè se colpissero quelli che non vedono, su di loro ricadrebbe il giudizio di sei uomini che sono stati puniti e sono il primo un vecchio, il secondo un giovane, la terza una donna, la quarta una vergine, il quinto un neonato<sup>775</sup>. Infatti a questi cinque che sono stati nominati si aggiunge un altro per completare il numero senario, [questo si fa] per indicare che quello solo è molto clemente e tale fu Michal che non volle colpire. Certamente dicono che il sesto fu crudelissimo ed è quello che è chiamato Timrael. Questo certamente perché Timrael per la ventiduesima proposizione del libro *Sefer Iesira* indica crudelissimo che in ebraico si dice achzari [ebraico]. Infatti la ventiduesima proposizione di questo tipo si dice atbash e si considerano in essa il valore numerico delle lettere. Infatti Timrael ha le lettere tau che si muta nella lettera aleph e mem che si muta nella lettera iod, ghimel che si muta nella lettera resh, hain che si muta nella lettera zain, la lamed che si muta nella lettera caph. Tutte queste lettere nel loro numero hanno 238. La prova consiste in questo che aleph 1, iod 10, resh 200, zain 7, caph 20 sommati fanno 238 e altrettanti sono i numeri di achzari cioè di crudelissimo perché aleph 1, caph 20, zain 7, resh 200 sommati fanno 238. E per questo è necessario dire hal [ebraico] cioè risparmiate, perché solo quest'angelo è crudelissimo, il suo nome termina in ain e lamed che si dice [ebraico]. Ed è sopra di lui perché si lodi se non agirà secondo l'ordine che ha ricevuto. Se in qualche modo avrà trattenuto la sua mano o non sarà stato tanto crudele, secondo l'ordine che gli era stato affidato, allora si dovrà ringraziare. E' scritto anche: conta il numero delle stelle, dà un nome a tutte, grande è il Signore Dio nostro, grande la sua potenza [f. 502 v]

---

<sup>775</sup> Cfr. *Ezechiele* 9,6.

Incalcolabile la sua sapienza [*Salmo* 146,4-5]. Perché infatti il mistero della sua intelligenza si trova vicino al numero delle stelle? Per indicare che nessuna stella è fatta invano. Certamente si trova qualche uomo che nasce sotto tale costellazione o stella che gli mostrerà come tutti i suoi sogni sono veri. Si trova un altro che nascerà sotto un'altra stella al quale concederà di conoscere e di capire le sapienze esteriori, di questo tipo sono la filosofia dei greci, la geometria, l'aritmetica, l'astronomia, la musica, insegnerà quelle [sapienze] a molti. Si trova un altro che nascerà sotto tale segno che si accompagna a donne o femmine che noccono al puro. E si trova un altro che camminerà con liliti che è detta in teutonico *hyns* [ebraico] e saprà le cose future ascoltandole. Questo certamente non perché la costellazione o la stella domina sullo stesso *mazal* in ogni luogo. E per questo è detto "non c'è fine alla sua intelligenza o numero". Ed è scritto in un altro luogo: benedite il Signore voi tutti angeli suoi in tutti i luoghi del suo regno [*Salmo* 102,23]. Se l'uomo meritasse conoscerebbe le sapienze meravigliose e occulte tanto da raggiungere il grado della profezia<sup>776</sup>. Come è scritto: manifesta ai miei occhi o apri i miei occhi e contemplerò le meraviglie [provenienti] dalla tua legge [*Salmo* 119,18]. Come è scritto in un altro luogo: conseguirà la profezia il cuore che ha la sapienza. E' detto due volte in ebraico *venab levab hochma* [ebraico]. Se l'uomo meritasse conoscerebbe senza peccato le sapienze. Se invece non meritasse conoscerebbe le sapienze con l'arte magica che è detta *chesaphim* e con l'altra specie che è detta delle congiurazioni. Infatti si esporrà a un grande pericolo del corpo e dell'anima. E i *mazaloth* cioè i fati o segni sono corrispondenti alle scienze e agli usi. Infatti come potrebbe custodire il fato *mazal* e osservare che l'uomo non giaccia con sua madre, se non ci fosse la legge che è opinione o la scienza e il suo [f. 503 r] uso? ...*deest*... così anche ci sono molti luoghi in cui l'uomo non cammina tra le *lilioth* sebbene egli stesso sia terzo nell'utero. Dunque tutte le cose sono secondo i luoghi e secondo l'uso e secondo le benedizioni e secondo le maledizioni. E l'uso dipende dai decreti stabiliti e dalle leggi. E si adattano anche i *mazaloth* ...*deest*... certamente c'era un sapiente espertissimo nella scienza dei *mazaloth*, che è detta astronomia, e

---

<sup>776</sup> “[...] spirito di profezia, chiamato spirito di Dio, perché è un dono di Dio e consiste nell'accrescimento della sapienza [...]”, *El'azar da Worms*, cit., p. 44.

osservava le stelle in quelle regioni in cui non sempre ci sono le nubi. Attraverso quella osservazione con la quale esaminava le stelle, in quei luoghi sereni dove non ci sono nubi, prediceva gli eventi futuri e li vaticinava. Ma quando giunse in queste terre della Germania e dei teutoni non era più così esperto, perché in molte [predizioni] sbagliava. Questo ci disse il nostro maestro nel commentario di rabbi Salomone sul libro *xebuoth* cioè delle congiurazioni<sup>777</sup> ...*deest*... così risponde “non ho detto”, ma quando risponde “così ho detto” si intende ...*deest*... forse quando non ritorna o non riconduce, resta il testo. E in quei tre si manifesta a lui o gli rivela come [è] dopo il giorno della remissione dei peccati. Infatti in quel tempo è come nelle altre trasgressioni e il giorno della remissione non espia per quelli che non si convertono. Ti dissero: abituati a chiamare il tuo sacerdote tre volte. Certamente di questo non parla il giorno della remissione dei peccati. Ma per quello è stato detto: si spezzerà nel taglio. Quel taglio si farà infatti nel mondo venturo. In quel tempo anche la morte non espia per tutti questi tre senza penitenza. Tuttavia per tutte le altre trasgressioni la morte espia dopo il giorno della remissione dei peccati. Ma il giorno della remissione dei peccati non espia senza la morte se [l'uomo] non ha fatto una adeguata penitenza. E non è per questo motivo che è detto: il suo peccato in quella, la sua morte espia anche per tutti questi tre. E non si spezzerà o si taglierà con il taglio nel mondo venturo. Alcuni infatti dicono delle altre trasgressioni [f. 503 v] che anche se non fa penitenza la morte espia e andrà nel mondo venturo. Il testo ha detto “sarà tagliato nel mondo venturo a causa di tutti questi tre dal momento che non fece penitenza”. Invero tuttavia per le altre trasgressioni anche se non ha fatto penitenza la morte espia e andrà nel mondo venturo. E inoltre questi portano una prova dal libro del Sinedrio [tratta] dal capitolo degli aforismi, il cui incipit è “tutta Israele ha una parte nel mondo venturo”, [riportando] il testo che dice: mio è Galad e mio è Manasse, Efraim è la forza del mio capo, Giuda è il mio legislatore [Salmo 60,9]. E così anche quello che parla per questi che dissero di non

---

<sup>777</sup> Alla fine del Medioevo un testo di magia rituale molto diffuso era il *Liber consecrationum* che nella versione francese risalente alla metà del XVI secolo è stato tradotto con il titolo di *Livre des conjurations*. La parola ebraica traslitterata che si trova nel testo è *שְׁבֻעוֹת* che si traduce “giuramenti”. Una sezione del Talmud è intitolata *Shebuoth*.

avere parte, certamente dirà che ha una parte nel mondo venturo. Dunque da questo segue che anche se non fecero penitenza hanno una parte nel mondo venturo. Invece secondo l'opinione di rabbi Accadosh che disse, per quelli che peccano con gravità e di proposito, che il giorno della remissione espia e ottiene la remissione se è morto dopo il giorno della remissione dei peccati e non risulta che ha peccato da quel giorno cioè dalla remissione dei peccati fino all'ora della sua morte. E tutta questa sottigliezza provoca un grande errore perché essa si trova in un grande errore. Se infatti fosse così come dice, il giusto sarebbe come l'empio e non sarebbero in nulla differenti. Pur ammettendo questo, resterebbe un dubbio: per chi è stata fatta la Geenna cioè l'inferno? Perché rabbi Zera digiunò tanto al fine di non entrare nell'inferno della Geenna? Ma certamente è vero che dopo la morte giudicano l'anima. Questa è la verità dei sapienti della cabala come è scritto: e getterà l'anima dei tuoi nemici al centro della cavità della fionda [*ISamuele* 25,29]. E dato che la morte espia allora allevieranno la sua punizione dopo la morte. Questo è quello che disse il testo: con il taglio si troncherà quell'anima. Si intende nel mondo venturo con i giudizi che [f. 504 r] sono dopo la morte e con le pene. E non che sia immune dal peccato in modo da giungere nel mondo venturo. Questo dissero anche quelli che parlano dei segnali che sono detti dore resumoth, [commentando] il testo: mio è Galad, mio è Manasse. E' certamente perché studiavano la disciplina della legge e ricompensavano le pietà. Tuttavia su queste cose li giudicarono e li punirono perché commisero un peccato contro di loro. E lo stesso Achitofel non peccò se non perché fece peccare gli altri dando quel consiglio ad Assalonne. E a quel tempo la natura del culto straniero e dell'idolatria era troppo grande. Allora non si può dire che la morte espia dal momento che non fece la penitenza. Non è conveniente che si dica che la morte espia e che lo introduce nel mondo venturo. Ma certamente [si può dire] che gli alleviano i mali che deve sopportare dopo la morte. Invece [è] hathat cioè il peccato il motivo per cui sono morti per il loro signore e si abbandonarono alla morte. Tende alla morte perché il peccato hathat è causa delle sofferenze, delle avversità e la morte espia. Anche non possiamo dire che deve portare un sacrificio per difendersi dai mali che deve sopportare dopo la loro morte perché il sangue, il grasso o membrana, il pus lo proteggano per questo cioè che non siano diminuiti il suo sangue, il suo grasso o membrana e il suo pus nel corpo. Tuttavia



dopo la morte non c'è sangue, né grasso, né membrana, né pus che provochi la sofferenza, ma c'è la sua anima e la sua mente. E inoltre c'è chi pecca molto nella sua vita e subito gli fanno del bene dopo la morte con questa finalità che non ottenga alcun vantaggio dal mondo venturo. E ci sono molti che dopo la morte si trasformano in cacodemoni mazichim e arrecano grandi danni. E dato che noi non vediamo cosa è fatto allo spirito o all'anima dopo la morte del corpo per questo [f. 504 v] non deve fare un sacrificio dopo la morte. Invece secondo l'opinione di rabbi Accadox che disse "il giorno della remissione dei peccati espia anche se non si sono convertiti", è certamente perché il giorno della remissione dei peccati protegge dai mali che sono in questo mondo ed è a causa di questo che gli empi prosperano in questo mondo e non per introdurli nel mondo venturo quando non si sono convertiti. E anche se il giorno della remissione dei peccati espia ...*deest*... dicono infatti i sapienti che benché cessino tutte le misure, la misura corrispondente alla misura [del giudizio] non cessò anche in questo mondo e tanto più nel mondo venturo per ricompensare l'uomo secondo le strade [che ha intrapreso] e per retribuirlo secondo il frutto delle sue scoperte. Del volume volante o volume duplicato si deve sapere che il volume volante o volume duplicato è più grande di tutto il mondo tre volte mille e sei volte<sup>778</sup>. Chi è che può insegnare tutto quello che è scritto in esso? Certamente se fosse soltanto una linea, non basterebbero altrettante migliaia di anni per conoscerla. Dunque credi che non magnifichi e non faccia crescere la legge invano? Potrei parlare di quei sapienti che dissero non sono rimasto senza i miei precettori e i miei discepoli non sono stati senza di me cioè perché io non ho saputo meno di quanto sapevano i miei precettori e anche i miei discepoli non sapevano meno di me. [Seppero] se non quanto si può porre nel chohol cioè nel tuorlo nel guscio dell'uovo o nell'antimonio o come il cane che lecca il mare o come quello che odora il mirto. Con simili esempi indicano precisamente il minimo. E di questi ci si deve meravigliare quando dicono che se si esercitassero o si occupassero o se riflettessero sulle parole della legge giorno e notte, tante migliaia di anni non sarebbero sufficienti a conoscere una minima parte di essa? Perché dunque dissero queste parole [f. 505 r] prima? Ma certamente allora è scritto di Salomone che aveva la larghezza del cuore [grande] quanto la

---

<sup>778</sup> Cfr. *Zaccaria* 5,1-2.

sabbia che è sulla riva o sul litorale del mare perché in un solo momento pensava infinite cose e non dimenticava le cose infinite che pensava. Tale cuore fu degli antichi e conoscevano le porte della sapienza tutte in modo manifesto. Infatti questa sapienza della cabala ha tante porte quanto è il suo numero che è detto hochma. Infatti i numeri di hochma cioè la sapienza sono 73 perché [ebraico] heth 8, caph 20, mem 40, he 5 sommati fanno 73.<sup>779</sup> E tutte queste porte sono davanti al volume volante e contiene in sé tutti i segreti della Legge profondi che certamente il cuore non può dire né la penna può scrivere. Infatti in queste profondità della legge il cuore è come una fonte stillante e come un fiume che emana senza intermittenze, come è scritto: la legge del sapiente è una vena viva. E in un altro luogo è detto: un torrente stillante è la fonte della sapienza [*Pro.* 18,4] e l'orecchio non può sentire. Se il mondo meritasse in un momento nella sua parola giungerebbero al cuore le riflessioni sulla Legge come il mare. Come è scritto: la larghezza del cuore è come la sabbia che è sul litorale del mare. E in un altro luogo è scritto: darò la mia legge nelle loro viscere, la scriverò sul loro cuore [*Geremia* 31,33]. È scritto: perché tutti mi conosceranno dal più piccolo fino al più grande [*Geremia* 31,34]. E non meravigliarti come in una sola ora piccolissima Daniele vide mille migliaia e miriadi di miriadi. E similmente [non meravigliarti] come l'uomo possa sognare in un solo momento così tanto da non bastargli un solo giorno per narrare. Se l'uomo meritasse ricorderebbe i suoi sogni e i suoi pensieri. Scrivono infatti i sapienti che all'inizio dell'anno tutti gli uomini del mondo passano davanti a Dio Santo e Benedetto come figli delle pecore cioè uno dopo l'altro. E certamente ci sono più [f. 505 v] figli degli uomini in tutto il mondo di quanto sono gli attimi in un anno. E come all'inizio dell'anno giudica tutto il mondo? E se il mondo ha meritato potrebbe esaminare molti pensieri in un solo momento. Sappi

---

<sup>779</sup> “The second example is the Ashkenazi Hasidic concept of the 73 “Gates of Wisdom”, in which the Ashkenazi Hasidim concentrated and organized their methods of interpretation of biblical verses. Most of these 73 refer to numerical aspects, the occurrences of letters, their absence in certain verses, and forms of the *temurah* [...] The number 73 is an artificial one ( it is numerical value of the term *hokhmah*, while the concept itself is clearly one of infinity meanings [...]”, J. Dan, *Language of the Mystics*, in *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt 1991*. Berlin-New York 1995, pp. 17-18.

infatti che è così che Dio Santo e Benedetto ha parlato quando ha pronunciato due parole insieme. E subito le richiama a sé perché Israele non dica che non gli bastava la prima parola o di avere sbagliato nella prima parola e al centro del discorso. Come è scritto: coloro che lo profaneranno, che è detto a proposito del sabato, sarà messo a morte [Esodo 31,14]. Con questo si intende che non si deve in alcun modo accendere il fuoco nel giorno di sabato. E c'è un'altra cosa che è scritta: e nel giorno di sabato sacrificherai due agnelli di un anno [Numeri 28,9]. Tutte le parole simili a queste con le quali infatti si intende che il fuoco si deve accendere nel giorno di sabato. Di conseguenza questi due testi sembrano contraddirsi vicendevolmente. Ad esempio è detto anche del sabato: ricordati [Esodo 20,8]. Questo deve essere fatto per ricordare. Basterebbe certamente a quel fine dunque perché è necessario dire "osserva"? Ma certamente per indicare quello che dicono i sapienti che ogni cosa che è ...*deest*... infatti Dio Santo e Benedetto dice in una sola parola così e non, cioè proposizioni affermative e proposizioni negative che sono contraddittorie e le ha poste nel cuore di coloro che lo ascoltano perché riflettessero su quelle contemporaneamente. Dunque se avessero meritato quanti pensieri avrebbero capito da lì in un solo momento e inoltre sarebbero sapienti e intelligenti, parlerebbero delle cose superne in modo preciso e minuzioso. Come è scritto nel libro degli aditi che 900 mila miriadi di miriadi di angeli della corruzione scesero con lui. Dunque non ricordarono dove stavano e quale luogo infatti li contenne. E similmente sul testo: ed ecco gli angeli degli dei salivano e scendevano in esso. L'angelo non è il terzo prima del mondo? Forse egli non vide al di fuori del mondo? Come dunque queste [f. 506 r] possono stare? Ma certamente davanti alla gloria chabod ciò che è piccolo contiene ciò che è grande. La gerarchia o accampamento del chabod o della gloria non è di questo mondo. E quello si chiama regno che non è di questo mondo. E inoltre gli angeli in questo mondo si restringono in corrispondenza delle creature superiori. Come è scritto nel libro del Cantico dei cantici: alla mia cavalla che è nei carri del faraone ho paragonato te, mia amica [Cantico dei cantici 1,9]. Girano infatti in un battito d'occhio e ritornano per ripiegamento così come è scritto nel libro di Ezechiele: e i viventi correvano e ritornavano [Ezechiele 1,14]; che indica il timore o la legge. E si prova perché correva e tornava in ebraico si dice *rasa vashob* e ha un valore numerico di 611. Si prova perché si scrive [ebraico] con *resh* 200,

sade 90, vau 6, aleph 1, vau 6, xin 300, vau 6, beth 2, sommati fanno 611. E altrettanti sono i numeri delle lettere del timore. Infatti il timore è detto in ebraico hiraat [ebraico] e si scrive con iod che è 10, resh 200, aleph 1, tau 400 sommati fanno 611. Similmente i numeri della Legge sono equipollenti a quelli, infatti la Legge è detta in ebraico torah [ebraico] e ha un valore numerico di 611 perché tau 400, vau 6, resh 200, he 5 sommati fanno quanto quelli scritti sopra. Ed è certamente per questo che i viventi correvano e ritornavano, cioè uniscono tutte le opere del timore del Signore e della loro legge, le richieste, le preghiere per introdurle in alto. E per questo l'arcangelo Sandalfon è dietro il carro, li accoglie e intreccia quelle corone. E non meravigliarti che gli agiozoa in un solo piccolo istante, come un battito d'occhio, girano, piegano e ritornano. Così la natura innata del male che è detta ieser arah, essa stessa è il cacodemone satan<sup>780</sup> per indicare che in un solo piccolo momento pone in ogni uomo di carne e di sangue la natura ieser. E in un solo piccolo momento [f. 506 v] esamina i cuori e indaga le azioni. Ed è scritto: camminando sulla terra e vagando in essa. Allora infatti Sandalfon che è quell'arcangelo che intreccia le corone, sa quale è quell'inno e quella preghiera che è degna di essere accolta. L'angelo è nel cuore dell'uomo e vede quella preghiera che proviene dal cuore e la fa salire in alto. Ogni inno e ogni preghiera sale fino agli agiozoa e quando vogliono che la preghiera non salga uniscono le loro ali e quando quella preghiera o inno sono degni di salire, aprono e separano le ali<sup>781</sup>. Potrei dire che il

---

<sup>780</sup> In questo passo Mitridate probabilmente inserisce una glossa esplicativa, infatti nella traduzione del commento al *Cantico dei Cantici* di Gersonide, la cui trascrizione ci è stata fornita da Michela Andreatta, è scritto: Et propterea vocatur fomes peccati 'sinistra', quod quandoque in sacris litteris vocatur ieser ara, id est 'male innata natura', quandoque Satan, id est 'adversarius' vel 'calumniator' (Michela Andreatta, *Gersonide, Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*, cit., p. 60). La natura innata del male che è ricorrente nel presente testo come elemento che determina la repentina caduta dell'uomo nel peccato risulta accostata alla figura di Satana. Questa nota esplicativa di Mitridate è molto interessante perché mostra come tra le sue traduzioni vi sia un rapporto di continuità che si instaura proprio sulla base delle interpolazioni e delle glosse.

<sup>781</sup> "Ed ecco [i nostri saggi] sostengono che Sandalfon sta dietro al Carro, e intreccia diademi. Come mai sta dietro al Carro? Se un uomo prega con

formatore di tutto sa ogni cosa in ogni luogo, che egli stesso indaga tutti i cuori, cosa è necessario per permettere che [la preghiera] salga fino agli agiozoa? Ma certamente il creatore vuole che i superiori e quelli che sono nel mondo e quelli che sono morti nelle strade del Signore conoscano le cose formate o le sue creature così da vedere e sapere che egli stesso è giusto in tutte le sue strade e clemente su queste che ha conosciuto ed ha saputo egli stesso a quali deve essere indirizzata la clemenza. E lo supplicheranno le anime dei morti. Infatti come pregano i vivi così [pregano] anche le anime dei morti. E allora è successo una volta che un vivo vide nel sonno quello che in quel tempo era morto e aveva le sue mani alzate al cielo. Disse certamente a quello che sogna “dì al tale che io prego per lui perché prenda in moglie la figlia del tale. E digli anche che anche lui preghi per questa [donna] perché è stabilita, è destinata a lui”. Così fu, infatti la prese in moglie. Quando infatti i superiori pregano con gli inferiori allora la loro preghiera è esaudita. Quando ci fu mancanza di acque andarono al cimitero questo perché in una benedizione ci sono le piogge e la resurrezione dei morti e l’arca o la terra istruiva [f. 507 r] loro. È scritto infatti: ascoltate cieli e io parlerò, senta la terra le parole della mia bocca. Cade come pioggia il mio insegnamento, scende come rugiada la mia parola, come gocce sulle piante, come rugiada sull’erba, perché invocherò il nome del Signore, magnificate il Signore Dio nostro. La Roccia: è perfetta l’opera, tutte le sue vie sono giustizia. Dio infatti è fedele, è giusto senza iniquità, è retto [*Deuteronomio* 32,1-4]. Sembra che tutte queste [parole] si dicano della pioggia e racchiudono la resurrezione dei morti. Infatti è scritto: fioriranno nella città come fieno del campo [*Salmo* 72,16]. In un altro luogo: le vostre ossa come piante fioriranno [*Isaia* 66,14]. E in un altro luogo: risorgeranno i tuoi morti, con il mio cadavere risorgeranno perché la rugiada delle erbe o degli ulivi è la tua rugiada [*Isaia* 26,19]. Ed è scritto in un altro luogo: i monti stillarono davanti al Signore [*Amos* 9,13]. Se il cattivo odore del corpo del morto nuoce all’anima del vivo ...*deest*... dunque per questo mettono i profumi

---

fervore, il guardiano di porta *ŠMWʾYL* ed il resto degli angeli a guardia dell’ingresso non lasciano salire in alto quella preghiera. Tuttavia, una preghiera formulata con fervore giunge al Suo cospetto [...] Se i guardiani di porta e gli angeli vedono che la preghiera è consona, aprono la porta ed essa può salire al cospetto della Gloria, El’azar da Worms, cit., p. 162.

cioè il cinnamomo e il mirto sul cadavere morto. Si deve dire che questo è fatto per i vivi ed è un grande onore per il morto perché i vivi non troppo sapranno da loro. Questo dipende dal cattivo odore del suo cadavere. E così il re Asaf riempì la sua urna con profumi di aromi. E perché all'anima dell'uomo morto nuoce l'odore dell'inferno della Geenna? Forse l'anima dopo che esce dal corpo non sente nessuno odore? Si deve dire che dopo che l'anima esce non prova nessun dolore ma questo accade al corpo secondo l'opinione dei viventi in questo mondo. Invece delle pene superiori si soffre il dolore, la tortura e anche l'odore come risulta dall'odore del paradiso e da quello ottiene una grande utilità e si gode di quell'odore. E ugualmente fa male l'odore dell'inferno della Geenna, si soffre la tortura. Ed è grave e difficile [da sopportare] come quando i superiori colpiscono con sessanta verghe di fuoco. Si dice che la loro tortura non è altro che quello che è scritto nel libro [f. 507 v] di Daniele quando disse l'angelo "vado e ritornerò a combattere con l'arcangelo dell'impero persiano". Certamente è difficile per loro e grave come il vento che colpisce il vento o come l'anima colpisce l'anima. E l'anima del cadavere del morto vede tutte le punizioni che fanno al suo corpo ed è tormentata, soffre e ogni tanto si rallegra soprattutto se il corpo è stato la causa per cui essa ha peccato ...*deest*... chi infatti ha pesato l'anima o lo spirito? Certamente lo spirito superiore una volta piega e guarda verso infiniti angoli e infinite vie secondo quello che è necessario. Come è scritto: l'uomo camminerà al passaggio o in corrispondenza del suo volto. In un altro luogo è scritto: andranno in quel luogo verso il quale piega lo spirito dirigendosi e non tornano indietro [*Ezechiele* 1,12]. Dunque è necessario che sia simile a questa ruota: piena di rotondità che abbia l'aspetto circolare, perché se sono quadrate è necessario che sia per il suo diametro come sono cioè ...*deest*... ma certamente in due direzioni perché se fosse necessario andare verso il suo diametro nord orientale si muoverebbe il volto che guarda ad oriente finché pieghi a settentrione nella direzione verso la quale è necessario indirizzarsi. Gireranno indietro il volto che piega o guarda a settentrione. Dunque è necessario che ci siano due movimenti e con la capacità di salire e scendere qui e lì. E l'immagine dei viventi è come [l'immagine] di carboni di fuoco accesi o l'immagine di torce. E questa è la variazione e la trasmutazione in quel fuoco che non è in questo fuoco inferiore e profano. Finché il fuoco profano è acceso la fiamma lascia [f. 508 r] il carbone, illumina e non

brucia. E' simile al metallo se si gettasse del grasso sulla superficie di un coltello<sup>782</sup> d'argento o d'oro diventerebbe bianco e ci sarebbe la fiamma. E questo è quello che dice il testo: i viventi andavano e tornavano come il fulmine [*Ezechiele*. 1,14]. Soltanto che questa è la differenza che cioè il fuoco fa girare l'ebollizione o il calore da un lato e da lì ritorna circolarmente ma in un altro modo come questo [immagine]. E questo è quello che è scritto: correvano ritornavano come il fulmine [*Ezechiele* 1,14], cioè soffieranno da questo lato e dopo dall'altro lato. Correva e ritornava per timore dell'eccelso che siede sul trono. Ma come si può dire "per timore"? Forse che dai sei giorni della genesi non c'è nessuno che gli arrechi danno, dunque cosa è quello che temono? Ma certamente per quello che è scritto: o si attacchi alla mia forza e farà la pace con me, con me farà la pace [*Isaia* 27,5]. Dato che infatti è scritto "farà la pace con me, con me farà la pace" si intende che la famiglia superiore manca di pace. Questo è quello che è scritto: chiamò il suo nome Noè dicendoti "ci consolerà" [*Gen.* 5,29]. Disse quello al plurale per indicare che consolerà i superiori e gli inferiori. Infatti aveva detto: cancellerò l'uomo che ho creato [*Gen.* 6,7]. E dopo disse: cancellerò da allora [*Gen.* 7,4], per indicare che anche sui superiori fu l'indignazione. È scritto: il Signore punirà la milizia del cielo in cielo e i re della terra sulla terra [*Isaia* 24,21]. E perché è ricaduta l'ira sui superiori? Perché non solo per la natura della punizione con cui si puniscono per primi i superiori e dopo gli inferiori, ma perché dovevano pregare per gli inferiori che non peccassero e che non prevalesse la proprietà del giudizio. Ed è detto che lo condussero da Metatron, lo fecero uscire dal suo luogo, lo colpirono con sessanta verghe di fuoco. [f. 508 v] Questo [accadde] perché doveva pregare che non fosse rivelato il segreto ad Eliseo l'eretico, ma soltanto ai giusti che avevano meritato di conoscerlo. E con tutto questo ze cioè costui sapeva quando dovevano pregare e che così Eliseo eretico non inducesse in errore le anime delle creature, dicendo: ho visto due principi primi di cui uno era Xadai, l'altro era Metatron<sup>783</sup>. Disse: li ho visti seduti. Per questo rimasero e punirono Metatron colpendolo con sessanta verghe di fuoco. La punizione di Metatron dipende dal fatto che in quell'ora non doveva

---

<sup>782</sup> *Tere* forse termine ebraico traslitterato in latino תער

<sup>783</sup> Elisha ben Abuya sostiene un dualismo che è stato considerato apparentemente un diteismo.

sedere davanti a Xadai suo signore. Infatti è colpito, è flagellato per indicare che lo stesso Metatron non è il primo principio, ma che ha un Signore e che lo stesso Metatron ha provato su sé stesso e ha detto “io sono stato creato”.<sup>784</sup> E perchè Metatron non pregò che Eliseo eretico non sapesse entrare nel paradiso che è detto *pardes*? Per indicare che tutti quelli che insegnano i segreti dei nomi santi a quello che non è degno, certamente avranno una cosa scabrosa e sarà per loro quella dottrina fonte di scandalo e di offesa. [Questo accade] anche se sono dotti nella legge e la conoscono. Ritorniamo dunque al mistero di cui parlavamo sopra cioè perché i viventi temevano? Ma certamente dato che abbiamo trovato che anche a causa degli inferiori sono colpiti i superiori e sono puniti, se peccano gli inferiori anche per la gravità del loro peccato, un fuoco forte con l’aspetto di Dio Santo e Benedetto esce con una parola difficile e grave. Così è scritto: ecco la tempesta del Signore, orrore furibondo esce, l’impeto violento si volge sul capo degli empì [*Geremia* 30,23] e dopo la parola c’è un fuoco forte che piega da un lato ...*deest*... così infatti disse il testo: e i viventi correvano e tornavano come il fulmine. Ha commentato [f. 509 r] Ioneta caldeo: e le creature sono come il fuoco il cui aspetto è che facciano la volontà del Signore loro creatore, il quale fece abitare la sua abitatrice ...*deest*... più in alto di loro come un ornamento perché ritornano, girano il mondo e ritornano. Una creatura è leggera come il fulmine. Come infatti possono girare il mondo? Forse non hanno detto i sapienti che i piedi dei viventi sono corrispondenti a tutto? ...*deest*... è scritto infatti: non ha creato quella informe ma per essere abitata la formò. Forse infatti non ci sono molti luoghi che erano deserti, palustri e selvatici in cui l’uomo non può abitare? Dunque quelli sono stati fatti inutilmente o invano e per tempi infiniti? E perché Dio Santo e Benedetto li ha creati invano? Ma certamente Dio Santo e Benedetto non ha creato niente invano. Se infatti i figli degli uomini fossero buoni niente sarebbe invano né ci sarebbe un luogo vuoto. Ma certamente creò le paludi, le selve e il deserto e cose di questo tipo per

---

<sup>784</sup> Il racconto della flagellazione di Metatron si trova in Hagiga e nel Talmud di Gerusalemme. Nel III *Libro di Enoch* è riportato questo evento, ed è Metatron a narrarlo a rabbi Ismael. Si riscontra in questo testo una differenza sostanziale rispetto alle altre versioni, la nozione di creazione e di creatura, ma anche l’insegnamento dei nomi santi.



separare un popolo da un altro. Nessun popolo infatti si distingue dall'altro se non per il deserto, le paludi, le acque, i mari, le selve o i monti o i fiumi, in modo che una nazione non conduca una guerra contro un'altra. Ma nel tempo futuro è scritto: un popolo non alzerà la spada contro un altro popolo e non condurranno oltre la guerra [*Isaia* 2,4]. Si rallegrerà il deserto, la terra secca fiorirà come le rose canine ed esulterà il luogo deserto. È scritto: renderà il suo deserto come il paradiso dell'eden e il suo luogo deserto come il paradiso del Signore [*Isaia* 51,3]. E in un altro luogo è scritto: colui che muta il granito in stagni e la roccia in sorgenti di acque [*Salmo* 114,8]. Allora da queste cose che ora sembrano fatte invano, niente sarà invano. E prima di fare questo, si vendicherà degli empi che fanno morire il mondo che è stato creato [f. 509 v] con dieci parole perché in questo mondo mutano le proprietà dalla clemenza nel giudizio. Così rimangono invertite. Dunque Dio abbia misericordia di noi, ci benedica, illumini il suo volto sopra di noi, il panu si unisca a noi come ha scritto prima in un altro testo: illumini il Signore il suo volto per te, abbia misericordia di te. E in un altro luogo è detto: molti dicono chi ci mostrerà il bene, è illuminato o vessillato è su di noi la luce dei tuoi volti Signore e in particolare illumina il tuo volto sul tuo servo e salvami secondo la tua pietà. In un altro luogo è scritto: il tuo volto illumina sul tuo servo. Insegnami secondo il tuo statuto.

Finisce il decimo libro dell'anima.

## Commento al Sefer Yetsirah

Ms. *Vaticanus Ebraicus* 191, ff. 1r-12r

[f. 1r] Cose mirabili, ovvero celate, velate o occulte, come è scritto: “tu hai fatto i cieli e la terra e non ti è occulto nulla“. La sapienza, “il Signore con la sapienza ha fondato la terra” [*Proverbi* 3,19]; a proposito di questo è scritto: il Signore ha numerato i cieli con la sapienza. È, fu e sarà. Di questo è scritto: il Signore è potente, forte, formatore dei mondi. Come è scritto nel libro dell’opera della Genesi della Merchava: sei lettere con cui ha fondato i cieli e la terra e 196 mondi, secondo il valore numerico delle lettere di holamim, cioè mondi. Il mondo venturo è stato creato con il numero denario, [mentre invece] questo mondo è stato creato con il numero quinario. Dio di Israele: come può [Dio] essere considerato Dio di Israele quando ancora non era stato creato Israele? Ma il pensiero dei rettori che militavano sotto Dio, sotto il nome di Israele ha preceduto tutte le opere create nell’opera della Genesi. Così, infatti, è scritto breshit, cioè in principio, creò Dio [*Gen.* 1,1]; segue solo Israele Shadai che ha detto nel suo mondo ed è sufficiente per ricordare i 10 nomi secondo le 10 parole.

Il libro nelle lettere [contiene] numeri e parole. Il numero o numerazione è come ciò che è numerabile o numerato, cioè la parola, perché le [lettere] ha contate con la sua mano e così ha ricevuto il pio cabbalista che si chiama Sadechai. E il libro è l’unità, il quarantenario, la numerazione è la dualità finita, la quaternità, il numero 20, 80, 200, 400. Il numerabile o il numerato è il quinario, il senario, il settenario, l’ottonario, il novenario e 30, il quarantenario, il sessantesimo, 2, 70, 90, 100. Al riguardo, si deve sapere che tutte le proposizioni di questo libro dipendono l’una dall’altra e la proposizione seguente prova la proposizione che nel libro è antecedente, la numerazione, il numerato o il numerabile. Questo, certamente, ricorda il pensiero. Ma quando le ha contate più in basso e ha trasmesso l’ultima di loro, non ha ricordato i pensieri, qui infatti non c’è nessuna immaginazione. Dieci numerazioni senza alcuna cosa,<sup>785</sup> cioè tutte le numerazioni sono in sé, come apparirà dopo, non hanno fine e sono l’unità, la dualità, la trinità, la quaternità, il

---

<sup>785</sup> “Dieci sefirot senza determinazione”, cfr. *Sefer Yetsirah*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Einaudi, Torino 1999, p. 35. Il termine *belimah* è stato tradotto da Mitridate con *beli* senza *mah*, “cosa”.

quinario, il senario, il settenario, l'ottonario, il novenario e il denario. E la prima combinazione che si fa tra di loro si ottiene dall'unione del denario con l'unità, dal denario con la dualità, dal denario con la trinità e così per le altre [combinazioni] fino a 20. La seconda combinazione da 20 al trentesimo. La terza combinazione dal trentesimo al quarantesimo, etc. "Senz'altro" [*belimah*] si può chiamare chiusura,<sup>786</sup> infatti quello non segue qualcos'altro, ma qualcosa, cioè la chiusura [f. 1v] o struttura. [Essa è] come ciò che serra le loro mascelle ovvero ottura il loro ornamento, infatti [in questa struttura] sono contenute tutte le numerazioni e [queste] sono occulte in se stesse e, anzi, è scritto "10 numerazioni senza altro."

Il numero denario: non si deve contare oltre il denario. Infatti la prima combinazione è fatta dal denario e dall'unità, ritorna per ripiegamento dello stesso numero in sé e le parti dello stesso si riversano nel suo intero. E sebbene questo sia vero per il numero numerale, tuttavia questo non accade nelle stesse numerazioni. Il numero delle dieci dita: questo ha un valore allegorico o può essere considerato come segno. Il patto unico<sup>787</sup> è il cuore posto al centro, dal quale proviene il pensiero, poichè unisce la bocca e la lingua ed è chiamato patto unico doppio, in alto e in basso, in basso certamente si identifica con la circoncisione. Al centro, si intende delle dita dei piedi, si hanno dieci numerazioni. E l'unità eterna centrale nella sede della sua gloria cioè l'abitatrice che svela svelando, o ciò che è scritto: perché osservino la sua manifestazione. E in un altro luogo: come la manifestazione dell'uomo e del suo compagno. E l'interprete ha recepito che questa sede nelle dieci dita deve essere all'inizio del libro vicino alla numerazione, al numerativo e al numerale. E dopo questa proposizione segue la proposizione: dieci e non nove<sup>788</sup>.

E così si trova nel suo libro e questa proposizione è posta subito dopo quella in cui si dice: lo spirito uno è in tutto etc. intendi con sapienza e comprendi con intuito,<sup>789</sup> ovvero che dopo la sapienza segue l'intelligenza ed è il numero binario. Espiare può essere paragonato alla grazia, di cui è scritto: si volse verso di lui e gli diede la sua grazia, né qualcuno trova grazia agli occhi del suo prossimo se non esperisce la sua azione presente, dalla cui opera o opere, soprattutto se sono assennate e concilianti, si trova grazia agli occhi [di Dio]. "Indaga", è come ciò che è

---

<sup>786</sup> La riflessione dell'autore si sofferma nuovamente sulla parola *belimah* e la interpreta come derivante dal verbo *balam*, tappare o chiudere.

<sup>787</sup> "Il patto di unicità", cfr. *Sefer Yetsirah*, cit., p. 35.

<sup>788</sup> Cfr. *ibid.*, p. 36.

<sup>789</sup> Cfr. *ibid.*

scritto sull'uccisione dei figli iniqui: purifica, indaga, investiga. Infatti ogni giudizio termina con il quaternario di cui è scritto: conosci il Dio di tuo padre e adoralo e conoscerai il tuo cuore nella Legge, e la scienza è esposta secondo la via del segreto; inoltre la scienza è presente ovunque nel testo in cui si parla di Dio Santo e Benedetto e di Israele. E' testimoniato ad esempio nel passo: e seppe Adamo cos'è, conobbe e amò; questa infatti è la via della clemenza e così si ha il quinario.

Calcola con il computo del suo nome, con questo hanno verificato che Io sono Eterno coloro che imparano la Legge [f. 2r] e coloro che oltrepassano la natura innata del male di cui è detto: alla sua destra diede loro la legge ardente, e in un altro luogo: la dolcezza dell'eternità alla tua destra, e così si ha il senario. La purificazione, cioè la proprietà che purifica e indirizza l'uomo alle discipline dei numeri, la quale è chiamata abitatrice e che il profeta Davide pregava dicendo: purifica i miei reni, e in un altro luogo: e ricompensami secondo l'innocenza mia e delle mie mani, e così si ha il settenario. E chi ha posto la cosa nel suo essere<sup>790</sup>, invero, è chiamato giusto e fondamento del mondo; infatti grazie a lui tutte le vie sono uguali e diritte e senza curve, e così si ha l'ottonario. E colui che pone la forma sulla sua base dando forma al fondamento su cui è posto Dio [lo fa] attraverso la combinazione e l'applicazione al modo in cui si fanno le unioni con la propria donna, dove due diventano un solo corpo, come è scritto nel testo: ascolta Israele il Signore Dio nostro il Signore è uno etc., così si ha il novenario. E il pensiero, che è chiamato mare per il numero denario e quarantenario, dove si trova tutto ciò che certamente il pensiero considera uno, così si ha il denario. E per questo nel testo, alla fine di questa proposizione si dice che egli stesso è il solo formatore e creatore e non c'è altro all'infuori di lui.<sup>791</sup> Come se dicesse che egli stesso da solo ha prodotto il pensiero e con esso ha fondato tutto ciò che è. E per questo ha riproposto questa ripetizione in questa lingua come ho esposto. Ricorda, dunque, e osserva nel tuo animo e non pensare e immaginare oltre misura e al di là di quanto si conviene e nella riflessione riconduci il formatore sul suo fondamento pensando nell'animo il formatore in alto, fino all'infinito. E l'infinito anche [si estende] fino al mare, davanti e dietro o dall'inizio fino alla verità o dalla fine, fino alla verità per il binario, trecentenario, senario e duecentenario; e ancora tutte queste tienile salde, cioè nel suo essere, e poni nel tuo animo che egli è il formatore e non c'è altro all'infuori di lui.

---

<sup>790</sup> “[...] stabilire la cosa nel suo sostegno”, cfr. *ibid.* p. 36

<sup>791</sup> Cfr. *ibid.*

Egli stesso è in tutto e tutto è in lui e domina su tutto con 10 numerazioni senza altro, 10 e non undici, 10 e non nove.<sup>792</sup> Questo è tutto il computo dall'unità fino al denario. Qualora infatti dicessi undici si muterebbe il denario [f. 2v] e l'unità e se dici nove, allora parli in modo imperfetto; infatti la perfezione di tutto il numero non consiste nel novenario, per questo ha detto "10 e non nove, intendi sapientemente"<sup>793</sup> etc. fino al punto "e non c'è altro all'infuori di lui". Qui, infatti, quando indica l'atto della formazione, non inizia dalla [facoltà] immaginativa o dal pensiero, dal momento che non contiene alcuna immaginazione, ma [inizia] dalla sapienza, come anche ho esposto. Intendi le dieci numerazioni come il suo atto nella profondità del principio e nella profondità della fine,<sup>794</sup> pensando che è prima prima e dopo dopo, e così nella profondità suprema che è in alto in alto e nella profondità infima che è in basso in basso. Si parla anche di principio e fine a proposito del formatore e dei lati o estremità orientale, meridionale, settentrionale e occidentale o, altrimenti, degli stessi punti cardinali che dividono e separano. Successivamente si ringrazia eccetto che nella [facoltà] immaginativa o cogitativa che non si può capire per ignoranza, come è scritto nel libro di Bensira: occulta a te, non chiedere, dato che il Signore e principe di tutto è anteriore all'anteriorità, più alto dell'altezza, più basso dell'inferiorità, al di là dell'al di là, profondità del principio e profondità della fine che vuole rendere il suo pensiero profondo fino alla fine, e così rese profonda la stessa fine. È detto che fu, che è e che sarà eterno. Profondità del bene<sup>795</sup> è chiamata l'aria, dato che egli stesso domina l'aria. Profondità del male<sup>796</sup> è chiamata densità, si trova così nelle tenebre o nella densità dei firmamenti o nel folto delle siepi e [nello spessore] del muro cioè il ternario, il quaternario e il duecentenario. Il bene o la bontà, cioè il luogo onorevole, il male o la malvagità, il suo contrario, è così nel luogo turpe. Il bene profondo è chiamato profondo, dato che il pensiero non può pensare e nel profondo chiedersi come gratifica i buoni e come la bontà gratifica coloro che tendono al bene e il suo contrario come la malvagità maledice coloro che tendono al male. Questi due [il bene e il male], non potendo essere percepiti ed essendo considerati così dai sapienti, soprattutto da Salomone, appaiono difficili al pensiero e sono detti profondi; questo è quello che ha detto Salomone: [f. 3r] impara impara tutto ciò che è e chi toccherà [ciò che è] profondo

---

<sup>792</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>793</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>794</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>795</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>796</sup> Cfr. *ibid.*

profondo. Tutte queste cose, ovvero tutta l'opera divina, sono difficili e sono considerate faticose a vedersi. L'uomo non può trovare la causa dell'opera compiuta dal principio fino alla fine etc. Il suo aspetto è come l'aspetto della folgore;<sup>797</sup> anche la speculazione è una cosa veloce che discende dal cielo nel giorno del temporale e della densa foschia anche in inverno visibilmente si mostra alla vista. In questo modo si proibisce di indirizzare la propria mente e la scienza su di essi nello spazio di un semplice momento e di parlare di loro. Se parlasse parlerebbe di loro come la folgore che saetta andando e tornando per ripiegamento, come gli agiozoa che corrono e ritornano. E così pone la sua statura immaginando le dieci numerazioni etc. Infatti, si dice che la fine non ha termine e neanche estremità<sup>798</sup>. Ha detto anche questo: le ha create curve, è il modo di insegnare a colui che pensa o si ripiega abbandonando il suo decoro e davanti a lui si prostra ad adorare.

Il creatore, invero, è libero da ogni vuoto e ciò che appare ai profeti è la divinità della sua maestà che è chiamata abitatrice. E lo spirito in tutto è uno, l'unità fuori di esse è lo spirito che in basso è il verbo. Il denario è il numero nel quale è piantata la fine nel principio, ovvero la fine si spinge nel principio e il principio nella fine. Infatti, quando pensi, risali al loro principio e tutto quel principio che hai pensato sta davanti alla fine e allora davanti a questo fu la stessa fine. Questo è il modo di procedere riguardo al radicamento della fine nel principio e del principio nella fine. Pensa ciò che è nella fine attraverso tutte le sue condizioni e attributi, quello stesso è nel principio e quello stesso che è nel principio si ritrova nella fine e lo stesso sono il principio e la fine e tale principio è come la fine. Può essere paragonato alla fiamma che è unita alla brace, quanto più si soffia tanto più si alimenta la fiamma e cresce. Questo è ciò che ha detto il testo del fiato della sua bocca di ogni loro esercito. Unità senza binario, l'uno in modo sostantivo o ciò che non ha secondo. Come si dice nel libro Midrash Qohelet: uno è ciò che non ha secondo,<sup>799</sup> [f. 3v] ovvero Dio Santo e Benedetto che è uno ed è chiamato Dio di Israele ed è chiamato denario, quinario, senario e quinario, ed è chiamato con il nome di Tetragrammaton, ed è chiamato uno in modo sostantivo. Prima dell'uno, infatti, non puoi veramente contare nulla,<sup>800</sup> infatti, l'uno è veramente il principio del numero ed è chiamato unità prima della quale non c'è alcun numero, e con essa è stato creato il mondo. Chiudi la tua

---

<sup>797</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>798</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>799</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>800</sup> Cfr. *ibid.*

bocca,<sup>801</sup> cioè [il] pensare parte della sua essenza, infatti l'essere dei numeri è ente dal non ente ed è sorretto dalla sua maestà. L'ente è ciò che è scritto: in principio ha creato Elohim; è come hele moab, cioè forti e robusti, che non hanno fine dato che sono tutti spirituali, e [sono] occhio della vista, cioè la fonte della vista per l'occhio spirituale che è conforme al bacino dei numeri. “Chiudi la tua bocca affinché non parli e il tuo animo non immagini”<sup>802</sup> come dimori in alto o in basso ad Oriente o a Occidente, a Meridione o a Settentrione, per il peso o per la densità. E quando il tuo animo corre verso quel pensiero allontanalo e ritorna indietro all'unità del luogo e al suo timore<sup>803</sup>. Infatti è chiamato luogo, poichè è il luogo del mondo. E' inferiore alle estremità del mondo e ritorna al suo timore come gli agiozoa, che quando vogliono scegliere la sua altezza per timore dell'abitatrice e per venerazione di lui si piegano come è scritto: i viventi anche andavano e tornavano [Ezechiele 1,14] e per questo il patto è l'alleanza. Infatti non devi pensare la divinità, ma se ha una fine. Nessun sapiente può conoscere lo spirito degli dei, ovvero degli spiriti superiori, e di tutte le generazioni di spiriti e di qualsiasi angelo o intelligenza, e [non può sapere] come lo spirito possa attraversare ogni pensiero e come sia lo spirito dello spirito santo. Infine [non può sapere] come si fissi [lo spirito] cosa che avviene con lo spirito della bocca, quando ha soffiato e ha emesso dal suo spirito e ha posto su tutto lo stesso spirito, inteso in modo sostantivo, e come quello spirito emana quotidianamente. [Nessun sapiente può sapere] come si ottiene l'acqua dallo spirito.<sup>804</sup> Ad esempio ha prodotto al centro l'acqua dall'umidità dell'aria e della morbidezza, unendo le acque umide e congelando le pietre umide e condensate dei mari. [f. 4r] Infatti dalle acque sono create le pietre e attraverso la condensazione delle acque si ottiene il fango o la terra umida in profondità tutt'intorno, oltre il muro qua e là. La linea scura<sup>805</sup> è [quella] di cui è scritto: distese sopra quelle una linea informe e le pietre formabili. E riunì le acque che produsse e [le] sospese nell'aria nella potenza del suo santo verbo. E da esse produsse il fuoco con cui incise e scolpì il trono della gloria.<sup>806</sup> Infatti dalla condensazione delle acque è generato il calore aereo spirituale ed è fatto il fuoco. Sospese

---

<sup>801</sup> Si incontra in questo passo la traduzione del verbo *balam*, “chiudi”. Cfr. *Ibid.*

<sup>802</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>803</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>804</sup> Cfr. *ibid.*, p. 37.

<sup>805</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>806</sup> Cfr. *ibid.*

anche nell'aria le acque, rischiarò lo splendore della sua luce dal centro delle acque e dal centro dello splendore fece uscire il fuoco. E incise il trono<sup>807</sup> della gloria che è come un fiume igneo, e [fece] gli agiozoa,<sup>808</sup> il cui aspetto è come carboni di fuoco, e gli angeli ministri,<sup>809</sup> che fece di spirito, e i ministri dal fuoco ardente con i quali fondò il suo abitacolo, cioè il mondo. Quindi fece gli angeli e i ministri, il fuoco ardente, cioè il fuoco, lo spirito in alto e l'acqua in basso. Fissò l'altezza,<sup>810</sup> cioè chiuse come è scritto: pose la legge in loro. Dodici [lettere] semplici rispetto alle doppie sono chiamate per geminazione e semplicità. E dopo il denario, il quinario e il senario, ovvero pose il denario alla fine delle unità e all'inizio dei tricentenari.

Se immaginassi che dieci numerazioni estendono il principio o l'estremità della bontà e se ponessi la fine nel principio e al centro, troveresti la corona nel denario e così se immaginassi il tuo animo al centro e ponessi il tuo animo al centro. Riconduci lo stesso al centro, cioè trai tutte le estremità delle numerazioni verso il numero cento, che è il centro, e non dire che c'è fine e termine considerando le dieci numerazioni per flusso e riflusso, e in nessun modo potrai sbagliare il numero. Secondo aforisma. Con ventidue lettere ha fondato il fondamento del mondo,<sup>811</sup> con le quali è creato ogni formabile, scolpite con la voce<sup>812</sup> etc., cioè ciò che abbiamo detto sopra, che lo spirito in tutto è unico come nella fiamma e nella brace, ma differiscono in questo: infatti la brace [f. 4 v] è [la fonte] principale e la fiamma proviene da essa ed è congiunta ad essa, così si ha la parola sulla lingua. Così [le lettere] si fissano nel cerchio in 221 porte per la rotazione del cerchio in alto e in basso<sup>813</sup> e al contrario, cioè [si fa] con una [ruota] fissa e con due mobili in seguito alla rivoluzione delle lettere. Il cui ordine è l'unità, la dualità, la trinità, la quaternità; poi l'unità e il senario, la trinità e il settenario; poi l'unità e il ternario, il quinario e il settenario per salto o per il giro di uno finché ritorni all'unità. Dopo, per salto o per il giro del binario, c'è l'unità e il quaternario, il settenario e il denario, il quarantenario e il settantenario, il centenario e il quattrocentenario fino a quando si ritorna all'ordine dell'unità. Poi, per salto o per il giro del ternario, come l'unità,

---

<sup>807</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>808</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>809</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>810</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>811</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>812</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>813</sup> Cfr. *ibid.*



il quinario e il novenario. Poi, per salto o per il giro del quaternario, così come l'unità, il senario e il ventenario. Dopo, per salto o per il giro del novenario, come l'unità, il ventenario e il tricentenario. Dopo, per salto o per il giro del denario, l'unità, il tricentenario, né oltre troverai un processo fattibile per salto o per giro che possa ritornare all'unità. Così, infatti, questo modo di contare unità, quarantenario, quattrocentenario, si ottiene per salto o per giro del denario e dell'unità. Similmente questo modo di procedere con questa combinazione, unità, ottonario, ventenario e quinario, si ottiene per salto o per giro del quindicinario e non oltre in modo che possa ritornare all'unità. Similmente anche questo modo di procedere si ottiene dal sedicinario, unità e novanta, quarantenario e senario e ritorna all'unità. L'unità, il quattrocentenario o anche il tricentenario, il duecentenario, il centenario e il senario, il quinario, il quaternario e il binario si ottiene per il giro del ventenario. Similmente la seconda combinazione lineare si ottiene per il giro di due denari e di una unità. Troverai, dunque, l'unità e il trentenario, il binario e il quarantenario al centro senza il denario. E così potrai procedere secondo quest'ordine tanto per lunghezza quanto per stretto o angusto per salto o giro che tu conosci fino all'unità, al quattrocentenario, al tricentenario, al duecentenario [f. 5r] al centenario, al senario, al quinario, al quaternario, al trinario e alla dualità. E per il giro di due denari troverai alla fine due denari e la dualità senza il denario e così farai due combinazioni per ogni lettera che rappresenta un numero come il cinquantenario e l'unità, l'unità e il trentenario al centro e il trentenario e la dualità, la dualità e il sessantenario al centro. Dunque farai due combinazioni lineari per ogni lettera e troverai che l'unità e il trentenario, la dualità e il quarantenario è al centro ed è una combinazione lineare di due lettere e così sono 231 combinazioni lineari. Se contassi dal trentenario e oltre, ad esempio trentenario, quarantenario, cinquantenario e quarantenario, otterresti [questa combinazione] per salto o per giro dell'unità. Similmente trentenario, sessantenario e settantenario si ottiene per salto o per giro dell'ordine e del modo di procedere dall'uno a trenta e sempre girando la ruota finché ricondurrai il principio all'unità e al quaternario in modo lineare, e farai [una rivoluzione] lunga o breve per salto o per giro del denario, troverai il trentenario e l'unità al centro e [questa rotazione] non ha il denario perché ritorna all'unità. E girando in questo modo la ruota lunga e breve per salto o per giro, come è stato già detto, troverai che tutto inizia dal trentenario fino a due combinazioni lineari e non oltre. Se facessi in modo che ogni combinazione che inizia dal trentenario per il giro di dieci lettere che rappresentano un numero, il ventenario e l'unità diventerebbero trentuno al centro e il ventenario e l'unità diventerebbero

quarantadue al centro e il ventenario e il ternario diventerebbero cinquantatre al centro del fondamento e così fino a 820. Al contrario, invece, si ottiene l'unità, il trentenario, il binario e il quarantenario. Così, dunque, 22 lettere sono fondate nella ruota per 221 combinazioni, attraverso la rivoluzione della ruota avanti e indietro in questo modo si intende dall'unità al trentenario in avanti, dal trentenario al quattrocentenario indietro.<sup>814</sup> E sono le stesse linee in tutto, per contrario. E questo è segno dell'unità: [f. 5v] l'unità e il quarantenario nel bene e si riconosce tanto nel bene quanto nel creare con esse, se procederai secondo l'ordine; se invece [procedi] al contrario corromperai e ridurrai in polvere, ad esempio per il giro dal trentenario al quattrocentenario. E questo è perché nel bene non c'è un sommo bene più grande del piacere<sup>815</sup> che si ottiene dal settantenario, dal cinquantenario e dal ternario e secondo le lettere è chiamato oneg ain, nun e ghimel, questo è il piacere o diletto. Invece non c'è un sommo male più grande della tristezza o dolore<sup>816</sup> che si ottiene dal cinquantenario, dal trinario e dal settantenario e secondo le lettere è chiamato nega, cioè nun ghimel ain, e sono entrambi contrari oneg e nega, cioè piacere e dolore o tristezza.<sup>817</sup> Questo è il modo di scrivere e di conoscere che l'articolazione dell'unità può fare di una e medesima cosa il bene e il male e del bene il male e del male il bene e produrre tutto ciò che è e il suo contrario per una via. Si dice di Dio: io sono Dio e non sono incerto. E basta a chi intende dall'effetto che ciò che è del giudizio non è della pietà e ciò che è della pietà non è del giudizio.

---

<sup>814</sup> Cfr. M. IDEL, *Il Golem*, cit., pp. 82-83. «L'operatore, ci si dice, utilizza 221 porte che corrispondono a 21 lettere che sovrintendono ai diversi organi, con le II prime lettere dell'alfabeto. Queste combinazioni hanno un potere creativo, mentre le combinazioni che fanno intervenire le altre undici lettere dell'alfabeto hanno un effetto distruttivo sulla creatura concepita secondo il procedimento descritto».

<sup>815</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 37.

<sup>816</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>817</sup> «Ventidue lettere fondamentali: fissate su di una ruota che ha 231 porte. E la ruota gira avanti e indietro. Questa ne è la prova: non vi è maggior bene del «diletto» (*oneg*), né peggior male della «calamità» (*nega*). In che modo le soppesò e le invertì? L'*alef* fu associato a tutte le altre lettere e tutte le altre lettere furono associate all'*alef*. La *bet* fu associata a tutte le altre lettere e tutte le altre lettere furono associate alla *bet*. E la ruota continua a girare (*hozeret halilah*). Tutta la formazione (*yesur*) e tutto il discorso (*vekol ha-dibbur*) è nato da questo unico nome», Moshe Idel, *Il Golem*, cit, p. 32.

Invero nella verità convergono tutte le cose in lui ed è uno e medesimo in chi intende. Questo indica il movimento della verità che è testimone fedele del nome di quattro lettere, come appare chiaramente nel processo per quelle che seguono che, si intende, tutto si può attribuire a lui e tutto è in lui uno. Fece ciò che non è, cioè l'unità e il denario, che manca di ogni vuoto che è il quinario e l'unità ed è lo spirito santo da cui ha prodotto il senario, cioè l'unità e il quinario che è il senario che contiene sei estremità. Infatti non sembra fatto nell'unità del principio che è la he, ultima lettera del nome, ed è chiaro da ciò che è detto: il quinario e l'unità sono per voi il seme. Il segno dell'unità è il segno del ventenario e del senario e il segno di questo, come ha detto il Signore del libro Sefer Iesira, nel testo è lo stesso nome Tetragrammaton. Infatti emana il ventenario e il quinario che si produce dall'unità e il ventenario e l'unità precedente dal quinario e sono le più grandi colonne; il quinario infatti è il cielo. Infatti 22 lettere sono state fondate [f. 6r] e fissate nella ruota sferica in 231 porte secondo la moltiplicazione delle combinazioni delle lettere del binario; con tutte queste si muta l'unità al punto che troverai che tutti i numeri rappresentati dalle lettere aleph e beth iniziano dall'unità e dalla dualità, dalla dualità e dalla trinità e così per gli altri e che terminano nell'unità e nel quattrocentenario.

E così è stato commentato da rabbi Sabatheus che la prima combinazione si fa con le stesse lettere numerali, si intende l'unità e la dualità, la dualità e la trinità, la trinità e la quaternità, il duecentenario e il tricentenario, il tricentenario e il quattrocentenario e così per gli altri con la combinazione di due lettere. Invece la seconda si fa con altrettante lettere che rappresentano un numero, ma per salto o giro di una lettera numerale, come anche abbiamo esposto nel primo modo di procedere, ad esempio l'unità e tre, la dualità e quattro, la trinità e cinque e così per gli altri fino al centenario e al duecentenario al centenario e al trecentenario, al duecentenario e al quattrocentenario e tale combinazione si chiama monogrammatos. Così la terza combinazione si fa con altrettante lettere che rappresentano un numero, ma per salto o per giro di due lettere, ad esempio l'unità e quattro, la dualità e cinque, la trinità e sei, la quaternità e il sette e questa combinazione si chiama digrammatos. La quarta combinazione, similmente, si fa per salto o giro di tre lettere che rappresentano un numero, ad esempio l'unità e il cinque, la dualità e il sei, la trinità e il sette e questa combinazione è chiamata triagrammatos. Similmente si fa la quinta combinazione per giro e salto di quattro lettere che rappresentano un numero, ad esempio l'unità e il sei, la dualità e il sette e così per gli altri. Similmente [si fa] la sesta combinazione ma per giro e salto di cinque lettere che rappresentano un numero, come l'unità e

il sette, la dualità e l'otto, la trinità e il nove e così per gli altri. La settima combinazione si fa per giro o salto di sei lettere numerali, ad esempio l'unità e l'otto, la dualità e il nove e così per gli altri. L'ottava combinazione [si fa] per giro o salto di sette lettere numerali come l'unità e il nove, la dualità e il dieci e così per gli altri. La nona combinazione si fa per giro o salto di otto lettere che rappresentano un numero, ad esempio l'unità e il dieci, la dualità e venti e così continuando per gli altri. La decima combinazione si fa per giro o salto di nove lettere, ad esempio l'unità e venti [f. 6v] la dualità e trenta e così per gli altri. Infatti la quinta è chiamata tetragrammatos, la sesta pentagrammatos, la settima esagrammatos, l'ottava eptagrammatos, la nona ottogrammatos, la decima ennagrammatos. E così tutte, singolarmente, sono combinate con le singole lettere fino all'unità e al tricentenario, alla dualità e al quattrocentenario.

Dopo c'è un'altra combinazione che è chiamata di terzo ordine cioè l'unità, il denario e il centenario, il trentenario, l'unità e la dualità, il senario, l'unità e il quattrocentenario, e così per ciascuno secondo quest'ordine si completano le 22 combinazioni lineari e si concludono nell'unità. Ugualmente, un'altra combinazione di ordine secondario che si fa con due lettere, ad esempio la dualità e la dualità, la dualità e la trinità, la dualità e la quaternità e così continuando per ciascuno si concludono con il quattrocentenario e l'unità. Infatti la fine di qualsiasi ordine è l'unità senza il denario, tanto che in ognuna ci siano 231 [...] che contengono altrettante parole e in ogni parola ci sono due lettere in un solo ordine queste e quelle. E un corpo, cioè un ordine: tutte, infatti, hanno un ordine che è come un corpo e la lingua della bilancia è un arbitro cioè che per [...] si apprende e si specula equamente e in modo retto come la lingua della bilancia mostra ugualmente. E comprendi questo aforisma e, soprattutto, il fondamento dell'unità, del quarantenario e del tricentenario, come li puoi mutare al bene e al male condannando o giustificando, e la pronuncia della lingua che anche è come la lingua della lancia che indica come un arbitro. Se infatti volessi creare un maschio, considera la pronuncia dell'unità, del quarantenario e del tricentenario. Se invece [volessi creare] una femmina [considera la pronuncia] dell'unità, del tricentenario e del quarantenario. Ma se invece volessi corrompere entrambi e ridurli in polvere, considera la pronuncia del tricentenario, del quarantenario e dell'unità e sigilla con sei sigilli di anelli<sup>818</sup> del nome di Dio Triagrammaton iod he vau, con cui si mutano tutte le cose senarie. Infatti il cerchio o la ruota dello stesso nome

---

<sup>818</sup> Cfr. *Sefer Yetsira*, cit., p. 39.

Triagrammaton si volge in sei cose o nature; infatti da questo nome emana con l'unità l'aria, con il quarantenario l'acqua, con il tricentenario il fuoco, con le quiddità dei quali si genera il maschio; [f. 7r] infatti, come è stato detto, il maschio è fatto dall'unione dell'uno, del quarantenario e del tricentenario e la femmina con l'unità, il tricentenario e il quarantenario.

Il fuoco è soggetto della stessa acqua come se dicessi che Dio Santo e Benedetto che è fuoco è soggetto della stessa acqua. È scritto infatti: Dio è fuoco divoratore. Poi tre [lettere] madri, esse provocano la generazione che è racchiusa nello stesso cielo che è costituito di fuoco e acqua, nei quali si muovono le creature superiori che sono sue ministre di fuoco ardente e aiutano la generazione nell'aria. Infatti tutta l'aria è piena di spiriti e in questo modo si fanno le generazioni sulla terra per mezzo delle acque che allora avevano bevuto o avevano assorbito dal fuoco superiore, che può essere paragonato alla figura o alla forma del carattere scin, cioè tricentenario rovesciato che effonde dall'alto del cielo che è chiamato fuoco superiore e della mem cioè, il quarantenario aperto in basso per diffondere sulla terra e l'unità che è al centro come aleph capovolta secondo il sotto e il sopra; come già è stato detto, questo è un grande segreto e mirabile, tangibile nel testo dove ha detto: lo spirito dà la Legge come arbitro tra entrambi e per questo si chiamano tre madri, perché sono generate da tre padri,<sup>819</sup> senza i quali non può avvenire nessuna generazione, e da essi si fanno tutte le cose, cioè dall'aria, dall'acqua e dal fuoco che sono come padri. I cieli infatti, in primo luogo, sono creati dal fuoco<sup>820</sup> e sono chiamati sciamaim, come esc e maim, cioè fuoco e acqua, e il fuoco celeste è generato dall'acqua e così si dice "fuoco dall'acqua" e similmente [dal fuoco sono create] tutte le intelligenze, gli eserciti e le milizie celesti, l'insieme dei quali è chiamato sciamaim, cioè cieli. Il fuoco discende e la terra riceve dall'acqua<sup>821</sup> che è stata creata dal suo spirito e le acque fluiscono sulla terra. L'aria che va e ritorna, infatti, è creata dallo spirito dello stesso Dio Santo e Benedetto ed è posta al centro tra il cielo e la terra. Infatti se dall'aria esce lo spirito, il fuoco è sopra e l'acqua [è posta] sotto e lo stesso spirito è al centro [come] arbitro, come la primavera che è creata dallo spirito arbitro al centro e che per questo è intermedia tra il freddo e la siccità, ma in modo imperfetto.

---

<sup>819</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>820</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>821</sup> Cfr. *ibid.*

E nel corpo la testa è creata dal fuoco che è in alto<sup>822</sup> [f. 7v] da cui si genera il calore. E il ventre dall'acqua<sup>823</sup> che è in basso e che genera il freddo, e per questo contengono il luogo inferiore per offerta del cibo e della bevanda. La pelle, invece, è intermedia tra la testa e il ventre, come l'aria ed è chiamata petto da cui si genera il vitale che ha lo spirito come arbitro tra il calore della testa e il freddo del ventre ed è come il maschio e la femmina. E così la virtù del maschio produce il maschio e la virtù della femmina produce la femmina. Infatti dal maschio che regge il mondo si genera il maschio e qualsiasi cosa che ha la virtù del maschio, e dalla femmina superiore la femmina e qualsiasi cosa che ha la virtù della femmina. E unì ad esso la corona prima del tempo,<sup>824</sup> cioè precedo il tempo, cioè [sono stata posta] dall'origine, dal principio. Preporre, infatti, deriva da costituire o collocare o porre un re. E così costituì un re [che è] la stessa verità e la sua figura, aleph, all'inizio del discorso da pronunciare e sono fatte due parole, una si intende con l'unità, con il quarantenario e il tricentenario e con le lettere aleph mem scin, e la seconda con l'unità, il tricentenario e il quarantenario e con le lettere aleph scin mem. E forma il suo spirito dallo spirito, ma la prima benedice per membro virile la seconda invece no. Similmente nel mondo la primavera produce e nutre le creature, i frutti e i vegetali e i frutti maschili. E ci sono anche donne in cui predomina l'aria e hanno l'anima e lo spirito aerei. E così nel mondo la primavera [prende il nome] dall'aria spirituale. Prepose il quarantenario<sup>825</sup> all'inizio della parola da pronunciare e per questo è fatta una parola doppia con le lettere corrispondenti a quella: il quarantenario, l'unità e il tricentenario e il quarantenario, il tricentenario e l'unità. E questa anche ha il maschio e la femmina che si genera in basso, ma in esse dominerà di più l'acqua. C'è infatti qualche regione fredda che genera il maschio e produce vegetali maschili, ma [ci sono] anche le femmine che hanno lo stesso dominio, e così l'acqua domina in tale maschio e in tale femmina; per questo il quarantenario e la sua lettera mem sono posti all'inizio, in modo che le acque superiori che reggono e generano le inferiori dominino come egli stesso domina. [f. 8r] Prepose il tricentenario<sup>826</sup> e la sua lettera etc., si intende il tricentenario, l'unità e il quarantenario; il tricentenario, il quarantenario e l'unità. Anche per la generazione del maschio e della femmina nel cielo si vede che il maschile è nel maschio e il femminile è nella femmina in ogni cosa. Ci sono infatti

---

<sup>822</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>823</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>824</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>825</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>826</sup> Cfr. *ibid.*

maschi e femmine nei quali predomina il fuoco e la testa che è secondo la forma della scin con il numero tricentenario anteposto. Infatti la scin è aperta in alto e la generazione del fuoco è il fuoco del cielo e della fiamma e costantemente si fa in questa generazione superiore e inferiore in modo conforme alla creazione e formazione detta precedentemente o con l'unità etc. Il fiato o lo spirito arbitro è al centro e nel corpo il petto è arbitro al centro e la lingua nella testa ed [è] la primavera del corpo che partecipa del freddo del ventre e del flusso dell'acqua ascendente e la bilancia retta con loro.

Aforisma quarto. Sette [lettere] doppie<sup>827</sup> sono duplicate per geminazione e per semplicità o si ha la lettera per sé o combinata con un'altra. In dodici doppie questo avviene per combinazione di un'altra lettera geminata e semplice, cioè di una dolce e di una aspra. Sei lati, infatti, sono detti sei ordini,<sup>828</sup> si intende Oriente, Occidente, Settentrione e Meridione sotto e sopra. Il settimo anche è l'adito santo<sup>829</sup> che è l'aria in cui si trova la gloria della sua maestà ed è chiamato luogo del mondo<sup>830</sup> che sostiene tutto. Sette stelle<sup>831</sup> sono la stella mobile, quella chiara, quella lenta o quiescente, il giusto, il rosso, il caldo e lo splendente. Sette porte nel corpo<sup>832</sup> sono le sette aperture nel corpo. Due pietre,<sup>833</sup> la lettera è chiamata pietra, infatti da due lettere si forma una parola, cioè si compone una parola e quella parola può essere retta e obliqua come ויהוה, cioè ho vah. Tre pietre edificano sei,<sup>834</sup> come appare nella parola, scin lamed e ghimel si combinano in sei modi e similmente tutte finché la più grande parola, che è di 11 lettere, che è haahasdarpanim cioè satrapo, fa 39 centinaia di miriadi e 91 miriadi e 6000 e 405 parole abituali e non. E Dio Santo e Benedetto combinò tutte e costituì concludendo con 22 lettere [presenti] in una parola che è impossibile possa essere stata creata da un uomo di carne e sangue. E quelli, [f. 8v] infatti, non hanno fine né termine.

---

<sup>827</sup> Cfr. *ibid.*, p. 40.

<sup>828</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>829</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>830</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>831</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>832</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>833</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>834</sup> Cfr. *ibid.*

Prepose il binario e la sua lettera beth dalla quale formò la [stella] lenta<sup>835</sup> e il sabato e la quiete e la bocca nel corpo<sup>836</sup>. Prepose il trinario e la sua lettera ghimel dalla quale formò il giusto<sup>837</sup> e l'uno nella settimana e il primo sabato e l'occhio destro nel corpo<sup>838</sup>. Prepose il quaternario e la sua lettera dalet dalla quale formò il rosso<sup>839</sup> e il secondo sabato e l'occhio sinistro nel corpo<sup>840</sup>. Prepose il quinario e la sua lettera he dalla quale formò il caldo<sup>841</sup> e il terzo sabato e la narice destra nel corpo<sup>842</sup>. Prepose l'ottantenario e la sua lettera pe dalla quale formò lo splendore<sup>843</sup> e il quarto giorno e la narice sinistra nel corpo<sup>844</sup>. Prepose il duecentenario e la sua lettera res dalla quale formò la stella mobile<sup>845</sup> e il quinto giorno e l'orecchio destro nel corpo<sup>846</sup>. Prepose il quattrocentenario e la sua lettera tau dalla quale formò la [stella] chiara<sup>847</sup> e il sesto giorno e l'orecchio sinistro nel corpo<sup>848</sup>. Divise i testimoni,<sup>849</sup> cioè li divise perché testimoniassero che egli stesso è Dio e non c'è altro [Dio] all'infuori di lui, anzi sono due e doppi nella bocca che loda. Il tempo è per sé e l'anno [è] per sé e il corpo [è] per sé e l'anima [è] per sé<sup>850</sup>. Anche se il sabato e la bocca sono formati con il binario della [stella] lenta, tuttavia di giorno e di sabato domina la vita e non la morte. E di notte con il duecentenario o il quaternario e così per i singoli. Infatti il tempo è costituito da sette doppie il cui fondamento è la vita, la pace, la sapienza, le opere, le grazie, l'impero e hanno i loro contrari.

---

<sup>835</sup> Saturno.

<sup>836</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 40.

<sup>837</sup> Giove.

<sup>838</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 40.

<sup>839</sup> Marte.

<sup>840</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., pp. 40-41.

<sup>841</sup> Il Sole.

<sup>842</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 41.

<sup>843</sup> Venere.

<sup>844</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 41.

<sup>845</sup> Mercurio.

<sup>846</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 41.

<sup>847</sup> La Luna.

<sup>848</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 41.

<sup>849</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>850</sup> Cfr. *ibid.*



Aforisma quinto. Dodici semplici<sup>851</sup> sono il quinario, il senario, il settenario, l'ottonario, il novenario, il denario, il trentenario, il cinquantenario, il sessantenario, il settantenario, il novantenario e il centenario, che indicano con il fondamento, la vista, l'udito, l'olfatto, il linguaggio, il gusto, il suono, l'accoppiamento, l'azione, il movimento, l'ira, il riso, l'immaginazione e il riposo<sup>852</sup>. Due irascibili schernite, cioè la bile e il fegato che inducono l'uomo ad essere irascibile, e per queste reazioni è schernito dagli altri. Due piacevoli, cioè lo stomaco e la milza, che provocano nell'uomo sensazioni di letizia. Lo stomaco, certamente, per il desiderio di cibo e di bevanda e la milza per il riso. Due consiglieri, cioè i due reni, di cui è scritto: [f. 9r] benedirò il Signore che ha avuto cura di me anche di notte i miei reni mi hanno indebolito [*Salmo* 16,7]. Due graditi, cioè il latte o i [cibi] più nutrienti che provocano in lui piacere nella deglutizione e gli intestini che lo fanno ritornare lieto per ciò che esce o che si stacca e per l'urina. Due rapaci, cioè le flessioni delle mani e dei piedi. Tre cioè che ciascuno sta in tre per sé,<sup>853</sup> ed è testimoniato dal suo formatore che è uno e questi tre sono il mondo, l'anno e il corpo. Sette, cioè, che sono divisi in due ternari e il settimo al centro è arbitro<sup>854</sup> e sono testimoniati dall'uno sostantivo che è uno e non ha secondo. 22 volontà sono connesse in anno, mondo e corpo. Dodici rettori,<sup>855</sup> cioè due mani, due piedi, due reni, il fegato, la bile, la milza, lo stomaco, gli intestini e il sedere.

La combinazione del quinario, dell'unità, del quinario, del senario e della dualità indica l'ariete, nisan, cioè marzo, e il fegato<sup>856</sup>. E la combinazione del quinario e dell'unità, del settenario e del senario e della dualità indica il toro, hiyar, cioè aprile e la bile<sup>857</sup>. E la combinazione del quinario, dell'unità, del settenario, del senario e della dualità indica i gemelli, sivan, cioè maggio e la milza<sup>858</sup>. E la combinazione del quinario dell'unità, dell'ottonario, del senario e della dualità indica il cancro e tamuz, cioè giugno e lo stomaco<sup>859</sup>. E la combinazione del quinario e

---

<sup>851</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>852</sup> Cfr. *ibid.*, p. 42.

<sup>853</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>854</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>855</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>856</sup> Cfr. *ibid.*, p. 43.

<sup>857</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>858</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>859</sup> Cfr. *ibid.*

dell'unità, del novenario, del senario e della dualità indica il leone, ab, cioè luglio e il rene destro<sup>860</sup>. E la combinazione del quinario e dell'unità, del denario e del senario e della dualità indica la vergine ed elul, cioè agosto e il rene sinistro<sup>861</sup>. E la combinazione del quinario e dell'unità, del trentenario, del senario e della dualità indica la bilancia, tesri, cioè settembre e gli intestini<sup>862</sup>. E la combinazione del quinario, dell'unità, del cinquantenario, del senario e della dualità indica scorpione, marasuan, cioè ottobre e il sedere<sup>863</sup>. E la combinazione del quinario e dell'unità, del sessantenario, del senario e della dualità indica il sagittario, chislea, cioè novembre e la mano destra<sup>864</sup>. E la combinazione del quinario e dell'unità, del settantenario, del senario e della dualità indica il capricorno, thebet, cioè dicembre e la mano sinistra<sup>865</sup>. E la combinazione del quinario e dell'unità, del novantenario, del senario e della dualità indica l'acquario, sebeth, cioè gennaio e il piede destro.<sup>866</sup>[f. 9v] E la combinazione del quinario e dell'unità, del centenario, del senario e della dualità indica i pesci, adar, cioè febbraio e il piede sinistro<sup>867</sup>. E divise i testimoni come sopra ho esposto.

Le lettere sono dette semplici quando sono poste da sole o si pronunciano da sole, non [singolarmente] come beth, ghimel, dalet, caph, pe, res, tau, ma all'inizio della parola, o al centro, o alla fine. Per questo hanno i contrari; ad esempio il contrario della vista è la cecità e così per gli altri. Sigillò, ovvero chiuse quelle cose che sono state formate insieme, anche se il segno dell'ariete e marzo sono stati formati con il quinario [questo segno] non produce l'effetto della sua utilità per tutto il mese di marzo se non a partire dall'equinozio di marzo, e successivamente fino al trentesimo giorno, quasi a metà della sesta ora. Similmente anche il toro [effonde il suo influsso] dal giorno del compimento del segno dell'ariete fino al trentesimo giorno, quasi a metà della sesta ora, e così per gli altri. Il drago nel corpo è quello che ha posto nel quarto cielo tagliando da un'estremità all'altra, ed è presente in tutti i pianeti, i segni e gli astri. E il re sopra tutti, cioè colui che li regge e non è percepito con i sensi e non è visto. Nel corpo è il cuore ciò che regge il corpo.

---

<sup>860</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>861</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>862</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>863</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>864</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>865</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>866</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>867</sup> Cfr. *ibid.*

Il cerchio di cui si parla qui non è lo zodiaco, ma la rivoluzione dell'anno da estate a estate e da inverno a inverno. Nell'nome del Signore formatore dei tempi sono contenuti venti nomi, in un solo nome [che è il] Tetragrammaton, [le sue lettere] si dividono in due parti, una, si intende, in questo mondo e un'altra nell'altro venturo. Tetragrammaton, cioè tetraonmaton, si intende iod con he e iod, e con vau ed he e con he e vau e con iod ed he. Non si menzionano i nomi di un denario, ma soltanto di quattro, si intende El, Sabaoth, Elxadai, Eloim e il Tetragrammaton. El, infatti, è contenuto nel nome Elohim ed egli stesso è principe di Israele<sup>868</sup>. Infatti sono quattro, anzi questo ha completato un denario.

Dodici ministri inferiori e sette signori superiori, tre principi sopra i sette, si intende tre padri.<sup>869</sup> Le loro generazioni sono sette signori e anche [sono] i sette [signori] delle stelle e delle loro intelligenze e dell'esercito e delle loro milizie che governano su di loro e li inducono a fare ciò che vogliono. Ed essi stessi comandano l'esercito e le dodici milizie. E la prova di questo è che il numero della divinità si eleva<sup>870</sup> etc. Così sono 22 numerazioni nel mondo, nell'anno e nel corpo. Ma le principali numerazioni [f. 10r] del mondo, dell'anno e del corpo hanno delle sottonumerazioni, si intende 12, 13 etc.; queste sottonumerazioni sono contenute tutte nel drago e nel circolo che è nell'anno, come un re in una situazione a lui appropriata. Dalla rivoluzione del cerchio si fa il giorno e la notte e l'estate, la pioggia e la neve, l'aridità e la siccità, i tropici e le congiunzioni della luna. I loro nomi si pongono nel testo nella lingua santa allo stesso modo in cui si pronunciavano in quel tempo e unicamente. Conformemente a ciò Dio unico ha posto nella bocca e nella sua lingua 22 lettere. Dodici colonne in guerra e tre nemici tra di loro. [I nemici] sono la lingua che parla male con la quale si nuoce al corpo, il fegato [che] cuoce la farina<sup>871</sup> con il suo calore e fa uscire il nutrimento, cioè il cibo e la bevanda, verso le altre membra, la bile che provoca all'ira riscaldando e seccando. Tre amici sono gli occhi che illuminano il corpo e lo indirizzano, le orecchie che sentono e il cuore che pensa di indirizzare il corpo al bene o al male. Tre vivificanti sono le narici del corpo che respirano e odorano, la milza che rinfresca il calore del bollore degli intestini e provoca il riso che rallegra il corpo. Tre che distruggono sono

---

<sup>868</sup> Cfr. *ibid.*, p. 44.

<sup>869</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>870</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>871</sup> *Chimum*, forse una traslitterazione della parola ebraica חִמּוּם la cui forma assira è *qemu*.

il colon che elimina gli escrementi e la vescica che fa uscire l'urina, se si aprono troppo o si otturano. Quelle che non sono in suo potere sono le narici che sentono i cattivi odori come anche i buoni. E li trasse con l'acqua o i liquidi, seccò o bruciò con il fuoco e [...]. Vibrare per l'aria tra entrambi e questo è ciò che ha detto: l'unità. Il quarantenario il tricentenario fa vibrare l'aria, lo spirito e il petto con la respirazione o con il fiato, sciolse o trasse con l'acqua o i liquidi la terra, il freddo o l'inverno e il ventre. Accese con il fuoco e seccò con il calore e [...] il cielo, il caldo, l'estate e la testa. Collocò, cioè prepose, sette stelle, dodici pianeti e dodici mesi, dodici parole nel corpo superiore, come è stato detto che sono stati creati con le semplici e sei sono divisi in tre e tre e uno [è posto come] arbitro al centro, come due orecchie, due occhi, due narici sono divise in destra e sinistra e la bocca [è posta] al centro [come] arbitro. E anche 22 volontà nel corpo, 22 lettere sono state combinate nelle parole già dette. E così tutto il mondo è come un unico corpo e 22 cose sono tre, sette e dodici, si intende: il cielo, l'aria, l'acqua e le sette stelle mobili e i dodici segni. E anche l'anno è come un corpo e 22 [f. 10v], tre, si intende, la primavera, l'inverno e l'estate; sette giorni della settimana e dodici mesi. E anche l'uomo è come un corpo e [possiede] 22 cose, si intende, tre [sono] la testa, il petto e lo stomaco, ha sette porte e dodici rettori e l'ordine di agire e formare tutto ciò che è. Conoscerò la disposizione perfetta delle 22 lettere fondamentali che sono dette fondamento del mondo, come abbiamo detto, nella parte inferiore. Sono fissate nella ruota, cioè con la loro combinazione si produce qualsiasi cosa esista e si genera nel suo essere. Allo stesso modo si fa la combinazione con la rotazione nella ruota 231 volte conformemente a quanto ha insegnato rabi Sadia. Ma come mi ha insegnato e trasmesso il mio precettore, sono 221 volte in cui si gira la ruota in avanti e indietro. Per creare, infatti, si indica la rotazione e il movimento delle lettere secondo l'ordine. Per ridurre in polvere quelle stesse lettere si girano indietro e si provoca la corruzione, come dicono nel libro Sanadrin di un sapiente, al quale è stato detto di ritornare alla polvere ed è stato corrotto.

È stato detto prima in che modo si deve fare ed [è stata fornita] la prova del modo in cui farai questo e formerai il bene o il male e della creazione del piacere che si chiama honeg, che è il sommo bene, e se di contro, riguardo al male, non vi è alcun male che sia maggiore di nega, cioè la tristezza o dolore. Così, infatti, converti le lettere con le combinazioni, e così nel creato potrai fare ciò che vuoi. Infatti Dio Santo e Benedetto ha creato entrambi, si intende secondo l'ordine e in modo contrario, in 22 lettere fondamentali che ha pesato e ha permutato l'una con l'altra e ha formato ogni formabile e ciò che sarà formato o deve

essere formato.<sup>872</sup> In questo modo: l'unità con tutti e tutti con l'unità. E così gli uomini diventano simili a Dio. Anche con le combinazioni della dualità con tutti, della trinità con tutti e [delle combinazioni] di questo tipo e finite ritornano al loro precedente stato finchè pervengono alle 221 porte.

Anche nella generazione particolare, ad esempio di qualche membro particolare, come se volessi creare un occhio, considera la lettera che indica quel membro, ripiega su quella il cerchio attraverso la rivoluzione e metti a capo quella lettera prendendo della terra nuova al di sotto della terra vergine e semina in essa nel tuo tempio santo espiato, purgato e purificato e anche dopo aver pulito il corpo. E da quella terra fai una massa che vuoi creare e vivificare e fai così con le lettere del nome di Dio Tetragrammaton secondo il modo di procedere per dialesi [f. 11r] della sua creazione, ad esempio u, a, i, e, o, v, v, a, i, e in ebraico con le lettere del nome אָה אִי אָו אֵה אָו אָה אִי אָו אָה אִי אָו, si intende dello stesso Tetragrammaton con le quali è stato creato tutto il mondo, e quel membro vivrà subito, e così successivamente le altre membra in modo particolare.<sup>873</sup> Se infatti è la lettera aleph, con la quale agisci, fai e leggi all'inizio u iu אִי אָו, e anche leggerai e pronunzierai tutte quelle unite con la lettera aleph, poi farai u hu אָו אֵה e dopo hu u אֵה אָו poi hu hu אָו אֵה, così per ognuno farai in ogni punto e vocale della creazione di tutto il nome e così farai a, ia, a, ha, a, ua, a in ebraico così אֵה אָו אֵה אָו אֵה אָו e così per ognuno; e questo è ciò che dice il profeta: ogni cosa sulla quale è stato invocato il mio nome o creerò, o formerò o farò, cioè senza la combinazione della pronuncia di due lettere troverai il patto in loro ed è il numero occulto del nome o se diciamo אֵה come pronunciamo lo, cioè a lui.

---

<sup>872</sup> *Sefer Yetsirah*, cit., p. 38.

<sup>873</sup> Si tratta qui della creazione del golem; cfr. M. IDEL, *Il Golem*, cit., p. 78: «Prenderà della terra vergine in un luogo montagnoso che nessuno ha mai lavorato. Che impasti la polvere con acqua viva e faccia un corpo [golem]. Inizierà a combinare le lettere delle 221 porte, membro dopo membro, e che faccia corrispondere ogni membro con la lettera [adeguata menzionata] nel *Sefer yetsirah*. Le lettere dell'alfabeto dovranno essere combinate all'inizio; poi combinerà con *alef* il *patach*, il *tseré*, l'*iriq*, il *qomats*, lo *šuruq*. E ogni volta la lettera del Nome [divino sarà] con esse e con tutte le lettere dell'alfabeto; quindi *ai*, poi [a]i, poi [a e i]i, poi *ai*. Poi la combinazione di *alef* e *he* nella sua integralità. Utilizzerà quindi *bet*, poi *ghimel* e ogni membro con la lettera che gli è stata assegnata. Farà tutto questo se è puro. Sono le 221 porte».

Questo è quello che dice il profeta: i serafini stavano davanti a lo, cioè a lui; certamente è il ventre dello stesso Dio Santo e benedetto secondo l'aspetto della gloria che gli appare con due mila miriadi di migliaia che sono lo, cioè a lui, e tuttavia in ogni linea farai come nella prima combinazione o nella seconda a ha ה נ o nella terza ינ nella quarta ינ nella quinta ונ nella sesta נ in modo conforme all'ordine per dialesi etc. e così nella prima combinazione è ונ nella seconda ה נ nella terza ינ nella quarta ינ nella quinta ונ nella sesta ונ e in questo modo si hanno le combinazioni di due lettere e in ciascuno lo è il patto. E similmente si ha la rivoluzione di tutto l'alfabeto attraverso 221 porte con una duplice combinazione, una, si intende, del denario e dell'unità di undici linee che si chiama breve, l'altra di due denari e della dualità ed è di 22 lettere dell'altro alfabeto di 24 alfabeti con i quali potrai fare quanto vuoi una creatura combinandoli. E anche con la lineare breve da undici lettere di quegli alfabeti per sé, per salto o per giro, come detto precedentemente. E dopo fai la combinazione lineare con il salto o il giro del binario per quanto riguarda le lettere, poi farai la stessa lineare breve da undici lettere per il salto di tre lettere o del trinario secondo questa modalità [f. 11v] 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, la combinazione delle lettere 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 200, 300, 400, la combinazione di una lettera numerale 1, 3, 5, 7, 9, 20, 40, 60, 80, 100, 300, la combinazione di due lettere numerali 1, 4, 7, 10, 40, 70, 100, 400, 3, 6, 9, 30, 60, 90, 300, 2, 5, 8, 20, 50, 80, 200, la combinazione di tre lettere numerali 1, 5, 9, 40, 80, 300, 3, 7, 60, 40, la combinazione di quattro e cinque lettere numerali 1, 6, 60, 70, 300, 400, 9, 50, 100, 20, 7, 30, 80, 400, 5, 10, 4, 10, 4, 3, 40, 40, 90, 200, 300, 40, 100, 3, 9, 60, 9, 5, 20, 8, la combinazione di sei lettere numerali 1, 8, 60, 400, 7, 50, 300, 6, 40, 4, 5, 30, 100, 200, 100, 90, 3, 10, 80, 2, 9, 70, la combinazione di 7 lettere numerali 1, 9, 80, 3, 90, 9, 5, 40, 300, 7, 60, la combinazione di otto lettere numerali 1, 10, 100, 6, 60, 2, 20, 200, 7, 70, 3, 30, 300, 8, 20, 4, 40, 400, 9, 90, 5, 50, la combinazione di 9 lettere numerali 1, 20, 40, 10, 300, 9, 100, 7, 80, 5, 60, 3, 40, la combinazione di 10 lettere numerali 1, 30, 2, 40, 3, 50, 4, 60, 5, 70, 6, 80, 7, 90, 8, 100, 9, 200, 10, 300, 20, 30. Infatti si hanno 11 combinazioni lineari, allora manca la linea per la creazione lineare ed è di due lettere numerali. Infatti all'inizio delle undici linee delle combinazioni numerali ha preposto l'unità e anche undici rivoluzioni sempre nelle prima lineare che contiene tutte le lettere, e dopo nella breve per il salto o per il giro di una lettera di due e di tre etc., finchè avrai percorso tutte le combinazioni antepoendo tutte all'inizio delle undici linee letterali. E troverai alla fine di qualsiasi linea l'unità, e quella è chiamata un alfabeto per la creazione circolare le cui parti ti ho indicato e mostrato e in un altro volume dove tratterò di

loro più ampiamente mostrerò con quale modalità operare e così facendo tutte terminano nella combinazione 1, 30, 2, 40 etc. [f. 12r] e nella prima lunga 22 lettere.

Qualora qualcuno voglia operare, si purificherà e indosserà abiti bianchi e non opererà solo, ma come lo stesso padre Abramo faceva, come è scritto: e l'anima che fecero in Harran. E Salomone che dice: migliori sono due piuttosto che uno. E Dio ad Adamo: non è buono che l'uomo sia solo, gli farò un aiuto corrispondente a lui [*Gen.* 2,18]. E per questo iniziò anche con la lettera beth, in principio, breshit, che è la prima combinazione del binario. Prenda della terra vergine<sup>874</sup> da un luogo incolto e ammorbidisca quella terra con l'acqua di una fonte viva e faccia una figura combinando [le lettere] sopra di essa secondo il numero dell'alfabeto e delle 221 lettere numerali per ciascun membro come è scritto nel testo del Sefer Iesira e inizi da quello girando mentre pronunzia fino a quando abbia indotto la vita e [...].

Fine.

---

<sup>874</sup>In ebraico i termini corrispondenti sono *qarqa' betulà*.

*Libro dei misteri venerabili*

Cod. Chigi A. VI. 190, ff. 360r-v

[f. 360r] Inizia il libro dei misteri venerabili.

Questi nomi ha tradotto rabi Iacob, figlio di Patai, da un testo antichissimo che era ad Oron. E all'inizio di ogni paragrafo erano scritti questi nomi sacri e i loro sigilli con un risvolto operativo nella pratica della qabbalah. E da questi egli ha pubblicato questo libro chiamato Hinaim Noraim o Shimushe Torah (ebraico), cioè uso della Legge nell'azione.

Quelli che sono contenuti nella parte della Genesi.

Breshit ha il suo primo nome "all'inizio", che è chiamato Shadai ed è indicato nella lettera breshit e nella coph di vaicra, "e chiamò" e nella mem di merahephet, "soffiando" nei due segni che si possono riconoscere secondo il procedimento della ventitreesima argomentazione del libro Sepher Iesira, che è detto atbash. Secondo quella [argomentazione] si deve prendere o comprendere la lettera che è dalla parte di quell'altra proposizione. Infatti [ebraico] in quella proposizione sono scritte le rimanenti lettere beth, coph e mem e rimangono shin, dalet e iod che compongono il nome Shadai [ebraico] e i suoi sigilli sono <...>. E alla fine è indicato il nome di Amasia attraverso il numero 146 perché aleph ha [come proprio valore numerico] 1, mem 40, sade 90, iod 10 e he 5, [i quali valori] sommati danno 146. E i segni erano nell'ultimo testo sopra cinque lettere del testo che dice "e Noè trovò grazia agli occhi del Signore" [Gen. 6,8] [ebraico]. E in questo stesso testo sono contenuti altri quattro nomi sacri che sono [ebraico]. Ed è completato da assadich e il risvolto operativo di tutti questi nomi è di trovare grazia di fronte agli uomini perché sia gradito e ben accetto ai loro occhi. [Ma questo è possibile] se [questi nomi] saranno scritti con i loro sigilli su una pergamena di vitello nato ma morto nell'utero della madre. [f. 361v.] Quei [nomi], invero, che sono contenuti nel secondo capitolo sono



“Queste sono le generazioni di Noè” [Gen. 6,9]; il suo nome è Dio di verità, El emeth, e hemon, cioè fedele. Il primo [nome], certamente, è indicato nella parola helle, cioè “queste”, nella parola hithallech, cioè “andò”, nella parola hish, cioè “uomo”, nella parola tamim, cioè “perfetto”, [ed è segnato] in due punti in questo modo [ebraico]. Il secondo nome, invero, è hemon [ebraico]. C'erano anche segni in quattro parole, nella parola helle, cioè “queste”, nella parola sadic, cioè “giusto”, nella parola tamim, cioè “perfetto”, nella parola haia, cioè “era”, in questo modo [ebraico]. Anche il carattere obliquo che nella parola elle si trova sulla aleph significa che si deve mutare nel suo secondo dittongo, perché i dittonghi sono quattro [ebraico] e così al posto dell'aleph si prende la ה. Anche i caratteri che sono sulla iod di sadic indicano due, che è la seconda lettera del nome e che non deve essere mutata. E anche i caratteri che sono nella parola tamim indicano la terza lettera del nome che non deve essere mutata. I caratteri che sono nella parola indicano che è la quarta lettera del nome e si deve mutare secondo la ventiquattresima proposizione del libro Sepher Iesira che è detta aiac bechar, che consiste nel prendere la seconda lettera dopo quella. Ed è nello stesso libro Hanach e così è hemon [ebraico]. E ci sono anche i loro [sigilli]. Alla fine anche è contenuto il nome [ebraico] all'ombra di Dio con il segno <...>

Abram ha cancellato il resto

Quei [nomi], invero, che sono contenuti nel terzo capitolo sono <...>

Vai con te. Il suo nome è iod he vau he, indicato in quattro parole vaiomer e sarà e ti benedirò e [sarai] benedetto in questo modo i quali sono [ebraico].

Il resto Abram ha interrotto e non c'è di più.







Que de Continuatione in sermo pharaon  
 he sine Generationes nomen. nomen eius est ventus spiritus  
 et emet et herman .i. fischus. *שמך געמט סיג סיה ליה*  
 numerat in ditione helle .i. he. et in ditione hithalleth .i. iiii  
 et in ditione huf .i. iiii et in ditione tammim a pfecto in duo  
 vnt hnt hor modo. *אלה היתה תורה*  
 Continuatione de nomen herman .i. הדין. Erant autem signa in  
 quatuor ditionibus in ditione .f. elle .i. he. et in ditione pader  
 .i. iustus. et in ditione tammim .i. pfecto. et in ditione hain  
 .i. erat hor modo. *אלה היתה תורה*  
 Caratere autem qd est in ditione elle sup aleph obliquum. Signi  
 sine et vere mutari in se non dicitur hanc suam ga dicitur  
 qd sine quatuor ditionibus et sic p illud Aleph Caput .ii. Caratere  
 autem que sine sup sed Sadich in ditione dicitur sine lateram  
 nominis nec est transmutatio. et similiter caratere qd  
 sine in ditione tammim in ditione hanc nominis min  
 est transmutatio. Caratere qd sine in ditione hain in ditione  
 est quatuor hanc nominis et est continendum. *בז 24 pponit*  
 libri seph bez refra qd dicitur anar behore qd .f. Caput sermo  
 hanc post illam. et est in ipso libro hanc et sic est hanc  
 הדין סיגילא אמר עזר סין *בז 24 pponit*  
*בז 24 pponit*  
 Continuatione in sermo pharaon  
 vnt tibi nomen eius est sine *בז 24 pponit*. Signum in  
 ditionibus. varones. et est. et dicitur. hor modo  
 qd sine יהוה *בז 24 pponit*  
 reha dicitur tammim et est ibi dicitur.  
 Finis et pponit est. Continuatione

nte &  
uel  
m/  
ei  
ymaginatū ut i for  
eternitatis temporalis sup  
Orizon Temporis et eternitatis  
- Temporis eternalis / 16

Glossa in *Conclusiones DCCCC publice disputandae* (1486) – Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Messina