

I LIMITI DELL'INTELLETTO (ŠEKEL) NEL PENSIERO DI YA'AQOV ANATOLI

La filosofia ebraica è un esempio emblematico di compresenza di peculiarità e interculturalità, che da un lato ha dei tratti connotativi propri, dall'altro nasce e si sviluppa grazie allo scambio con le altre culture. La filosofia ebraica abbraccia diversi mondi, varie lingue e tradizioni di pensiero, di fatto vi confluiscono le molteplici culture dei luoghi in cui gli ebrei, nelle svariate epoche, si trovarono a vivere.¹ Essa può essere definita come il luogo di incontro tra tradizioni culturali diverse che si sono in larga misura e per molti secoli reciprocamente ignorate; caratterizzata dal multiterritorialismo e dal multilinguismo, conseguenze della diaspora, essa si è sviluppata nel seno della cultura ellenistica, di quella arabo-islamica e infine, a partire dall'età dell'emancipazione, di quella tedesca ed europea. Mentre negli ultimi secoli il pensiero ebraico si era andato avvicinando alla filosofia europea, assimilandosi alle sue tematiche e ai suoi metodi, in tempi più recenti alcuni filosofi ebrei, come per esempio Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, sono ritornati alle fonti ebraiche con il proposito di enuclearne il contenuto filosofico.²

I filosofi ebrei medievali, tra cui Ya'aqov Anatoli, attingono a pieni mani sia dal pensiero di altri filosofi, siano essi islamici, greci, latini, sia dalla tradizione speculativa propria della

cultura ebraica, che da secoli ha esercitato la propria "intelligenza" sulla comprensione profonda del testo biblico.³ Per questo le opere filosofiche ebraiche di tutti i tempi sono segni, modelli, di interculturalità. Sono scritte in altre lingue ed anche i temi di riflessione sono tratti da altre culture. Ad esempio, gran parte dei testi filosofici medievali sono redatti in arabo, concepiti in un incessante rapporto con il kalām, connessi con la falsafa, influenzati da filosofi musulmani quali, al Fārābī, Avicenna, Averroè. Si pensi alla *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, la più celebre opera filosofica medievale, redatta in lingua araba e profondamente intessuta di filosofia aristotelica ed islamica.⁴ La cultura ebraica è aperta alle altre culture, anche perché storicamente, a causa della diaspora, si è sviluppata nel diretto contatto con altri popoli. A tal proposito mi piace ricordare le puntuali osservazioni di Mauro Zonta: "nella filosofia si rivelano con evidenza gli aspetti più significativi del rapporto tra la cultura ebraica e le culture prossime (quella greca antica, quella arabo-islamica e quella latino-cristiana medievale), e specialmente la capacità di rifondere temi e testi ripresi da altri ambienti, adattandoli alle proprie esigenze nazionali e religiose. La lettura dei testi della filosofia ebraica medievale, infatti, consente di vedere riflesso, come in uno specchio,

¹ G. BENUSSAN, *Qu'est que la philosophie juive?* Desclée de Brouwer, Paris 2003; M. GIULIANI, *La filosofia ebraica*, La Scuola, Brescia 2017; M.-R. HAYOUN, *La filosofia ebraica*, Jaca Book, Milano 2009; I. KAJON, *Il pensiero ebraico del novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002; ID., *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova 1993; O. OMBROSI, "E Yafet abiterà nelle tende di Sem": appunti per una riflessione preliminare sulla filosofia ebraica, in «Materia giudaica» 13 (2008), pp. 121-128; S. PINES, *La filosofia ebraica*, Morcelliana, Brescia 2008.

² D. DI CESARE - M. MORSELLI, *Introduzione a Torah e Filosofia, Percorsi del pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 1993, pp. 8-9.

³ C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale, secondo i testi editi e inediti*, a cura di B. CHIESA, Paideia, Brescia 1990; M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Bari 2002; ID., *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia 1996.

⁴ M. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Utet, Torino 2003.

l'avvicinarsi delle diverse tendenze del pensiero e della letteratura di area mediterranea tra l'800 e il 1500, mostrando quella ebraica non come una cultura puramente esoterica, chiusa in se stessa, ma come una cultura aperta alle più differenti influenze – quale, al di là dell'approccio più miope diffuso in certi studi anche recenti, essa è stata riconosciuta fin dagli inizi della giudaistica moderna, nel secolo XIX".⁵

Anche Shlomo Pines sottolinea l'importanza degli stimoli che giungono ai filosofi ebrei dagli ambienti circostanti: "la filosofia ebraica si può comprendere pienamente solo se la si colloca nel suo contesto culturale: non c'è stato un pensiero ebraico che, nel corso dei secoli, si è sviluppato in modo costante e autonomo ma ci sono stati pensatori ebrei che, sollecitati dai movimenti culturali che circolavano nella loro epoca negli ambienti non ebraici, hanno voluto confrontare il loro patrimonio culturale con quello degli 'altri'".⁶

⁵ ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. V.

⁶ PINES, *La filosofia ebraica*, cit., p. 12.

⁷ P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 1995, p. 123.

⁸ Sull'attività degli ebrei come traduttori cfr. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, cit.; C. SIRAT, *Les Traducteurs Juifs a la cour des rois de Sicilie et de Naples, Colloque international du CNRS Traduction et traducteurs au Moye Age IRHT*, 26-28 mai 1986 edition du CNRS, Paris 1989, pp. 169-190; EAD., *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (curr.), *Federico II e le Scienze*, Sellerio, Palermo 1994, pp. 185-186; J. DAN, *La cultura ebraica nell'Italia medievale. Filosofia, etica, misticismo*, in *Storia d'Italia. Annali II*, vol. XI: *Gli ebrei in Italia*, t. 1/II, a cura di C. VIVANTI, Einaudi, Torino 1996, pp. 341-358; R. BONFIL, *La cultura ebraica e Federico II*, in *Federico II e le nuove culture, Atti del XXXI Convegno Storico internazionale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, pp. 153-171.

⁹ Sulla figura e le opere di Ya'aqov Ben Abba Mari Anatoli cfr. I. BETTAN, *The sermons of Ja'aqov Anatoli*, in «Hebrew Union College Annual (HUCA)» 11 (1936), pp. 49-70; J. DAN, *Hebrew Ethical and Homiletical Literature (The Middle Ages and Early Modern Period)*, Keter Pub. House, Jerusalem 1975 (in ebr.), pp. 82-94; M.L. GORDON, *The rationalism of Ja'aqov Anatoli*, New York 1947 (doctoral dissertation); M. GUDEMANN, *Geschichte*

Ed annota con acutezza Piero Stefani: "la filosofia ebraica contribuisce a dar ragione del fatto che l'ebraismo, lungi dall'essere un sistema chiuso, è una realtà molteplice contraddistinta da ricchi interscambi con l'ambiente circostante".⁷

La diaspora ha certamente contribuito a far acquisire al pensiero ebraico "nuova ricchezza", inoltre, il contatto continuo con diverse culture e lingue ha reso necessario il tradurre, l'interpretare, il rielaborare.⁸ Alla luce di tutto ciò voglio ora soffermarmi su Ya'aqov Anatoli (1194-1256), che, come tutti i filosofi ebrei medievali vissuti in Italia, da un lato mantiene pienamente l'identità ebraica, dall'altro è aperto al dialogo con il mondo cristiano e vive in perfetta simbiosi culturale con il paese che lo ospita.⁹ È dunque un notevole esempio di intellettuale che sperimenta il proprio ebraismo come un equilibrio dialettico tra peculiarità e interculturalità. Anatoli è un pensatore che risponde all'imma-

des Erziehungswesens und der cultur der juden in Italien, Vienna 1884, nella traduzione ebraica di S. Fredberg, Varsavia 1899, pp. 126-128; M. KRIEGER, *Les Juifs alla fin du moyen age dans l'Europe méditerranée*, Hachette, Paris 1979, pp. 168-169; E. RENAN - A. NEUBAUER, *Les Rabbins Francais du commencement du quatorzième siècle (L'Historie littéraire de la France, XXVII)*, Imprimerie nationale, Paris 1877, pp. 580-589; C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1959, pp. 67-69; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. II, Published for the Carnegie institution of Washington by the Williams & Wilkins Company, Baltimore 1948, pp. 565-566; G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969, pp. 31-42; SIRAT, *Les Traducteurs Juifs a la cour des rois de Sicilie et de Naples*, cit., pp. 169-190; EAD., *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, cit., pp. 185-186; M. STEIN-SCHNEIDER, *La letteratura italiana dei giudei*, in «Il Buonarroti» s. II, 8 (1873), p. 133; ID., *Die Hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, cit., pp. 56, 58, 481-482, 523, 555; L. PEPI, *Alcune note sul Malmad ha talmidim di Ja'aqov Anatoli*, in *Italia Judaica V*, Atti del V Convegno Internazionale, giugno 1992, Roma 1995, pp. 370-382; EAD., *J'aqov Anatoli: la Torah fonte di insegnamento morale*, in «Rassegna Mensile di Israel» 50 (1993), pp. 140-154; EAD., *Ja'aqov Anatoli un intellettuale ebreo alla corte di Federico II*, in N.

gine dell'ebreo fortemente radicato nella tradizione biblica e talmudica e dunque di un ebreo intessuto dei più profondi valori della tradizione religiosa ebraica, tanto che la sua prima attività fu quella di predicatore (*daršan*) nelle sinagoghe. Dall'altro, si presenta come conoscitore della filosofia e delle "scienze", estimatore della cultura greco-araba ed aperto al mondo cristiano-latino, tanto da collaborare con un pensatore cristiano, Michele Scoto, sia nel lavoro di traduzione di parte del *Commento* di Averroè alle opere di Aristotele, sia nell'interpretazione stessa della Scrittura. Determinante fu la sua esperienza personale, in particolare la sua permanenza presso la corte dell'imperatore Federico II, rinomato crocevia di diverse culture. Anche il suo testo, *Malmad ha-talmidim* (*Il Pungolo dei discepoli*), si presenta come una attestazione particolarmente significativa di collaborazione tra ebrei e cristiani, inoltre l'autore mescola insieme: fonti filosofiche greche, islamiche ed ebraiche, testi tradizionali, Torah, Mishnah, Talmud, Midrash, intessendo un vero e proprio intreccio tra ebraismo e culture altre. Nel *Pungolo dei discepoli* è, infatti, costantemente presente sia il riferimento ad Aristotele, come era tramandato dalle scuole arabe, sulla base dei commenti di Averroè ed Avicenna, come pure a Maimonide,

ma vi è anche l'eco della "cultura mediterranea" propria della corte di Federico II, nonché della cosiddetta "scolastica" cristiana. Così si trovano accanto alle interpretazioni bibliche di Maimonide, o di altre fonti della tradizione ebraica, quelle del cristiano Michele Scoto e dello stesso imperatore Federico.¹⁰ Probabilmente Anatoli è il primo filosofo ebreo che, nell'interpretazione del testo biblico, si avvale dell'esegesi di un commentatore cristiano.¹¹ Non si hanno molte informazioni sulla sua vita. Ma alcune importanti notizie le apprendiamo dall'autore stesso che, nell'introduzione all'opera scrive sui suoi studi, sui suoi maestri e sulla sua esperienza di predicatore. Proprio nell'introduzione dichiara esplicitamente di aver collaborato con Michele Scoto (*ha-ḥaham ha-gadol mika'el šemo hu' ašer hi-thabbarti immo*) e di aver ricevuto da lui "saggi insegnamenti". Puntualizzando che tale sapiente non faceva parte del suo popolo (ossia non era ebreo) sottolinea che non per questo si devono disprezzare i suoi insegnamenti. È interessante notare che Anatoli, spiegando il perché accetta le interpretazioni di un commentatore cristiano, dichiara apertamente che la scienza, nonché l'esegesi biblica, sono o vere o false a prescindere dalla religione di chi le enuncia.¹²

BUCARIA (cur.), *Gli Ebrei in Sicilia dal Tardo Antico al Medioevo. Studi in onore di Monsignore Benedetto Rocco*, Flaccovio, Palermo 1998, pp. 157-167; EAD., *Il Malmad ha-talmidim di Ja'aqov Anatoli*, Palermo 1999 (Tesi di Dottorato); EAD., *Il rapporto filosofia-rivelazione nel Malmad ha-talmidim di Ja'aqov Anatoli*, in «Schede Medievali» 38 (2000), pp. 261-276; EAD., *La sapienza vita dell'anima nel Malmad ha-talmidim di Ja'aqov Anatoli*, in A. MUSCO (cur.), *Contrarietà. Saggi sui saperi medievali*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, pp. 111-122. ANATOLI JA'AQOV, *Il Pungolo dei discepoli (Malmad ha-talmidim). Il sapere di un ebreo e Federico II*, Introduzione, traduzione e note a cura di L. PEPI, 2 vols., Officina di Studi Medievali, Palermo 2004. Da questa traduzione sono tratte le citazioni riportate nel corso del presente contributo.

¹⁰ Sul contributo degli ebrei al mondo culturale di Federico si veda D. ABULAFIA, *Federico II. Un imperatore medievale*, Einaudi, Torino 1990; R. BONFIL, *La cultura ebraica e Federico II*, in *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno Storico internazionale, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 9-12 ott. 1994, Spoleto 1995, pp.

153-171; A. DE STEFANO, *La cultura alla Corte di Federico II imperatore*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1990; H. HOUBEN, *Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà del XI secolo e l'inizio del XIII secolo*, in C.D. FONSECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo nell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura*, IX Convegno internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Potenza-Venosa 1992, Potenza 1994; A. PERICOPI LOMBARDO, *La componente ebraica durante il regno di Federico II*, in S. SCUTO (cur.), *Atti delle giornate di studio "L'età di Federico II nella Sicilia centro-meridionale"*, Gela 8-9 dicembre 1990, Agrigento 1991, pp. 43-52; SERMONETA, *Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, cit.; A.L. UDOVITCH, *I musulmani e gli ebrei nel mondo di Federico II: linee di demarcazione e di comunicazione*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI (curr.), *Federico II e il mondo mediterraneo*, Sellerio, Palermo 1994, pp. 191-213.

¹¹ SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo*, cit., p. 34.

¹² ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 60.

Nel testo Scoto è citato sempre con espressioni di profondo rispetto. Anatoli lo presenta come profondo conoscitore di filosofia, anche di quella maimonidea, e di scienze naturali. Le esegesi bibliche del sapiente cristiano sono citate venti volte nel *Pungolo dei discepoli* e riflettono le sue conoscenze scientifiche. Scoto, infatti, nella lettura allegorica fa spesso uso di osservazioni sulla natura.¹³

Maimonide, che nel testo viene citato innumerevoli volte, viene chiamato con grande rispetto il Maestro (*ha-Moreh*) ed è interessante ricordare che il *Pungolo dei discepoli* è considerato da alcuni studiosi uno dei primi commenti alla *Guida dei perplessi*.¹⁴

Anatoli si sofferma a lungo sulla complessità dell'essere umano, costituito di un corpo materiale e di un'anima immateriale.¹⁵ L'intelletto ha un ruolo centrale in quanto è la parte più importante dell'anima ed è ciò che rende l'essere umano simile al suo creatore. Seguendo l'insegnamento del Maestro distingue due perfezioni, del corpo e dell'anima e così si esprime:

¹³ Le interpretazioni di Scoto riportate nell'opera riguardano alcuni importanti temi, quali la nozione intellettuale di immortalità, lo studio progressivo delle scienze fino a giungere a quella più alta, la metafisica, la negazione della dottrina dualistica, la provvidenza divina. Anatoli ci informa anche del fatto che riguardo al significato di alcuni termini ebraici e al loro uso nel testo biblico Scoto chiedeva a lui spiegazioni. Molto probabilmente tra i due vi era anche uno scambio di insegnamenti strettamente linguistici; Scoto insegnava ad Anatoli il latino, mentre quest'ultimo gli insegnava l'ebraico. Ad esempio commentando il versetto: "non dare la tua gloria (vigore) agli altri (*aherim*) e i tuoi anni a un crudele, che non si sazi dei tuoi beni gli estranei (*zarim*), non finiscano le tue fatiche in casa di un forestiero (*noker*)" (*Proverbi* 5,9-10), Anatoli scrive: "Il sapiente con il quale collaborai (Michele Scoto) cercava il senso preciso delle tre parole che sono utilizzate dai saggi e dai profeti per esprimere l'alterità: *Zarim*, *Nokrim*, *aherim*. E io gli ho insegnato che *Nokeri* (= altro, forestiero) non si dice solo di un uomo che appartiene ad un altro popolo ... *Zar* (= estraneo, straniero) si dice anche di colui che è lontano: si può dire, per esempio, del Levi che è lontano in rapporto al Cohen; si può dire anche di colui che ha buoni costumi senza avere conoscenze intellettuali ..., come ha spiegato Maimonide (*Guida dei perplessi* III, 54) ... Di chi tende verso le occupazioni del mon-

do, come l'amore del denaro e della gloria, è detto: "gli altri si saziano della tua forza" ... questi uomini (che provvedono ai bisogni materiali) non bisogna allontanarli del tutto perché sono necessari per la sussistenza degli esseri viventi. Ma di chi tende a desiderare ardentemente il cibo e gli altri piaceri è detto: "la sua fatica profitterà ad un'altra casa ...". ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 272.

L'autore, nel *Pungolo dei discepoli*, ribadisce spesso che l'individuo deve compiere un cammino volto al raggiungimento della perfezione possibile e che per far ciò necessita dell'insegnamento, dello studio, così scrive:

Il fine dell'uomo è il raggiungimento delle due perfezioni: la perfezione delle virtù (*šelemut ha-*

do, come l'amore del denaro e della gloria, è detto: "gli altri si saziano della tua forza" ... questi uomini (che provvedono ai bisogni materiali) non bisogna allontanarli del tutto perché sono necessari per la sussistenza degli esseri viventi. Ma di chi tende a desiderare ardentemente il cibo e gli altri piaceri è detto: "la sua fatica profitterà ad un'altra casa ...". ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 272.

¹⁴ G. SERMONETA, *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica*, Atti del I Convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Roma 1983, pp. 274-276.

¹⁵ Nell'ottica rabbinica come in quella filosofica l'essere umano unisce in sé attributi celesti e terrestri. Già FILONE DI ALESSANDRIA sottolinea che l'uomo è una creatura al confine tra il mortale e l'immortale (*De Opificio mundi* 24,46). Un *midraš* per evidenziare come l'uomo riunisca in sé attributi celesti e terrestri racconta che "Dio quando creò l'uomo trasse l'anima dal cielo e il corpo dalla terra, stabilendo così l'armonia tra cielo e terra". Sempre secondo il *midraš* "l'uomo ha in comune con gli angeli la facoltà di parola, il raziocinio, la posizione eretta e lo sguardo del suo occhio". Cfr. L. GINZBERG, *Le Leggende degli ebrei*, Adelphi, Milano 1995, p. 244.

¹⁶ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., pp. 217-218. È interessante notare che Anatoli nella descrizione delle due perfezioni usa quasi testualmente le

middot) e la perfezione dell'intelletto (*šelemut ha-šekel*). Ma, dato che l'uomo nasce come "un asino selvatico" (*Giobbe* 11,12) per giungervi ha bisogno di una guida ...¹⁷

Anatoli rimanendo fedele alla tradizione afferma esplicitamente che è la Torah che insegna le due perfezioni:

Poiché la natura dell'uomo è più complessa di quella degli altri animali egli deve raggiungere due perfezioni e la Torah perfetta (*ha-Torah ha-Temimah*) insegna a raggiungerle entrambe ... dà comandamenti (*mišwot*) per rendere perfetto il corpo ... e comandamenti riguardo la comprensione delle verità per rendere perfetta l'anima (*le-hašlim ha-nefeš*).¹⁸

Mettendo insieme idee propriamente ebraiche e filosofia greco-islamica affronta la complessa questione dell'anima. Seguendo la concezione filosofica aristotelico-maimonidea, afferma che essa è la forma del corpo, ed è costituita da tre parti (o potenze): anima nutritiva o vegetativa, anima sensitiva, anima razionale o intellettuale. Come il resto della realtà è formata da potenza e atto, da materia e forma. Tra le varie parti dell'anima quella superiore è l'intelletto (*sekel*) o anima intellettuale. L'intelletto (*sekel*) viene definito "forma dell'anima" (*šurat ha-nefeš*) e costituisce la peculiarità dell'essere umano. L'intelletto, inteso come capacità di comprensione, passa dalla potenza all'atto tra-

mite l'acquisizione della conoscenza. Esprimendosi in termini aristotelici, afferma:

La perfezione dell'anima (*šelemut ha-nefeš*) si ha quando si attualizza la sua forma, ossia quando l'intelletto giunge all'atto (*ka-ašer ha-šekel magghia' bepo'al*).¹⁹

L'intelletto è, inoltre, ciò che rende l'uomo simile a Dio. Così, nella frase biblica "facciamo l'uomo a nostra immagine" (*Genesi* 1,26), l'espressione "a nostra immagine", secondo l'esegeta, si riferisce all'intelletto. Anche in questo caso Anatoli tiene presente non solo le tesi dei filosofi greci ed islamici, ma anche quelle di esegeti ebrei²⁰ e ovviamente di Maimonide, secondo il quale il termine immagine (*šelem*) corrisponde al concetto aristotelico di "forma" e la somiglianza dell'uomo al creatore è la comprensione intellettuale.²¹

Così asserisce:

Alla forma dell'anima (*šurat ha-nefeš*) si riferisce la Torah quando afferma che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Tale somiglianza non è riferita al corpo, come alcuni hanno inteso, bensì solo alla forma. In particolare si riferisce all'intelletto (*sekel*) che è la forma dell'anima (*šurat nefešo*) che è la forma del corpo (*šurat gufo*).²² Ed ancora, citando Rabbi Aqiva, osserva:²³ "il sapiente Rabbi Aqiva si riferisce alla forma dell'anima sapiente, in ogni caso egli vuole dire che Dio ama il genere umano tanto da dargli l'intelletto

parole di Maimonide, si veda *Guida dei perplessi*, III, 27.

¹⁷ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 103.

¹⁸ *Ivi*, p. 218. Anche Maimonide esplicita che è la Torah che insegna che le due perfezioni. Cfr. *Guida dei perplessi* III, 27: "L'intenzione di tutta la Torah consta di due cose: la perfezione del corpo e la perfezione dell'anima". Scrive Mauro Zonta, nell'Introduzione alla *Guida dei perplessi*, p. 39: "la Torah ha un duplice fine la perfezione etica dell'uomo - raggiunta ordinando e vietando determinate azioni - e la perfezione dianoetica - raggiunta ordinando e vietando determinate opinioni".

¹⁹ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 96.

²⁰ Ad esempio, Rashi, nel suo *Commento a Genesi*, scrive: "a nostra somiglianza significa con il potere di comprendere e di discernere". Cfr. RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 13.

²¹ MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, I, 1. Maimonide non scrive semplicemente intelletto ma specifica comprensione intellettuale (*hasagat seklit*): "a motivo della comprensione intellettuale (*hasagat seklit*) si dice dell'uomo "a immagine di Dio lo creò". Cfr. ZONTA, *Introduzione a Maimonide, La Guida dei perplessi*, cit., p. 19. Maimonide, preoccupato di negare che Dio abbia una forma corporea simile a quella dell'uomo dedica le prime due pagine della sua Guida ai Perplessi proprio a spiegare come vanno intese le due parole "immagine" e "somiglianza"; non si tratta affatto di somiglianza corporea: *šelem* si riferisce all'essenza di una cosa, cioè, in questo caso, alle capacità intellettuali dell'uomo, *demut* significa per lui somiglianza ad un'idea astratta, dunque l'uomo è simile a Dio non per le sue proprietà corporee ma per le qualità del suo intelletto.

²² ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 178.

²³ Aqiva è un noto rabbino del I sec e.v. Cfr. B.

(*šekel*) e la conoscenza (*de'ah*), e questa è la forma (*šelem*) propria dell'uomo. Per questa forma l'uomo è uomo e per questa forma è detto che egli è simile (*mitdameh*) a Dio (*le-Šem*) ... L'uomo, infatti, senza conoscenza è un essere vivente ma non propriamente un uomo". A ciò si riferisce il versetto "senza conoscenza, l'anima non è niente di buono" (*Proverbi* 19,2). In cui l'espressione "niente di buono" indica qualcosa che non è completa.²⁴

Grazie all'acquisizione di conoscenza, tramite l'attualizzazione dell'intelletto, l'essere umano realizza la sua somiglianza a Dio.²⁵ Anatoli, anche quando non lo esplicita, non si riferisce alla conoscenza in generale, né alla conoscenza della natura, ma alla possibile conoscenza di Dio. Spesso scrive nel *Pungolo dei discepoli* che l'individuo per attuare la propria somiglianza al creatore deve acquisire la sapienza più alta, la metafisica, intesa come conoscenza possibile di Dio e degli esseri separati.²⁶ Usa l'espressione "conoscenza possibile" perché è importante ricordare che la conoscenza di Dio è limitata, è possibile comprendere di Lui solo gli attributi negativi. Nella visione di Anatoli, come in quella maimonidea, l'intelletto umano ha dei limiti intrinseci che non gli consentono di comprendere l'intera realtà. Egli, anche nella trattazione delle capacità gnoseologiche, fa riferimento oltre ai versetti biblici anche a diversi passi del Talmud che sottolineano la necessità di non superare de-

terminati limiti nella ricerca della sapienza. Chi non rispetta i limiti dell'intelletto e tenta di comprendere ciò che non è comprensibile diviene insipiente, perde completamente la conoscenza, anche quella perseguibile. Secondo l'esegeta tale concetto viene espresso in modo allegorico nel testo biblico quando si afferma che mangiando troppo miele si vomita non solo il miele ma tutto il cibo ingerito. Viene citato il noto racconto talmudico (TB, trattato *Hagigah*, 14b), in cui si narra dei quattro sapienti entrati nel *Pardes*, il giardino che simboleggia la sapienza superiore. Di uno di essi, Elisha Acher,²⁷ che ha guardato ciò che non era in grado di sostenere con lo sguardo, è detto "ha guardato ed è rimasto colpito", annota Anatoli:

Colui che guarda e rimane colpito allude a colui che vuole divenire più sapiente di quanto sia nelle sue possibilità [...] a lui si riferisce il versetto non è bene mangiare troppo miele (*Proverbi* 25,27).²⁸

Nella *Parašat Berešit*, ad esempio, in questa luce legge i versetti di *Proverbi* "Se trovi del miele mangiane quanto basta, affinché non sarai troppo sazio e lo vomiterai" (25,16). Osserva:

Senza dubbio con l'avvertimento a far attenzione alla misura del miele (Salomone) allude alla necessaria misura nella sapienza; in questo modo

CARUCCI VITERBI - G. CARAMORE, *Rabbi Aqiva*, Morcelliana, Brescia 2009.

²⁴ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 170.

²⁵ Essendo l'uomo l'unico essere creato a immagine e somiglianza di Dio gli esegeti ebrei hanno da sempre rilevato che è anche creato in modo differente rispetto alle altre creature. Già il *Talmud*, facendo soprattutto riferimento al versetto 7 di Genesi 2: "il Signore plasmò l'uomo con polvere della terra ..." mette in evidenza che la superiorità dell'uomo sugli altri esseri è palesata dal fatto che fu creato in modo completamente diverso dagli altri. È l'unico che venne fatto dalla mano di Dio. Tutto il resto scaturì dalla parola del Signore.

²⁶ I termini ebraici che Anatoli usa per designare la metafisica sono *hokhmat 'elohut* o *hokhmat 'elohit* (= scienza divina o delle cose divine) e *hokhmat 'elionah* (= scienza superiore). Egli identifica la metafisica con l'*Opera del carro*, la fisica con *Opera della creazione*. Anatoli, come Maimonide, per *Opera del carro* intende le visioni profetiche di Isaia (cap.

6), di Ezechiele (cap. 1) e di Zaccaria (cap. 3), che descrivono il carro divino. Per *Opera della creazione* intende l'inizio di *Genesi*. Anche per Maimonide nella metafisica comunque si distinguono conoscenze che è possibile raggiungere e conoscenze cui è concesso solo avvicinarsi. Così, in *Guida dei perplessi* III, 51, spiega, tramite la metafora del palazzo del sovrano: "quando avrai studiato le scienze fisiche e la metafisica tu sarai entrato presso il sovrano ... sarai di coloro che sono arrivati alla certezza nelle cose metafisiche, ovunque questo sia possibile, o che si sono avvicinati alla certezza, nei casi in cui non sia concesso andare oltre questa approssimazione".

²⁷ Elisha Acher fu un celebre rabbino del I sec, che, secondo la tradizione talmudica, divenne miscredente e apostata. È interessante notare come l'autore metta insieme la lettura dei versetti biblici sia di *Proverbi* che di *Qoelet* 7 con i passi del Talmud e le considerazioni di Maimonide che viene esplicitamente citato.

²⁸ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 68.

esorta a non oltrepassare un certo limite nella speculazione, nonostante ciò possa sembrare un bene ad alcuni uomini. Ma la perseveranza nella ricerca e nella speculazione è in verità un male ... Infatti l'intelletto umano (*ha-šekel ha-'enoši*), come il resto delle potenze umane, si stanca ... e non comprende più neanche ciò che rea in grado di comprendere.²⁹

Da un lato vi sono limiti propri all'intelletto, dall'altro vi sono limiti che concernono la realtà da conoscere. L'essere umano sperimenta tali limiti soprattutto quando tenta di conoscere gli esseri immateriali. Anatoli, seguendo la visione di Maimonide derivata da al Fārābī, nella metafisica distingue tra realtà che si possono conoscere con certezza e quelle invece cui è solo possibile avvicinarsi, senza conoscerle. Ribadisce spesso che vi sono ambiti della realtà che per loro natura sono inconoscibili e commentando alcuni versetti dei *Proverbi* scrive:

... è detto: chi è salito in cielo (*šamayim*) e ne è sceso? Chi ha raccolto il vento (*ruah*) nel suo pugno? Chi ha racchiuso le acque (*mayim*) nel suo mantello? Chi ha fissato i confini della terra (*areš*)? (*Proverbi* 30,4). Questo versetto si riferisce all'opera della creazione (*ma'aseh be-re'šit*); infatti vengono ricordati i quattro elementi (*yessodot*)... L'intenzione di questo brano è ricordare che vi sono realtà lontane, profonde, non percepibili tramite i sensi, come per esempio le sfere celesti (*galgalim*) o gli angeli (*mala'kim*) ed altre a loro simili, come è scritto: ciò che è stato è lontano (*rahoq*) e profondo (*amoq*) chi lo può raggiungere? (*Qohelet* 7,24) che significa che nessun uomo comprende e ha mai compreso l'intera realtà (*en adam massigh ha-meši'ut ad taklit we-lo' hissi-gh adam zeh me-'olam*).³⁰

Anatoli, seguendo ancora Maimonide, spiega che come i sensi si corrompono se tentano di percepire ciò che non sono in grado di percepire, così accade all'intelletto. È interessante notare come le pagine del *Pungolo dei discepoli* sui limiti dell'intelletto possano leggersi paralle-

lamente a i capitoli 31, 32 della prima parte della *Guida dei perplessi* e di quest'ultima voglio riportare un bellissimo brano che risuona più volte nel *Pungolo dei discepoli*:

Sappi che l'intelletto umano ha percezioni alle quali arriva per sua facoltà e per sua natura; tuttavia nella realtà vi sono enti o cose che non è nella sua natura percepire in alcun modo né per alcun motivo: le porte della loro percezione gli restano chiuse. Infine, vi sono cose delle quali l'intelletto percepisce uno stato ma ignora gli altri. Infatti, il fatto che l'intelletto percepisca non comporta che percepisca tutto, come avviene per i sensi, i quali hanno sì percezioni, ma non possono averle da qualsiasi distanza, e lo stesso vale per le altre potenze del corpo: in effetti, anche se l'uomo, per esempio, ha la forza di trasportare due quintali, non per questo ha la forza di trasportarne dieci [...].³¹

Ed ancora:

Ciò che accade per le percezioni intellettuali, in quanto dipendono dalla materia, è simile a ciò che accade per le percezioni sensoriali ... se i tuoi occhi si sforzano o se osservi una linea molto sottile ... la tua vista non solo ha difficoltà a vedere ciò che non è in grado di vedere, ma anche a vedere ciò che sarebbe normalmente in grado di percepire, perché si è affaticata e non vede più ciò che, prima di essersi fissata, era in grado di percepire. Nella stessa situazione si trova qualsiasi studioso ... se si sforza nella riflessione ... non capisce più neppure ciò che per sua natura avrebbe capito ... qualcosa di simile accade nelle percezioni intellettuali.³²

A causa della limitatezza dell'intelletto umano e della inconoscibilità della natura di Dio, come delle altre sostanze separate, la metafisica è legata alla rivelazione. Quelle conoscenze cui l'uomo non può giungere con il suo intelletto sono a lui donate dalla rivelazione.³³ L'esegeta, infatti, distingue conoscenze cui l'uomo può giungere con le proprie capacità intellettuali e conoscen-

²⁹ *Ivi*, p. 69. Cfr. S. PINES, *Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājjā et Maimonide. Sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius*, in «Miscellanea Mediaevalia» 13/I (1981), pp. 211-225; *Id.*, *Ben mahshevet Israel le-mahshevet ha-'ammim. Studies in the History of Jewish Philosophy. The Transmission of texts and ideas*, Jerusalem 1967 (ebr.).

³⁰ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., pp. 70-72. Maimonide si sofferma lungamente sui limiti dell'intelletto, soprattutto nella prima parte della *Guida dei perplessi* dal capitolo 30 a quello 35.

³¹ MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, cit., p.136.

³² *Ivi*, p. 137.

³³ ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 164.

ze che non può afferrare razionalmente. Queste conoscenze “dialettiche”, non comprensibili tramite ratio, sono rivelate dalla Torah e possono essere “accettate per fede”.³⁴ Dunque per giungere alla “sapienza superiore” è necessario sia l’impegno dell’individuo sia l’intervento divino. Da un lato, l’essere umano deve compiere, con grande sforzo, un proprio cammino morale ed intellettuale, che implica l’apprendimento delle varie scienze e l’acquisizione di qualità morali, dall’altro, occorre l’azione divina.

Molti sono i brani nei quali l’intelletto, con le sue potenzialità, viene esaltato e magnificato. L’affermazione secondo la quale “soltanto per la perfezione intellettuale, intesa come acquisizione di conoscenza, della forma più alta di conoscenza, la metafisica, l’uomo è veramente uomo” rischia di trarre in inganno il lettore. La centralità dell’intelletto e della sua capacità gnoseologica costituiscono *conditio sine qua non* per la realizzazione piena dell’essere umano, ma nonostante ciò, Anatoli è profondamente convinto della pochezza e limitatezza dell’intelletto umano. Mi sembra interessante la modalità in cui l’autore descrive l’esperienza del soggetto che conosce e sperimenta i propri limiti. Spesso afferma che la perfezione dell’uomo consiste nel riconoscimento del proprio limite. Belle e profonde le riflessioni del filosofo a riguardo.³⁵

Anche su questo punto Anatoli condivide pienamente quanto affermato dal Maestro:

Se ti arresti davanti al dubbio, se non pretendi di percepire ciò che non puoi percepire, se non ti inganni nel credere di poter dimostrare qualcosa che non si può dimostrare ... raggiungerai la perfezione umana ... se, invece, aspiri a percepire qualcosa che sta al di sopra delle tue capacità di percezione ... non sarai perfetto ... in questo senso si dice nella bibbia hai trovato miele mangiane quanto ti basta ... altrimenti te ne ingozzerai e lo vomiterai

(Proverbi 25,16) ... che stupenda metafora. Assimila la conoscenza al mangiare, come abbiamo detto, e menziona il più piacevole dei cibi, il miele, e il miele, per sua natura quando è troppo fa vomitare. Dice dunque la Bibbia che per sua natura questa percezione intellettuale, per quanto sia eccelsa, grande e perfetta, se non si ferma a un certo limite e non si fa attenzione, si volge in un difetto, come accade quando si mangia il miele: se lo si mangia con misurata, nutre e dà piacere, ma se si eccede, se ne va via tutto. La Bibbia, infatti, non dice lo detesterai ma lo vomiterai ... (*Guida dei perplessi*, II, 32).

In conclusione voglio solo accennare alla relazione tra il tema dei limiti dell’intelletto, quello della conoscenza degli attributi di azione e dell’*imitatio dei*. La Scrittura raffigura Dio come colui che agisce con misericordia (*rehem*), benevolenza (*hesed*), giustizia (*sedeq*) e l’essere umano deve emulare l’agire divino (*imitatio Dei*), attuando *rehem*, *hesed*, *sedeq*. Le azioni morali non costituiscono il momento terminale dell’esperienza etica, ma una tappa intermedia di un itinerario che ha come punto d’arrivo la possibile conoscenza di Dio ed in questo senso l’etica ha un fine metafisico. L’individuo può arrivare a comprendere solo gli attributi di azione di Dio e può porli a modello del suo agire. E, in un certo senso, proprio nell’agire, attuando l’*imitatio Dei*, nella centralità ed importanza della dimensione etica, vi è un riscatto dei limiti gnoseologici. L’intelletto, come visto, ha precisi limiti, ma nel corretto agire morale l’individuo sperimenta la propria grandezza. Ritengo che tale pensiero sia importante e che possa ancora insegnarci molto.

Luciana Pepi
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Culture e Società
e-mail: luciana.pepi@unipa.it

³⁴ In ebraico uno stesso termine, emunah, indica sia fiducia-fede che stabilità. Cfr. ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., p. 102. La fede viene definita da Anatoli come il credere in ciò che la Torah insegna, il credere nelle verità non dimostrabili razio-

nalmente. In questo senso la fede è l’“accettazione” (*qabbalah*) delle conoscenze indimostrabili.

³⁵ Cfr. ANATOLI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., pp. 63-74.

SUMMARY

Anatoli is an emblematic example of an intellectual who experiences his own Judaism as a dialectical balance between peculiarity and interculturality. In his chief work, *Mamad ha-talmidim*, he combines Greek and Islamic philosophical sources with traditional Jewish wisdom. This article examines one of the key-issues of this work: the theme of the limits of the human intellect (*sekel*).

KEYWORDS: Filosofia ebraica; Jaqov Anatoli; Medioevo.

