

Flavia Buzzetta

Flavio Mitridate traduttore del *Commento al
Cantico dei Cantici* di Gersonide.
Su un recente volume della collana “Studi Pichiani”
dell’Editore Leo S. Olschki*

È noto come Giovanni Pico della Mirandola, nei suoi appassionati studi sulla tradizione della Qabbalah, abbia beneficiato della collaborazione di Flavio Mitridate, ovvero l’ebreo converso siciliano Guglielmo Raimondo Moncada,¹ cui il Mirandolano commissionò numerose traduzioni latine di varie opere cabalistiche. Tali traduzioni, che concorrono a costituire, insieme ad altri testi, la variegata “biblioteca cabalistica” pichiana e che mediarono e condizionarono l’accesso di Pico alle fonti ebraiche, tradiscono una notevole libertà ermeneutica ed euristica di Mitridate. Questi, nel rendere i testi cabalistici in latino, traduce da sapiente, intervenendo in vari modi a modificarli e riplasmarli. L’attività versionistica mitridatica si svolge, in un certo qual modo, all’insegna di un gioco ermeneutico in cui il *tra-*, indice di un inevitabile e mai asettico ri-pensamento, segna una dotta fruizione del *già detto* che conduce, in taluni casi, a un *nuovo* e finanche *inatteso detto*. Alla ricerca di una corretta resa dei contenuti di opere, quali sono quelle cabalistiche, i cui insegnamenti sono considerati di abissale e inesauribile profondità sapienziale, tradizione e innovazione divengono termini sovrapponibili, con riferimento a una lettura capace di accedere, nel *tradurre*, 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, un *magister* della sapienza dei testi cabalistici, il quale, nel tradurli in latino per il suo committente, li legge e li ripensa da cabalista, così come da cabalista Pico stesso, *magister* della “cabala cristiana”, mira a fruire dei testi cabalistici per coglierne e restituirne l’autentico senso nascosto.

* 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 Michela Andreatta, Leo S. Olschki, Firenze 2009 (Studi pichiani, 14), XIV-208 pp., ISBN 978-88-222-5905-9.

¹ Sulla figura di Guglielmo Raimondo Moncada si veda la recente raccolta di studi: 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.

La pubblicazione della traduzione latina mitridatica del *Commento al "Cantico dei Cantici"* di Gersonide, curata da Michela Andreatta ed edita nella collana "Studi pichiani" dell'editore Leo S. Olschki, costituisce un imprescindibile tassello nello studio delle committenze pichiane di testi ebraici e, più in generale, contribuisce in una certa misura anche ad arricchire le ricerche contemporanee sul peculiare apporto delle traduzioni di Mitridate all'elaborazione della "cabala cristiana", di cui Pico fu il vate.

Giovanni Pico della Mirandola, felicemente chiamato "Fenice degli ingegni" e "Alba del Rinascimento", ha spesso sorpreso i suoi studiosi per il suo caleidoscopico pensiero in cui, sulla base di possenti filtri teoretici ed ermeneutici, si armonizzano eterogenee tradizioni filosofiche, teologiche, religiose, mistiche, assunte come convergenti termini di un'inesausta ricerca dell'Unico Vero, perseguibile attraverso molteplici e differenti vie. Nelle sue opere Pico si rapporta alle varie tradizioni sapienziali nell'intento di una progressiva *reductio ad unum* in cui l'unità conserva inalterata la ricchezza delle differenze in cui si manifesta, in un complesso rapporto d'interazione e passaggio tra sapere esoterico e sapere esoterico. Ponendosi come l'apice del percorso che conduce l'uomo alla "intuizione della Divinità che si copre gelosamente nell'abisso della sua tenebra" (*conclusio cabalistica secundum opinionem propriam XXXV*), la sapienza ebraica costituisce per Pico un'inesauribile fonte da cui attingere per potere innalzare l'uomo verso quell'Uno che rappresenta il suo Fine supremo, e raggiungere la *perfectio* intesa come attuazione e compimento della divinità sopita in noi. In questo *Shabbat* dell'anima, l'uomo, *magnum miraculum*, ritrova in sé l'*imago Dei*. La scoperta della *cabala*, quale supremo sapere rivelativo, spinge Pico ad intraprendere lo studio della lingua ebraica per guadagnare la possibilità di un accesso immediato ai testi che la veicolano, per ascoltare "la lingua prima e non casuale" (*conclusio philosophica secundum opinionem propriam LXXX*) e giungere a possedere, con la sapienza cabalistica, la *norma* e la *regula* di ogni scibile (*conclusio paradoxa secundum opinionem propriam LV*). Le difficoltà iniziali nello studio di tale lingua e l'esigenza di un corretto intendimento del senso degli scritti ebraici inducono il giovane filosofo a commissionare delle traduzioni di opere cabalistiche e filosofiche ebraiche per avere un riscontro alle sue ancora acerbe intuizioni. Ha così inizio il rapporto di collaborazione con Flavio Mitridate, al quale sono ascrivibili le traduzioni ebraico-latine pervenute e altre andate perdute.

In questo panorama di scambi culturali si colloca lo studio di Michela Andreatta, che offre l'edizione del *Commento al "Cantico dei Cantici"* di Gersonide nella traduzione latina di Flavio Mitridate, accompagnata da un saggio introduttivo, da un commento esplicativo e da una preziosa analisi delle interpolazioni e varianti che emergono da un confronto del testo con l'originale ebraico. Questo pregevole lavoro si pone in continuità con gli studi dedicati all'opera di traduttore di Mitridate e al suo contributo alla nascente *cabala* cristiana, studi iniziati dal compianto Chaim Wirszubski, il quale nell'opera postuma *Pico's Encounter with Jewish Mysticism* (Harvard 1989) ha offerto una basilare ricostruzione del ruolo giocato dalle traduzioni-

interpretazioni di Mitridate nella formulazione del pensiero pichiano.² Recentemente lo studio dei manoscritti cabalistici pichiani è stato proseguito da Giulio Busi, Saverio Campanini e Giacomo Corazzol, nell’ambito del progetto *The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, promosso dall’Institut für Judaistik della Freie Universität di Berlino e dall’Istituto di Studi sul Rinascimento di Firenze, che ha già fruttato la pubblicazione di tre volumi per i tipi di Nino Aragno Editore di Torino.³

Il lavoro di Michela Andreatta, nato dalle ricerche condotte dall’autrice nell’ambito di un dottorato di ricerca, offre la possibilità di accedere ad un’interessante opera filosofica, la cui traduzione dimostra lo spiccato interesse di Pico per il pensiero ebraico, anche non specificamente “cabalistico”. La studiosa dedica una parte del suo lavoro allo studio della collaborazione tra Pico e Mitridate, che sfocia nelle traduzioni pervenuteci nei manoscritti conservati nella Biblioteca Vaticana, i Vat. Ebr. 189, 190 e 191, il Chigi A. VI. 190 e il Vat. Lat. 4273. Gran parte delle opere tradotte da Mitridate sono di argomento cabalistico e offrono al Mirandolano la possibilità di iniziarsi al pensiero mistico ebraico, che tanto avrebbe inciso sul suo progetto filosofico. La Andreatta nota, infatti, che «sotto la guida dell’estroso precettore Pico avrebbe appreso alcune delle tecniche esegetiche proprie della speculazione cabalistica, nonché un repertorio di simboli e immagini che di lì a poco sarebbero diventati per lui un inedito strumento di interpretazione della Bibbia, via privilegiata alla ricerca della *prisca theologia* che si identificava da ultimo con i contenuti della religione cristiana» (p. 10). Il rapporto tra l’ebreo converso e il filosofo di Mirandola si snoda tra il 1485 e il 1487, anno in cui, probabilmente, le loro strade si separano. Tra le opere tradotte da Mitridate per Pico figura anche il suddetto *Commento* di Gersonide, la cui ricchezza speculativa spinse il Mirandolano a volerne approfondire la conoscenza. Filosofo aristotelico, astronomo ed esegeta biblico, Levi ben Geršom, conosciuto più comunemente come Gersonide (1288-1344), contribuì alla diffusione del *corpus* aristotelico scrivendo dei commentari sulla scorta delle traduzioni di Averroè. Nel Quattrocento i suoi testi godettero di particolare fortuna nei circoli peripatetici. Pico cita Gersonide nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* e nell’*Apologia*, presentandolo come sapiente astronomo ed esegeta biblico, rappresentante, insieme a Mosè Maimonide e ad Abraham ibn Ezra, della lettura tropologica

² Vorrei segnalare la traduzione francese dell’opera di Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale* (Paris-Tel Aviv 2007) curata da Jean-Marc Mandosio, il quale ha integrato il testo originario con un corredo di note esplicative in cui, tra l’altro, prospetta letture particolarmente innovative di alcune tesi pichiane.

³ *Sefer ha-yeri’ah ha-gedolah (The Great Parchment)*, Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, a cura di G. Busi, Torino 2004; *Sefer ha-bahir (The Book of Bahir)*, Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, a cura di S. Campanini, Torino 2005; MENAHEM RECANATI, *Peruš ha tefillot (Commentary on the Daily Prayers)*, Flavius Mithridates’ Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version, a cura di G. Corazzol, 2 voll., Torino 2008.

della Bibbia, che Pico chiama *sechel* (*derek ha-sekel*), consistente in una lettura filosofica del testo biblico, la quale integra istanze metafisiche, fisiche e cosmologiche.⁴

Il *Commento al "Cantico dei Cantici"* non è la prima opera di Gersonide studiata da Pico; ci è pervenuto, infatti, un testo, sempre tradotto da Mitridate, che presenta una lettura del libro di *Giobbe iuxta expositionem Gersonidae*.⁵ L'approccio di Gersonide ad entrambi i libri biblici è fondamentalmente d'impostazione filosofica. Infatti, riguardo a *Giobbe* è approfondito il rapporto tra determinismo astrologico, provvidenza divina e libero arbitrio, e riguardo al *Cantico* la riflessione verte sulla questione della felicità ultima,⁶ la quale è raggiungibile attraverso il ricongiungimento dell'intelletto umano con l'Intelletto agente, in una prospettiva in cui la possibilità dell'immortalità dell'anima coincide con la progressiva acquisizione della conoscenza.⁷ Secondo la lettura di Gersonide, il *Cantico* si presenta, nel suo senso profondo, come un'allegoria filosofica, i cui contenuti sono individuati e ricostruiti sulla scorta dell'aristotelismo del pensatore provenzale. Tale opera, infatti, nell'esposizione dei suoi contenuti, oltre al senso essoterico, letterale e immediato, presenta un senso esoterico, che Gersonide intende svelare. Salomone, in quest'ultima ottica, rappresenta l'intelletto materiale, il quale attraverso il processo cognitivo s'innalza e si prepara a ricevere l'emanazione dell'Intelletto agente. Questa interpretazione, delineata nella parte introduttiva del *Commento*, si basa su una peculiare derivazione del nome di

⁴ Il *sechel* rientra nella teoria ermeneutica dei quattro sensi della Scrittura (*quadruplex modus exponendi Bibliam*), così come è recepita da Pico; cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P. E. Fornaciari, Firenze 2010, pp. 184-186: *Est autem ulterius sciendum, quod ista expositio Bibliae proportionatur modo exponendi Bibliam qui apud nos dicitur anagogicus. Sicut enim apud nos est quadruplex modo exponendi Bibliam, literalis mysticus sive allegoricus, tropologicus et anagogicus, ita est et apud Hebraeos: literalis apud eos dicitur pesat, quem modum tenent apud eos rabi Salomon, Chemoy et similes; allegoricus Midras, unde saepe apud eos audies Midras Ruth, Midras Thillim, Midras Coeeth, idest expositio per Midras, idest mystica super Ruth, super Psalmos, super Ecclesiasten, et sic de aliis, et istum modum sequuntur maxime doctores Talmutici. Tropologicus dicitur sechel, quem sequuntur Abraham Abnazara, ubi literaliter non exponit et Levi Ben Gerson et multi alii, et ante omnes Rabi Moyses Egyptius. Anagogicus dicitur cabala, et hoc quia illa expositio quae dicitur ore Dei tradita Moysi et accepta per successionem, modo praedicto, quasi semper sensum sequitur anagogicum. Qui etiam inter omnes est sublimior et divinior sursum nos ducens a terrenis ad celestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad eterna, ab infimis ad suprema, ab humanis ad divina, a corporalibus ad spiritualia. Il sechel è dunque un modo ermeneutico distinto da quello, superiore, proprio della *cabala* (il *derek ha-qabbalah*), qui chiamato "anagogico", che coglie il senso mistico delle Scritture, permettendo di elevarsi alla recezione d'insegnamenti sulla Divinità.*

⁵ Si veda, al riguardo, CH. WIRSZUBSKI, *Pico's Book of Job*, in «Journal of The Warburg and Courtauld Institutes» 32 (1969), pp. 171-199.

⁶ Leggiamo infatti nel *Commento* di Gersonide (p. 107): *Verum hic liber, qui dicitur Canticum Cantorum, dirigit particulares solum ad viam perveniendi ad felicitatem, et hac de causa non intelligitur a vulgaribus, nec secundum sensum litteralem prodest ut sciatur ab ipsis vulgaribus.*

⁷ Crofton BLACK, nel suo saggio *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006, riguardo al tema della *felicitas* intesa come percorso di ascesa dell'intelletto attraverso i gradi della conoscenza, scrive (p. 179): «The reason for this is that each of these commentators, in some form or other, subscribed to a model of progression or ascent in intellectual ability and capacity which culminated in the potential intellect becoming somehow united or conjoined with the active intellect».

Salomone (*Scielomo*) da *scielemuth*, termine reso in latino da Mitridate con *perfectio*, indice del perfezionamento e dell’armonizzazione delle potenze dell’anima:

Secundo comparavit intellectum Salomoni: est enim Salomon rex in Hyerusalem, sic et intellectus rex sapientie est, et dominus. Testatur hoc derivatio nominis Scielomo, qui pariter derivatur a scielemuth, que indicat perfectionem huius partis que est in Hyerusalem (p. 112).

Come nota la Andreatta, i dialoghi del *Cantico* delineati nel *Commento*, sono complessivamente due: quello tra l’Intelletto materiale e l’Intelletto agente, e quello tra le facoltà dell’anima e l’Intelletto materiale (cfr. p. 27).

L’influsso di questo testo di Gersonide sull’opera pichiana è presente, secondo la studiosa, nel *Commento sopra una canzone d’amore*, la cui stesura coinciderebbe con la traduzione di Mitridate. In particolare, Pico utilizza il tema della “morte del bacio”, *binsica*, figura simbolica dell’unione mistica dell’anima con la Divinità. Leggiamo infatti:

E nota che la più perfetta e intima unione che possa l’amante avere della celeste amata si denota per la unione di bacio [...] *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 [...] Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua *Cantica* desiderando esclama: Baciarmi co’ baci della tua bocca. Mostra nel primo verso la intenzione totale del libro e l’ultimo fine del suo amore.⁸

La “morte del bacio”, quale rapimento intellettuale che segna il totale distacco estatico dell’anima dal corpo e prelude all’unione mistica con la Divinità, rappresenta in Pico lo stadio di angelomorfo dell’uomo.

La Andreatta mette in evidenza i caratteri specifici della traduzione latina di Mitridate. Tale traduzione, pur essendo caratterizzata da una stretta aderenza al testo ebraico anche a discapito dell’intelligibilità del testo, presenta delle peculiarità e dei tratti distintivi, come le glosse esplicative inserite nel testo, e varie interpolazioni cabalistiche. Proprio nell’ultima parte dell’opera, in cui i riferimenti cabalistici si fanno pressanti, la traduzione mitridatica diventa elaborazione creativa, metamorfosi concettuale. Un esempio è il costante riferimento ai *nostri doctores cabalisti* e alla *sapientia divina que cabala dicitur*, in un contesto dal carattere spiccatamente filosofico. La lettura sinottica, proposta dalla Andreatta, della traduzione di Mitridate e della versione della *Vulgata*, permette di cogliere alcune varianti interessanti, riconducibili alle personali posizioni speculative e mistiche di Mitridate. Un esempio, al riguardo, può essere indicato nella traduzione della parte dell’opera in cui Gersonide, nell’ambito della riflessione sulla natura del male, commenta il versetto 2,6, *Leva eius sub capite meo, et dextra eius amplectitur me* (così nella versione della *Vulgata*

⁸ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Kommentar zu einem Lied der Liebe*, Hamburg 2001, p. 192.

che Mitridate riprende alla lettera nella sua traduzione dell'opera di Gersonide), sostenendo che queste parole possono essere interpretate, al di là del loro senso letterale, in un senso allegorico, secondo il quale alluderebbero alla corrispondenza tra la sinistra e l'inclinazione al male.⁹ Mitridate, al riguardo, nella sua traduzione aggiunge un'interpolazione esplicativa che sviluppa il nesso sinistra-male:

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'. Et hoc quidem factum est ita, quia est de via intellectui recta. Dextra vero est que Hebraice dicitur ieser attob, id est 'natura bene innata' (p. 141).

Va anche notato che il peculiare rilievo delineato in tale interpolazione mitridatica non costituisce un caso isolato, circoscrivibile unicamente alla traduzione del testo di Gersonide. Nelle ricerche che ho condotto per la tesi di dottorato sulla *magia naturalis* e la *scientia cabalae* nel pensiero pichiano, sono incorsa nella stessa interpolazione in occasione della trascrizione del testo del *Liber de homine*, un'altra opera che Mitridate tradusse in latino per il Mirandolano, contenuta nel ms. Vat. Ebr. 189.¹⁰ Nella lettura di Mitridate, le parole *natura male innata* si riferiscono alla natura intrinsecamente malvagia dell'uomo e alla corrispondenza di essa con Satana. Alla fine del f. 506r è scritto:

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.

Con questa considerazione personale, inserita tra le maglie della traduzione, Mitridate prospetta una peculiare tesi predestinazionistica, secondo cui l'uomo, già nel grembo materno, è destinato ad essere buono o malvagio, secondo gli imperscrutabili decreti divini. E la natura malvagia dell'uomo ha una personificazione e una realtà metafisica nella figura di Satana. In un certo qual modo, la natura dell'uomo subisce l'influsso "satanico" del male sia come inclinazione originaria e destinale, sia come intervento attivo di potenze spirituali malvagie sull'anima. La determinazione del rapporto dell'anima con il male è interconnessa alla questione del libero arbitrio e della possibilità di autodeterminazione dell'uomo. Secondo alcuni testi cabalistici,

⁹ Nel simbolismo cabalistico la parte sinistra, *sitra ahra*, rappresenta la fonte del male. In alcuni testi cabalistici l'origine del male è spiegata come il flusso sovrabbondante della *sefirah Gevurah*, cioè il "Rigore" non temperato da *Hesed*, la "Misericordia". Al male è dunque attribuita una realtà sefirotico-metafisica.

¹⁰ Di quest'opera in traduzione latina, come anche del *De vocibus* (ms. Vat. Ebr. 189), del *Commentum Sefer Iesire* (ms. Vat. Ebr. 191) e del *Liber misteriorum venerabilium* (cod. Chigi A. VI. 190), ho fornito una prima trascrizione e traduzione italiana nella tesi che ho preparato nell'ambito dei miei studi per il dottorato di ricerca in Filosofia, condotto in cotutela presso il Dipartimento FIERI-AGLAIA dell'Università degli Studi di Palermo e l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, di Parigi.

ogni anima, ancor prima di comparire sulla scena del mondo, ha un destino già determinato da Dio e rifugge nel *pargod*, nella “cortina” in cui sono intessute tutte le anime.¹¹

Un'altra significativa interpretazione-interpolazione d'ispirazione cabalistica che ho riscontrato nelle traduzioni di Mitridate emerge dal confronto tra i due differenti modi in cui egli rende il termine ebraico *tsebi* nell'ambito della traduzione latina di un passo del *Cantico* (4,5) nella versione del *Commento al “Cantico”* di Gersonide e nella versione del *Liber de homine*. Nella traduzione di Ct. 4,5 contenuta nella traduzione latina del *Commento al “Cantico”* di Gersonide, Mitridate traduce *tsebi* con *capree*, seguendo in ciò fedelmente la traduzione che si legge anche nella *Vulgata*, e scrive:

Duo ubera tua ut duo hinnuli gemelli capree, et pascentes inter lilia (p. 157).

Nel *Liber de homine* (ff. 447r-v), invece, con riferimento al medesimo passo del *Cantico*, si legge:

Et hoc est quod scriptum est in libro Cantici Canticorum duo ubera sua sunt sic duo hymnuli gemelli dame, e il passo continua: Quod quidem patet per vicesimam tertiam propositionem libri Sepher Iesire que dicitur atbax quod Moises significat damam hebraice sebi et probatur quia in illa propositione sic proceditur quod una littera 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 משהו quantum littere iod beth sade et ille quidem indicant damam צבי per numerum litterarum. Nam dama dicitur sebi et habet numeros 102 quia sade 90, beth 2, iod 10 et tot sunt numeri illarum litterarum que indicantur per litteras Moiseos quia iod 10 beth 2 sade 90 collecti sunt 102.

Qui Mitridate traduce in latino con *dama*, “cerva”, e non con *caprea*, “capra”, il termine *tsebi*, attestato nel testo ebraico, come si evince dalla chiosa mitridatica *hebraice sebi*, relativa al termine da lui tradotto in latino con *dama*, e come risulta dalla corrispondenza aritmosofica tra le lettere del nome di Mosè e quelle del termine *tsebi*, secondo la tecnica dell'*atbash*,¹² così come si ricava dal *Sefer Yetsirah*. Nel

¹¹ Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, tr. it. Roma 1992, pp. 162-163: «Secondo una credenza ancora precedente, e già presente nella letteratura degli *heikhalot*, tutte le anime sono inizialmente intessute in una cortina (*pargod*) appesa davanti al Trono di Gloria, e questo simbolo, “la cortina d'anime”, fu adottato e adattato da numerosissimi testi classici cabalistici. In questa cortina sono registrati l'intera storia passata e il destino futuro di ogni anima. Il *pargod* non è soltanto un tessuto mistico, composto d'etere spirituale, che contiene o è capace di ricevere una registrazione della vita e delle opere di ogni uomo: è inoltre la dimora di tutte le anime che sono risalite dal basso alla loro terra natia. Le anime dei malvagi non vi troveranno posto».

¹² L'*atbash* è una tecnica di permutazione delle lettere e consiste nella sostituzione della prima lettera dell'alfabeto ebraico, la *alef*, con l'ultima, la *tau*, e della seconda, la *beth*, con la penultima, la *shin*, e così a seguire anche con le altre lettere. Nella mistica ebraica ricorrono come tecniche combinatorie la *gematria*, il *notarikon* e la *temurah*.

tradurre *tsebi* con *dama* (termine latino, quest'ultimo, che invece traduce usualmente l'ebraico *ayyalah*), Mitridate rimodula la corrispondenza tra Mosè e la capra come corrispondenza tra Mosè e la cerva, verosimilmente tenendo in ciò presente la valenza simbolica riconosciuta in vari trattati cabalistici a quest'ultimo animale, che è anche messa in relazione con l'unicorno.¹³ Ora, nel simbolismo cabalistico, la cerva (in ebraico *ayyalah*), a differenza della capra, è messa in stretta relazione con la profezia: la cerva, infatti, è un simbolo della *Shekinah*, la "Presenza di Dio" che presiede, tra l'altro, all'ispirazione profetica e che, come *Shekinah* "inferiore", s'identifica con la decima *sefirah*, *Malkut*, il "Regno", e come *Shekinah* "superiore", s'identifica con la terza *sefirah*, *Binah*, l'"Intelligenza", *sefirot* entrambe legate, a differenti livelli, alla profezia. Si potrebbe così supporre che Mitridate, in relazione alla figura di Mosè, abbia ritenuto il riferimento cabalistico alla cerva funzionale alla spiegazione della virtù profetica. Più in particolare, Wirszubski, nel suo saggio *Giovanni Pico's companion to kabbalistic symbolism*, rinvia ad un passo del glossario cabalistico *Sefer ha-šorašim*, ovvero il *Liber de radicibus vel terminis cabale* nella traduzione latina di Mitridate (conservato nel ms. Vat. Ebr. 190), in cui si spiega il significato del termine *ayyalah*:

אילא aiala id est cerva vel unicornis ubicumque scribitur in genere feminino sive cum lictera he in fine ut אילא aiala sive cum lictera thau in fine ut אילא aieleth semper indicat diadema.¹⁴

In tale direzione la cerva (*ayyalah*), associata al *diadema*, cioè alla decima *sefirah*, *Malkut*, potrebbe rinviare alla profezia mediata da quest'ultima *sefirah*, cioè alla profezia che, secondo una tradizione cabalistica, è propria dei profeti precedenti a Mosè, ma non anche di questo, la cui profezia, invece, è "superiore". Quest'ultima tradizione sembra recepita da Pico nella *conclusio cabalistica secundum doctrinam sapientum hebreorum XVI*, in cui i profeti precedenti a Mosè sono messi in relazione con la cerva-unicorno: *Omnes ante Moysen prophetarunt per cervam unicornem*.¹⁵ Tale *conclusio* pichiana, dunque, rimanderebbe alla dottrina cabalistica secondo cui l'esperienza profetica di Mosè si pone su un livello più elevato di quello degli altri profeti, in quanto Mosè non avrebbe profetizzato attraverso lo "specchio privo di luce", *aspaqlarya šeenah me'irah*, simbolo della decima *sefirah*, bensì avrebbe goduto della superiore manifestazione dello "specchio lucente", *aspaqlarya ha-me'irah*,

¹³ Riguardo al legame tra la cerva e l'unicorno, con riferimento alla traduzione mitridatica del *Commento* di Gersonide, la Andreatta sottolinea la resa delle locuzioni ebraiche *ayelo ha-šadeh* e *ofer ha-ayyalim* con *per damas vel unicornes* e, al riguardo, nota che per Mitridate l'ebraico *ayyalah* è «considerato l'equivalente sia della cerva sia del mitico "unicornis"» (p. 67).

¹⁴ cfr. CH. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's companion to kabbalistic symbolism*, in AA.VV., *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom C. Scholem on his seventieth birthday by pupils, colleagues and friends*, Jerusalem 1989, p. 357.

¹⁵ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze 1995, p. 58.

simbolo della sesta *sefirah*, *Tiferet*, la “Gloria”.¹⁶ La teofania sinaitica e l’esperienza mistica mosaica diventano la cifra dell’accesso privilegiato all’inaccessibilità del divino, dello spozalizio mistico tra l’uomo e Dio. Se Pico lega la cerva alla profezia “inferiore” premosaica, Mitridate, interessato al legame generale tra la cerva e la profezia, nella traduzione del *Liber de homine* riconduce al simbolo della cerva anche la “superiore” profezia mosaica, senza soffermarsi sui differenti livelli riscontrabili nell’ambito della profezia.

Basti qui comunque notare che Mitridate, nel tradurre il passo sopra citato del *Liber de homine*, ritocca il testo sulla base delle proprie conoscenze del simbolismo cabalistico, verosimilmente per sottolineare, con il riferimento alla cerva, la funzione profetica di Mosè, non esplicabile con riferimento alla capra.

Questi cenni mostrano come il sapere ebraico sia stato recepito da Pico attraverso il filtro delle traduzioni latine di Mitridate, traduttore e interprete della *qabbalah* e del pensiero filosofico ebraico. La traduzione del *Commento al “Cantico dei Cantici”* di Gersonide concorre anche ad inquadrare Mitridate come cultore della *qabbalah*, la quale si presenta come una *ricezione* – secondo l’originario significato della radice *qof bet lamed* – ininterrotta che è anche rielaborazione creativa.

¹⁶ Cfr. E. R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines*, Princeton 1997, p. 214: «In the continuation of this text Eleazar cites a passage from Hananel (as transmitted in the talmudic lexicon of Nathan of Rome) that distinguishes between two glories: the upper glory, called *Shekhinah* or the great splendor (*hod ha-gadol*), is an invisible, formless light, whereas the lower glory is that which is seen by the various prophets, with respect to the latter, one needs to make a further distinction: Moses had a clear vision of that lower glory through the speculum that shines and all other prophets beheld the glory through a speculum that does not shine, that is, through images that distort reality».