ISSN: 1970-1950

Studi e ricerche sui saperi Medievali
Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttrice
Patrizia Sardina

Vicedirettrice
Daniela Santoro

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

27 (gennaio-dicembre 2025)

MEDIAEVAL SOPHIA 27
(gennaio-dicembre 2025)

Mediaeval Sophia 27
gennaio-dicembre 2025

Sommario

Studia

Antonio Macchione, *Demoni e posseduti nei* Bioi *dei santi italo-greci* 1

Miriam Palomba, *Il monastero femminile di San Vittorino a Benevento nei secoli X-XIII: una fondazione patrocinata dai principi di Capua e Benevento* 17

Antonio Mursia, *Donne al potere nella Sicilia normanna. Le signorie di Galgana di Sperlinga, Lucia di Cammarata e Sibilla di* Comincini 41

Caterina Cappuccio, *Modelli di interazione tra centro e periferia: il papato e la penisola iberica (sec. XII)* 55

Mattia Oliva, *La teoria psicologica di Ja'aqov Anatoli attraverso l'interpretazione filosofica del* Cantico dei Cantici 67

Francesco Di Pietro, *Il percorso di un funzionario angioino tra* militia*, burocrazia e rappresentazione: il caso di Ademaro Romano* 83

Mohamed Ouerfelli, *Défendre les intérêts pisans en Sicile: la mission diplomatique de Corrado de Vico en 1345-1346* 107

Giuseppe Giunta, *Il* furor *e la condizione semireligiosa: la strategia di difesa nell'uxoricidio di Lagia (Montefollonico, 1366)* 125

Paride Piscitello, *La* Madonna col Bambino in trono tra angeli e santi *del pittore Turino Vanni a Palazzo Abatellis: note sparse per una committenza pisana a Palermo* 139

Luciana Petracca, *Dialettica normativa e protagonismo civico delle comunità di Terra d'Otranto nel XV secolo: le scritture capitolari del 1463-1464* 159

Lecturae 141

Irene D. Aprile, Roberta Carchiolo, Mariagrazia Patti (a cura di), *Dai Monasteri e dai Conventi. Tesori d'arte*, Palermo, Soprintendenza per i beni culturali e Ambientali di Catania, Officine Grafiche, 2024, pp. 390, ISBN: 978-88-6164-573-8 (Diego Ciccarelli)

Michele Campopiano, *Storia dell'ambiente nel Medioevo. Natura, società, cultura*, Roma, Carocci, 2025, pp. 176, ISBN: 978-88-290-2796-5 (Riccardo Giuliano)
Martina Del Popolo, Gemma Teresa Colesanti, *Caterina Llull i Sabastida tra Sicilia e Catalogna. Edizione del suo secondo libro mastro (1479-1486)*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2025, pp. 850 (Mediterraneum, 6), ISBN: 978-84-1050-007-5 (Daniela Santoro)
Fulvio Delle Donne, *La sfida dei re. 1283, Angiò contro Aragona*, Bari-Roma, Editori Laterza, 2025, pp. 138, ISBN: 978-88-581-5761-9 (Silvia Urso)
Franco Franceschi, Paolo Nanni e Gabriella Piccinni (a cura di), *Medioevo che crea. Innovare, inventare, sperimentare nell'Italia dei secoli X-XIV,* Roma-Bari, Laterza (*Storia e società*), 2025, pp. 368, ISBN-10: 8858157621, ISBN-13: 978-8858157626 (Marina Montesano)
Blanca Garí, *El poder del objeto. Materialidad, memoria y representación en la Baja Edad Media*, Madrid, Siruela, 2024, pp. 312, ISBN: 978-84-19942-84-5 (Gemma Teresa Colesanti)
Daniel Le Blévec, Laurence Moulinier-Brogi (eds.), *Le corps au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2025, pp. 680 (L'Atelier du Médiéviste, 16), ISBN: 978-2-503-61340-6 (Riccardo D'Amico)
Nicola Naccari, *La Città del Sole. Primato romano ed ecclesiologia nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XIII sec.)*, Bologna, Bologna University Press, 2024, pp. 246 (Alphabet, 27), ISBN: 979-12-5477-408-3 (Luigi Russo)
Francesco Panarelli (a cura di), *Città nel Mezzogiorno d'Italia tra XI e XV secolo*, Potenza, BUP-Basilicata University Press, 2024, pp. 254, ISBN: 978-88-31309-31-8 (Giovanni Tabone)
Francesco Panarelli, *Dante a Mezzogiorno. Il Regno di Sicilia nella Commedia*, Roma, Carocci, 2024, pp. 112, ISBN: 978-88-290-2559-6 (Giovanni Tabone)
Luciana Petracca, *Il banco Strozzi di Napoli. Credito, economia e società nel Quattrocento*, Roma, Viella, 2024, pp. 374, ISBN: 979-12-5469-695-8 (Gemma Teresa Colesanti)
Maria Antonietta Russo, *Relazioni di potere e gestione patrimoniale nella Sicilia medievale. L'abbazia di Santa Maria del Bosco di Calatamauro (secoli XIII-XV)*, Palermo, Palermo University Press, 2025, pp. 300 (Storia. Classici, Fonti, Ricerche, 5), ISBN: 978-88-550-9771-0 (Rosalba Di Meglio)
Mariarosaria Salerno, *Nel Regno del lusso. I consumi di pregio nei domini degli Angiò (secc. XIII-XIV)*, Pisa, Carocci, 2024, pp. 210, ISBN 978-88-290-2836-8 (Elisa Tosi Brandi)
Patrizia Sardina (a cura di), *La terra e il mare. Signori, feudi e porti nel Mezzogiorno medievale e moderno*, Palermo, Palermo University Press, 2025, pp. 249 (Culturesocietà; 17) ISBN (a stampa): 978-88-5509-785-7, ISBN (online): 978-88-5509-782-6 (Silvia Urso)
Jesús Ángel Solórzano Telechea, Jelle Haemers, Nena Marthe Vandeweerdt, *El uso social del espacio en las ciudades medievales del suroeste de Europa*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2024, pp. 480, ISBN: 978-84-9960-182-3 (Elisa Turrisi)

Vincenzo Tedesco, *L'anima di Traiano tra inferno e paradiso. Storia di una leggenda medievale*, Roma, Carocci Editore, 2024, pp. 218, ISBN: 978-88-290-2476-6 (Silvia Urso)

Attività OSM gennaio-dicembre 2025 233

Curricula 241

Mattia Oliva

La teoria psicologica di Ja'aqov Anatoli attraverso l'interpretazione filosofica del *Cantico dei Cantici*

The Psychological Theory of Ja'aqov Anatoli through a Philosophical Interpretation of the *Cantico dei Cantici*

Riassunto
L'esegesi di matrice filosofica che il sapiente ebreo del XIII secolo Ja'aqov Anatoli fa del *Cantico dei Cantici* illumina su alcune questioni fondamentali nel panorama filosofico del suo tempo, specialmente di carattere psicologico. L'analisi di questa esegesi, non isolata dal contesto nel quale viene prodotta, risentendo del ricco clima culturale della corte federiciana, permette di mettere in luce i caratteri eclettici di un pensiero germogliato dall'incontro di differenti tradizioni intellettuali.

Parole chiave: Esegesi filosofica, *Cantico dei Cantici*, Federico II, Filosofia ebraica medievale, Anima.

Abstract
The philosophical exegesis of the *Cantico dei Cantici* by the 13th-century Jewish philosopher Ja'aqov Anatoli sheds light on several key issues in the philosophical landscape of his time, particularly of a psychological nature. The analysis of this exegesis, not isolated from the context in which it was produced, influenced by the rich cultural atmosphere of Frederick II's court, highlights the eclectic nature of a thought that blossomed from the encounter of different intellectual traditions.

Keywords: Philosophical exegesis, *Cantico dei Cantici*, Frederick II, Medieval Jewish Philosophy, Soul.

1. Introduzione

Un problema nel problema: interpretare il *Cantico dei Cantici*, «il più sacro dei testi sacri», aprire quella «serratura di cui si è smarrita la chiave» e lo "scandaloso" problema dell'intelletto sollevato dai filosofi musulmani a partire dal X secolo e capace di mettere a nudo le contraddizioni di chi si arrischia a tentare di conciliare fede e ragione. Il filosofo ebreo Ja'aqov ben Abba Mari ben Simon ben Anatoli risolve

l'uno nell'altro poiché, nella sua opera esegetica, l'uno parla dell'altro: il *Cantico dei Cantici*, divenendo il poema dell'intelletto che attualizzandosi raggiunge la vita eterna, risolve il suo ineffabile mistero e scioglie tutte le ambiguità e gli stessi problemi dell'intelletto finiscono con il rischiararsi di fronte alla verità della Parola, fonte inappellabile di qualsiasi contenuto filosofico. Una soluzione raffinata che mette vicine due dimensioni non più separabili nel pensiero filosofico ebraico a partire da Maimonide: l'esegesi biblica e la filosofia aristotelica di matrice islamica carica di problematiche gravose sulla dottrina religiosa. Se conciliare filosofia e rivelazione è una delle grandi sfide di tutta la filosofia medievale, il modo in cui essa viene raccolta dai filosofi ebrei del XIII secolo è esemplare per motivi e soluzioni, capace di condizionare in maniera duratura l'opera degli autori latini anche a distanza di molti decenni. Anatoli, infatti, è uno di quei pensatori protagonisti della sperimentazione di nuove soluzioni filosofico-esegetiche suscitate dalla circolazione dell'opera di Maimonide nell'Europa latina; nel suo pensiero sono al contempo visibili esigenze di carattere prettamente ebraico e spinte di matrice più ampia che lo inseriscono pienamente nel contesto storico-culturale in cui si mosse. L'opera di questo sapiente ebreo, quindi, non è solo il frutto di un filone speculativo esclusivamente ebraico ma anche una possibile risposta a problemi condivisi da tutto il pensiero filosofico a lui contemporaneo.

2. Tra Provenza e Mezzogiorno d'Italia, tra *Talmud* e Aristotelismo

Per comprendere appieno come il pensiero di Anatoli non si sviluppi isolatamente ma sia ascrivibile entro un orizzonte più ampio, bisogna in maniera preliminare sviluppare tre aspetti che si intrecciano con la concreta esperienza biografica di questo filosofo: l'influenza che su Anatoli ebbe la formazione tradizionale rabbinica in area provenzale, il contatto con la famiglia dei Tibbonidi e l'inserimento all'interno della corte federiciana. Questi tre bagagli di esperienze connettono la millenaria eredità interpretativa rabbinica dei testi sacri, e la prassi esegetica di Maimonide, come strumento di indagine filosofica della *Torah*, alle tematiche fondamentali nel panorama filosofico contemporaneo ad Anatoli. Il patrimonio speculativo di Maimonide, condensato all'interno della *Guida dei Perplessi*, è probabilmente alla base di ogni interpretazione che Anatoli fornisce del testo biblico, sebbene vi siano delle differenze (a dire il vero marginali) con il pensiero del maestro.[1] Esso va considerato sempre come fondamento filosofico di ogni sua attività ermeneutica che, tuttavia, resta un'operazione originale ed ecclettica, forse contraddistinta anche da una certa indeterminatezza ed oscurità in alcuni passaggi che verrà debitamente illustrata.

Dalla fine del XII secolo l'Europa latina mediterranea, e in seguito quella settentrionale, venne interessata, com'è noto, da un importante spostamento di risor-

[1] Vedasi J. Anatoli, *Il Pungolo dei Discepoli: il sapere di un ebreo e Federico* II, a cura di L. Pepi, Officina di Studi Medievali, Palermo 2004, p. 26.

se, sia materiali che intellettuali. Queste ultime, rappresentate non solo dai preziosi codici che tramandavano il pensiero aristotelico, ma anche dagli uomini che li portavano con sé, gradualmente passarono dal circolare esclusivamente all'interno di contesti religiosi, al penetrare anche nei centri laici del potere, gli ambienti di corte, che oltre alle nascenti università, si configuravano come nuovi luoghi privilegiati della trasmissione del sapere, spesso adoperato come strumento per giustificare ideologicamente il potere politico.[2] La ricomparsa di Aristotele nell'Europa latina si accompagna a questi movimenti di uomini e cose ed è permessa da fortunati incontri tra sapienti, spesso di culti e lingue diverse, sovente anche ebrei, che collaborarono nell'opera di traduzione dei testi peripatetici e dei loro commenti prodotti in area mediterranea e mediorientale. Il ruolo di mediazione svolto da questi dotti ebrei ed arabi è evidente non soltanto in sede di traduzione, ma primariamente sul piano contenutistico: i filosofi arabi ed ebrei, che prima degli europei si erano messi in contatto con gli scritti ellenici e tardo ellenici, furono anche i primi a dover riflettere sulle modalità con cui mettere in dialogo la ragione filosofica aristotelica con la fede monoteistica. Problematico fu l'esito che ebbe la recezione delle opere di Averroè in ambito latino. A differenza di quelle di Avicenna e di al-Farabi, le cui interpretazioni di Aristotele divennero punto di riferimento di molti autori della scolastica (che le stemperarono sovente con il pensiero di Agostino), le tesi averroiste ebbero come estrema conseguenza la loro ripetuta messa al bando tra il 1270 e il 1277 da parte del vescovo di Parigi Stefano Tempier, come dimostra quella che fu probabilmente la più violenta frattura filosofica del secolo.

Una via d'accesso meno rischiosa al pensiero di Aristotele nella sua tradizione averroista-avicenniana fu l'interpretazione proposta dal filosofo ebreo Mosè Maimonide (1138-1204) che, nella *Guida dei Perplessi*, compì il tentativo di trovare un accordo "interno" tra filosofia e rivelazione, mostrando come la prima sia contenuta, sebbene nascostamente, dentro la seconda. È tuttavia peculiare che, nel fare il suo

[2] È questo il caso della corte federiciana, dove lo sviluppo di diverse linee di ricerca filosofica e di produzione letteraria non è certo ozioso ma, secondo Kantorowicz – forse il maggiore studioso della fenomenologia del potere imperiale di Federico II, – risponde ad un preciso indirizzo politico per il quale l'imperatore «che come sovrano deve troneggiare, deve necessariamente sapere come anche Dio stia sul trono, allo stesso modo che, come giudice, gli è indispensabile conoscere le pene infernali; come statista l'ordine effettivo di spiriti, angeli e santi», E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 2023, p. 315. Il caso della corte sveva è particolarmente interessante poiché gli studiosi ebrei, tra i quali un ruolo centrale spetta ad Anatoli, che presero parte al dialogo intellettuale – promosso dallo stesso imperatore – lo fecero anche perché il razionalismo ebraico provenzale, aperto a prospettive concordistiche e moderate, si inseriva perfettamente entro il disegno politico imperiale che incoraggia l'assimilazione di un averroismo "morbido" ma non certo scevro di ripercussioni politiche. A tal proposito si veda G. Sermoneta, «Razionalismo e tradizioni razionalistiche nel giudaismo medievale», in *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Atti del V congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo, a cura di B. Chiesa, Carucci, Roma 1987, pp. 193-195, oltre al capitolo dedicato all'averroismo in E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Rizzoli, Milano 2022[7], pp. 627-661.

ingresso in Europa ad inizio XII secolo, la dottrina maimonidea riuscì a destare tanto interesse nelle università latine quanta preoccupazione nei cenacoli intellettuali ebraici che ne contestarono duramente l'interpretazione razionalista e allegorica delle Scritture in opposizione alle letture tradizionaliste della *Torah*. Particolarmente forte fu l'opposizione in ambiente provenzale, cioè in una delle regioni dell'Europa mediterranea più vivaci intellettualmente, dove le prospere comunità ebraiche ivi stanziate avevano perseguito gli studi talmudici e *halakici*, prevalentemente di carattere normativo, rimanendo sostanzialmente estranee agli sviluppi filosofici della vicina *Sefarad* fino ai primi decenni del Duecento.

Per molti versi la biografia di Ja'aqov Anatoli[3] è rappresentativa di questa recezione problematica della filosofia razionalista che interessò gli ambienti provenzali ebraici, dove egli nacque intorno al 1194 e ricevette una prima educazione tradizionale. Essa consistette nello studio del *Talmud* e della *Torah*, coltivatissimi nella Francia meridionale di fine XII secolo, un ambiente rimasto, come sopra accennato, fino ad allora "impermeabile" alle influenze dell'aristotelismo iberico. Certamente ciò fu vero fino ai primi decenni del secolo successivo, quando dalla Spagna giunse, a causa di persecuzioni religiose, la famiglia dei Tibbonidi, il cui capofamiglia, Shemuel Ibn Tibbon (1150-1230) avviò lo stesso Anatoli allo studio di Maimonide per poi stringervi legami familiari, sposandone la sorella e dandogli in moglie la figlia.

Mentre Shemuel Ibn Tibbon curò la prima traduzione della *Guida dei Perplessi* dall'arabo all'ebraico, più in generale i Tibbonidi parteciparono alla sua diffusione a livello europeo, specialmente in sud Italia e ancor prima in Provenza, dove sorsero conflitti con i tradizionalisti. Questi si esacerbarono fino a comportare il bando della filosofia da parte di un consesso rabbinico nel 1230, poi rinnovato nel 1235 in seguito alla grande controversia del 1232 alla quale non sappiamo se Anatoli abbia preso realmente parte. In ogni modo, i primi tre decenni del secolo furono fondamentali per la formazione di Anatoli che, spostatosi da Marsiglia a Lunel, apprese da Tibbon la medicina, le scienze, l'arabo e la filosofia aristotelica.

[3] Per ricostruire la vicenda biografica ed il pensiero di Anatoli in rapporto ai diversi contesti culturali da lui attraversati gli studi più esaustivi sono stati fatti da Luciana Pepi che ne ha anche tradotto l'opera nella sua prima edizione in lingua europea. Si rimanda quindi a: J. Anatoli, *Il Pungolo dei Discepoli*, cit., e a L. Pepi, *Una sapienza straniera. Filosofia ed ebraismo nel Medioevo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2019. Oltre a questi testi si rimanda per gli studi che inquadrano il contesto storico-politico all'interno del quale si muove Anatoli, in particolar modo in riferimento alla corte Stufica a J. Dan, «La cultura ebraica nell'Italia medievale, filosofia, etica e misticismo», in *Storia d'Italia, Annali.* II. *Gli ebrei in Italia*, 2 vols., a cura di C. Vivanti, Giulio Einaudi Editore, Torino 1996; A. Abulafia, «Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)» e Id., «Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione (1493)», ivi; G. Sermoneta, «Razionalismo e tradizioni razionalistiche nel giudaismo medievale», in *Correnti culturali*, cit.; M. Zonta, «La filosofia ebraica medievale in Sicilia», in *Ebrei e Sicilia*, a cura di N. Bucaria, M. Luzzati e A. Tarantino, Flaccovio Editore, Palermo 2002; C. Sirat, «La filosofia ebraica alla corte di Federico II», in *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert-A. Paravicini Bagliani, Sellerio, Palermo 1994 e F. Delle Donne, *La porta del sapere, Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci, Roma 2020, pp. 143-150.

Nel 1231, ormai più che trentacinquenne, lasciò la Francia per l'Italia, giungendo a Napoli dove frequentò la corte federiciana fino al 1240 in veste di medico e traduttore, probabilmente su invito ufficiale della stessa corte a seguito di una segnalazione di Michele Scoto con il quale era entrato, per mezzo della famiglia del genero, in contatto a Lunel. Il rapporto con Scoto è fondamentale per Anatoli quanto quello con Tibbon. Con il sapiente scozzese, medico, filosofo e astrologo dell'Imperatore, egli darà vita ad una serie di fortunate traduzioni,[4] ma soprattutto prenderà parte a numerose conversazioni (dalla natura dell'intelletto, all'esegesi biblica, alla simbologia di astri e ortaggi) che verranno riportate all'interno de *Il Pungolo dei discepoli*, in cui i contributi dello Scoto sono sempre segnalati, insieme a quelli dello stesso imperatore, che si diletta con alcune interessanti interpretazioni scritturistiche.

Dopo il suo ritorno in patria non sappiamo molto di Anatoli ma possiamo ragionevolmente collocare negli anni della maturità, forse tra Italia e Provenza, la redazione de *Il Pungolo dei discepoli* (*Malmad ha-talmidim*), opera di carattere omiletico contenente una collezione di sermoni (*derashot*), vale a dire di interpretazioni in chiave allegorico-filosofica, delle pericopi (*parashot*) della *Torah*, cioè dei passi biblici oggetto della lettura settimanale all'interno delle funzioni sinagogali.[5] Tale strutturazione del testo impedisce all'autore qualsiasi trattazione sistematica riguardo agli argomenti filosofici della sua speculazione, i quali "saltano fuori" solo attraverso l'indagine esegetica del testo biblico. Nessuna sezione del testo è esplicitamente e univocamente dedicata ad una sola tematica ma ciascuna *derasha* parte da uno specifico detto della *Torah* e solo attraverso la combinazione di fonti tradizionali, filosofiche e bibliche riesce a metterne a nudo il significato profondo, ponendolo al centro di una rete di riferimenti che lo mettono in legame con altre sezioni del testo sacro le quali ne disvelano il senso.

Lo stesso problema dell'intelletto e del destino ultraterreno delle anime, molto sentito nel clima culturale nel quale Anatoli era immerso durante il suo lungo soggiorno italiano, viene affrontato dall'autore in una maniera che al lettore odierno deve apparire inevitabilmente caotica e sconnessa e può trovare una ricostruzione sistematica solo andando contro le intenzioni dell'autore stesso, cioè scorporando i vari contenuti filosofici dai versetti biblici dei quali sono l'interpretazione. Questa operazione tuttavia rischia di far perdere il senso stesso del filosofare di un autore che in quanto ebreo si contraddistingue nel suo *fare* filosofia proprio nel confronto con le fonti della tradizione e con la Parola.[6]

[4] Si segnala la traduzione dall'arabo all'ebraico di parte del *Commento* di Averroè, dell'*Isagoge* di Porfirio, delle *Categorie*, del *De interpretazione* e dei *Primi e Secondi Analitici* di Aristotele, e degli *Elementi di Astronomia* di al-Faragni. Si veda L. Pepi, «Introduzione», in J. Anatoli, *Il Pungolo dei Discepoli*, cit., pp. 17-19.

[5] Sulla struttura del Pungolo si rimanda ivi, pp. 28-29.

[6] L. Pepi, *Una sapienza straniera*, cit., p. 55: «Il pensiero ebraico medievale si esprime soprattutto nell'interpretazione del testo biblico e quest'ultimo rimane il nucleo ispiratore della produzione letteraria fino ad epoca moderna […]. I filosofi ebrei medievali, in particolare, fanno filosofia esercitando il loro intelletto sull'ermeneutica biblica».

Per questo motivo il modo nel quale Anatoli tratta il *Cantico dei Cantici* nel corso dell'opera – proponendone un'interpretazione allegorica complessiva in quanto racconto, senza scomporlo in versi considerabili autonome unità di senso, prassi ordinaria nell'ermeneutica biblica rabbinica,[7] – è un caso fortunato che ci permette di ricostruire in maniera meno forzosa possibile, ma non per questo scevra di ambiguità, le posizioni di Anatoli in merito ad un certo problema, come quello dell'intelletto.

Infatti, il *Cantico dei Cantici,* assunto come poema dell'intelletto che si attualizza nel rapporto conoscitivo-amoroso, ogni qual volta che ricorre ne *Il Pungolo dei discepoli* mantiene sempre coerentemente il suo significato unitario. Solo leggendo insieme il *Cantico dei Cantici* e le spiegazioni, ahimè brevi, che Anatoli ci fornisce al riguardo possiamo ricostruire il suo posizionamento in merito a questa *vexata quaestio*, riuscendo al contempo a preservare un certo *fare* filosofia che, se perduto di vista, priverebbe lo stesso contenuto del suo pensiero di parte del suo senso. Non possiamo insomma considerare atto interpretativo, interpretazione, verso biblico e contenuto filosofico come livelli o componenti diverse e gerarchizzate di un insieme, ma come elementi coodipendenti in maniera assolutamente necessaria e reciprocamente significanti.

3. La *quaestio* sull'intelletto da Aristotele ad Anatoli

L'interesse di Federico II per la questione dell'anima e del suo destino ultraterreno è ben noto. Ce lo testimoniano per esempio le domande poste a Scoto,[8] le questioni inviate ad Ibn Sabin,[9] oppure la leggenda nera dell'esperimento praticato dall'imperatore su un uomo fatto rinchiudere fino alla morte in una botte per scoprire se al decesso l'anima ne fuoriuscisse. Sebbene quest'ultima vicenda appartenga all'aneddotico e ci insegni molto di più sul pregiudizio dei francescani verso l'imperatore (infatti la storiella è di Salimbene)[10] che sul perseguimento delle scienze a corte, rende

[7] Ivi, pp. 41-49

[8] E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, cit., pp. 312-315.

[9] A tal proposito si veda P. Spallino, «Al-imbiraṭūr tra filosofia e sufismo: 'Abd al-Ḥaqq ibn Sab 'īn le *Questioni siciliane*», in *Sapienza, scienza e culture alla corte di Federico II di Svevia: Gli uomini*, a cura di F. Manzari, L. Pepi, P. Sardina, P. Spallino, Officina di Studi Medievali, Palermo 2024.

[10] Cfr. Salimbene de Adam, *Cronaca*, Luigi Battei Editore, Parma 1882, p. 220: «Molte altre furono le stranezze, le manie, le maledizioni, le atrocità, le perversità e le soperchierie di Federico, di cui alcune notai in altra cronaca, come sarebbe quella di chiudere un uomo vivo entro una botte finchè vi morisse, volendo con ciò dimostrare che anche l'anima era mortale [...]. Perocchè era epicureo, e tutto ciò che poteva trovare nella divina Scrittura o per sue ricerche, o per mezzo de' suoi sapienti, che servisse a dimostrare che dopo morte non vi è altra vita, tutto raccoglieva [...]. Il che prova che Federico e i suoi sapienti non avevano fede, e credevano che al di là della presente non esistesse altra vita, per non avere ritegno a secondare più sfrenatamente le loro passioni e la loro libidine. Perciò abbracciarono l'epicureismo, che ripone la pienezza della felicità dell'uomo nella sola voluttà carnale, per contrapposizione allo stoicismo, che la fa derivare dalla sola dolcezza della virtù [...]».

perfettamente le preoccupazioni di Federico intorno al problema. Esse in parte coincidono con quelle di Aristotele, che ne aveva trattato approfonditamente alla fine del IV secolo a.C., ma si ricollegano soprattutto a problemi di ordine escatologico, religioso e sociale molto a cuore ai contemporanei di Federico.

Lo Stagirita si prefigge di «considerare e conoscere la […] natura ed essenza» dell'anima affinché il suo studio «contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi, e specialmente alla ricerca sulla natura».[11] E lo aveva fatto nel trattato *Περὶ ψυχῆς*, breve quanto problematico, il quale in epoca medievale divenne molto noto presso gli arabi e, successivamente, presso i latini che ne accolsero la complessità quasi sempre attraverso la mediazione degli autori musulmani ed ebrei. In epoca medievale, infatti, la sfida interpretativa del *Περὶ ψυχῆς* era stata prima raccolta dai filosofi musulmani, gli scritti dei quali avranno immensa risonanza in Occidente, poi dalla tradizione ebraica e quindi scolastica e tomista, per approdare infine nei cenacoli umanistici del tardo Medioevo. Nel XIII secolo la *vexata quaestio* ebbe particolare fortuna in Occidente, con l'intensificarsi dei contatti intellettuali tra latini, ebrei e musulmani.

Alla corte staufica il libro giunse insieme al *Grande commento* di Averroè la cui traduzione, come quella del commentario, è attribuita tradizionalmente a Scoto.[12] L'opera presumibilmente circolò tra gli ambienti intellettuali del cenacolo federiciano insieme ai suoi commenti, indispensabili per comprenderne il contenuto, vista la difficoltà degli argomenti trattati. Gli interessi di Federico quindi non rappresentano un'anomalia rispetto a quelli dei suoi contemporanei, sebbene l'imperatore avesse fama di perseguire la sua ricerca sopra l'anima con "mezzi non convenzionali".

Tra i dotti che gravitarono attorno alla sua corte, certamente, si distinse Michele Scoto, autore di un'ampia dissertazione sulla questione dell'Intelletto, che tuttavia si richiama prevalentemente ai riferimenti tradizionali del mondo latino;[13] mentre Anatoli, che non scrisse nulla di sistematico sul problema, presenta una dottrina psicologica certamente più innovativa all'interno di questo panorama cortese. Quello che possiamo evincere dai suoi scritti è una teoria "eclettica" che si nutre di elementi filosofici della tradizione araba, ma che cresce soprattutto nel solco della filosofia di Maimonide, grazie al quale si può dire che la psicologia dell'Anatoli sia aristotelica. Inoltre, niente porta a farci intendere che Anatoli dovesse tenere in maggiore considerazione il *Περὶ ψυχῆς* piuttosto che la *Guida dei Perplessi* come fonte privilegiata di conoscenza sopra l'intelletto. È quindi necessario, prima di seguire la strada di Anatoli, ritornare brevemente al pensiero di Maimonide sul quale si fonda quello dell'autore de *Il Pungolo dei discepoli*.

[11] Aristotele, *L'Anima*, Bompiani, Milano 2018, p. 55.

[12] Sebbene sembri probabile che questi non avrebbe il diritto di rivendicarne a pieno titolo la paternità. A tal proposito si veda P. Morpurgo, «Le traduzioni di Michele Scoto e la circolazione di manoscritti scientifici in Italia meridionale», in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Atti del Convegno internazionale promosso dall'Accademia Nazionale dei Lincei, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987.

[13] Cfr. ivi, pp. 175-177.

La dottrina dell'anima in Maimonide non implica, come in Aristotele, la trattazione di una facoltà complessivamente presente in tutti i viventi, così che la sua descrizione rientri tra le opere di biologia. Per il filosofo ebreo si tratta, piuttosto, di un discorso d'ordine innanzitutto teologico, strettamente legato ad una certa concezione dei precetti divini; ma anche gnoseologico-antropologico, connesso ad un certo modo di intendere le facoltà dell'uomo e la sua creazione divina, e infine etico-politico, poiché corrisponde ad uno specifico modo di concepire l'agire etico e la società.

È ragionevole ritenere che sommariamente la differenza tra l'indagine psicologica condotta dagli antichi e quella di epoca medievale stia nel fatto che la *quaestio* per i tre grandi monoteismi assume primariamente un significato teologico, fondendosi con le disamine sulla salvezza e sulle speranze ultraterrene. Così nel Medioevo trattare dell'anima non è più un compito semplicemente della biologia, ammesso che lo sia mai stato per Aristotele, ma diviene un problema teologico. Ciò comporta anche le ulteriori difficoltà e l'imbarazzo nel quale il filosofo che si avventurava sulle vie del *Περὶ ψυχῆς* rischiava di cadere. In bilico tra la volontà di restare fedeli ad Aristotele, a rischio anche di negare la sopravvivenza dell'anima individuale, e il dovere di restare fedeli al Libro, molti preferirono esprimersi in maniera sibillina, alludendo a certe posizioni controverse, senza mai confermarle apertamente.

Secondo Colette Sirat, anche Maimonide tende verso «una soluzione che non poteva mettere chiaramente per iscritto»,[14] tuttavia lasciando evincere una complessa concezione psicologica che è il risultato dell'incontro tra la tradizione religiosa rabbinica e la tradizione filosofica aristotelico-islamica. È infatti fondamentale tenere in considerazione l'influsso che la *falsafa* ebbe su di lui, soprattutto per il fatto che esso sembra orientarsi maggiormente verso posizioni averroiste riguardo il destino ultraterreno delle anime. Tuttavia, nonostante Maimonide risenta della tradizione peripatetica, resta saldamente legato ad una base inalienabile per il filosofare ebraico: le fonti della tradizione rabbinica, infatti, moderano ogni possibile spinta "eversiva" delle più ardite conclusioni aristoteliche in merito ad argomenti psicologici. Il filosofo considera obiettivo della *Torah*, e in special modo dei suoi precetti, il perfezionamento morale e intellettuale dell'uomo, unico in tutto il creato a possedere la capacità gnoseologica. Soltanto all'uomo è dato raggiungere la vita eterna attraverso l'attualizzazione del proprio intelletto per mezzo della conoscenza degli intelligibili. In quanto la materia ed il corpo sono deperibili, l'intelletto attualizzato, consustanziale all'oggetto della sua conoscenza, diviene incorporeo e quindi incorruttibile. Ciò è voluto da Dio. Si legge alla fine della *Guida dei Perplessi*: «La vera perfezione umana è il conseguimento delle virtù dianoetiche, ossia il fatto di concepire degli intelligibili che insegnano opinioni corrette in metafisica. Questo è il fine ultimo, quello che perfeziona veramente l'individuo, pertiene a lui solo, e gli dà la sopravvivenza eterna; grazie ad esso l'uomo diviene veramente uomo».[15]

[14] C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale, secondo i testi editi e inediti*, Paideia, Brescia 2000, p. 220.
[15] M. Maimonide, *Guida dei Perplessi*, a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2003, p. 758.

Il fine ultimo della vita umana è la conoscenza, perseguendo nello studio delle scienze filosofiche non soltanto l'uomo può avvicinarsi a Dio, ma raggiungere l'eternazione della propria anima. L'impedimento maggiore a questo sforzo è la costituzione stessa dell'essere umano che include la materia, «un potente velo che impedisce la percezione di ciò che è separato da essa così com'è».[16] Inoltre le facoltà conoscitive dell'essere umano stesso sono assai limitate.[17] Soltanto un graduale perfezionamento etico-filosofico può vincere questi impedimenti. Infine, sebbene per Maimonide la maggior parte degli uomini siano razionali, quindi perfettibili, essi lo sono solo in potenza e pochi possono raggiungere l'intelletto in atto.

Per tale ragione, oltre che per la difficoltà e la lunghezza degli studi, Maimonide nel capitolo XXXIV della *Guida dei Perplessi* dissuade i sapienti dall'insegnare la metafisica al volgo che, per ragioni di ordine sociale, è più opportuno accetti «per via autoritativa i principi del senso esoterico della *Torah*» e i comandamenti, come un uomo che per restare in buona salute deve «osservare le prescrizioni del medico, anche se non le capisce».[18] In ultima analisi non è ancora completamente chiara la posizione assunta dal grande rabbino rispetto al destino delle anime dei semplici: essi potranno salvarsi solo per mezzo di una retta condotta? L'assenza di una risposta definitiva meriterebbe di certo ulteriori approfondimenti.

La dottrina sull'anima e sull'attualizzazione dell'intelletto, presente all'interno dell'opera di Anatoli, è la prosecuzione e l'applicazione pratica all'esegesi biblica di quelle tesi che in Maimonide si connotano con una valenza etico-religiosa, in linea con la tradizione giudaica e di quella ellenico-musulmana.[19] Egli ritiene, come Maimonide, che l'anima, tripartita secondo un'impostazione pienamente aristotelica, abbia la possibilità, grazie alla conoscenza degli intelligibili, di raggiungere la vita eterna.

È tuttavia necessario precisare, ancora una volta, che Anatoli, a differenza di Scoto che dedicò alla psicologia un capitolo apposito del suo *Liber introductorius*, non scrisse alcuna trattazione organica sopra l'anima. Ciò che possiamo evincere della sua dottrina psicologica dobbiamo ricostruirlo da quanto troviamo, in maniera frammentaria, all'interno dei sermoni contenuti ne *Il Pungolo dei discepoli*. In generale Anatoli riprende Aristotele affermando che l'anima è forma del corpo, tripartita in anima nutritiva, sensitiva e intelletto (*Sekel*), prerogativa squisitamente umana. L'intelletto è la "forma dell'anima", ciò che per mezzo della conoscenza degli intelligibili è capace di passare dalla potenza all'atto, cioè di portare al pieno perfezionamento dell'essere umano e così di rendersi simile a Dio, secondo il detto biblico che lo vuole fatto a Sua immagine e somiglianza.

[16] Ivi, p. 532.

[17] Sulle facoltà conoscitive umane e i loro limiti consultare i capitoli XXXI-XXXVI della *Guida dei Perplessi.*

[18] C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 212.

[19] Per un quadro dettagliato del rapporto tra anima e sapienza nel pensiero di Anatoli si rimanda a L. Pepi, «Jaqov Anatoli: la sapienza vita dell'anima», in Contrarietas. *Saggi sui saperi medievali*, a cura di A. Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002.

Necessaria al passaggio da potenza ad atto dell'anima intellettiva è la *Decima intelligenza* o Intelletto agente che, agendo sull'intelletto passivo, cioè ricettivo nei confronti degli intelligibili ma incapace di produrli per sé stesso, lo conduce ad essere intelletto acquisito. Il perfezionamento dell'intelletto acquisito presuppone la coltivazione delle virtù etiche e dianoetiche, come del resto già affermato da Maimonide. Nella *Parashat Lek Leka*[20] Anatoli scrive che «la capacità di studio è tra le strade del Signore, che con la sua grande benevolenza guarda alle sue creature. Infatti il bene dello studio è il più grande dei beni, attraverso esso [il Signore] dà forma all'anima dell'uomo ed allora l'anima esce dalla potenza e si compie, si realizza».[21]

Questa dottrina, qui brevemente sistematizzata, è ricavata dalle interpretazioni che Anatoli ci fornisce di diversi passi biblici. La citazione sopra riportata, per esempio, fa riferimento ad un versetto di *Genesi* (*Gen* 12,5), mentre altri elementi della teoria si possono trovare come spiegazione simbolica di differenti brani del *Pentateuco*: per esempio, l'interpretazione curiosa data dei tre figli di Adamo, Caino, Abele e Set, accostati alle tre facoltà dell'anima. È, come sopra accennato, particolarmente importante notare come il *Cantico dei Cantici* sia sempre accostato, quasi in maniera esclusiva, a questioni di ordine psicologico-gnoseologico nel corso delle sue numerose citazioni all'interno dei sermoni.[22]

Accostando tutte le citazioni e le relative spiegazioni che ci vengono fornite nel testo, si evince che per Anatoli il *Cantico dei Cantici* è, dal punto di vista interpretati-

[20] J. Anatoli, *Il Pungolo dei Discepoli*, cit., p. 95.

[21] Ivi, p. 96.

[22] Son ben 11 le citazioni al *Cantico dei Cantici* all'interno dell'opera. Per facilitarne la consultazione si propone la seguente tabella:

Passo del *Cantico dei Cantici* citato	Passo del *Pungolo dei discepoli* corrispondente	Passo biblico messo dall'autore in relazione al *Cantico dei Cantici*
Citazione del libro sacro nel suo complesso		
-	*Parashat* Ḥayye Sara (p. 108)	*Salmo* 45,4-12
-	- [f. 21v] (p. 113)	*Genesi* 4,1-25
-	*Parashat* Yitro' [f. 61v] (p. 170)*	
Citazione di passi particolari		
Cantico dei Cantici 1,2	*Parashat* Le yom shemini aṣeret [ff. 198r-189v] (p. 281)*	
Cantico dei Cantici 1,6	*Parashat* Bereshit [f. 7v] (p. 80)	*Proverbi* 31,1
Cantico dei Cantici 1,7-8	- [f. 2r] (p. 72)	*Proverbi* 17,10-13 *Proverbi* 22,17 *Proverbi* 30,7-8
Cantico dei Cantici 2,2	*Parashat* Tesawwè [f. 77r] (p. 181)	*Osea* 14,6 *Osea* 14,7
Cantico dei Cantici 3,1	*Parashat* Wayggash [f. 40v] (p. 144-145)	*Proverbi* 22,26 *Deuteronomio* 6,4
Cantico dei Cantici 8,6	*Parashat* Bereshit [f. 7v] (p. 81)	*Isaia* 42,18-20

vo, un testo privilegiato. Egli lo legge in maniera coerente come il poema dell'intelletto passivo che passa ad attualizzarsi attraverso la ricerca della conoscenza per mezzo dell'Intelletto agente.

All'inizio della *Parashat Hayye Sara* Anatoli facendo eco a Rav. Aqiva,[23] presenta il *Cantico dei Cantici* come «il più santo dei libri santi» poiché «tratta della conoscenza del Signore e dell'amore per Lui». La lettura simbolica che nel corso dell'opera fa poi dei personaggi è decisamente affascinante: la sposa/regina rappresenta la condizione dell'intelletto ancora in potenza ed è vessata dai figli della madre che, sulla fine della *Parashat Bereshit*, scopriamo essere simbolo della materia, impedimento per l'attuazione dell'intelletto. Lo sposo/re, invece, simboleggia l'Intelletto in atto, con il quale congiungendosi l'anima perviene alla perfezione della conoscenza. Il gioco di fughe e nascondimenti che ritmicamente congiunge e disgiunge i due amanti nel poema rappresenterebbe allora il tortuoso percorso che l'anima è portata a compiere per raggiungere l'eternazione per mezzo dell'acquisizione della conoscenza.

Prima di soffermarci però su una sezione particolare del testo di Anatoli riguardante il *Cantico dei Cantici*, rappresentativa di tutto questo insieme di considerazioni, è opportuna ancora una digressione per segnalare come l'interpretazione che questo filosofo fornisce del poema sacro sia quasi una novità, con rari precedenti all'interno della storia esegetica di questo testo.[24] Essa è conseguenza di una prassi interpretativa fondata circa mezzo secolo prima da Maimonide che pose il pensiero filosofico come significato ultimo del dettato biblico. Anatoli, quindi, esce dalle tradizionali traiettorie interpretative del *Cantico dei Cantici* fino ad allora percorse in abito giudaico e cristiano,[25] spostando la sua esegesi su un terreno prettamente filosofico di ispirazione aristotelica.

Nella tradizione ebraica il poema si colloca nel gruppo di libri del *Ketuvim* e all'interno di un sottogruppo detto dei «Cinque Rotoli» (*Chamesh Megillot*), insieme a *Rut*, *Lamentazioni*, *Ecclesiaste* ed *Ester*, che lo seguono e tra i quali occupa un posto

Cantico dei Cantici 8,7	*Parashat* Toledot [f. 24r] (p. 119)	
	Parashat Waetḥannan [f. 162r] (p. 260)	

(* passi non presenti per esteso nell'edizione del 2004).

[23] Celebre rabbino del I secolo d.C., la sua autorità è universalmente riconosciuta oggi, come in epoca medievale, nell'ebraismo rabbinico, del quale è considerato essere uno dei maggiori esponenti.

[24] Questa piccola ricostruzione della storia interpretativa del *Cantico* deve molto all'opera monumentale sul *Cantico* del Cardinale Gianfranco Ravasi. Per approfondire vedasi quindi G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici, Commento e attualizzazione*, EDB, Bologna 1992.

[25] Brevemente: il *Cantico* ha conosciuto (e conosce) finora due "macro filoni" ermeneutici, quello "naturale" o letterale e un filone teologico-allegorico. Quest'ultimo possiamo a sua volta suddividerlo tra le interpretazioni del testo sviluppate in ambito giudaico e quelle fiorite in ambiente cristiano. Esse convergono nell'elaborazione di due letture allegoriche dei protagonisti del *Cantico*: lo sposo, identificato in YHWH/Cristo, e la sposa, la chiesa/sinagoga (linea ecclesiologica) o l'anima (linea individuale). Due letture che in ambito cristiano non necessariamente confliggono. Esse sono, come scrive il card. Ravasi «distinte ma non antitetiche, alternativamente privilegiate ma mai in forma esclusiva».

d'onore. L'ermeneutica ebraica, fin dai primi secoli dell'era volgare, riguardo al *Cantico* ha istituito la celebre associazione allegorica sinagoga-sposa, o meglio, ha intravisto nel legame amoroso tra lo sposo e la fanciulla il legame sponsale tra l'assemblea della comunità ebraica e la Divinità che è anche, nel dispiegarsi narrativo del testo, la parabola storica della salvezza di un popolo.[26]

Questa tendenza ermeneutica dominante è attestata nei testi della tradizione: nel *Targum* e nei *Midrashim* che costituiscono (insieme al *Talmud*) la base sulla quale si sviluppa ogni forma di filosofia legittimamente considerata "ebraica".

La filosofia ebraica ha accolto anch'essa la sfida offerta dal *Cantico dei Cantici*. Saadia Gaon (882-942), considerato l'iniziatore della tradizione filosofica ebraica medievale, ne parla come di una serratura di cui si è smarrita la chiave, ma la sua opera esegetica, tutto sommato, non differisce dagli esempi del *Targum*.[27] Un secolo dopo Gaon, *Rashi*, abbreviazione di rabbi Shelomoh ben Isaak (1040-1105), propone in Francia un commento del *Cantico dei Cantici* che riprende la tematica allegorica tradizionale dell'esilio e dell'alleanza matrimoniale tra YHWH e il popolo, rinnovando però il rapporto tra regole ermeneutiche e testi della tradizione rabbinica.[28]

Tuttavia per rintracciare le radici della lettura di Anatoli, la quale si distacca chiaramente da tutta la tradizione ermeneutica precedente, bisogna approdare sulle coste iberiche, dove tra XII e XIII secolo fioriscono, sotto il tollerante dominio islamico, alcune comunità ebraiche. In questo contesto si sviluppa la grande filosofia razionalista di Mosè Maimonide e il contemporaneo commento al *Cantico dei Cantici* di Josef ben Jehudah ben Jakov lbn Aknin (1150-1220), conosciuto probabilmente da Shmuel ibn Tibbon (1150-1230). Questi sviluppa un'esegesi del *Cantico dei Cantici* affine che, stando alle ricerche relative del cardinal Ravasi, doveva essere nota ad Anatoli, allievo e genero di ibn Tibbon.[29]

Ibn Aknin è quindi, probabilmente, il primo ad introdurre nell'ermeneutica del *Cantico dei Cantici* elementi della filosofia di al-Farabi e Avicenna, in prospettiva logico-psicologica. Spiega Ravasi: «Il *Cantico dei Cantici* [in ibn Aknin] diventa una rappresentazione simbolica dell'anima (l'amata) invitata dall'intelletto agente (l'amato) alla conquista degli intellegibili, abbandonando il peso della materialità. L'intelletto nutre amore per l'anima e desidera congiungersi con essa in questa avventura esaltante dello spirito e della conoscenza. lbn Aknin non vuole, perciò, limitarsi al puro senso letterale del *Cantico dei Cantici* ma non vuole neppure negarlo».[30] Quanto

[26] Tale interpretazione allegorica ha continuità fino ai nostri giorni, tant'è vero che anche la lettura personalissima che Amos Luzzatto fa del *Cantico dei Cantici* è vicina a quella tradizionale che lo legge come poema dell'amore *sacro* (e in qualche modo mistico) tra Dio e il popolo di Israele. Vedasi quindi A. Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*, Giuntina, Firenze 1997.

[27] Cfr. G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici*, cit., pp. 788-789.

[28] Vedasi la prefazione di A. Mello al commento di Rashi in Rashi di Troyes, *Commento al Cantico dei Cantici*, Edizioni Qiqajon comunità di Bose, Magnano (BI) 1997, pp. 7-39.

[29] Cfr. ivi, p. 791.

[30] *Ibid.*

è rintracciabile (o meglio deducibile) nell'opera di Anatoli non differisce di molto da questo.

4. Come una rosa tra le spine

> All'individuo che attualizza le sue potenzialità allude il profeta Osea quando afferma: 'Si spanderanno i suoi germogli e avrà la bellezza dell'olivo' (*Osea* 14,7). E anche 'fiorirà come un giglio' (*Osea* 14,6). Il giglio è un fiore senza spine e questo passo può essere collegato al versetto 'come una rosa tra le spine' (*Cantico dei Cantici* 2,2) che raffigura l'intelletto che riesce a raggiungere l'atto nonostante l'ostacolo della materia, cui alludono le spine.
> Ma il sapiente con il quale collaborai[31] (Michele Scoto) ha detto che si tratta del fiore bianco che si chiama giglio e (l'uomo giusto) lo hanno paragonato a quel fiore perché la natura di questa pianta vuole che, se la si sradica dal posto dove cresce, l'umidità sale a poco a poco fino alla sua cima e fiorisce senza trarre sostanze dalla terra. Allo stesso modo è il giusto che fiorisce, attualizzando le sue facoltà a poco a poco verso la testa. È proprio alla testa che fa riferimento il versetto: 'è come olio profumato sul capo'.[32]

Questo passo, contenuto all'interno della *Parashat Tesawwè*, il ventesimo sermone de *Il Pungolo dei discepoli*, scritto come commento ad una parte centrale del libro di *Esodo*, è particolarmente rilevante riguardo alla dottrina psicologica di Anatoli. Esso presenta infatti i tre termini fondamentali della psicologia come intesa non solo da Anatoli ma, come si è visto, anche dai pensatori giudaico-musulmani del suo tempo: intelletto, atto e materia. Il primo va pensato in rapporto necessariamente antagonistico alla terza, il secondo è ciò per il quale l'anima sente un anelito sacro, un sentimento d'amore rivolto verso la conoscenza più alta che è quella delle cose divine. L'amore-conoscenza di Dio è l'unico bene eterno, l'unica cosa che perdura oltre la distruzione della materia: poiché eterno è l'oggetto dell'amore, l'amato, facendosi amare, rende eterno anche l'amante.

Scrive Anatoli nella *Parashat Wayggash*: «'Amerai il Signore con tutto il cuore e con tutta l'anima', significa che occorre sforzarsi per comprenderLo e trovarLo, come colui che ama e desidera pone ogni suo pensiero, ogni sua forza, nel cercare l'amato».[33]

[31] È importante osservare il riferimento che Anatoli fa alle dottrine di Scoto. Notare la deferenza, abituale nel testo, con la quale il filosofo ebreo provenzale si rivolge al più anziano "collega" cristiano: è un incontro fruttuoso anche nel disaccordo (apparente) tra le due interpretazioni dello stesso versetto biblico, apparente più che sostanziale, visto che sembra i due siano in disaccordo solo su come tradurre il termine *shoshanna*, che, come ci illustra Luciana Pepi (vd. nota 5 e 6 in J. Anatoli, *Il Pungolo dei Discepoli*, cit., p. 181), possiamo tradurre come "giglio" o come "rosa".

[32] Ivi, p. 181.

[33] Ivi, p. 144.

Altri riferimenti al *Cantico dei Cantici* nell'opera[34] indicano questa linea che, facendo coincidere amore e conoscenza, preserva la natura allegorica del poema senza svilirne tuttavia il contenuto "erotico". Il sentimento amoroso onnipresente nel *Cantico dei Cantici* va inteso come *amore sacro* che eternizza l'anima. L'amore, che spinge l'intelletto a tendere verso la conoscenza del suo principio eterno, è il motore dell'atto conoscitivo. Come la fanciulla del poema si spinge e si affanna per cercare il suo amato che fugge tra giardini e città, così l'intelletto si affatica nella ricerca degli intelligibili che lo avvicineranno eternamente a Dio.

La ricompensa supera di gran lunga l'affanno della ricerca poiché essa è anche promessa di salvezza, di ricongiunzione e permanenza incorruttibile verso il Principio.

In ciò Anatoli può ricordare molto la mistica di Dionigi Areopagita, tutto impegnato a rivolgersi verso l'inconoscibile Infinità soprasostanziale che sta al di sopra delle intelligenze. La ricerca di Dionigi è animata da un medesimo *amore sacro* ma finisce con esiti diversi, con la cessazione di ogni atto intellettuale, il silenzio mistico, insomma, che conclude anche l'opera di Bonaventura.

Anatoli non risolve invece nel silenzio la sua ricerca della conoscenza più alta ma piuttosto evidenzia le difficoltà che è destinato ad affrontare chi intraprende questa ricerca. In primo luogo l'emancipazione dalla materia, la quale può corrompere l'intelletto passivo. Essa va contrastata, certo, ma Anatoli non è un mistico ed intende farlo con mezzi diversi da quelli tipici di molti asceti cristiani suoi contemporanei (e anche giudei se si pensa alle pratiche ascetiche estreme di Abraham Abulafia).[35]

Non è la consunzione del corpo che libera dall'oppressione della carne, ma il dominio su di essa attraverso l'acquisizione delle virtù etiche e dianoetiche. La moderazione, che predica come filosofo aristotelico e come medico, è preferibile alla mortificazione delle carni. Troviamo infatti poco dopo il passo sopra riportato, nella *Parashat Tissà*, che «nonostante l'anima sia il fine stesso dell'essere umano, essa vive nel corpo che, dunque, non può essere maltrattato. Alcune afflizioni devono essere praticate solo come medicina […]. Dio infatti non odia il corpo, ma lo ama e, inoltre, la salute del corpo è necessaria a quella dell'anima. Non è come pensano i santi dei gentili [i cristiani!] che immaginano di raggiungere la perfezione seguendo all'estremo ogni specie di tortura (afflizione), questi sono solo crudeli e sciocchi».[36]

L'uomo deve riuscire ad elevare ciò che c'è in lui di immateriale passando attraverso la materialità, non rinnegandola, ma intraprendendo un reale percorso di trascendenza, intesa nel suo più profondo senso etimologico come superamento/salita oltre il limite. Bisogna fare come una rosa che è costretta a crescere in mezzo ai rovi la quale, per germogliare, deve attraversare le spine e aprire i suoi petali sopra di esse,

[34] Ivi, pp. 108, 118 e 260.

[35] Mistico ebreo d'ambiente sefardita vissuto a cavallo tra gli anni Quaranta e Novanta del XIII secolo, particolarmente noto per le sue pratiche ascetiche e meditative prima di lui poco comuni in ambito giudaico. A tal proposito si consiglia la lettura del capitolo a lui dedicato nell'opera di G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, introduzione di G. Busi, Einaudi, Torino 1993.

[36] J. Anatoli, *Il Pungolo dei Discepoli*, cit., p. 183.

superandole in altezza. Si può leggere in questo senso l'esegesi di Anatoli a *Cantico dei Cantici* 2,2:

> [1] Io sono un narciso della pianura di Saron,
> un giglio delle valli.
> [2] Come un giglio tra i rovi,
> così l'amica mia tra le ragazze.

Il percorso di salita tra i rovi è una strada di perfezionamento progressivo che parte dalla salute e dal dominio sul corpo e giunge alla conoscenza degli intelligibili e quindi alla piena realizzazione dell'uomo, il suo compimento in quanto creatura nello stesso modo in cui una rosa (o un giglio) compie la sua natura nella fioritura. Qui l'aristotelismo e il giudaismo si fondono davvero. La realizzazione della natura come passaggio da potenza ad atto è parte e compimento del progetto divino.

La rosa si attualizza fiorendo come sta nella sua natura creaturale divenire quello che era destinata ad essere; l'uomo compiendo quanto comandato dai precetti (che conducono al suo perfezionamento) attualizza sé stesso, raggiunge la perfezione che per progetto divino è chiamato a compiere e, di nuovo, incontra per sempre il suo creatore.

Il precetto più alto è lo studio. È stato già citato quel passo di Anatoli nel quale è detto che «la capacità di studio è tra le strade del Signore», qui basta dire che l'indagine più alta è per il nostro autore quella della filosofia che non deve mai procedere verso la negazione delle verità religiose ma, piuttosto, verso la loro indagine razionale. Citando ancora uno dei numerosi riferimenti al *Cantico dei Cantici* ne *Il Pungolo dei discepoli*, nella *Parashat Wayggash* è richiamato il talamo nel quale l'amata attende nella notte l'amante (*Ct* 3,1):[37]

> [1]Sul mio letto, lungo la notte, ho cercato
> l'amore dell'anima mia;
> l'ho cercato ma non l'ho trovato.

Anatoli, in questo caso, interpreta allegoricamente il letto come rappresentazione della *Torah*. Chi cerca le verità «solo per mezzo della conoscenza ricevuta per tradizione» rischia di non riuscire a raggiungerla. Bisogna invece compiere un'appropriata indagine speculativa per trovare Dio. In questo modo egli riesce a "spezzare una lancia" a favore della filosofia, non rinnegando gli studi della tradizione, ma intendendo lo studio filosofico come un'integrazione e un suo compimento. Una tesi non banale se si fa riferimento al contesto d'origine di questo autore del quale abbiamo in precedenza trattato. Si conferma di nuovo una prospettiva di piena concordanza tra filosofia e giudaismo: l'eredità ellenico-islamica, giunta dalla Grecia alla penisola iberica, passando dalla Persia al Maghreb, e quella rabbinica – che ha attraversato il Mediterraneo da Gerusalemme alla Provenza – vivono in Anatoli senza drastiche contraddizioni.

[37] Ivi, p. 144.