

Articoli/Articles

AEGRITUDO AMORIS IN LEONE EBREO

DELFINA GIOVANNOZZI

Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI-CNR), Roma, I

SUMMARY

LOVE SICKNESS IN THE DIALOGHI D'AMORE BY LEONE EBREO

The Dialoghi d'amore by Leone Ebreo is one of the most popular texts of an extended theoretical debate concerning the nature of love during early sixteenth century. At this time, this theme is already crystallized into two contrary approaches: one, derived from the classical and medical tradition, dwells upon many negative effects of love, understood as a form of sickness interfering with the correct exercise of reason; the other one regards love as the instrument of spiritual self-realization, the nexus by which the soul is finally reunited with God, its origin and ultimate aim. Leone's text certainly shares this second approach, but somewhere in the Dialoghi we can find a technical language derived from the medical tradition of the aegritudo amoris, undoubtedly known to Leone, who was a physician. This paper focuses on these passages, trying to show how the theme of lovesickness – although limited to a secondary rule – represents in this text a stage in the secular diffusion of a doctrine crossing so many different cultures and historic eras.

Quando nel 1535 l'umanista Mariano Lenzi pubblicava a Roma, per i tipi di Antonio Blado, i tre *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, l'autore era ormai nel regno delle "ombre"¹. Le notizie biografiche certe circa la sua vita si fermano infatti al 1521, quando il suo nome si incontra per l'ultima volta in modo inequivoco in un documento – emanato il 15 maggio da Francesco Ferdinando – in cui si con-

Key words: Philosophy of love - Physiology of love - Effects of love - Human and divine love

fermano i privilegi fiscali concessi nel Regno di Napoli il 28 dicembre dell'anno precedente a "Leon Abravanel medico y su casa"². Secondo la testimonianza di Marin Sanudo, nello stesso anno, Leone avrebbe curato con successo il cardinale di San Giorgio, Raffaele Riario, e intercesso favorevolmente perché si vietasse la pubblicazione dell'editto che imponeva anche a Napoli, come a Venezia, che gli Ebrei portassero in segno di riconoscimento la berretta gialla³. Dopo il 1521 i documenti a noi noti tacciono circa le sorti di Leone; le ipotesi circa un suo successivo soggiorno a Roma restano ancora prive di evidenze certe, ma è l'ambiente romano il teatro entro cui si svolgono le complesse vicende che portano alla pubblicazione postuma dei *Dialoghi*⁴.

Il capolavoro del medico ebreo – che le prime due edizioni alpine dei *Dialoghi*, apparse rispettivamente nel 1541 e nel 1545, ritrassero come "dipoi fatto Christiano" – ebbe uno straordinario successo editoriale nel corso del XVI secolo: numerose edizioni si susseguono dall'anno della *princeps* agli inizi del Seicento⁵, nonché traduzioni in francese, latino, spagnolo⁶. Il testo viene citato ripetutamente negli ambienti letterari italiani, da Alessandro Piccolomini⁷ – che fu tra l'altro autore dell'orazione funebre⁸ per quella Aurelia Petrucci cui il curatore dell'edizione romana aveva dedicato i *Dialoghi* – Giuseppe Betussi⁹, Benedetto Varchi¹⁰, Tullia d'Aragona¹¹, Guido Casoni¹², ma ebbe eco notevole anche Oltralpe, ricordato nelle *Lusiadas* di Camões, negli *Essais* di Montaigne¹³, nelle liriche amorose di John Donne, fino al *Quijote* di Cervantes, che nel *Prologo* della prima parte ironicamente sentenziava: "Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas"¹⁴.

Come chiarisce il titolo, l'opera è un trattato in forma di dialogo costruito attorno al tema dell'amore e strutturato in tre parti, *dialoghi* appunto, dedicati rispettivamente al rapporto tra amore e desiderio, al ruolo dell'amore come forza cosmica universalmente diffusa,

alla sua origine¹⁵. L'opera si inserisce dunque nell'ambito della fitta trattatistica avviatasi sullo scorcio del Quattrocento con la pubblicazione del commento di Marsilio Ficino al *Simposio* di Platone¹⁶ ed estenuatasi in oltre un secolo di prolifica produzione in una moda culturale che sembra avvertire nel trattato d'amore il degno complemento dell'ugualmente smisurata produzione di canzonieri amorosi¹⁷. In questo panorama disomogeneo, i *Dialoghi* rappresentano un momento di assoluta eccellenza, pur condividendo con i trattati di genere la natura 'ibrida' di testo non del tutto filosofico, né esclusivamente letterario.

Negli ultimi anni si sono registrati notevoli progressi in ambito ecdotico e sono emersi dati importanti relativi alla storia del testo¹⁸. Sappiamo per esempio che i *Dialoghi* ebbero una circolazione manoscritta prima della stampa¹⁹ e che vicende complesse portarono alla definizione del testo pubblicato nella *princeps*. Delle fasi di lavorazione che precedettero la stampa – e che sembrano consistere per lo più in una ripulitura linguistica volta a eliminare i latinismi, gli ispanismi e i lusismi disseminati nella redazione primitiva – ci sono testimoni almeno cinque manoscritti²⁰. Si tratta in ogni caso di manoscritti relativi al solo terzo dialogo dell'opera, il più articolato e denso di rimandi alla stratificata tradizione di cui i *Dialoghi* sono espressione matura. Del solo secondo dialogo si conserva invece un'edizione a stampa, curata da Leonardo Marso d'Avezzano, autorizzata dal segretario pontificio Fabio Vigili a pochi giorni di distanza dall'analoga concessione ratificata a Mariano Lenzi, curatore dell'edizione bladiana del 1535²¹. La licenza rilasciata a Leonardo Marso è relativa allo scritto *De amore humano et divino per eum compositum*, traduzione latina del titolo (*Libro de l'amore divino et humano*) con il quale venne dato alla luce il dialogo secondo dell'opera di Leone, per i tipi di Benedetto Giunti, presumibilmente a distanza ravvicinata rispetto all'edizione bladiana. La lingua in cui la tradizione ci ha consegnato il testo è il

volgare italiano, fitto di coloriture toscane, consacrato dall'edizione romana del 1535²².

Pur facendo senz'altro parte degli scritti che celebrano l'amore come forza cosmica che permea tutto l'universo e consente all'anima di risalire dalla bellezza terrena a quella spirituale e divina, si incontrano qua e là nel testo accenni che echeggiano la tradizione 'antierotica'²³ degli scritti d'amore, in cui questo sentimento è visto come ragione di confusione, malattia, pazzia che oscura l'intelletto e impedisce l'ascesa dalla dimensione materiale alla spirituale. Premesso che questo aspetto si presenta decisamente come marginale all'interno dell'opera, va tuttavia sottolineato come Leone faccia uso, in più luoghi del testo, di un linguaggio tecnico certamente attinto alla tradizione medica della *aegritudo amoris* di cui egli era evidentemente a conoscenza, essendo peraltro un medico di professione. Il lessico dei *Dialoghi* si fa in questi passaggi particolarmente esplicito, evocando termini e contesti che tanta parte avevano avuto sia negli scritti della tradizione medica medievale sia nella poesia d'amore stilnovistica, che con i testi medici condivideva lo stesso sottofondo di pneumatologia naturalistica²⁴. L'immagine delle saette che trapassano il cuore dell'amato²⁵, l' "incendio"²⁶ provocato nel suo cuore, il "tormento"²⁷ generato dall'amore non corrisposto, l' "afflizione",²⁸ il "patire"²⁹, le "pene",³⁰ le "piaghe"³¹ sono ripetutamente richiamati nel corso del testo, disegnando una mappa precisa delle dinamiche dell'insorgere della passione amorosa e soprattutto degli effetti causati dal "frutto amaro e velenoso dell'amore"³². Disseminati all'interno del testo, questi richiami sembrano assumere in alcuni momenti la dignità di veri e propri argomenti di dibattito, tematizzati sin nei particolari attraverso riferimenti più o meno espliciti e consapevoli alla tradizione medica e poetica che ne aveva fatto uno degli argomenti principe della propria produzione.

Già a partire dal primo dialogo, infatti, gli elementi tipici della tradizione dell'*aegritudo amoris* entrano in scena nella discussione re-

lativa al ruolo della ragione nel sorgere e nel consolidarsi dell'amore. Mentre Sofia – apportando esempi dell'evidente irrazionalità dei sentimenti amorosi – stenta ad accettare la tesi di Filone secondo la quale proprio il vero amore nasce dalla ragione, la quale riconosce le virtù dell'amato che si coniugano alla sua bellezza esteriore, Filone ribadisce che esso è un prodotto della ragione conoscitiva anche se poi non è 'limitato' e 'indirizzato' da essa:

s'io dissi che tale amore nasce de la ragione, non t'ho detto che si limiti e sia drizzato da questa. Anzi ti dico che, dipoi che la ragione conoscitiva il produce, l'amore, nato che è, non si lassa più ordinare né governare da la ragione, da la quale fu generato; ma calcitra contra la madre e fassi, come dici, sfrenato tanto che viene in preiudizio e danno de l'amante, perché quel che bene ama, se medesimo disama. Il che è contra ogni ragione e dovere; ché l'amare è carità e da se medesimo debbe principiare: il che non facciamo, ché amiamo più altri che noi medesimi; né questo è poco.³³

Sofia – che faceva dell'irrazionalità il tratto distintivo tra l'amore virtuoso e il lascivo³⁴ – è invitata a riflettere sulla verità per cui “il sfrenamento”, lungi dall'essere prerogativa dell'amore disordinato e volgare, caratterizza in maniera decisiva proprio le forme più perfette di questo sentimento, fino a essere la nota essenziale del più onesto degli amori, quello divino, per il quale molti non esitano a rinunciare alla loro stessa vita. La conclusione – in cui si richiamano tutti i segni e i termini tecnici di quella che la tradizione definiva come una vera e propria patologia – è che

il vero amore sforza la ragione e la persona amante, con mirabile violenza e d'incredibil sorte; e più che altro impedimento umano conturba la mente ove è il giudizio, fa perdere la memoria d'ogni altra cosa, e di sé solo l'empie, e in tutto fa l'uomo alieno da se medesimo e proprio de la persona amata; il fa inimico di piacere e di compagnia, amico di solitudine, malinconoso, pieno di passioni, circondato di pene, tormentato da l'afflizione, martorizzato dal desiderio, nutrito di speranza, stimolato da disperazione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudeltà, afflitto da sospizioni,

*saettato da gelosia, tribulato senza requie, fadigato senza riposo, sempre accompagnato da dolori, pieno di sospiri; rispetti e dispetti mai gli mancano. Che ti posso dire altro, se non che l'amore fa che continuamente la vita muoia e viva la morte de l'amante? E quel ch'io truovo di maggiore meraviglia è che, essendo così intollerabile ed estremo in crudeltà e tribulazioni, la mente per partirsi da quelle non spera, non desidera e non il procura, anzi, chi il consiglia e soccorre, il reputa mortale inimico. Ti pare, o Sofia, che in tal laberinto si possi guardare a la legge de la ragione e regola de la prudenzia?*³⁵

Filone sta qui richiamando i sintomi della cosiddetta 'malattia d'amore' quali erano stati codificati già nell'antichità e nella pneumatologia che fa da sfondo alle dottrine stilnovistiche, ma che tornavano a godere di una rinnovata fortuna nella letteratura erotica rinascimentale, grazie soprattutto – come si è detto – alla straordinaria diffusione del commento ficiniano al *Simposio* di Platone. È in Ficino in particolare che acquistano rilevanza i temi richiamati in questi passaggi da Leone: l'alienazione da sé dell'amante, il desiderio di solitudine, le pene e i tormenti del desiderio inappagato, l'idea che l'amante 'muoia' la sua vita per riacquistarla nell'amore corrisposto³⁶, l'ambivalenza del sentimento d'amore – già stigmatizzata nel *Filebo* platonico³⁷ come mescolanza di dolore e piacere – che può arrivare a costituire minaccia per la vita dell'amante e che, ciò nonostante, questi non vuole abbandonare³⁸, e in particolare il tema della malinconia amorosa come presupposto e insieme conseguenza dell'incessante esercizio del pensiero dell'amante sull'immagine dell'amato. Non si tratta naturalmente di temi inaugurati dal testo ficiniano né si vuole sostenere che Leone debba necessariamente averli derivati dalla sua lettura – come è noto Leone non cita mai esplicitamente Ficino e nessuno degli autori cristiani dai quali ha tratto per certo argomenti sviluppati nei *Dialoghi*³⁹ – ma sottolineare come la diffusione del commento ficiniano abbia rafforzato la circolazione e rinnovato l'influenza di queste tematiche. Resta ora da

valutare il senso di questa ripresa nel testo di Leone, non prima di aver ricordato alcuni altri passaggi in cui tale ripresa si fa esplicita. L'avvio del terzo dialogo, dedicato all'origine dell'amore, fornisce a questo proposito un interessante spunto di riflessione. Con la consueta vivacità che segna l'esordio di tutti i dialoghi del testo, si assiste allo scambio di battute tra Sofia e Filone, la prima sorpresa del fatto che l'altro, passando, non l'avesse vista né avesse sentito il suo richiamo, questi intento a dare una spiegazione del suo stato di completo distacco dalla realtà esterna, dovuto alla costante concentrazione del suo pensiero sull'immagine dell'amata, che finisce con il provocare una sorta di "alienazione" dal mondo reale: "*la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori*"⁴⁰. Con queste parole Filone si riappropria di un *topos* della medicina e della letteratura erotica, quello dell'"estasi amoroso" provocato dal rivolgersi assiduo del pensiero dell'amante all'oggetto d'amore che induce l'indebolimento delle funzioni del corpo e l'abbondanza degli umori melanconici che sono insieme il prerequisito per l'insorgere del morbo e l'esito estremo della *immoderata cogitatio*⁴¹, da cui si origina la degenerazione della complessione organica che si riscontra in ogni malato d'amore.

Leone ne descrive con estrema puntualità le dinamiche fisiologiche, distinguendola dallo stato apparentemente simile del sonno, che serve piuttosto a rinvigorire le energie fisiche del corpo e di conseguenza a rafforzare anche l'attività della mente, "*che governa i sentimenti e ordina i movimenti volontari degli uomini*"⁴². Tuttavia, quando l'esercizio della mente è tutto rivolto alla contemplazione di un unico oggetto, l'azione degli spiriti – risultato, come vuole la tradizione medica classica accolta nel mondo arabo e latino, della distillazione della parte più pura del sangue grazie all'azione del cuore – si concentra sulle operazioni corporee più elementari, quelle sufficienti a mantenere in vita l'organismo, privandolo però dell'uso dei sensi e

acuendo piuttosto l'attività contemplativa, che si rivolge ossessivamente verso l'immagine introiettata dell'oggetto d'amore:

ne la trasportazione contemplativa si perde ancor, con gli altri sensi, il sentimento del freddo e del caldo; e così si perde la cogitazione e fantasia di ogni cosa, escetto di quella che si contempla. Ancor questa sola meditazione, che resta al contemplativo amante, non è di sé, ma della persona amata; né lui, esercitando tal meditazione, sta in sé, ma fuor di sé, in quel che contempla e desidera. Ché, quando l'amante è in estasi, contemplando in quel che ama, nissuna cura o memoria ha di se stesso, né in suo benefizio fa alcuna opera naturale, sensitiva, motiva o ver razionale; anzi in tutto è di se stesso alieno e proprio di quel che ama e contempla, nel qual totalmente si converte. Ché l'essenzia de l'anima è suo proprio atto; e, se s'unisce per contemplare intimamente un oggetto, in quello sua essenzia si trasporta e quello è sua propria sustanzia, e non è più anima ed essenzia di quel che ama, ma sol spezie attuale de la persona amata⁴³. Sì che molto maggiore astrazione è quella de l'alienazione amorosa che quella del sonno⁴⁴.

Questa spiegazione sembra non soddisfare pienamente Sofia, sempre pronta a domandare ragioni più profonde delle asserzioni di Filone, il quale si vede costretto a entrare sempre più nei particolari di una spiegazione fisiologica della situazione descritta; a Sofia che sottolinea la natura incorporea dell'anima (e della sua funzione più alta: la mente) e quindi nega che questa abbia bisogno dei sensi – o del “perdimento de' sensi” – per compiere o trascurare le sue operazioni, Filone ricorda come:

L'anima è in sé una e indivisibile; ma estendendosi virtualmente per tutto il corpo e dilatandosi per le sue parti esteriori fino a la superficie, si dirama per certe operazioni, pertinenti al senso e movimento e nutrizione mediante diversi instrumenti, e in molte e diverse virtù si divide: come interviene al Sole, il quale, essendo uno, si divide e moltiplica per la dilatazione e moltiplicazione de' suoi raggi, secondo il numero e diversità de' luoghi [a] che s'applicano⁴⁵.

Il ruolo degli spiriti – che si rivelano essere gli “strumenti” dell'anima – è centrale in questo processo, perché assicura che nel

momento della latitanza delle attività più complesse, almeno la virtù più elementare sia garantita al complesso anima-corpo e possa mantenersene, di conseguenza, l'unione e la sussistenza. Questa virtù vitale risiede nel cuore, che come nel *Timeo* platonico occupa la posizione intermedia tra il ventre e la testa⁴⁶ e quindi media e raccorda le funzioni più basse, quelle nutritive, e le più alte, quelle conoscitive, dell'essere umano. Senza questo vincolo, l'anima assorta nell'attività totalizzante della contemplazione amorosa "si dislaccera" dal corpo, provocando la morte dell'individuo. A questo punto Sofia chiede se possano darsi situazioni estreme in cui, a causa di così elevate e totalizzanti attività contemplative, si risolve il vincolo anima-corpo garantito dalla virtù vitale degli spiriti e Filone conclude:

Così pungitivo potrebbe essere il desiderio e tanto intima la contemplazione, che del tutto discarcasse e ritirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte e ristretta loro unione in modo che, afferrandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esanimato del tutto⁴⁷.

Sofia, segnando lo scarto verso una dimensione distante da quella in cui il dialogo si è giocato fino a questo momento, commenta: "Dolce sarebbe tal morte..."⁴⁸ Si scivola infatti nuovamente nella dimensione dell'amore non terreno ma divino, quello per cui tutta l'anima, vinta dal desiderio della bellezza divina, si libera dal vincolo corporeo realizzando quello stato di totale compenetrazione con Dio che è privilegio dei pochi di cui parlano le Scritture:

Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonano il corpo; onde la Sacra Scrittura, parlando della morte de' due santi pastori Moisè e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità⁴⁹, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso⁵⁰.

Tuttavia va sottolineato come le due dimensioni dell'amore – terrena e divina – non possono considerarsi in alcun modo antagoniste nel disegno teoretico di Leone se è vero che nel corso dei *Dialoghi* troviamo riabilitata la dimensione fisica della passione d'amore, con una rivalutazione dei sensi considerati tradizionalmente meno "spirituali", come il gusto e il tatto, e soprattutto con il riconoscimento della dignità del desiderio di unione fisica dei corpi, che prelude e anticipa la compenetrazione spirituale degli animi e che, nell'amore "perfetto", ne amplifica e conserva l'intensità:

SOFIA. Dunque mi concedi che 'l fine del tuo desiderio consiste nel più materiale de li sentimenti, che è il tatto; ed essendo l'amore cosa così spirituale, come dici, mi maraviglio che metti il fin suo in cosa tanto bassa. FILONE. Non ti concedo che sia questo il fine del perfetto amore, ma t'ho detto che questo atto non dissolve l'amore perfetto, anzi il vincola più e collega con gli atti corporei amorosi; che tanto si desiderano quanto son segnali di tal reciproco amore in ciascuno de' due amanti. Ancora perché, essendo gli animi uniti in spirituale amore, i corpi desiderano godere la possibile unione, acciò che non resti alcuna diversità e l'unione sia in tutto perfetta; massime perché, con la corrispondenza de l'unione corporea, il spirituale amore s'augumenta e si fa più perfetto, così come il conoscenza de la prudenzia è perfetto quando corrisponeno le debite opere. E in conclusione ti dico che, ancor che di sopra abbiamo diffinito l'amore in comune, la propria diffinizione del perfetto amore de l'uomo e de la donna è la conversione de l'amante ne l'amato, con desiderio che si converti l'amato ne l'amante⁵¹. E quando tal amore è eguale in ciascuna de le parti, si diffinisce conversione de l'uno amante ne l'altro⁵².

Solo l'amore che passa attraverso l'esperienza dell'unione e della fruizione anche corporea dell'amato è da considerarsi "perfetto" e instinguibile:

l'uomo che si conserva con ragione in degno e eccellente amore, senza goderlo, è come un arbore sempre verde, grande, abbondante di rami, ma di nissuno frutto; il quale veramente si può chiamare sterile. E senza dubbio, a chi manca eccellente amore, poche virtù l'accompagnano. È ben

vero che chi diverte se medesimo a amor lascivo e brutto, qual nasce da appetito carnale, non confermo per la ragione de' meriti de la cosa amata, è un arboro che produce frutto velenoso che mostra qualche dolcezza ne la scorza. Ma quel primo amore eletto da ragione si converte in gran suavità, non solamente ne l'appetito carnale, ma ne la mente spirituale con insaziabile affezione. E quando tu saprai, o Sofia, di quanto momento sia l'amore in tutto l'universo mondo, non solamente nel corporeo, ma molto più nel spirituale, e come, da la prima causa che ogni cosa produce fin all'ultima cosa creata, non è alcuno senza amore, tu l'averai in maggiore venerazione, e allora conseguirai maggiore notizia de la sua genealogia.

Con queste parole si chiude il primo dei dialoghi di cui si compone l'opera di Leone, anticipando come l'amore sia il vero motore dell'universo, il nesso che permette la comunicazione di tutti i livelli della realtà, dall'infimo al supremo, e dal supremo, da cui tutto discende, all'infimo, in un movimento circolare che è il segno sotto cui si svolgono le vicende umane e il divenire del cosmo, nel perpetuo tentativo di ritorno delle cose alla loro origine, che per amore le ha prodotte, e nel rinnovato sentimento di amore per cui essa le sostiene e conserva, comunicandogli parte della sua perfezione.

Se è lecito pensare che nel famigerato quarto – perduto o più probabilmente mai composto – dialogo di cui si sarebbe dovuta costituire l'opera di Leone e che riguardava specificamente gli effetti dell'amore, i temi legati alle dinamiche della passione carnale e umana sarebbero stati affrontati con maggior dovizia di particolari, ritagliando un ruolo preciso alla dottrina della malattia d'amore in cui si risolve spesso l'amore terreno, è certo che nei *Dialoghi* così come ci vengono consegnati dall'edizione a stampa e dai pochi manoscritti superstiti, il tema rimane circoscritto a un ruolo secondario, decisamente sovrastato da quello dominante del superamento del sentimento umano nella dimensione superiore dell'amore di e per la sfera divina e che da questa si effonde e ridonda verso le creature con un andamento circolare che è il segno della costruzione panerotica in cui si struttura l'universo dei *Dialoghi*⁵³. Ciò nonostante la presenza – seppure circo-

stanziata – di questi temi nel testo di Leone, ne fa un interessante, ulteriore, tassello per la ricomposizione della mappa complessiva della diffusione secolare di questa dottrina, che attraversa tangenzialmente tante tradizioni culturali e così diversi momenti storici.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Cfr. GIOVANNOZZI D. (cura di), CANONE E. (introduzione di), LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 4. Su Mariano Lenzi cfr. NELSON NOVOA J., *Mariano Lenzi: Sienese Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*. Bruniana & Campanelliana 2008/2; 14: 477-493. Diversi limiti cronologici nella biografia di Leone sono stati proposti da SOLMI E., *La data di morte di Leone Ebreo*. *Giornale storico della letteratura italiana* 1909; 53: 446-447, il quale ipotizza – sulla scorta di un passaggio di Johann Heinrich Alsted, *Scientiarum omnium encyclopaedia*, Leiden 1649, iv, p. 227 – che Leone sia morto nel 1542; l'ipotesi è stata confutata da PFLAUM H., *Un predecesor desconocido de León Hebreo*. *Tesoro de los Judíos Sefardíes y su Cultura*. Otsar Jehude Sefarad 1959; 1: 5-9; il quale richiama l'attenzione sul fatto che il nome 'Leone Ebreo' fosse piuttosto diffuso, il che avrebbe ingenerato la confusione con il 'nostro' Leone. Un'ampia raccolta di documenti sulla vita e il contesto della pubblicazione dei *Dialoghi* si trova nel primo volume (Testo italiano, Note, Documenti) dell'edizione critica curata da Giacinto Manuppella (Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983).
2. Il documento è riprodotto anche in PFLAUM H., *Die Idee der Liebe – Leone Ebreo*. Tübingen, Mohr, 1926, pp. 147-148.
3. SANUDO M., *I Diarii*. t. xxx, Venezia, 1891, coll. 90; 132; 133; 189; 256; 355 (riprodotti in MANUPPELLA G., op. cit. nota 1, p. 580). Le notizie si riferiscono al 1521. Uno studio imprescindibile per la ricostruzione della biografia di Leone Ebreo resta SONNE I., *Intorno alla vita di Leone Ebreo*. *Civiltà moderna* 1934; 6: 5-35.
4. Cfr. NELSON NOVOA J., *New documents regarding the publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*. *Hispanica Judaica* 2007; 5: 271-282.
5. Oltre alla edizione bladiana del 1535, il testo fu pubblicato nel 1541, 1545, 1549 e 1552 dagli eredi di Aldo Manuzio; nel 1558 presso Domenico Giglio e nuovamente "per Isepo Guiglielmo Vicento alle spese di M. Federico Torresano"; nel 1565 presso Giorgio de' Cavalli; nel 1572 da Nicola Bevilacqua;

nel 1586 da Giovanni Alberti; e ancora da Giovan Battista Bonfadino nel 1607. Va notato che – a eccezione della *princeps* – tutte le edizioni successive sono stampate a Venezia.

6. Nel 1551 vengono alla luce a Lione la traduzione francese a opera del “Seigneur du Parc Champenois” – edita nuovamente nel 1559, nel 1577, nel 1580 e nel 1595 – e quella attribuita a Pontus de Tyard e curata da Jean de Tourmes (se ne segnalano due edizioni moderne, rispettivamente a cura di Th. A. Perry, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1974 e di T. Dagron e S. Ansaldo, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006); nel 1564 viene pubblicata a Venezia la traduzione latina del letterato Giovanni Carlo Saraceno, ristampata a Basilea nel 1587 in una miscellanea di opere cabalistiche (*Artis cabalisticæ: hoc est, reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum tomus 1. In quo præter Pauli Ricii theologicos & philosophicos libros sunt latini pene omnes & hebraei nonnulli... scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt*, ex D. Ioannis Pistorii, Basileæ, per Sebastianum Henricipetri; ristampa anastatica, Frankfurt, 1970). Vanno ricordate inoltre le traduzioni in lingua spagnola dell’ebreo sefardita Guedeliah ibn Yahia (Venezia 1568 e 1598), dell’aragonese Carlos Montesa (Saragozza 1584; 1593; 1602) e di Garsilaso de la Vega el Inca, pubblicata a Madrid nel 1590 (ne esiste un’edizione moderna a cura di P. Carmelo Saenz de Santa Maria, S.J., Madrid, Ediciones Atlas, 1965). Sulle traduzioni spagnole dei *Dialoghi* cfr. BACICH C. D., *The Dialogues of Love in Spanish*. In: BACICH C. D. and PESCATORI R. (Translated by), PESCATORI R. (Introduction and notes by), LEONE EBREO, *Dialogues of Love*. Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2009, pp. 361-372. Cfr. GEBHARDT C., *Leone Ebreo*. *Dialoghi d’amore. Hebräische Gedichte*. Heidelberg-Oxford-Paris-Amsterdam, Curis Societatis Spinozanae, 1929, pp. 35-37.
7. Nel *De la institutione* (Venezia 1543), ipotizzando di scrivere egli stesso il quarto dialogo, perduto, di cui si doveva comporre il testo di Leone, definisce i tre dialoghi già pubblicati come “divini”.
8. Il testo è disponibile in MANUPPELLA G., op. cit. nota 1, vol. I, pp. 584-598. Su Aurelia Petrucci cfr. NELSON NOVOA J., *Aurelia Petrucci d’après quelques dédicaces entre 1530 et 1542*. *Bullettino senese di storia patria* 2004; 109: 532-555.
9. Cfr. *Il Raverta* (1544): “*VARCHI. Tra tutti quelli che ho letti io, così antichi come moderni, che abbiano scritto di Amore in qualunque lingua, a me piace Filone più che niuno, e più mi pare avere apparato da lui; perciòché, al mio poco giudicio, egli ne favella non solo più generalmente, ma con maggior verità e, forse, dottrina. TULLIA. Avete voi letto Platone, ed il Convivio di*

messer Marsilio Ficino? VARCHI. Signora sì, e mi paiono amendue miracolosi: ma Filone mi contenta di più, credo perché non intendo gli altri. [...] Io dico che molti hanno scritto di Amore, e molto, e chi dottamente e chi leggiadramente, e chi l'uno e l'altro; ma io prepongo Filone a tutti, se bene, in alcune cose, e massimamente quando entra nelle cose della fede guidaica, più tosto lo scuso che approvo". In: ZONTA G. (a cura di), *Trattati d'amore del Cinquecento*. Bari, Laterza, 1912, p. 224; (nuova edizione a cura e con introduzione di Pozzi M.), Bari-Roma, Laterza, 1980).

10. Cfr. *L'Ercolano, dialogo di messer Benedetto Varchi*, Firenze, Giunti, 1570, p. 27: "Cicerone fu divino ne' suoi dialogi, come nell'altre cose. Ma se i dialogi di Lione Ebreo, dove si ragiona d'Amore, fossero vestiti come meriterebbero, noi non aremmo da invidiare né i Latini, né i Greci".
11. Cfr. *Della infinità di Amore* (1547). In: *Trattati d'amore del Cinquecento*, op. cit. nota 9, p. 240.
12. Cfr. MAGGIA. (a cura di), CASONI G., *Della magia d'amore* (1591). Palermo, Sellerio, 2003, p. 41 (dove si accenna al fatto che il testo di Leone risultasse "tedioso", come si legge in diversi trattati sull'amore del Cinquecento) e p. 46, in cui si ricorda come, trattando della materia e della creazione, "pur Leone Ebreo s'affatica di far conoscere Platone in quella parte mosaico".
13. Cfr. *Essais*, III, 5. In: VILLEY P., SAULNIER P., VERDUN L. (Eds.), MONTAIGNE M. DE, *Les essais*. Paris., Presses Universitaires de France, 1965, p. 874: "Les sciences traictent les choses trop finement, d'une mode trop artificielle et differente à la commune et naturelle. Mon page faict l'amour et l'entend. Lisez luy Leon Hébreu et Ficin: on parle de luy, de ses pensées et de ses actions, et si il n'y entend rien" (1a ed. in 3 voll. 1588). Nella biblioteca di Montaigne era presente l'edizione dei *Dialoghi* stampata a Venezia nel 1549.
14. RIQUER M. DE (a cura di), CERVANTES M. DE, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Editorial Juventud, 2000, pp. 23-24 (1a ed. 1605).
15. I titoli dei rispettivi dialoghi sono: "D'amore e desiderio" (ed. cit. nota 1, pp. 7-57); "De la comunità d'amore" (ed. cit. pp. 59-161); "De l'origine d'amore" (ed. cit. pp. 163-367); è evidente come i dialoghi non siano omogenei nella loro lunghezza, eccedendo il terzo la somma degli altri due; essi mostrano, inoltre, una diversa complessità, rivelandosi l'ultimo il più articolato e complesso dal punto di vista filosofico.
16. Pur avendo concluso la stesura del testo latino già nel 1469, Ficino lo diede alle stampe solo nel 1484, con il titolo *De amore*, mentre la traduzione italiana - curata dallo stesso autore - vide la luce soltanto nel 1544, a quasi cinquant'anni dalla morte di Ficino, avvenuta nel 1499.

17. MAGGI A., *Introduzione*. In: CASONI G., op. cit. nota 12, p. 13.
18. Cfr. DIONISOTTI C., *Appunti su Leone Ebreo*. Italia Medievale e Umanistica 1959; 2: 409-428; GARVIN B., *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*. Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli Ebrei d'Italia 2001; 13-15: 181-210; TROVATO P., *Con ogni diligenza corretto. La stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani, 1470-1570*. Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 193-196, che riassume e discute le posizioni di CAPEL S., *Per un'edizione critica del terzo dialogo d'amore di Leone Ebreo (Del nascimento di amore)* (tesi di laurea inedita discussa nell'a.a. 1981-1982); NELSON NOVOA J. W., *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*. In corso di stampa.
19. È quanto si evince dalla dedica premessa all'edizione del solo secondo dialogo curata da Leonardo Marso, in cui si accenna, peraltro, a un quarto dialogo di cui l'opera sarebbe composta; per l'edizione di Marso cfr. *infra*, op. cit. nota 21. Risalgono inoltre al 1525 (rispettivamente al 14 marzo, 30 aprile e 7 giugno) le tre lettere, scritte dalla Spagna, in cui Baldassar Castiglione fa richiesta dei "libri di Maestro Liono", insieme alle opere di grammatica di Trissino e del Bembo: cfr. CASTIGLIONE B., *Lettere inedite e rare*. GORNI G. (a cura di), Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1969, pp. 90, 97 e 101.
20. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, mss. Barberiniano latino 3743 e Patetta 373; London, British Library, ms. Harley 5423; Ascoli Piceno, Biblioteca Comunale, ms. 22; New York, Columbia University, Butler Library, ms. Western 22. Per una descrizione di questi manoscritti cfr. NELSON NOVOA J. W., *alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del terzo dialogo dei Dialoghi d'amore*. Quaderni d'italianistica 2009; 30: 45-66. Op. cit. nota 18.
21. Cfr. BELLINOTTO E. O., *Un nuevo documento sobre los Dialoghi d'amore de Leone Ebreo*. Arquivos do centro cultural português 1974; 399-409; l'edizione di Marso è presa in considerazione nel testo stabilito da Manuppella, che la considera la prima, per quanto parziale, edizione a stampa dei *Dialoghi*; per ulteriori notizie si veda ancora NELSON NOVOA J. W., *New documents regarding the publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*. Hispania Judaica Bulletin 2007; 5: 271-282, che ripropone in appendice le autorizzazioni concesse a Marso e a Lenzi per la stampa dei *Dialoghi*, nonché la dedica di Marso a Bernardino Silverio de' Piccolomini premessa alla stampa del *Libro de l'amore divino et humano*. Altre notizie su Leonardo Marso si trovano in NELSON NOVOA J. W., *Leonardo Marso's Oratio for the death of Giovanni Battista Pio*. Bruniana & Campanelliana 2010/1; 16: 247-253.

22. La questione della lingua in cui i dialoghi furono redatti in origine è tuttora molto dibattuta; si vedano in proposito DIONISOTTI C., e GARVIN B., op. cit. nota 18.
23. Si vedano in proposito gli studi contenuti in BEECHER A. and CIAVOLELLA M. (ed. by), *Eros & Anteros. The medical traditions of love in the Renaissance*. Ottawa, Dovehouse Editions, 1992; LANGER U. et MIERNOWSKI J. (éd. par), *Anteros. Actes du colloque de Madison (Wisconsin) mars 1994*, Orléans, Paradigme, 1994; CRACOLICI S., *Remedia amoris sive elegiae: appunti sul dialogo antierotico del Quattrocento*. In: GEERTS W., PATERNOSTER A., PIGNATTI F. (ed. by), *Il sapere delle parole: Studi sul dialogo latino e italiano del Rinascimento*. Roma, Bulzoni, 2001, pp. 23-35.
24. Si vedano in proposito, tra gli altri, NARDI B., *L'amore e i medici medievali*. In: *Saggi e note di critica dantesca*. Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 237-266; CIAVOLELLA M., *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo*. Roma, Bulzoni, 1976; AGAMBEN G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino, Einaudi, 1975.
25. Cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 47 e 131. In quest'ultimo passaggio Leone ripropone la consolidata raffigurazione di Cupido ("fanciullino, nudo, cieco, con ale e saettante") per cui si veda l'ormai classico studio di PANOFSKY E., *Cupido cieco*. In: *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975³ (ed. or. New York 1939), pp. 135-183. Sugli occhi che come saette muovono dall'amante verso l'amato, causando la degenerazione del sentimento d'amore in malattia, che Leone descrive in questo passaggio, cfr. NICCOLI S. (a cura di), FICINO M., *El libro dell'amore*. Firenze, Olschki, 1984: VII, iv, p. 192; VII, ix, p. 203 e VII, x, p. 205.
26. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 54.
27. Ivi, pp. 53, 126, 192, 362.
28. Ivi, pp. 43, 53-56, 362.
29. Ivi, pp. 54, 59-60, 69.
30. Ivi, pp. 51, 53-56, 59, 189, 191, 362.
31. Ivi, pp. 52, 131, 157.
32. Ivi, p. 47; sul tema della 'velenosità' del sentimento d'amore si vedano in particolare le pp. 188-189.
33. Ivi, p. 51.
34. Ivi, p. 52: "Anzi mi meraviglio che possa essere laudabile amore quello che non è governato da la ragione e prudenzia; ch'io teneva che questa fusse la differenza fra l'amore virtuoso e il lascivo, in tutto disordenato e sfrenato; donde io sto pensando quale è il perfetto".

35. Ivi, p. 53.
36. Cfr. FICINO, *El libro dell'amore*, II, VIII. Ed. cit. nota 25, pp. 39-43.
37. Cfr. PLATONE, *Philebus*, 47d-e.
38. Cfr. FICINO, *El libro dell'amore*, VI, x. Ed. cit., p. 148.
39. Non fa eccezione neppure Boccaccio, mai richiamato esplicitamente e dalle cui *Genealogiae deorum gentilium* Leone deriva buona parte degli argomenti mitologici su cui si costruisce il secondo dialogo.
40. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 164.
41. Su questo tema si soffermano già gli autori medievali, da Andrea Cappelano (*De amore*, I, I, a cura di E. Trojel, München, Fink, 1972, rist. dell'ed. Havniae 1892, p. 3) ad Arnaldo di Villanova, *Opus praeclarum*, Lugduni, per Franciscum Fradin, 1504, f. 255r.
42. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit, p. 166.
43. Cfr. FICINO, *El libro dell'amore*, II, VIII.
44. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., pp. 166-167. Sul ruolo dell'immagine introiettata dell'amante nelle dinamiche di alienazione che caratterizzano l' "estasi amoroso" cfr. ivi, p. 164: "*FILONE. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. SOFIA. Ah ah, rider mi fai! Come si può con tanta efficacia imprimere ne la mente quel che, stando presente, per gli occhi aperti non può intrare? FILONE. Tu dici il vero, o Sofia: ché, se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, non me arebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non arìa pigliata per eterna abitazione (come pigliò) la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine; ché così presto non trapassano i raggi del Sole i corpi celesti o gli elementi che li son di sotto fino a la Terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, fin a porsi nel centro del cuore e nel cuore de la mente". Si veda ancora, p. 188. Sulla formazione dell'immagine fantastica dell'amata e sul ruolo della vista in questo processo, cfr. p. 196: "*Quando teco allor parlava, la mente formava le ragioni e la lingua le parole che fuor mandava; ma gli occhi e l'orecchie, al contrario operando, tiravano dentro de l'anima tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole e accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi. Sol questi son miei, e li miei sono alieni: se alcuno volessi di questi che da te vengono, mi ricordarò; di quelli da me mandati per la bocca fuor de la mente e de la memoria, ricordisene chi gli piace".**
45. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 168.
46. Cfr. *Timaeus*, 69b-73d.

47. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 169.
48. Ibid.
49. È la 'morte di bacio'; cfr. Deut., 34, 5; Num., 33, 38 e Cant., 1, 2 e il relativo commento in MAIMONIDE, ZONTA M. (a cura di), *La guida dei perplessi*. III, LI, Torino, UTET, 2003, pp. 749-750; si veda inoltre GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore composta da Girolamo Benivieni stanza IV*. In: GARIN E. (a cura di), PICO DELLA MIRANDOLA G., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*. Firenze, Vallecchi, 1942, p. 558 e PICO DELLA MIRANDOLA G., *Conclusiones Cabalisticæ numero LXXI, secundum opinionem propriam*, n. 13. In: BIONDI A. (a cura di), PICO DELLA MIRANDOLA G., *Conclusiones nongentæ*. Firenze, Olschki, 1995, p. 126. Sul tema del 'bacio mistico' si veda FISHBANE M., *Il bacio di Dio: morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*. Firenze, Giuntina, 2002 (ed. or. Seattle 1994). Sul rapporto tra i Dialoghi di Leone e la tradizione ebraica cfr. GUIDI A., *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition Salomonienne*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
50. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 169.
51. È quanto accade nell'amore scambievolmente descritto da Ficino, *El libro dell'amore*, II, viii. Ed. cit., pp. 39-43.
52. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*. Ed. cit., p. 49; cfr. p. 51: "*La sensualità di questo desiderio fa nascere l'appetito d'ogni altra unione corporea, acciò che li corpi possino conseguire in quella la possibile unione de li penetranti animi*".
53. Sul tema della circolarità riproposto qui secondo il modello emanatistico farabiano-avicenniano (che prevede che tutte le realtà si rapportino al primo principio in maniera mediata, secondo una linea circolare che procede da Dio, creatore delle cose, e ritorna a Lui come al suo proprio fine) cfr. *ivi*, pp. 267-268: "*Di questa maniera gli Arabi fanno una linea circolare de l'universo, il principio de la quale è la divinità, e da lei succedendo incatenatamente d'uno in uno viene a la materia prima, che è la più distante da quella, e da lei va ascendendo e approssimandosi di grado in grado, fin che si torna a finire in quel punto del quale è principio, cioè ne la bellezza divina, per la coppulazione de l'intelletto umano con quella*". L'immagine del cerchio, presente anche nella filosofia latina, è evocata in FICINO, *El libro dell'amore*, I, II. Ed. cit., p. 23, sulla scorta di DIONIGI AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, XIV, 712d.

Correspondence should be addressed to:

Delfina Giovannozzi, delfina.giovannozzi@cnr.it