

MANUEL AUGUSTO RODRIGUES

17

**A obra poética de Leão Hebreu:  
"A Lamentação sobre a Morte de seu Pai"**

Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes  
Universidad de Extremadura

(separata)



CÁCERES

1980

## A OBRA POÉTICA DE LEÃO HEBREU: «A LAMENTAÇÃO SOBRE A MORTE DE SEU PAI»

Por MANUEL AUGUSTO RODRIGUES  
Universidade de Coimbra  
Portugal

Autor da obra célebre *Diálogos de Amor*, Leão Hebreu, que se chamava Judá, filho de Isaac Abravanel ou Abrabanel, nasceu entre 1460 e 1465, em Lisboa, e viria a falecer em 1535, em Itália. Dedicou-se aos estudos talmúdicos e aos segredos da Kabala, assim como à filologia grega clássica e à Escolástica árabe, hebraica e latina. E foi também um grande especialista no campo da Medicina.

Não há dúvida de que foram os *Diálogos de Amor* que mais o impuseram no mundo da cultura. Trata-se, com efeito, de uma obra extraordinária, na qual o sincretismo se combina com o platonismo, o aristotelismo, o neoplatonismo e o judaísmo. O nosso estudo aborda o tema das poesias do grande sábio, outra faceta relevante da sua personalidade.

Vejamos para já em resumo o conteúdo das poesias de Leão Hebreu. Na poesia sobre o livro *Zebah Pesah* (de 6 versos) enaltece a figura de seu pai em termos muito elogiosos. Deseja-lhe uma vida eterna e que o seu nome resplandeça para sempre como o diadema sobre a fronte. E não deixa de louvar os seus doutos e válidos ensinamentos.

Na poesia sobre o livro *Rosh Amanâ* (de 6 versos) igualmente elogia a pessoa de seu pai, chamando-lhe glória do século e grande mestre.

Na poesia sobre o livro *Naḥalot* (de 19 versos) fala do valor da sabedoria e das doutrinas e chama-lhe «luz dos olhos», «chefe de todos os hebreus». Diz que a luz do ocidente brilhou de Sefarad e que a luz do seu esplendor é luz sem nuvens. Deus colocou no seu coração o fundamento das ciências e o mistério da obra criação e da Merkabâ.

Na poesia sobre o *Comentário aos Livros dos Profetas* (de 55 versos) trata do homem na obra da criação, do amor de Deus, da doutrina divina, da verdade e depois, a partir do v. 18, passa a elogiar seu pai em termos repassados da beleza literária e ricos de conteúdo.

Na *Elegia do Destino* (com 131 versos) manifesta a sua tristeza pelo sucedido a seus dois filhos e pelo desaparecimento de seu pai. Narra em pormenor o que aconteceu aos primeiros e ao seu progenitor e pede a Deus que o ajude no meio de tão grande dor e sofrimento.

Escolhemos entre todas a *Lamentação sobre a Morte de seu Pai* para uma análise mais pormenorizada. No seu estudo «Leone Ebreo's Lament on the death of his father», aparecido em *Romanica et Occidentalia, Etudes dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, editados por Moshé Lazar em 1963, Pni-

na Navè começa por historiar a descoberta do manuscrito que contém esta belíssima elegia de Leão Hebreu. Como escreve logo no início:

When the overtowering personality of 15th century Sefardic Jewry, Don Yitshaq Abarbanel, died in Venice in the winter of 1508/9, sixteen years after the Expulsion from Spain, several dirges and laments must have been especially composed and recited at the funeral and during the period of mourning, according to Sefardic habit. But nearly all traces of these homages have been lost to us, and none is mentioned among the many texts and sources cited in the newest and most comprehensive book on Don Yitshaq (by B. Natanyahu, Philadelphia 1953). And yet one faint trace remained: in the last century, E. Carmoly described one of the Hebrew Mss. in his possession, no. 101, an anthology mainly containing elegies, from the Golden Age and to the 16th century or even later. Here he found and published in 1857 the most important autobiographical revelation known from the pen of Don Yitshaq's son, the famous Renaissance philosopher Leone Ebreo, namely the «Complaint on Fate and Testament to his Son». The next item in the Ms. is «the author's lament on the death of Don Yitshaq Abarbanel», and Carmoly described it, shortly in his *Revue Orientale*, I, 1841, p. 258. But he did not published it, and after the sale of the library after his death in 1875, several scholars tried in vain to find the whereabouts of this Ms.<sup>1</sup>

Alude depois aos nomes de Zimmels, Gebhardt, J. de Carvalho, Pflaum e Caramella, que apenas puderam utilizar a impressa *Complaint* (ou seja, a *Elegia do Destino*), a qual pela importância que tem foi traduzida para alemão por Pflaum (1925) e Gebhardt (1929); para francês por Slousch (1928); para italiano por Caramella (1929); e para inglês por Rosliti (1932-3). Foram também feitas várias edições do texto hebraico: Lyck (1871), Galatz (1911), mas sem vogais ou sinais de interpretação. Também Sh. Bernfeld a incluiu no seu *Sefer Ha-dema'ot* (Berlim 1924).

Pnina Navè explica mais adiante como fixou o texto poético, ao qual acrescentou as respectivas vogais e outros sinais de leitura.

Uma diferença que logo salta à vista quando se comparam os dois textos, a *Elegia do Destino* e a *Lamentação*, é esta: enquanto o primeiro é um texto privado, o outro é destinado para ser recitado numa ocasião pública, como, por exemplo, num funeral:

When we compare the mood of the *Lament* with that of the *Complaint* we immediately are aware of the difference in purpose: while the latter is meant to be a private document, the first seems to have been intended for recital at a solemn public occasion, either the funeral or a gathering of remembrance. The stress is on the central place of the deceased in the community life and intellectual sphere of his tragic generation.<sup>2</sup>

E prosegue:

<sup>1</sup> Pnina Navè, «Leone Ebreo's *Lament* on the death of his father», in *Romanica et Occidentalia: Etudes dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, Ed. Moshé Lazar (Université Hébraïque de Jérusalem, 1963), pp. 56-69: p. 56.

<sup>2</sup> Id., *ibid.* p. 60.

While in the *Complaint* much is told of Don Yitshaq's life history — his prosecution after the conspiracy against the Portuguese king and flight to Castile (vs. 30-34), his philosophical works (vs. 99-100), his influence on the author (vs. 107) and longing for the far grandson as a spiritual heir (vs. 121)— in the *Lament* this life story is not resumed. It is not a frail, nearly blind but energetic thinker of about seventy years old whose personality is evoked, but somebody who already during his life had become a legend — the influential courtier and paraclete of his people first in Portugal, then in Spain, and at last in the reigns of Naples and Venice.

#### E diz mais:

Intertwined with this view is that cosmic understandig of man's place in creation typical of the author of the *Dialoghi d'Amore*. As befitting the solemn occasion, the family is mentioned only twice: the last stanzas call the community to console and confort the next of blood, and in vs. 9 he calls him «our father», meaning more than his physical father the teacher and sage by whose word the whole of Mediterranean Jewry lived.<sup>3</sup>

#### Quanto ao estilo e à métrica, escreve Pnina Navè:

In order to stress the hymnal and elegiac characher of this work, the author chose a stylistic and a metrical means laden with suggestions to every Hebrew reader and listener, whether he be versed in litterature or not. The metrical device consists in the choice of the very difficult and therefore rarely used *basit* metre, --o-/o-/o-/o-/o-/o-/o-/o-/o-/o-, familiar to pious Jews from two of the Hymns to Zion by Yehuda Halevi traditionally recited on the Ninth of Ab. Thus the theme of national disaster is set by the very metre.<sup>3a</sup>

A métrica ajuda, pois, a realçar o objectivo que se tem em vista: com o desaparecimento de Isaac Abravanel aconteceu uma verdadeira catástrofe para a comunidade:

In this case, the disaster is manifold: the uncertainties of life after the Expulsion marked this generation, and Don Yitshaq was the spiritual and material tower of strength for the newly dispersed people, the one who taught them in his mystical speculations that the coming of the Messiah and the national redemption of Israel was nearing. But to him or them, as a second disaster had come the disappointment when the Advent did not take place in the year he had reckoned as the earliest possible date, 1503. Now, with his death, the central rallying point for the exiles seemed taken away. It was like a second Destruction of the Temple, both of which took place on the same month and day, according to Jewish tradition. This allusion is stressed by the stylistic means of opening the *Lament* with the first verse of the Book of Lamentations recited on that day of national mourning. But no content wiht the citation as such, the author added a sec-

<sup>3</sup> Id., *ibid.*

<sup>3a</sup> Id. *ibid.*, pp. 60-61.

ond word of woe, אהה, to the opening word איכה 'that to Bible interpreters does mean not only «how», but implicates lament.<sup>4</sup>

Pode dividir-se esta elegia em cinco partes, constituídas respectivamente por 11, 7, 13, 7 e 7 versos. A última parte é um hino de consolação para Sião. É a única em que não aparecem palavras ou de grito ou de tristeza no início da mesma<sup>4a</sup>.

Pnina Navè estabelece um paralelismo com um texto musical:

In this poetry as well as in music, there exist overlappings between these parts where the author leads his listener from one mood or perception to the next, without drawing the clearcut borderline of stanza poetry and its parallel song forms (and even in these, the masters of form do not stop at the set lines of verse and strophe, but achieve the flowing movement that sets their works apart from children's and folk song)<sup>5</sup>

A primeira parte (vv. 1-11) apresenta o tema, que é a morte de seu pai, abrindo com a dupla expressão de dor: אֵיכָהּ, אָהָהּ.

A segunda parte (vv. 12-18) desenvolve o tema sob diferentes perspectivas. Abre com um triplo grito de lamentação: אֹזְנָהּ, אָבוֹי לִי וְאוֹי.

A terceira parte (vv. 19-31) fala do efeito daquela morte na comunidade, abrindo também com um grito de dor: הָהָהּ.

A quarta parte (vv. 32-38) trata da reconciliação do homem com o irreversível facto da morte.

Finalmente, a quinta e última parte (vv. 39-45) enaltece a imortalidade do homem.

Vejamos agora em pormenor o conteúdo de cada uma das referidas partes. A comunidade ficou só, abandonada com o desaparecimento de D. Isaac, lê-se na primeira parte: אֵיכָהּ, אָהָהּ, לְשֹׁבָהּ בְּדָר עֲדַתְנִי! frase que nos lembra Lam. 1.1: אֵיכָהּ וְיִשְׁבָּה בְּדָר הָעִיר רַבְתִּי עָם.

Lamentação, desgraça, ruína — são bem vincadas nestes versos. No v. 3 refere-se ainda ao fim do tempo que ainda não chegou: הָאַחֲרִית אֵין mesmo que já tenha chegado o fim dos nossos anos: וְיָאֵם בָּא קֵץ שְׁנוֹתֵינוּ.

Mas logo no v. 4 diz que o fim do tempo passou sem que ninguém tivesse trazido a salvação, nem apoio ou auxílio, e que os levasse da «casa do exílio»:

הָאַחֲרִית פָּסַם, וְאֵין לָנוּ יִמְהַר פְּדוּתָא סוּמָה וְעוֹזָר, וְאֵין מְשִׁיב שְׁבוּתֵינוּ.

No v. 5 aparece pela primeira vez o termo זמן «destino» (e não «tempo»), que depois irá encontrar-se várias vezes. «O destino ordenou à morte que subisse à alturas das montanhas e destruísse o orgulho da nossa mais elevada morada, que subisse ao Líbano e destruísse completamente os seus frutos, que cortasse cedros e o mais belo dos nossos majestosos ciprestes» (vv. 5-6):

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 61.

<sup>4a</sup> Cfr. P. Navè, *art. cit.*, *ibid.*

<sup>5</sup> Id., *ibid.*

פִּי לְתַמְתָּה זְמַן צְנָה עֲלוֹת עַד מְרוֹם      הָרִים, לְהִשְׁחִית פָּאָר רוּם מִשְׁכְּנֹתֶינִי -  
 לְעֲלוֹת לְבָנוֹן וְטוֹב פְּרִיּוֹ לְשַׁחַת בָּאָף,      לְכָרוֹת אֲרָזִים וְהוֹד מִבְּחַר בְּרוּתֵינוּ

Acerca do termo זמן diz Zorell:

*tempus* alicui rei destinatum vel conveniens: לְכֹל זְמַן 'suum cuique rei est tempus' Ec 3.1; Est 9.27,31; Neh 2.6; Sir 43.7 [ass. *samānu*, ar. *zamān*; aram. e sir. זַמְנָא, *zabnā*]<sup>6</sup>.

Por isso, deve traduzir-se não por «Lamento contra o tempo» a primeira elegia (como fez Gebhardt) mas «Lamentação sobre o destino» (como fez Zimmels). Netanyahu escolheu um meio termo: «Complaint over the Times» (op. cit., p. 287)<sup>6a</sup>.

No v. 7 lê-se: הָה, שְׁחַתָּה שֶׁר וְרֹאשׁ אֶל בֵּית יִשְׁוּרוֹן, que se pode traduzir assim: «Oh ele destruiu um príncipe e cabeça da Casa de Yeshurun». E prossegue: «é ele a quem lamentamos com a voz mais amarga do nosso grito»: אֲשֶׁר עָלֵינוּ תְּקוּנָה בְּקוֹל מֵרַ צִעֲקֹתֵינוּ.

O vocábulo יִשְׁוּרוֹן aparece no Deut. 32.15. Zorell dá-lhe a seguinte interpretação: «dilectus»; em Is. 44.2 «rectissimus», «amicus rectitudines», «appellatio Israel blanda et honorifica»; nos LXX: ὁ ἡγαπημένος; em Is. 44.2: ὁ ἡγ. Ἰσραήλ; em Áquila, Símaco e Teodício: ὁ εὐθύς<sup>7</sup>.

A família Abravanel era considerada pela tradição a continuadora directa da dinastia davídica da qual sairia o Messias no fim dos tempos. A expulsão constituía para os judeus um desaire e uma desilusão enormes. Por isso diz: «o fim do tempo ainda não chegou, o fim do tempo chegou» (vv. 3-4). Pnina Navè dá a seguinte explicação:

But the generation of the Expulsion also had to suffer the disappointment already mentioned — that «the Endtime is not... the Endtime had passed» (vv. 3-4) in spite of the speculations of the enterpreter of the hidden things of Jewish mysticism.<sup>8</sup>

Em 1496 D. Isaac começou a escrever uma série de livros sobre a vinda do Messias que havia de redimir o seu povo do jugo estrangeiro e conduzi-lo à sua terra própria. De acordo com tais especulações, o Advento seria em 1503, e não acontecendo nessa data, ou em 1531 ou em 1573. Sobre isto pode ver-se o *Ma'ayné Ha-yshu'á*, Ferrara 1551, p. 77b-78a, 86a,121b; e o *Yeshu'ot Meshiho*, Königsberg 1861, p. 13a; citados em pormenor por Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, pp. 218-9, 225<sup>8a</sup>.

Os vv. 8 e 9 contêm um elogio rasgado à figura de D. Isaac: «Isaac, o sábio em todos os caminhos da inteligência e em todas as coisas desconhecidas,

<sup>6</sup> Franciscus Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1960), p. 211.

<sup>6a</sup> Cfr. P. Navè, art. cit., p. 62.

<sup>7</sup> F. Zorell, op. cit., p. 340.

<sup>8</sup> P. Navè, art. cit., p. 62.

<sup>8a</sup> Cfr. P. Navè, art. cit., p. 62.

cujos feitos na nossa religião foram maravilhosos; Isaac, a luz do dia e diadema que adorna todas as cabeças, um pai nosso perfeito e a fala de nossos lábios»:

יְצַחֵק, בְּכֹל שְׁעָרֵי בֵינָה וְכָל נַעֲלָם חָכָם, אֲשֶׁר לַעֲשׂוֹת הַפְּלִיא בְּדַתְנוּ;  
יְצַחֵק, מֵאוֹר יוֹם וְצִיץ מִצִּיץ בְּכָל רֹאשׁ, וְאָב לְנוּ וְהַגִּיּוֹן וְנִיב שִׁיחַ שְׁפָתֵינוּ.

Acerca dos termos הגִּיּוֹן e נִיב escreve Zorell: הגִּיּוֹן estado construto (abs. הַגִּיּוֹן) que só aparece em poesia; remete para Joüon 88 Mb; significa: 1) «fremitus citharae» (Ps. 9.17; 92.4); 2) «meditatio» (Ps. 19.15); 3) «machinatio hostilis» (Lam. 3.62). Quanto a נִיב, diz que é um estado construto e que só se encontra em poesia; significa: 1) «eloquium labiorum, vaticinium» (Is. 57.19q) «alii: proventus, fructus labiorum»<sup>9</sup>.

Pnina Navè chama a atenção para a experiência trágica pessoal de Leão Hebreu no v. 10:

The tragic personal experience of Yehuda seems to be alluded to by his mentioning «my ambushers» (v. 10). The first person here hardly stands for the plural, since the rime of the poem contains the suffix «our» in any case, and if he had not meant the personal implication of that intended kidnaping of his child, he would have used the simple plural without detriment to his metre.<sup>10</sup>

A segunda parte (vv. 12-18) abre com um triplo grito de lamentação, como já se disse; o primeiro é repetido no v. 16. O tema elaborado segundo diversas ópticas é apresentado ao longo de sete versos, como sucede nas últimas duas partes. Também nos *Diálogos de Amor* o número sete, que é o número dos planetas, tem um significado cosmológico para o destino do homem. Escreve Pnina Navè:

The planets are included in a moving system measured by time, as are the so-called fixed stars (*Dial.* ed. pr. III 51a, b; ed. Caramella, p. 247); and since in Leone's system of thought man's destiny is tied up with the changing situations of the planets, he fully accepts the traditional terminology of Sefardic poetry by which Time stands for Fate (vs. 5, 15, 16, 28, 31).<sup>11</sup>

Com a morté de Isaac Abравanel desaparecera aquele que podia assegurar a paz e a vida dos judeus. Agora «qual a mão que poderá levantar o pobre e o humilde e erguer o errante, depois que o destino levou para o fundo o chefe dos nossos nobres?» (v. 15):

מִי זֶה בְּיַד דֵּל וְרַחֵם יְתוֹמוֹ, וּמִי יַעֲמִיד כּוֹשְׁלִים — בְּהַשְׁפִּיל זְמַן רֹאשׁ מַעֲלָתְנוּ?

Nos vv. 16-18 dirige-se ao destino e pergunta-lhe que proveito terá de tão

<sup>9</sup> F. Zorell, op. cit., pp. 184 e 515.

<sup>10</sup> P. Navè, art. cit., p. 62.

<sup>11</sup> Id., ibid.

## funesta destruição:

אזנה זמן רע! ומה בצע בשחת קדוש  
 מה טוב לה החיות נבזה ורש ואניל -  
 עליון וחבל הדר זיו נחלתנו?  
 לחטוף נדיב עם, ואור ממעגלותינו  
 תבל, והרבות לאינו קץ דאגתנו?  
 או לחטוף כוכבי שחק והחשיך מאור

O príncipe é identificado com o sol e com as estrelas, o que leva Navè a escrever:

This is not a vague poetic speech, but in accordance with the ideas of the *Dialoghi*, where essentially men are identical with those planets who reign at their nativity (*Dial.* ed. pr. II, 64b-65a; ed. Caramella, 151-152). In this universe of discourse, «skies» means the spheres of movement of the stellar bodies.<sup>12</sup>

A terceira parte (vv. 19-31) é dedicada a lamentar novamente o príncipe. Aí se referem os ritos tradicionais judaicos próprios destas circunstâncias, como a prostração no pó e na terra; chora-se com lágrimas tao fortes que se hão de tornar rios e o sono foge para sempre. Rasgam-se as vestes, as preciosidades são atiradas para longe. Mas o que na realidade se quer significar é que «os corações são rasgados» (v. 23): «*Et scindite corda vestra, et non vestimenta vestra...*»: «*וְקַרְעוּ לְבַבְכֶם וְאֵל-בְּגֵדֵיכֶם...*». O próprio autor entra em acção; no v. 23 diz-se: «o meu sangue corre como o curso da água que rega a seca aridez de nossos campos»:

כרוץ מים להשקות צמא יובש נאותינו  
 Toda a natureza se associa a tamanha dor. Fala-se dos campos que ficam inundados de sangue como se se tratasse de chuva. De notar que os quatro elementos estão aqui representados. Os campos são a Terra, o elemento mais baixo. Depois vem a Água, o segundo elemento, que traz a fecundidade, que é substituída pelo Sangue, transtorando assim a harmonia da criação que é garantida pelo Amor, de que se fala no segundo diálogo<sup>12a</sup>.

Também são de notar nos vv. 24 e 25 as expressões «o príncipe de geração» (נְשִׂיא הַדּוֹר) e «o senhor» (הַגִּבּוֹר) aplicadas a D. Isaac.

E depois num tom patético alude-se àquilo que se poderia fazer para evitar a tragédia do desaparecimento de Isaac Abravanel: mandar-se-iam, para o She'ol todas as criaturas da terra, morreriam todos os homens, jejuar-se-ia, chorar-se-ia, lançar-se-iam as espadas contra o destino, contra o She'ol as próprias armas, dar-se-iam todas as riquezas, todos os tesouros, todo o ouro, etc. Numa palavra, tudo se faria para que o desaparecimento de Isaac Abravanel não acontecesse. E conclui (v. 31): «Daríamos o sangue de nossos corações, a gordura de nossos rins»: «*וְנָתַן דָּמִי לָב וְכָל הַלֵּבִי כְלִיּוֹת*». Mas o autor reconhece que o destino é mais forte que tudo isso é que nada há a fazer: «אבוי, מי זה ומי בְּזָמֶן יָקִים עֲצָתוֹ?»

Na quarta parte (vv. 32-38), que abre com o grito de אזנה, os quatro elementos figuram de novo os elementos do universo. Começa por dizer que não há redenção da morte, que ele, o desaparecido, não pode ser libertado pela

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, p. 63.

<sup>12a</sup> Cfr. P. Navè, *art. cit.*, *ibid.*



força. E pergunta (v. 32): «Quem nos virá salvar»: וּמִי יִפְדֶּה פְּדוּתֵנוּ ?

A terra é bendita, pois nela se encontra D. Isaac sepultado. Por isso, deseja viver aí com todos os homens na sua companhia. No v. 36 diz: «Talvez nós pudéssemos romper o abismo e despertar os Filhos da Morte, talvez o She'ol absorvesse a nossa miséria»:

אוֹלֵי נִבְקַע תְּהוּם, אוֹלֵי נְעוּרָר בְּנֵי מֵת וְאוֹזֵן שְׂאוֹל יִט לְעֵנֻתָנוּ

«A Terra e os Oceanos caíram em silêncio... mas o Vento e o Fogo percorrem a esfera e todas as estrelas do céu, o lugar para onde subiremos após a morte» (vv. 37-38):

אֶרֶץ וְזַמִּים וְכָל צְבָאוֹת מְלוֹאֵם הַחֹשֶׁב  
רוּחַ וְאֵשׁ אוֹכְלָה גְלִגְל וְכָל כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם, אֲשֶׁר אַחֲרֵי מוֹת שָׁם עֲלוּתָנוּ.

A quinta parte (vv. 39-45) trata da imortalidade. Assim se assume a felicidade futura da alma. Os vv. 39-45 aludem aos anjos que servem o Altíssimo e que conhecem os nossos pensamentos. São postas de parte todas as forças que prendiam o homem. Tudo fica para trás. Como escreve Pnina Navè:

For in Leone's theory of the Universe, the angels are those «separate intelligences» unbound by the body and its vicissitudes, who serve «the Highest», namely the intellectual and loving First Cause of all development in being.

E continua:

The stellar spheres are moved by these Intelligences, in obeissance to the First Cause or Godhead. Typically, the poet does abstain from the use of any of the more personal designations of the Highest.<sup>13</sup>

Quanto à referências aos anjos, diz Navè:

In his address to the angels (who of course for him are not the winged humans he could see in so many contemporary masterpieces of Spanish and Italian Christian art), he voices his concept of the nature of that exceptional soul that soared upwards to its heavenly abode. To understand his meaning we have to remember that in Leone's philosophy, the soul and intellect of man are, like the sun and moon, images of mirrors of the Godhead, while their brightness is determined by the individual's preoccupations in lifetime, which in their turn are an outcome of innate virtues. Therefore, the prayer for nearness after death to the exalted soul is far from that popular view of a Paradise where the pious eat and drink, study and sing hymns, while they sit on golden thrones and golden crowns adorn them, but the philosopher formulated once more the wish to achieve similar spiritual brightness in life.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Id., *ibid.* p. 64

<sup>14</sup> Id., *ibid.*

E cita uma passagem dos *Diálogos*:

PHILONE: Però che l'Anima nostra rationale per essere immagine de l'Anima del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mondana, ... et il puro intelletto che riluce in noi è similmente immagine de l'Intelletto puro diuino disegnato de l'unità di tute le Idee... (*Dial.* ed. pr. III, 107b)<sup>15</sup>.

Nos vv. 42-45 diz que a parte essencial do homem nunca deixa de existir: «O Príncipe do tempo não morreu, ele vive para sempre, e se morrermos como ele morreu, é melhor do que foi a nossa vida» (v. 42):

לא מה נגיד הזמן - מי הוא עדי עד, הלא אם נגועה כו, זהו טוב מחיותנו.

Na última parte da elegia não encontramos palavras de lamentação. Nota-se mesmo uma aspiração à vida imortal de que goza Isaac Abravanel. É, pois, numa atmosfera de paz e sossego que se termina o poema.

No v. 43 fala-se claramente da eternidade: «A sua alma será eterna, o seu nome vive para sempre»: *נפשו לנצח תהי, זהיה עדי עד שמו*.

Here again we discern an allusion to a passage in the *Dialoghi* where he explains that Fate is one of the direct descendants of the Highest God, telling the deeds of man to coming generations (*Dial.*, ed. pr. II, 36b; ed. Caramella, 112-3).<sup>16</sup>

E o v. 45 é um grito de júbilo: «O príncipe vive, vive! Por que deploramos a sua felicidade? Fiquemos alegres pela sua perda, mesmo se a nossa comunidade fica solitária»:

מי הגביר חי! הטוב נכחה? לטובו הלא נשמח, ואם ישכה כדר עדתנו!

o que lembra o início.

E Pnina Navé conclui o seu estudo com uma citação de Pflaum, que é também uma homenagem a este investigador:

Das gedankliche Gebäude, das Leone Ebreo aus dem Geiste der jüdischen Religiosität, aber mit den Ssaustoffen der Italienischen Renaissance errichtet hat, steht mit auf der Schwelle jener grossen Pforte, durch die die abendländische Philosophie in der Worhof des modernen Erkennens, in den gestaltenreichen Bezirk der natura universalis hereinschritt.<sup>17</sup>

186  
177  
-----  
009

<sup>15</sup> Id., *ibid.*

<sup>16</sup> Id., *ibid.*

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 65.

