



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Storia Culture Religioni

Dottorato di ricerca in Storia Antropologia Religioni
Curriculum Storia delle Religioni

Microcosmo e macrocosmo nell'ebraismo medioevale: una prospettiva comparatistica

Dottorando

Giuseppe M. Cùscito
matricola 1527513

Tutor

prof.ssa Francesca Cocchini
prof. Fabrizio Lelli (Università del Salento)
prof. Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova)

Microcosmo e macrocosmo nell'ebraismo
medioevale: una prospettiva
comparatistica

Giuseppe M. Cùscito

11 marzo 2018

Indice

Prefazione	v
1 Definizioni e cenni storici	1
1.1 Definizione del problema	1
1.1.1 Finalità e metodi della ricerca	1
1.1.2 I termini	3
1.1.3 Tipologie di microcosmismi	5
1.2 Cosmografie ebraiche e cristiane nella tarda antichità	17
1.2.1 Il cosmo biblico	17
1.2.2 Il cosmo aristotelico-tolemaico	20
1.3 Il quadro storico	24
1.3.1 Il giudaismo fra tarda antichità e medioevo	25
1.3.2 La cultura ebraica	33
2 Uomo e cosmo nell'ebraismo medioevale	39
2.1 Nella tarda antichità	39
2.1.1 Nei manoscritti del Mar Morto	39
2.1.2 Filone d'Alessandria	43
2.2 Nella letteratura rabbinica	46
2.3 Il <i>Sefer Yešîrah</i>	50
2.3.1 Data e luogo di composizione	50
2.3.2 Struttura	53
2.3.3 Le dieci <i>sefirôt</i>	53
2.3.4 Le ventidue lettere	57
2.3.5 Corrispondenze nel <i>Sefer Yešîrah</i>	60
2.4 I primi commentari in arabo al <i>Sefer Yešîrah</i>	64
2.4.1 Il <i>Tafsîr al-kitâb al-mabâdi</i> di Sa'adya Ga'on	64
2.4.2 Il commento di Dunaš ibn Tamîm	70
2.5 Il <i>Sefer Hakhmônî</i> di Šabbetaï Donnolo	74
2.5.1 Il contesto	74
2.5.2 Il testo	77

2.6	Nel pieno e basso Medioevo	91
3	Un confronto	97
3.1	La melotesia	97
3.1.1	Nell'astrologia	97
3.1.2	Nell'Ermetismo	108
3.1.3	In Mesopotamia	112
3.1.4	Vi è davvero una melotesia nel <i>Sefer Yeşirah</i> ?	114
3.2	La struttura del cosmo	116
3.2.1	Le sei direzioni	116
3.2.2	Il Tempio e il cosmo	120
3.3	Le lettere come strumento della Creazione	131
3.3.1	Nel Talmud e nel <i>midraš</i>	131
3.3.2	Negli apocrifi e nella mistica ebraica	132
3.3.3	Il trattato cristiano <i>Sul mistero delle lettere</i>	133
3.3.4	Considerazioni riassuntive	134
3.4	A cosa si può rassomigliare il <i>Sefer Yeşîrah</i> ?	136
4	Conclusioni	139
4.1	Nuove ipotesi sul <i>Sefer Yeşîrah</i>	139
4.1.1	Una sua possibile funzione	139
4.1.2	L'ambiente di provenienza	147
4.2	Bagdaç e la scienza astronomica di Donnolo	149
4.3	Considerazioni conclusive	151
4.3.1	Micro- e macrocosmo nell'ebraismo medioevale	151
4.3.2	L'uomo microcosmo e l'arte della memoria	153
4.3.3	Spunti di ricerca	157
A	La versione del <i>Sefer Yeşîrah</i> utilizzata	159
B	Tavole	167

Prefazione

Risultato di un percorso di ricerca tortuoso, ma ricco di piacevoli sorprese, questa tesi è il risultato di tre anni in cui l'indagine delle fonti mi ha portato a trascorrere lunghi periodi in tre città che per millenni hanno segnato la storia, vale a dire Roma, Alessandria d'Egitto e Gerusalemme. Tutto ciò che ho scoperto dai libri, per quanto riguarda l'argomento stesso della ricerca, sarà trattato nel vivo della tesi, nei capitoli successivi, mentre in questa prefazione, se mi è concesso, vorrei parlare in modo più personale delle lezioni che ho imparato al di fuori dei libri e delle aule delle università.

Anche se negli ultimi due luoghi menzionati mi sono trovato più volte in serio pericolo (in Egitto durante la rivoluzione del 30 Giugno 2013 e in Israele con la ripresa del conflitto i primi di Luglio 2014), ho imparato una delle più importanti lezioni che uno storico (o aspirante tale) possa apprendere al di fuori dell'Accademia: quella dell'importanza di recarsi nei luoghi di cui tratta. Ciò che si può apprendere semplicemente respirando l'atmosfera di un luogo, infatti, non si trova neanche nella migliore monografia scritta su di esso. Dato che la storia non si cancella mai del tutto, l'esperienza diretta, per quanto possibile, deve servire come base su cui poi costruire l'insostituibile formazione accademica.

Presenza continua, costante e silenziosa di tutti i miei studi e spostamenti è stato il Mediterraneo, quest'entità che ha visto il nascere, l'espandersi e il declinare di imperi, che ha, allo stesso tempo, separato e unito popoli e, per quello che concerne l'argomento di questa ricerca, che ha permesso la trasmissione di idee con una velocità che non ci aspetteremmo per un'epoca precedente l'avvento dell'elettronica. Ed è proprio in un seminario di studi sul Mediterraneo, tenutosi a Roma nel Febbraio 2015, che ho imparato un'altra importante lezione dal pioniere degli studi in questa disciplina, il prof. Salvatore Bono. Egli cominciò il suo discorso facendo notare che lo storico non può essere obiettivo, perché c'è sempre un motivo personale per cui si sceglie un argomento invece di un altro, e c'è sempre un motivo, aggiungo, per cui ci si avvicina con un metodo invece che con

un altro. Il docente ha poi aggiunto questa chiosa rincuorante: anche se non potrà mai essere obiettivo, egli può tuttavia essere onesto.

Ecco, con questo lavoro ho rinunciato all'utopistico obiettivo dell'assoluta asetticità (questa stessa prefazione autobiografica e in prima persona sarebbe stata impensabile per me fino a poco tempo fa), rendendomi conto che, nonostante tutti i miei sforzi, avevo comunque lasciato, senza accorgermene, la mia impronta nel modo con cui ho trattato alcuni argomenti, anzi nella scelta stessa, che resta pur sempre soggettiva e in un certo grado arbitraria, di alcuni di essi a scapito di altri, e così via. Liberatomi di quella autoimposta fatica di Sisifo, mi sono posto l'obiettivo decisamente più realistico dell'onestà, che mi sono sforzato al massimo di mantenere durante la stesura di questo lavoro.

E a proposito della stesura di questo lavoro, la presente tesi è stata scritta tenendo in mente come destinatario ideale lo storico delle religioni o lo storico delle idee che volesse indagare i rapporti fra la speculazione mistico-filosofica ebraica e le culture circostanti. L'ebraista potrebbe quindi trovare ridondanti o persino scontati alcuni concetti qui espressi, che sono noti allo specialista del settore della storia e della cultura ebraiche, ma che non lo sono affatto, almeno secondo la mia personale esperienza, fra gli studiosi di discipline quali la Storia delle religioni, o della Storia in genere, o della Filosofia, e così via.

Come il faro di Alessandria guidava gli antichi navigatori del Mediterraneo, a condurmi in questo percorso di studi è stato un principio egregiamente espresso da Roberto Bonfil:

Chi vorrà provare ad incamminarsi per questa strada dovrà tenere costantemente a mente che ricerche del genere debbono ancora seguire ritmi e atteggiamenti medievali, richiedono cioè una mentalità orientata ad una visione olistica del campo del sapere, oltre che tempo e pazienza [...]

Senza un preliminare «ritorno al medioevo», sarà estremamente difficile cogliere la complessità dell'immagine della cultura medievale in genere, e ancor di più quella ebraica.¹

¹Da *Cultura ebraica e cultura cristiana nell'Italia Meridionale nell'Alto Medioevo*, in Fonseca, C.D. et al. 1996, pp. 115-159 (p. 159).

Ringraziamenti

Questo lavoro è stato possibile innanzitutto grazie alla fiducia che, sin dall'inizio, la prof.ssa **Francesca Cocchini** ha riposto in questo sconosciuto proveniente da un altro ateneo e al suo continuo supporto nel corso di questi tre anni, nonché grazie al prof. **Fabrizio Lelli** che mi ha indirizzato e seguito nel mio percorso di ricerca, sin dal momento più critico, e grazie anche al prof. **Paolo Scarpi**, che considero a tutti gli effetti il mio mentore per quanto riguarda il metodo di ricerca in questa affascinante disciplina che è la Storia delle religioni.

Oltre ai miei relatori, desidero ringraziare, per il prezioso aiuto e supporto amichevolmente forniti nel corso della mia ricerca: il prof. **Daniel Abrams** dell'Università "Bar Ilan", la prof.ssa **Ewa Balicka-Witakowska** dell'Università di Uppsala, il dott. **Francesco Baroni**, il prof. **Jonathan Ben Dov** dell'Università di Haifa, il prof. **Roberto Bonfil** dell'Università Ebraica di Gerusalemme, il dott. **Massimiliano Borroni** e il prof. **Simone Cristoforetti** dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia, il prof. **Marco Di Branco** dell'Istituto Storico Germanico in Roma, il dott. **Peter Forshaw** della Universiteit van Amsterdam, il prof. **Moshe Idel** dell'Università Ebraica di Gerusalemme, la prof.ssa **Tal Ilan** della Freie Universität di Berlino, il prof. **Reuven Kiperwasser**, il prof. **Giovanbattista Lanfranchi** dell'Università degli Studi di Padova, la dott.ssa **Gaia Lembi** della National Library of Israel in Gerusalemme, **Meir Malul**, professore emerito dell'Università di Haifa, il dott. **Yonatan Moss** dell'Università ebraica di Gerusalemme, il dott. **Adrian Pirtea** della Freie Universität di Berlino, la prof.ssa **Emanuela Prinzi** della Sapienza Università di Roma, la dott.ssa **Stefanie Rudolf** della Freie Universität di Berlino, il prof. **Guy G. Stroumsa** dell'Università Ebraica di Gerusalemme, il dott. **Marco Zambon** dell'Università degli Studi di Padova.

Per il prezioso aiuto nel reperire materiale bibliografico, ringrazio inoltre la dott.ssa **Ilaria Briata**, il prof. **Alberto Camplani** della Sapienza Università di Roma, **Vera Meyer-Laurin** della Freie Universität di Berlino, **Simonetta Montonato**, la prof.ssa **Claudia Rosenzweig** dell'Università "Bar Ilan", il collega di dottorato **Jvan Yazdani Dehkhareghani** e infine il personale della biblioteca civica "Pietro Acclavio" di Taranto.

Ringrazio infine **Mino Notaristefano** per l'aiuto nello scovare i refusi. È superfluo aggiungere che la responsabilità dei restanti errori resta esclusivamente mia.

Ai miei genitori **Antonio** e **Donata** e a mio fratello **Michele** vanno il mio affetto e la riconoscenza per il loro supporto e incoraggiamento.

Traslitterazione

Ad eccezione dei toponimi (es. «Usha», «Bet Shearim») e di nomi di persona usati più comunemente (es. «Enoch», «Noè»), si è adottata la translitterazione dall'ebraico contenuta nella seguente tabella:

Lettera	Nome	Traslitterazione
א	<i>alef</i>	'
ב	<i>bet</i>	v, b
ג	<i>gimel</i>	g
ד	<i>dalet</i>	d
ה	<i>hê</i>	h
ו	<i>waw</i>	w, ô, û
ז	<i>zayn</i>	z
ח	<i>het</i>	ħ
ט	<i>tet</i>	ṭ
י	<i>yôd</i>	y/î
כ	<i>khaf, kaf</i>	kh, k
ל	<i>lâmed</i>	l
מ	<i>mem</i>	m
נ	<i>nûn</i>	n
ס	<i>samekh</i>	s
ע	<i>'ayin</i>	'
פ	<i>pê</i>	f, p
צ	<i>tzade</i>	ṣ
ק	<i>qof</i>	q
ר	<i>reš</i>	r
ש	<i>šîn, šîn</i>	ś, š
ת	<i>taw, taw</i>	ṭ, t

Nella pronuncia moderna, la *alef* e la *'ayin* sono entrambe mute, *ħ* e *kh* corrispondono a un suono un po' più aspirato del "ch" tedesco di "hoch", mentre *h* rappresenta una semplice aspirazione come nell'inglese "hobby" e non vi è ormai più distinzione fra *ṭ*, *ṭ* e *t*, tutte pronunciate come in "tuta". La *g* è sempre dura e la *š* si pronuncia come in "scia". *z* corrisponde alla zeta dolce e *ṣ* a quella dura, mentre *s* e *ś* sono entrambe assimilate al suono "s" di "sera".

Capitolo 1

Definizioni e cenni storici

1.1 Definizione del problema

1.1.1 Finalità e metodi della ricerca

Oggetto della presente ricerca è lo studio dell'idea, nell'ambito dell'Ebraismo medievale, della corrispondenza fra l'essere umano e il mondo, di cui si seguirà l'evoluzione nei vari contesti storico-culturali in cui apparve. In particolare, l'enfasi sarà posta sul testo noto come *Sefer Yešîrah* (*Libro della formazione*) e sul suo primo commento composto in ebraico, ad opera del medico e astronomo ebreo Šabbetaï Donnolo.

Il tema dell'uomo microcosmo è di per sé estremamente diffuso, anzi per dirla con Festugière, «non c'è immagine più famosa nell'antichità [...] ed essa continuerà ad essere impiegata nel Medio Evo»¹, per cui l'obiettivo di una trattazione sistematica, per quanto affascinante, risulterebbe dispersivo.

Nonostante la vastità del tema, o forse proprio per questo motivo, il numero degli studi in merito è sorprendentemente basso, almeno in proporzione all'importanza che l'idea ha assunto fino all'età moderna. Sull'uomo microcosmo in generale furono compiuti due studi preliminari nella prima metà del secolo scorso², mentre per quanto riguarda il medioevo è degno di nota un lavoro di Marie-Therèse d'Alverny³ oltre ad un più recente studio riguardante la letteratura medievale⁴; alla trattazione del tema in am-

¹Festugière 1949, p. 92.

²Perrigo Conger 1922 e Allers 1944.

³V. d'Alverny 1976.

⁴Finckh 1999, orientato, tuttavia, principalmente all'area mitteleuropea e in ambito cristiano, dedicando solo un breve cenno all'Ebraismo.

bito ebraico è dedicato un fondamentale articolo⁵ riguardante i testi filosofici medievali, una breve introduzione comparativa⁶ nonché, per quanto riguarda la letteratura rabbinica, una rassegna in una nota a piè pagina⁷.

Dopo un'introduzione sul tema della corrispondenza fra micro- e macrocosmo nel medioevo e dopo aver tracciato un quadro delle condizioni sociali e culturali delle comunità ebraiche del Mediterraneo verso la fine del primo millennio d.C., lo studio si concentrerà in particolare al *Sefer Yešîrah*, testo ritenuto principale ispiratore della *qabbalah* tardomedioevale, insieme ai suoi primi commentari che apparvero nel X secolo.

Al fine di evidenziare l'unicità del testo oggetto di studio, saranno presi in esame testi ad esso precedenti e contemporanei, sia ebraici, sia non ebraici, che trattano della corrispondenza micro-macrocosmo. Oltre ad evidenziarne le differenze, un confronto con la letteratura rabbinica e con testi filosofici e astrologici mira a cercare punti di contatto e, quindi, eventuali influenze o possibili fonti in comune. Il confronto sarà utile ad evidenziare le diverse correnti culturali e il loro intrecciarsi, sia all'interno, sia all'esterno dell'Ebraismo.

Una volta quindi definito il contesto che ha determinato la composizione del *Sefer Yešîrah*, si analizzerà l'opera del medico e astronomo ebreo Šabbetaï Donnolo, la cui opera più importante è un commento al suddetto *Sefer*, in cui egli tenta di armonizzare medicina e astronomia, testo biblico e tradizione neoplatonica, religione e scienza, nonché la corrispondenza micro-macrocosmo del *Libro della Formazione* con la melotesia classica dell'astrologia ellenistica.

Lo studio dell'opera donnoliana merita particolare attenzione in quanto essa ha svolto un ruolo cardine nella trasmissione in Europa di idee provenienti in ultima analisi da Babilonia (come si dimostrerà nel corso della tesi), idee che segneranno in modo permanente tutta la storia della mistica ebraica successiva.

Nella trattazione dell'opera di questo autore, si prenderà in considerazione la questione delle sue fonti astronomiche, che costituiva il tema originario della presente ricerca: si presenta un'ipotesi riguardo la provenienza del misterioso Bagdat, il quale, stando alla testimonianza del sapiente ebreo, lo istruì in materia di astrologia. Questa ipotesi potrebbe porre in relazione, in maniera inaspettata perché indiretta, la mistica ebraica e l'Ermetismo nell'alto medioevo.

⁵Altmann 1963, in cui peraltro è trattato solo una particolare tipologia del modo di intendere la corrispondenza micro-macrocosmo nell'Ebraismo e nell'Islam medioevali.

⁶In Chiesa 1989, p. 68, ss.

⁷In Ginzberg 2003, p. 47.

Risultato inaspettato di questa ricerca, ben lungi dagli scopi prefissi originariamente, è stata l'apertura della possibilità che, oltre a quelle riguardanti la corrispondenza fisica fra corpo umano e corpi celesti, vi fossero anche, nel campo della mistica ebraica, delle dottrine inerenti alla corrispondenza fra il cosmo e la componente immateriale dell'essere umano: in particolare, si presenterà una nuova interpretazione del *Libro della Formazione* e una apparentemente nuova ipotesi sul suo possibile autore.

1.1.2 I termini

Per *cosmo* (gr. κόσμος) si intende l'universo posto in essere e sostenuto da un ordine ad esso sotteso.

Il cosmo non è, quindi, un semplice universo, ma è un universo *ordinato*, in contrapposizione al caos (gr. χάος), da cui in alcuni casi è stato tratto e a cui è contrapposto.

Il significato originario del termine era infatti quello di "ordine", come attestato in Omero⁸ e inizialmente era riferito ad attività umane, e in particolare di carattere militare⁹ e solo in seguito fu esteso all'ordinamento di uno Stato¹⁰, nonché, forse per opera dei Pitagorici¹¹, all'intero universo¹².

Per *microcosmo* si intende, generalmente, l'essere umano inteso come un'entità connessa col cosmo tramite legami di analogia, corrispondenza, equivalenza o di carattere puramente simbolico e considerato come contenente in sé gli elementi, fisici e/o psichici, del cosmo stesso.

Per contrasto, il termine *macrocosmo* viene utilizzato per indicare il cosmo specificamente in un'ottica in cui si consideri una corrispondenza fra questo e l'essere umano quale microcosmo. Lo si utilizzerà generalmente nei casi in cui avvenga il processo speculare di identificazione del cosmo come un immenso corpo.

Questi ultimi due termini sono più recenti delle idee a cui si riferiscono. Ad esempio, nell'Accademia e soprattutto nella Stoa, il macrocosmo era definito βραχὺς κόσμος. Nella patristica latina, Isidoro di Siviglia, che visse a cavallo fra il VI-VII sec. e che, in una delle sue *Sententiae*, definisce l'uomo come un mondo in piccolo composto dagli stessi elementi del cosmo, fu forse il primo a utilizzare esplicitamente l'espressione, peraltro

⁸V. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s.v. κόσμος.

⁹Burnet 1908, p. 32.

¹⁰*Ibid.*, v. anche Kahn 1960, p. 223, ss.

¹¹Zeller 1881, vol. I, p. 472, n. 2 (cit. in Perrigo Conger 1922, p. 2).

¹²Cornford 1957, p. 53. Per le diverse ipotesi filologiche sull'evoluzione del termine, cfr. inoltre Finkelberg 1998 e Kahn 1960, p. 219, ss.

in lingua greca, *μικρόκοσμος* come un unico termine¹³. Ad esempio, nella stessa opera in cui Bernardo Silvestre (XII sec.) utilizza il termine “*megacosmus*”¹⁴ per indicare l’universo, il termine “*microcosmus*”, che pure egli utilizza, è ancora poco attestato nelle fonti contemporanee alla sua *Cosmographia*. È degno di nota che quasi contemporaneamente avviene la comparsa del termine anche nel mondo ebraico, nel *Sefer ‘Olam qatan*¹⁵. A partire dal XII-XIII secolo, l’uso dei due termini si diffonderà in misura sempre maggiore.

Vi sono, quindi, due modi in cui può essere intesa un’equivalenza, o un’analogia, fra il micro- e il macrocosmo: la concezione secondo cui l’essere umano è considerato come un piccolo cosmo prende il nome di *microcosmismo*, mentre, specularmente, si definisce *macrocosmismo* la dottrina secondo cui il cosmo è immaginato come un immenso organismo analogo al corpo umano.

I due diversi modi di intendere l’analogia fra il cosmo e il corpo umano non sempre sono compresenti: quando l’essere umano è considerato un mondo in miniatura, non necessariamente il cosmo viene inteso come uno smisurato organismo. L’inverso, va da sé, avviene sempre: quando l’universo è immaginato come un immenso corpo, allora anche l’essere umano è considerato un piccolo mondo. Usando i termini della logica formale classica, si può affermare che il microcosmismo è una condizione necessaria per il macrocosmismo, il quale è, a sua volta, condizione sufficiente per il primo.

La *melotesia* è un tipo particolare di microcosmismo. Con questo termine, che significa letteralmente «disposizione delle membra»¹⁶, si intende, in un’ottica di una rete di corrispondenze fra i diversi elementi celesti e terrestri del cosmo, la presunta corrispondenza biunivoca fra una parte del corpo umano da un lato e dall’altro una costellazione (quasi sempre dello Zodiaco, per cui si parla di “*melotesia zodiacale*”) oppure un pianeta (“*melotesia planetaria*”).

Si definisce qui come “classica” la *melotesia* diffusasi in epoca ellenistica, poiché sarà quella utilizzata pressoché universalmente in area europea e mediterranea fino all’età contemporanea, ed è quella che prevede una corrispondenza *a capite ad calcem* fra Zodiaco e corpo umano, in una se-

¹³«Unde et veteres hominem in communionem fabricæ mundi constituerunt. Siquidem Græce mundus κόσμος, homo autem μικρόκοσμος, id est, minor mundus, est appellatus» (*De natura rerum*, IX, 2, da *Patr. Lat.* LXXXIII, col. 978).

¹⁴Allers 1944, p. 320.

¹⁵Trattato *infra*, a. pag. 92.

¹⁶Gr. μέλος, “arto” e θέσις, da τίθημι, “dispongo”.

quenza che associa l'Ariete al capo, il Toro al collo, i Gemelli alle braccia e così via fino alla costellazione dei Pesci, posta in relazione con i piedi.

Col termine *luminari* si intenderanno il Sole e la Luna insieme. Quando si parlerà di "pianeti", in generale, si intenderanno i cinque pianeti visibili ad occhio nudo dell'astronomia premoderna, nell'ordine: Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno. Nonostante sia un uso scorretto nella terminologia astronomica moderna, talvolta, per brevità, si farà riferimento ai "sette pianeti" per intendere i cinque pianeti veri e propri più i due luminari, poiché anche questi ultimi hanno la caratteristica di "vagare", cioè di "errare" con un moto autonomo rispetto a quello uniforme delle "stelle fisse", adottando per comodità una prospettiva geocentrica. Quest'ultima sarà adottata anche nelle illustrazioni, non solo per motivi di praticità, ma soprattutto perché ci si prefigge di rappresentare il cosmo com'era immaginato dagli autori dei testi trattati.

Sempre nell'ambito astronomico, è opportuno fare chiarezza su alcuni termini tecnici che saranno occasionalmente utilizzati in questa sede: col termine *eclittica* si intende la circonferenza immaginaria che circonda la Terra e che è costituita dal percorso apparente del Sole. Entro una fascia di nove gradi sia a Nord, sia a Sud (cioè "sopra" e "sotto" di essa) vi sono anche le orbite della Luna e dei cinque pianeti visibili ad occhio nudo menzionati più sopra. Delle quarantotto costellazioni descritte da Tolomeo (ora se ne riconoscono ottantotto), le dodici che sono attraversate dall'eclittica costituiscono lo Zodiaco¹⁷.

1.1.3 Tipologie di microcosmismi

Rudolf Allers¹⁸ ha classificato i microcosmismi in sei diverse tipologie. Con l'eccezione forse dell'ultima, nei testi vi è spesso la compresenza di due o più di esse. Più di recente, una classificazione più articolata dei vari modi in cui la corrispondenza micro-macrocosmo è stata interpretata nella letteratura antica e medioevale è stata compilata da Ruth Finckh che, nella sua tesi di dottorato presso l'università di Göttingen, ha catalogato ben ventuno tipologie di microcosmismo¹⁹, di cui l'ultima suddivisa in tre ulteriori tipi, distinguendo in modo dettagliato le diverse modalità e catalogando i brani dei testi in cui ognuna di esse è attestata. Ai fini del presente studio,

¹⁷A onor del vero, anche la costellazione del Serpentario (noto anche come Ofiuco) è attraversata dall'eclittica, ma non è considerata nello Zodiaco così come fu codificato definitivamente in Babilonia intorno al secondo quarto del I millennio a.C. (Rochberg 2004, p. 127, ss.; v. inoltre *infra*, pag. 113).

¹⁸Allers 1944, pp. 322, ss.

¹⁹Finckh 1999, pp. 469-471.

tuttavia, una tale distinzione non è necessaria, ma ci si rifarà in questa sede alla classificazione, più schematica, elaborata da Allers.

Il modo forse più semplice e basilare di considerare l'uomo come microcosmo è quello di considerarlo come costituito dagli stessi elementi componenti il cosmo. Questa idea è presente in forma embrionale già presso Anassimene (VI sec. a.C.), il quale considera l'anima umana come il fiato che mantiene in vita il corpo, che è la stessa aria, intesa come principio (nel senso di ἀρχή) che sostiene l'universo. Sarà, tuttavia, Empedocle a sviluppare ulteriormente il microcosmismo: nella sua teoria, infatti, i quattro elementi che saranno poi considerati "classici", cioè terra, acqua, aria e fuoco, e che lui definisce "radici" (ῥιζώματα), sono i componenti fondamentali di ogni cosa, quindi non solo dell'uomo, ma anche dello Sfero²⁰. La presenza dei quattro elementi può essere intesa letteralmente oppure in senso metaforico, con le quattro "radici" cosmiche che si rispecchiano nel microcosmo e sono rappresentate nel corpo umano dalla carne (corrispondente alla terra), dai fluidi (sangue *in primis*, corrispondenti all'acqua), dal respiro (aria) e dal calore corporeo (fuoco). La dottrina della corrispondenza dei quattro elementi con i quattro umori dell'uomo si ritrova già abbozzata nel *Timeo* di Platone²¹, ma è la versione elaborata da Galeno quella che sarà per lo più ripresa ed ampliata da numerosi autori medievali. Nel corso della tarda Antichità e soprattutto nell'alto medioevo, infatti, si renderà sempre più complesso un sistema di corrispondenze che porrà in relazione alle quattro "radici" empedoclee (terra, acqua, aria e fuoco) non solo i quattro umori (bile nera, flemma, sangue e bile gialla) e i temperamenti relativi (melanconico, flemmatico, sanguigno e collerico), ma anche quattro diversi abbinamenti delle qualità di caldo, freddo, secco e umido, nonché le stagioni dell'anno, le età dell'uomo, e così via (un esempio di questa rete di corrispondenze si trova nel *De temporum ratione* di Beda il Venerabile²², da cui è tratta la fig. 1.1).

Non è dato sapere con certezza se presso i pitagorici vi fosse una dottrina sistematica in materia di una corrispondenza fra micro- e macrocosmo, come in molti altri temi, poiché le testimonianze in merito ci sono pervenute solo da citazioni di autori esterni alla scuola, tuttavia al pitagorico Filolao è attribuito un passo in cui è tracciato un parallelo fra l'embriologia uma-

²⁰V. Perrigo Conger 1922, p. 5 e Hladký 2006, p. 1.

²¹32c, ss.; 42e.

²²«Sed et homo ipse, qui a sapientibus microcosmos, id est, minor mundus appellatur, iisdem per omnia qualitibus habet temperatum corpus, imitantibus nimirum singulis iis, quibus constat umoribus, modum temporum quibus maxime pollet.» (*De temporum ratione* XXXV, da Migne, *Patrologia latina* XC col. 458).

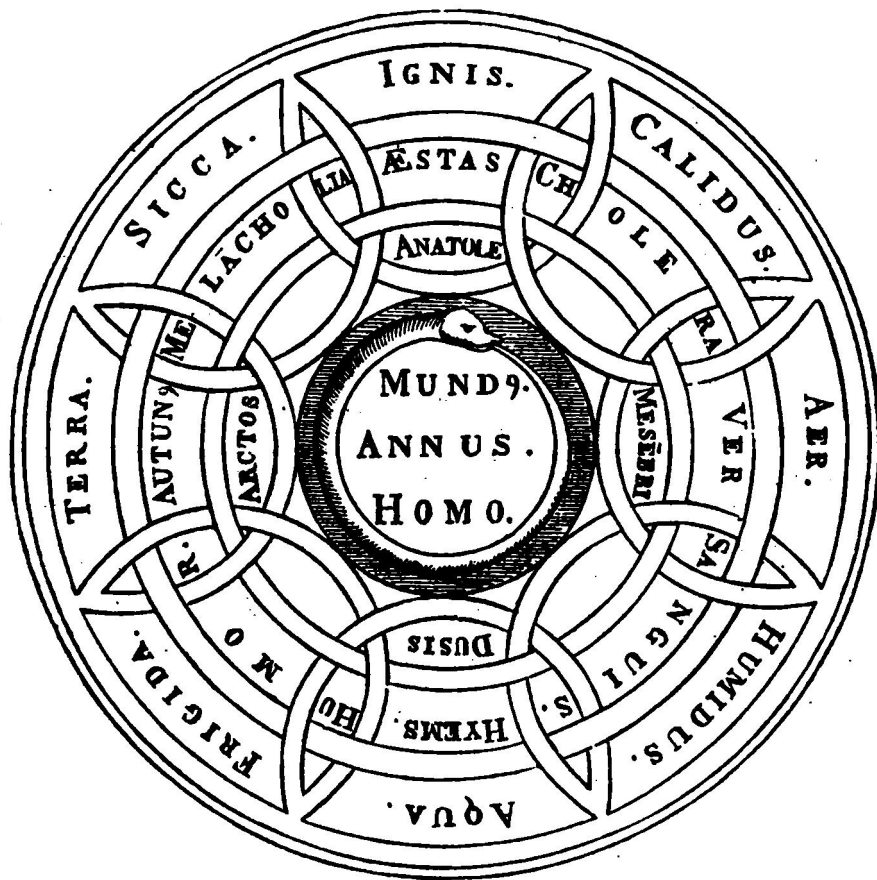


Figura 1.1: Le corrispondenze (*convenientia*) fra uomo, cosmo e anno nel *De temporum ratione* di Bede il Venerabile (da Migne, *Patr. Lat.* XC).

na e la formazione del cosmo²³, analogia che sarà ripresa anche in ambito stoico.

Nel I secolo, infatti, Seneca, nelle sue *Quæstiones naturales*, descrive l'universo che, in seguito alla conflagrazione cosmica che secondo alcune dottrine stoiche avviene ciclicamente, è paragonato a un feto («nondum natus infans») poiché è composto dagli stessi elementi che sono presenti nell'essere umano maturo, anche se non più (e non ancora) sviluppati²⁴. Sempre nella stessa opera, egli traccia, inoltre, dei paralleli fra fenomeni geologici ed elementi del corpo umano: ad esempio i corsi d'acqua sono paragonati alle vene²⁵, i terremoti alle ferite²⁶, e così via.

Secondo un'altra interpretazione più elaborata di questa teoria microcosmistica, l'uomo partecipa della natura del resto del cosmo non solo per quanto riguarda gli elementi fisici, nel senso empedocleo, ma anche dal punto di vista psichico. Con il corpo, egli è partecipe della solidità dei minerali, inoltre condivide con le piante facoltà quali la nutrizione e la riproduzione, mentre con gli animali condivide i sensi, le passioni e la capacità di movimento. Ciò che lo distingue e che lo pone sopra gli altri esseri è l'attività che è a lui peculiare, vale a dire quella intellettuale. È quanto afferma Aristotele nella sua *Historia Animalium*²⁷, la quale costituirà forse la fonte di Filone, che riprenderà quest'idea nel suo *De opificio mundi*²⁸. La stessa teoria è condivisa anche da Claudiano Mamerzio²⁹ (m. V sec.), Giovanni Damasceno³⁰ (VII-VIII secc.), Alano di Lilla³¹ (XII - in. XIII sec.) e

²³Anonymi Londinensis *Iatrica* XVIII 8-28 = Jones W.H.S., *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, pp. 70 ss., cit. in Olerud 1951, p. 52.

²⁴«... siue animal est mundus siue corpus natura gubernabile, ut arbores, ut sata, ab initio eius usque ad exitum quicquid facere quicquid pati debeat, inclusum est. Ut in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est et legem barbae canorumque nondum natus infans habet (totius enim corporis et sequentis auctus in paruo occultoque liniamenta sunt), sic origo mundi non minus solem et lunam et uices siderum et animalium ortus quam quibus mutarentur terrena continuit.» Seneca, *Quæstiones naturales* III, 29, 2-3.

²⁵«In terra quoque sunt alia itinera per quæ aqua, alia per quæ spiritus currit; adeoque ad similitudinem illa humanorum corporum natura formauit, ut maiores quoque nostri aquarum appellauerint uenas.» *ibid.*, 15,1.

²⁶«Sed quemadmodum in corpore nostro, dum bona ualetudo est, uenarum quoque imperturbata mobilitas modum seruat; ubi aliquid aduersi est, micat crebrius et suspiria atque anhelitus laborantis ac fessi signa sunt: ita terræ quoque, dum illis positio naturalis est, inconcussæ manent; cum aliquid peccatur, tunc uelut aegri corporis motus est, spiritu illo qui modestius perfluebat icto uehementius et quassante uenas suas», *ibid.* 24,2.

²⁷VIII, I, 588b.

²⁸LI, 146.

²⁹*De statu animæ* XXI (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* XI, p. 71).

³⁰*De fide* II, xii (Migne, *Patrologia Græca* XCIV, col. 925), dove conclude poi che l'uomo è un piccolo mondo.

³¹*De planctu naturæ* pr. III (Migne, *Patrologia Latina* CCX, col 443) e *Distinctiones*

Raimondo di Sabunda³² (XIV-XV secc.).

Un riferimento a elementi fisici e psichici è in Onorio di Autun (o “di Ratisbona”, fine XI - metà XII sec.), secondo cui le sette note corrisponderebbero sia ai sette pianeti, sia ai quattro elementi che compongono il corpo umano più le tre potenze dell’anima: l’uomo sarebbe, quindi, un microcosmo poiché contiene in sé la stessa armonia numerica e musicale dell’universo³³. Secondo Sinesio (IV - V)³⁴ e lo pseudo-Ermippo³⁵ la corrispondenza che c’è fra le parti del corpo umano e l’universo giustifica sia l’astrologia, sia la divinazione. Il secondo, poi, sostiene che l’idea secondo cui i pianeti influiscono sulle singole parti del corpo sia in linea con la dottrina secondo cui l’uomo è un piccolo mondo in Terra³⁶.

In genere, secondo questa interpretazione, l’uomo si ritrova ad occupare la posizione centrale, quale mediatore fra cielo e terra. Per quanto l’intelletto lo renda superiore agli altri esseri viventi, egli non è considerato la creatura suprema, poiché sovrastato in termini di perfezione da altri esseri di puro intelletto e privi di passioni, quali gli angeli. L’esempio forse più caratteristico di questa *Weltanschauung* è fornito da Gregorio Magno (VI - in. VII sec.), il quale considera l’uomo come una creatura situata a metà fra l’angelo e il mulo, che del primo possiede l’immortalità dello spirito e del secondo la mortalità della carne³⁷.

Anche i Padri cappadoci del IV secolo, quali Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, fanno riferimento all’uomo quale piccolo cosmo³⁸, ed è probabilmente ad essi³⁹ a cui attinge Massimo il Confessore, il quale, in una sua epistola composta nel primo quarto del secolo successivo⁴⁰, riferendosi

dictionum theologicalium (*ibid.*, col. 775).

³²*Theologia naturalis* 1, 104, 221, cit. in Perrigo Conger 1922, p. 32.

³³*De imagine mundi* I, lxxxii: «Unde et homo μικροκόσμος, id est minor mundus dicitur, dum sic consono numero cœlesti musicæ par cognoscitur.» (*Patr. lat.* CLXXII, col. 120).

³⁴*De insomniis* II, iii.

³⁵Dialogo sull’astrologia inizialmente attribuito, oltre che a Ermippo di Smirne, a un anonimo cristiano (Bloch 1830, Kroll e Viereck 1895), e il cui autore è stato in seguito identificato col copista bizantino Giovanni Catrari (Γιώαννης Κατράρης), vissuto nel XIV sec., per cui v. Mercati 1924, p. 300.

³⁶Kroll e Viereck 1895, xiii, 81 e Bouché-Leclercq 1899, p. 78, n. 1.

³⁷*Dialogum Liber* I, caput III: «Homo itaque sicut in medio creatus est, ut esset inferior angelo, superior jumento, ita aliquid habet commune com summo, aliquid commune cum infimo: immortalitatem scilicet spiritus cum angelo, mortalitatem vero carnis cum jumento» (Migne, *Patr. lat.* vol LXXVII, col. 321).

³⁸[...] ὅσοις ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος διοικεῖται, ὁ ἄνθρωπος. (Gregorio di Nazianzo, *Oratio XXVIII*, *Patr. Gr.* 36, 57 A).

³⁹V. Thunberg 1985, pp. 17-18.

⁴⁰Sherwood 1952, p. 2.

al “piccolo cosmo”, spiega che l’espressione allude all’essere umano⁴¹.

Gregorio di Nissa, in particolare, polemizza con dei non meglio specificati “filosofi pagani”⁴², i quali affermano che

L’uomo è un microcosmo composto degli stessi elementi del tutto e in questo modo hanno voluto fare l’elogio della natura, dimenticando che in tale modo rendevano l’uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo.⁴³

Un ulteriore sviluppo della teoria microcosmica, andando oltre alla semplice composizione psicofisica, è quella di immaginare l’essere umano come ciò che condivide con il cosmo anche la struttura. In quest’ottica, l’uomo, tramite l’introspezione e la conoscenza di sé, può giungere alla conoscenza dell’universo stesso. Anche se questo modo di intendere la corrispondenza fra uomo e cosmo è stato interpretato come a metà strada fra microcosmismo e macrocosmismo⁴⁴, esso sarà considerato in questa sede come riferibile alla prima categoria, poiché nella quasi totalità dei miti della creazione (e nella totalità dei testi trattati), infatti, l’uomo si intende creato per ultimo: se cosmo ed essere umano condividono la stessa struttura, è perché il secondo riassume in sé il primo.

Per quanto non sia stata elaborata in maniera organica e sistematica⁴⁵, l’idea secondo cui il cosmo e l’essere umano ricalcano la stessa struttura e secondo cui il rapporto fra Dio e l’universo è analogo a quello fra l’anima e il corpo umani è molto diffusa presso la Stoa. Epifanio, ad esempio, attribuisce agli Stoici la concezione della divinità quale intelletto (νοῦς) immanente nell’universo⁴⁶.

L’interpretazione di una tale analogia strutturale può procedere, tuttavia, in due direzioni opposte, a seconda se si intenda l’uomo come un piccolo universo o, viceversa, il cosmo come un immenso organismo.

⁴¹ Κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς θεωρίας τρόπον, καὶ διὰ τῆς τῶν μελῶν καὶ μερῶν ποικίλης καὶ ἐντεχνούς κινήσεως τοῦ μικροῦ κόσμου· λέγω δὴ τοῦ ἀνθρώπου., Ep. VI (*Patr. Gr.* XCI, 429 D).

⁴² Forse Galeno (Mainoldi 2008, p. 219, n. 12).

⁴³ *De officio hominis*, *Patr. Gr.* XLIV, 177 (da Mainoldi 2008, p. 219).

⁴⁴ Finckh 1999, p. 13.

⁴⁵ È forse vano tentare di ricostruire un’unica cosmologia stoica: molti tentativi di trovare dei parallelismi fra i vari testi cosmologici e antropologici dei vari autori associati a questa scuola di pensiero spesso non hanno tenuto conto dei diversi contesti in cui ognuno di questi ha operato (Perrigo Conger 1922, p. 12; Abbagnano 1993, p. 206).

⁴⁶ *Adversus Hæreses (Panarion)* I (1), III, V: Καὶ Στωϊκοὶ μὲν φρονοῦσι περὶ θεότητος τοῦτο, φάσκοντες εἶναι νοῦν τὸν Θεὸν, ἢ παντός τοῦ ὀρωμένου κύτους, οὐρανοῦ τέ φημι καὶ γῆς καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἐν σώματι ψυχῇ (*Patr. Gr.* XLI, col. 201).

Nel primo caso, cioè nell'ottica in cui si consideri l'uomo come un universo in piccolo di cui è la riproduzione, è contemplata la possibilità, da parte dell'essere umano, di scoprire il mondo in sé stesso, dati i legami di identità o analogia presenti nella propria struttura e in quella cosmica. Egli è quindi parte di un tutto con cui condivide le stesse leggi dalle quali entrambi sono governati.

Questo può portare, come logica conseguenza, sia a derive panteistiche e fortemente deterministiche, sia, in direzione opposta, a dottrine secondo cui l'uomo può usare quelle leggi per dominare la natura: la magia non sarebbe altro, quindi, che l'applicazione pratica della conoscenza del cosmo ottenuta per analogia tramite la conoscenza di sé.

Come nel caso precedente, anche questo tema è presente nel *Timeo* di Platone, in cui non solo la tripartizione fra corpo, anima e intelletto dell'uomo corrisponde ad una analoga a livello cosmico in mondo, anima del mondo e intelletto⁴⁷, ma la struttura della sua anima, divisa in sette circoli⁴⁸, rispecchia, anche nelle proporzioni numeriche, quella dell'anima del mondo, divisa in sette sfere⁴⁹.

Secondo Proclo (VI sec.), come scrive nel suo commento al *Timeo* di Platone, se l'uomo intende conoscere il mondo, è necessario che conosca perfettamente sé stesso, in quanto egli stesso è un mondo in miniatura⁵⁰.

L'autore del VI secolo noto col nome di Cosma Indicopleuste, nella sua *Topographia Christiana*⁵¹, in linea con i Padri cappadoci, considera l'uomo come l'unione fra cielo e terra, che contiene affinità con il cosmo con cui è legato con vincoli di analogia, tanto da meritare l'appellativo di piccolo cosmo⁵².

L'idea secondo cui l'uomo contiene in potenza, o in piccolo, tutto ciò che è presente nel cosmo appare anche nella teologia cristiana di area europea, sia di lingua latina, come ad esempio in Ambrogio⁵³ e nel già citato Isidoro di Siviglia, sia presso Giovanni Scoto Eriugena⁵⁴ (IX sec.), il quale, citando in Massimo il Confessore⁵⁵ (VII sec.), aggiunge una chiosa su come ogni

⁴⁷*Timæus* 30b.

⁴⁸*Timæus* 43a-43e.

⁴⁹*Ibid.* 35a-36d.

⁵⁰δεῖ δὲ ὡς τὸν ὅλον κόσμον, οὕτω καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπισκέψασθαι τελείως, διότι καὶ μικρὸς ἐστὶ καὶ οὗτος κόσμος. (*In Timæus*, 348A, da Diehl 1906, p. 355).

⁵¹Trattata *infra*, a pag. 127.

⁵²Εὖ γὰρ εἴρηται παρὰ τοῖς ἔξωθεν μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος. (*Topographia* VII, 289).

⁵³«Ac primum omnium cognoscamus humani corporis fabricam instar esse mundi.» (*Hexaemeron* VI, ix, 55).

⁵⁴*De divisione naturæ*, V, 20.

⁵⁵... καθ' ἣν ὁ ἐπὶ πᾶσιν, ὥσπερ τι τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον, καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ πάσαν διαίρεσιν ἄκροισ δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρεπῶς κατὰ γένεσιν

elemento del cosmo sia contenuto nell'uomo⁵⁶.

Molto più tardi, dopo il lungo periodo di instabilità che interessò il continente europeo nella seconda metà del primo millennio d.C., e quindi con la rinascenza del XII secolo, il microcosmismo riaffiorerà in area renana nell'opera di santa Ildegarda, e in particolare nel *Liber divinatorum operum*, in cui l'essere umano è considerato come l'essere terreno più eccellente, poiché contiene in sé le forze di tutto il cosmo, affinché le usi a fin di bene⁵⁷.

In direzione opposta alla precedente, un'altra logica conseguenza al microcosmismo strutturale è quella che, per converso, considera l'universo come un immenso corpo umano, in quello che è stato definito⁵⁸ come macrocosmismo. Questa idea porta a sviluppi molto simili a quelli esaminati nel punto precedente, con la differenza, però, che in questo caso le leggi che regolano il cosmo sono una proiezione di quelle che governano l'uomo e implicare l'esistenza di un' *Anima Mundi* diventa quasi necessario⁵⁹.

Aristotele⁶⁰ riporta una similitudine attribuita ai Pitagorici, in cui il cosmo viene paragonato a un essere che inspira ed espira; per Stobeo⁶¹, essi predicavano che il cosmo possiede un lato destro e uno sinistro; Epifanio (IV sec.) attribuisce loro la credenza secondo cui il cosmo sarebbe un corpo di cui il Sole, la Luna e le stelle formano gli occhi e gli altri organi e di cui Dio costituisce l'anima⁶².

Infine, è (forse falsamente) attribuita a Filolao la dottrina secondo cui cervello, cuore, pancia e genitali corrispondono nelle loro funzioni, rispettivamente, a esseri umani, animali, piante e all'intera compagine dei viventi⁶³.

τοῖς οὖσιν... (*Ambiguorum Liber*, v. *Patr. Gr.* XCI, 1305 A).

⁵⁶*Ibid.* II, 4: «Hinc etiam *medietas* solet appellari, extrema siquidem longeque a se distantia, spiritualia scilicet et corporalia, in se comprehendit et in unitatem colligit, corpore et anima consistens» (*Patr. Lat.* 122 col. 893).

⁵⁷*Liber divinatorum operum* XCVII (Cristiani e Pereira 2014, p. 579, 581 e *passim*).

⁵⁸V. pag. 4.

⁵⁹Cfr. *Tim.* 31c.

⁶⁰*Phys* IV, 6, 213b: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως.

⁶¹*Eclg.* I, XV, 6: Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου τὸν κόσμον σφαῖραν κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων· μόνον δὲ τὸ ἀνώτατον πῦρ κωνοειδές..

⁶²*Adversus Hæreses (Panarion)* I (1), hæ. 5, ord. VII.

⁶³Περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδιά, ὄμφαλός, αἰδοῖον. κεφαλή [ἐνκέφαλος?] μὲν νόου, καρδιά δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσιος, ὄμφαλός δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος· ἐγκέφαλος δὲ (σημαίνει) τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδιά δὲ τὰν ζώου, ὄμφαλός δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν. (fr. 13, da Diels 1903, p. 254).

Si ritrova l'idea dei luminari come occhi in Ambrogio (IV sec.), che considerava il corpo umano come modello (anzi *fabrica*) del mondo, e secondo cui gli occhi umani sono come il Sole e la Luna: così come questi, in alto, illuminano il mondo, allo stesso modo i primi forniscono luce in basso⁶⁴. Sinesio (IV-V sec.), invece, paragona la testa umana alle stelle e afferma che, in quanto contenitori dell'anima, le teste sono «piccoli mondi nel mondo»⁶⁵. Si ritrovano idee simili anche in Severiano⁶⁶.

Se, oltre all'essere umano in sé, si considera anche la totalità delle sue opere, si possono definire altre due tipologie di microcosmismi, entrambi più strettamente legate all'etimologia del termine "cosmo".

Come si è già visto⁶⁷, il termine greco κόσμος indicava originariamente non l'intero universo, ma le attività umane, in particolare quelle di carattere militare, e fu poi esteso all'attività politica in genere: vi è, ad esempio, un riferimento esplicito a questa idea in Pindaro, quando all'ordinamento tripartito di Rodi fa corrispondere la divisione del cosmo fra gli dèi⁶⁸.

Oltre che alla tripartizione cosmica della mitologia classica, la triplice stratificazione della società è stata paragonata da Platone anche a quella presente nell'animo umano. Nel *De Republica*, infatti, il filosofo individua tre classi in cui la società per lui ideale andrebbe divisa: i filosofi, che corrispondono alla testa poiché svolgono la funzione intellettuale, i soldati, che corrispondono al torace e alle passioni dell'uomo, e infine i contadini, artigiani, ecc., a cui corrisponde la parte addominale del corpo, che come loro è dedita, sempre secondo Platone, al soddisfacimento dei bisogni primari⁶⁹. Quest'analogia sarà poi ripresa e sviluppata nel IV sec. d.C. da Calcidio⁷⁰.

Il termine "cosmo" è legato, tuttavia, anche al concetto di bellezza (da cui "cosmesi", ecc.), quasi a sottintendere che ciò che è ordinato è anche gradevole alla vista e, viceversa, ciò che è piacevole agli occhi lo è perché i suoi elementi sono disposti secondo un certo ordine e una certa proporzio-

⁶⁴*Hexaemeron* VI, ix, 55: «Quod ergo sol et luna in caelo, hoc sunt oculi in homine. Sol et luna duo mundi lumina: oculi autem quaedam in carne sidera fulgent desuper, et inferiora claro illustrant lumine» (*Patr. Lat.* XIV, col. 265).

⁶⁵*De providentia* I.

⁶⁶*De Mundi creatione*, Orat. I: νόησόν μοι τὴν κεφαλὴν ταύτην τὸν οὐρανὸν τὸν ἄνω, τὰ ἐπάνω τῆς γλώσσης, τὸν ἄλλον οὐρανόν, τουτεστι τὸ στερέωμα· ὅθεν καὶ οὐρανίσκος καλεῖται. Ἄνω ἐν τοῖς ἀοράτοις ἐγκέφαλος μὴ φαινόμενος, ἐν τῷ κάτω γλῶσσα φαινόμενη. Ὡσπερ οὖν ὁ οὐρανὸς ὁ ἄνω ἐν τοῖς ἀοράτοις, ὁ δὲ κόσμος ἐν τοῖς λαλουμένοις· (*Patr. Gr.* LVI, col 443).

⁶⁷Pag. 3.

⁶⁸In *Ol.* vii, cit. in Cornford 1957, p. 53, n. 1.

⁶⁹*De Republica* 439d, ss.

⁷⁰In *Timæus* c. 231-233.

ne. Ancora una volta, è presso Platone che si trova un esempio: nel *Timeo* (40a), infatti, il cosmo è paragonato a un bellissimo gioiello.

Quello che Allers definisce “microcosmismo simbolico” è simile, per certi versi, al microcosmismo cosiddetto “strutturale” esaminato in precedenza, con la differenza che si immagina il rapporto fra le parti del corpo umano e gli elementi del cosmo non come di identità o di analogia, ma di una corrispondenza simbolica.

È in questa categoria che può rientrare l’opera di Goffredo di San Vittore (XII sec.) dal titolo *Microcosmus*⁷¹, in cui l’autore interpreta tutto il racconto della creazione nel Genesi biblico in senso allegorico, ricollegandolo alla creazione degli elementi psichici dell’uomo.

Se si intendono i numeri come simboli, allora si colloca in questa tipologia anche il trattato pseudoippocratico intitolato *Peri Hebdomadon* (cioè [Trattato] *sul numero sette*), in cui è presente un microcosmismo che potremmo definire numerologico. In particolare nei capp. I-XI, esso descrive una cosmologia in cui suddivide in settenari gli elementi cosmici, includendovi quelli del corpo umano. Il trattato (edito in Roscher 1913) è confluito nel *Corpus Hippocraticum* perché la sua seconda parte (capp. XII-LIII) tratta le febbri e altre malattie acute, con le loro rispettive sintomatologie, eziologie, rimedi, ecc. Se, quindi, quest’ultima sezione può essere datata con più certezza fra V e IV sec. a.C.⁷², lo stesso non può dirsi per i suoi primi undici capitoli, che sono decisamente più difficili da collocare⁷³. La prima parte si presenta semplicemente come una serie di liste di sette elementi, cioè i sette cieli, i sette venti, le sette (*sic*) stagioni, paragonando, nel cap. VI, le parti del corpo umano ad elementi della Terra, tramite semplici analogie basate su caratteristiche fisiche, quali solido, liquido, ecc.⁷⁴

In maniera solo apparentemente simile al microcosmismo strutturale, un’ulteriore forma di corrispondenza fra essere umano e cosmo muove dall’idea secondo cui il primo può racchiudere in sé il secondo tramite la conoscenza, la quale resterà sempre in qualche misura potenziale. È un’idea presente in Aristotele⁷⁵ e ripresa poi nel XIII secolo da Tommaso d’Aquino, secondo cui le facoltà sensibile e intellettuale dell’anima partecipano della stessa natura degli enti sensibili e intelligibili⁷⁶. Sempre al

⁷¹L’opera è divisa in due libri, di cui il primo si occupa della somiglianza fra l’essere umano e il cosmo, mentre il secondo tratta della somiglianza dell’uomo e Dio.

⁷²Mansfeld 1971, p. 2.

⁷³Per cui si rimanda a *ibid.*, pp. 211 e *passim*. V. inoltre Roscher 1906 per uno studio sulla simbologia del numero sette nel pensiero greco.

⁷⁴Roscher 1913, pp. 10-11.

⁷⁵*De anima* III, 8 (431 b 20).

⁷⁶*De anima* III, 13, cit. in Finckh 1999, p. 84.

filone aristotelico, com'è noto, appartiene anche il maestro dell'Aquinate, Alberto Magno, il quale, nel suo modo di intendere il microcosmismo, pone l'enfasi sul movimento: la Causa che muove il cosmo è analoga a quella che determina l'azione nell'essere umano.

L'ultima forma di microcosmismo nella classificazione di Allers è quella puramente metaforica o poetica, secondo cui l'uomo è paragonato al cosmo e viceversa solo con intenti poetici e non filosofici o religiosi, quindi non di pertinenza del presente studio.

Come si è potuto constatare in questa breve disamina, questa classificazione si presenta subito come fluida, poiché, come è stato già accennato anche all'inizio di questo paragrafo, non sempre ciascuno degli autori trattati ha utilizzato un solo modo per descrivere la corrispondenza fra uomo e cosmo, ma spesso, invece, in uno stesso testo si ritrovano a coesistere diverse modalità di intendere il rapporto fra l'uno e l'altro: si può vedere, infatti, come spesso uno stesso nome (uno su tutti, Platone), sia ripetuto in concomitanza con più di una tipologia. La suddivisione in categorie, quindi, è da utilizzare in modo indicativo e non rigido.

Quello che sarà utile nel prosieguo di questo studio è tenere a mente quattro microcosmismi fondamentali, cioè quelli più diffusi nel medioevo e che sono quelli che si riscontreranno nell'analisi dei testi oggetto di questa ricerca. Il primo è quello che contempla la divisione teorizzata da Platone nel *Timeo* fra corpo, spirito e anima: sia nel macrocosmo, come nel microcosmo, il primo rappresenta la componente materiale, costituita dalle quattro "radici" empedoclee, quindi il corpo umano e il mondo fisico; il secondo costituisce l'elemento spirituale, come componente vivificante e ordinatrice, sia nel cosmo, sia nel corpo umano che ne costituisce parte integrante; l'anima, infine, è la mediatrice, sia nel micro- sia nel macrocosmo fra gli altri due principî. Oltre a quello platonico, l'altro microcosmismo in cui ci si imbatte (anche se più raramente) nel corso del presente studio è quello di stampo aristotelico, secondo cui l'uomo può rendersi simile al cosmo tramite l'esercizio delle facoltà dell'intelletto, che muove il corpo nel microcosmo e le sfere celesti nel macrocosmo. Infine, oltre a quello basato sulla semplice somiglianza fra elementi del corpo umano ed elementi cosmici, particolare attenzione sarà rivolta alla melotesia (zodiacale e planetaria), secondo cui agli organi e alle parti del corpo umano corrispondono luminari, pianeti e costellazioni.

Volendo riassumere a grandi linee la storia del microcosmismo di stampo neoplatonico nel Cristianesimo medioevale (quella nell'Ebraismo sarà esaminata nel prossimo capitolo), esso, dopo Origene, è attestato nei Padri cappadoci e raggiunse l'Occidente latino grazie alla traduzione delle loro opere da parte di Giovanni Scoto Eriugena e riaffiorerà prepotentemente

nel XII secolo. In quel secolo, infatti, fu composto da s. Ildegarda il *Liber divinorum operum*, così come il termine “microcosmo” riapparve contemporaneamente sia nella *Cosmographia* di Bernardo Silvestre, sia nell’ebraico *Sefer ‘Olam qatan*, di Yôsef ibn Şaddîq.

Dei quattro appena esaminati, il microcosmismo generalmente più diffuso fu quello neoplatonico, che meglio degli altri si adattava al testo biblico, il quale poneva delle restrizioni a cui le filosofie dei pagani non erano soggette. In particolare, ciò che distinse il Cristianesimo dalla cultura greco-romana per quanto riguarda il tema trattato fu il modo di concepire la relazione fra uomo e cosmo e fra cosmo e divinità: mentre le cosmologie pagane ponevano infatti l’enfasi nella relazione fra gli dèi e il cosmo, di cui l’uomo era parte integrante, la speculazione ebraico-cristiana medioevale, invece, assegnava maggiore importanza alla relazione fra Dio e l’uomo⁷⁷, creato a Sua immagine e somiglianza.

Questo teologumeno ha origini molto antiche, precedenti alla stessa Bibbia: l’idea è, infatti, molto frequente già nella letteratura assira, in cui è attestata per la prima volta nell’epopea di Tukulti-Ninurta, datata verso la fine del II millennio a.C.⁷⁸, anche se è riferita solo al re⁷⁹, che è descritto come l’immagine della divinità. Incidentalmente, il termine utilizzato, *şalmu*⁸⁰ (lett. “ombra”) è omologo all’ebr. *şelem*, utilizzato in Gn 1,26.

Come si è già accennato, quindi, il considerare l’essere umano come immagine della divinità comportò, nell’esegesi ebraica e cristiana, un rovesciamento nella prospettiva delle sue relazioni con il macrocosmo rispetto a come erano pensate nell’antichità pagana: mentre presso quest’ultima l’uomo era solo una delle tante parti del cosmo, per ebrei e cristiani egli ne divenne il padrone, un vicario di Dio, con cui condivideva lo spirito insufflatogli al momento della sua creazione.

Per uno studio filologicamente più rigoroso delle tipologie di microcosmismi nel medioevo si rimanda al già citato lavoro di Ruth Finckh, mentre in questa sede ci si soffermerà in particolare sulle fonti riferibili a quella che in esso è definita con la generica espressione “jüdische Tradition”, la quale comprende invece, come si vedrà, testi eterogenei, che appartenevano a correnti affatto diverse e che saranno esaminati nel prossimo capitolo.

⁷⁷Mainoldi 2008, p. 217. Cfr. inoltre *infra*, pag. 156.

⁷⁸Parpola 1993, p. 168.

⁷⁹Nokso-Koivisto e Svärd 2013, p. 292, ss.

⁸⁰Parpola 1993, p. 168, n. 33.

1.2 **Cosmografie ebraiche e cristiane nella tarda antichità**

Al fine di ricostruire la provenienza, la diffusione e l'interazione delle diverse scuole di pensiero, ebraiche e non, in materia di cosmografia, è opportuno tracciare brevemente il quadro storico dell'ebraismo fra tarda antichità e medioevo, con particolare riferimento all'aspetto culturale, non prima, tuttavia, di aver delineato brevemente le due cosmografie più diffuse in Europa e attorno al Mediterraneo prima della cosiddetta "rivoluzione copernicana".

1.2.1 **Il cosmo biblico**

La Bibbia ebraica non contiene una descrizione unitaria del cosmo, quindi la struttura dell'universo nella concezione israelitica antica dev'essere desunta e ricostruita dai vari indizi disseminati nei libri biblici, con tutti i rischi che quest'operazione può comportare, primo fra tutti l'assumere che vi fosse una sola cosmologia uniforme presso tutti i diversi autori e redattori del testo sacro.

Il testo di riferimento principale per la ricostruzione della cosmologia biblica è, ovviamente, prima di tutto il *Genesi*: dal racconto dei sei giorni della creazione (cap. 1), si deduce che l'autore immaginasse l'esistenza di un firmamento (*raqî'a*), creato per separare «le acque [superiori] dalle acque [inferiori]»⁸¹. Il firmamento è quindi solido⁸² e ha la funzione di tenere separate le acque superiori tramite delle cataratte che, se aperte, le fanno riversare in grandi quantità sulla terra, provocando il Diluvio⁸³. Secondo il libro di *Giobbe*, che costituisce l'altra fonte principale per ricostruire la cosmologia ebraica antica, il firmamento sembra essere sorretto da colonne⁸⁴, forse una metafora per indicare le montagne, di cui *Giona*, nel ventre del pesce, vide le "radici"⁸⁵, e a cui sembra alludere il salmista⁸⁶, che peraltro sembra confermare la cosmologia del *Genesi*: nei Salmi, infatti, sono

⁸¹Gn 1,6.

⁸²La radice *rq'* indica infatti il battere e lo stendere, con particolare riferimento ai metalli (F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, s.v. *רָקַע*, p. 956), ed è proprio questo il campo semantico a cui fa riferimento Gb 37,28. Cfr. inoltre Ez 1,22-23. Anche nei poemi omerici, il cielo è descritto come una cupola di bronzo (*Iliade* 17.425) o di ferro (*Odissea* 15.329).

⁸³Gn 7,11.

⁸⁴Gb 26,11.

⁸⁵Gio 2,7.

⁸⁶Sal 24,2.

menzionate le acque al di sopra dei cieli⁸⁷, anche se è utilizzato il termine *šamaym* ("cieli") e non *raqî'a* ("firmamento"), il quale peraltro è considerato sede del Sole, che in esso si muove⁸⁸. Infine, parte significativa del cosmo ebraico antico era lo *Še'ôl*, il mondo ctonio, dimora delle anime dei defunti⁸⁹, il quale era spesso rappresentato personificato⁹⁰, al punto da far sorgere il dubbio che non fosse stato considerato in origine una creatura mostruosa come il Leviatano. Le tre parti del mondo, cioè delle acque, del cielo e della terra sono descritte come aventi forma circolare⁹¹, al punto da lasciar intendere che la Terra fosse concepita come di forma discoidale.

Alla cosmografia biblica va aggiunta quella descritta nel testo apocrifo (ma canonico nella Chiesa ortodossa etiope) noto come *1 Enoch*, che è a sua volta il risultato della redazione di diversi testi eterogenei, pervenutici incompleti, composti in ebraico e in aramaico nel corso dell'età ellenistica⁹². Nel cap. 77, il protagonista eponimo, dopo aver descritto i quattro venti (o direzioni), racconta di aver visto sette montagne, sette grandi fiumi e sette grandi isole⁹³, cosmografia che ricorda molto da vicino quella babilonese⁹⁴, al punto da far presupporre un'influenza diretta⁹⁵.

Anche se non espresso in modo esplicito, la terra doveva essere immaginata piatta e, almeno stando alla letteratura rabbinica, essere considerata come rialzata in corrispondenza di Gerusalemme e in particolare del luogo dove sorgeva il Tempio: ad esempio, nel trattato del Talmud babilonese *Qiddušîn* (69a-69b) si interpreta l'espressione "salirai al luogo che il Signore ha scelto per te"⁹⁶ come riferentesi non solo al Tempio ma in genere a tutta la terra d'Israele, caricando il versetto biblico di una valenza cosmologica che originariamente non aveva. Similmente un altro brano, sempre del Talmud babilonese, usa un altro passaggio biblico (Ger 23,7-8) per dedurre (non è chiaro esattamente come) che la Palestina si trova, in effetti, nel luogo

⁸⁷Sal 148,4.

⁸⁸Sal 19,1-7.

⁸⁹Is 14,9. V. anche Nm 16,30-33, in cui la terra, eccezionalmente e per intervento divino, si apre per far precipitare persone vive nello *Še'ôl*.

⁹⁰V. ad es. Is 5,14.

⁹¹Gb 26,10 e Prv 8,27; Gb 22,14; Is 40,22.

⁹²V. *infra*, pag. 39.

⁹³Sacchi 2006, pp. 587-588.

⁹⁴Come dimostrato in Milik 1976, pp. 17-18.

⁹⁵La dipendenza di *1 Enoch* da fonti babilonesi, d'altronde, è stata già ampiamente dimostrata: v. ad es. Borger 1974, p. 193 e soprattutto VanderKam 1984, pp. 23-51 e *passim*, in cui si mostrano, fra l'altro, i paralleli fra la figura dell'Enoch biblico (Gn 5,19-24) e quella dell'Enmeduranki della letteratura babilonese.

⁹⁶Dt 17,8.

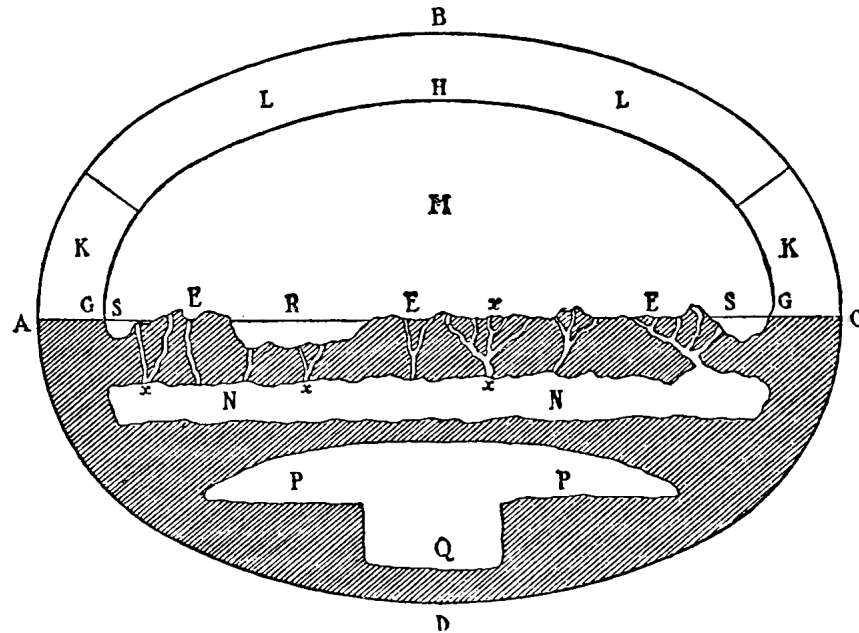


Figura 1.2: Il cosmo biblico, come ricostruito dall'astronomo Giovanni Schiaparelli. «ABC il cielo superiore, ADC il contorno dell'abisso, AEC il piano della terra e dei mari, SSR diverse parti del mare, EEE diverse parti della Terra. In GHG si ha il profilo del firmamento o cielo inferiore, in KK i serbatoi dei venti, in LL i serbatoi delle acque superiori, della neve e della grandine: M è lo spazio occupato dall'aria nel quale corrono le nubi. In NN si hanno le acque del grande abisso, in xxx le fonti del grande abisso. PP è lo Scheol o limbo, Q la sua parte inferiore, l'inferno propriamente detto» (da Schiaparelli 1903, pp. 46-47).

go della terra più alto. Anche il *midraš*⁹⁷ (*Sifre Ekev* 1) sembra affermare un simile primato, così come il commento di Rashi⁹⁸, quando cerca di spiegare un passo talmudico⁹⁹, fa riferimento alla posizione più elevata di cui gode Gerusalemme rispetto al resto del mondo.

Oltre alla cosmologia in sé, l'esegesi si è anche sforzata di ricavare una dottrina, più vicina possibile al testo biblico, riguardo alla relazione fra il cosmo e l'essere umano. Un riferimento al rapporto stretto fra il primo uomo e la Terra è adombrato già nel *Genesi*, in cui il nome Adam, men-

⁹⁷Per la definizione del termine v. *infra*, pag. 33.

⁹⁸Acronimo di r. Šlomo Yišhaqî, lat. Salomon Isaacides, vissuto in Francia fra l'XI e gli inizi del XII sec.

⁹⁹Secondo cui «la pioggia a Ovest [scil. "in Palestina"] è testimoniata dall'Eufrate» (*bShabbat* 65b).

zionato per la prima volta solo dopo il racconto della caduta¹⁰⁰, è implicitamente posto in relazione al termine *adamah*, che, come il più usato *eres*, indica il suolo¹⁰¹, ma fu soprattutto presso ambienti di lingua greca, che si fece strada una pseudoetimologia che, probabilmente muovendo dal racconto biblico, pone in relazione il nome del primo uomo con le quattro direzioni: le iniziali dei nomi greci per i quattro punti cardinali, Ανατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία (Oriente, Occidente, Settentrione e Meridione, rispettivamente), compongono infatti la parola ADAM. Questa pseudoetimologia, che costituisce un microcosmismo *sui generis*, è attestata nella tarda antichità in apocrifi dell'Antico Testamento quali il terzo libro degli *Oracoli sibillini*¹⁰² e *2 Enoch*¹⁰³. L'ambiente di redazione del primo è l'Egitto tolemaico del II sec. a.C.¹⁰⁴, mentre il secondo, giunto solo in una traduzione paleoslava, fu composto, probabilmente intorno al I sec.¹⁰⁵, da un autore ebreo alessandrino¹⁰⁶. Se, quindi, le prime due attestazioni sembrerebbero lasciar intendere un'origine egiziana presso ambienti ebraici eterodossi, questo teologumeno si diffuse nel mondo latino probabilmente anche grazie all'opera di Agostino (IV-V secc.), che lo menziona più volte¹⁰⁷. Lo si ritrova inoltre nell'opera apologetica (fortemente antiebraica) del III sec. *De montibus Sina et Sion*, falsamente attribuita a Cipriano¹⁰⁸, così come nell'opera dell'alchimista Zosimo di Panopoli (III - in. IV sec. d.C.), che in più associa alle quattro direzioni anche i quattro elementi¹⁰⁹.

1.2.2 Il cosmo aristotelico-tolemaico

La cosmografia tradizionalmente attribuita ad Aristotele non è opera del solo Stagirita, ma è il risultato di una graduale evoluzione, che parte, anch'essa come la cosmologia biblica, da Babilonia: furono i Babilonesi, infatti, a immaginare, probabilmente per primi, il cielo suddiviso in sette diverse sfere concentriche, ognuna dedicata a un pianeta-divinità¹¹⁰. La scuola

¹⁰⁰Gn 4,1.

¹⁰¹Gn 2,7.

¹⁰²*Or. sib. III*, vv. 24-26 (v. p. es. Charlesworth 2011 vol. I, p. 362).

¹⁰³XXX, 13 (Sacchi 2006 vol. 2, p. 546), in cui i nomi si riferiscono a quattro stelle corrispondenti alle quattro direzioni.

¹⁰⁴Charlesworth 2011 vol. I, p. 355.

¹⁰⁵Sacchi 2006 vol. 2, p. 498.

¹⁰⁶*Ibid.*, p. 95; Himmelfarb 1993, p. 38.

¹⁰⁷*Enarrationes in Psalmos*, ps. 95, v. 15; *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, tract. 9, v. 14 e *ibid.*, tract. 10, v. 12.

¹⁰⁸*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 3 (vol. 3, p. 108).

¹⁰⁹Berthélot 1888, pp. 231 (gr.) e 224 (trad.).

¹¹⁰Fairfield Warren 1909, p. 34.

pitagorica elaborò il modello babilonese e lo arricchì con speculazioni aritmetiche e musicali e successivamente lo schema dei sette cieli planetari sarà attestato presso importanti autori greci del IV sec. quali l'astronomo Eudosso di Cnido, nonché Platone ed Aristotele¹¹¹. Forse fu proprio grazie all'autorità di quest'ultimo che il modello geocentrico si impose rispetto ad altri, che pure furono proposti quali, ad esempio, quello del pitagorico Filolao di Taranto (V. sec. a.C.), il quale, accantonando il geocentrismo, promosse un modello cosmologico in cui la Terra era immaginata, insieme agli altri pianeti, in rivoluzione attorno a un punto focale invisibile. Questo modello fornirà l'ispirazione, quasi due millenni dopo, a Niccolò Copernico¹¹² per l'elaborazione della sua teoria sul moto dei pianeti, ma fino ad allora la dottrina dominante sarà, com'è noto, quella che prevede la Terra al centro e i cieli che le ruotano attorno.

Se Platone non ha posto per iscritto alcuna cosmografia, occupandosi piuttosto dell'aspetto immateriale e trascendente e del rapporto fra esso e il mondo fisico, Aristotele, invece, riprese la suddivisione in cieli di Eudosso, immaginandoli, però, non più vuoti, ma composti di un materiale cristallino. Lo Stagirita sostenne anche la limitatezza del cosmo e la divisione ontologica fra mondo sublunare e il mondo celeste: il primo, caratterizzato da generazione e corruzione e in cui ogni movimento è rettilineo, si contrappone al secondo, che è senza difetti e incorruttibile e in cui l'unico movimento possibile è quello perfetto, cioè quello circolare. Il problema principale che presenta questo modello è dovuto al fatto che i moti osservabili dei pianeti non possiedono la ciclicità regolare che ci aspetterebbe se i loro moti fossero davvero perfettamente circolari e l'incongruenza è ancor più evidente nei casi di Mercurio e Venere, i quali sono detti "interni" poiché le loro orbite si trovano sempre fra Terra e Sole. Per poter conciliare questa discrepanza fra i dati empirici e il moto circolare perfetto, invece di ipotizzare che entrambi ruotassero intorno al Sole¹¹³ o che, addirittura, lo facciano anche la Terra insieme agli altri pianeti¹¹⁴, si preferì introdurre nel modello un numero sempre crescente di sfere, che raggiunse il totale di ventisei con Eudosso e trentatrè con Callippo¹¹⁵. In età ellenistica, poi, Tolomeo sistematizzò definitivamente il modello, introducendo un complesso sistema di epicicli e deferenti, volti a "salvare le apparenze", per usare un'espressione che sarà utilizzata in questo stesso contesto più di un

¹¹¹Singer 1961, pp. 35, 50 e 59.

¹¹²*Ibid.*, pp. 35 e 196, ss.

¹¹³Come pure aveva già fatto Eraclide del Ponto nel IV sec. (*ibid.*, pp. 50-51).

¹¹⁴Come ipotizzato, come si è visto, da Filolao e da Aristarco di Samo dopo di lui (IV-III secc.).

¹¹⁵Neugebauer 1975, pp. 677-685.

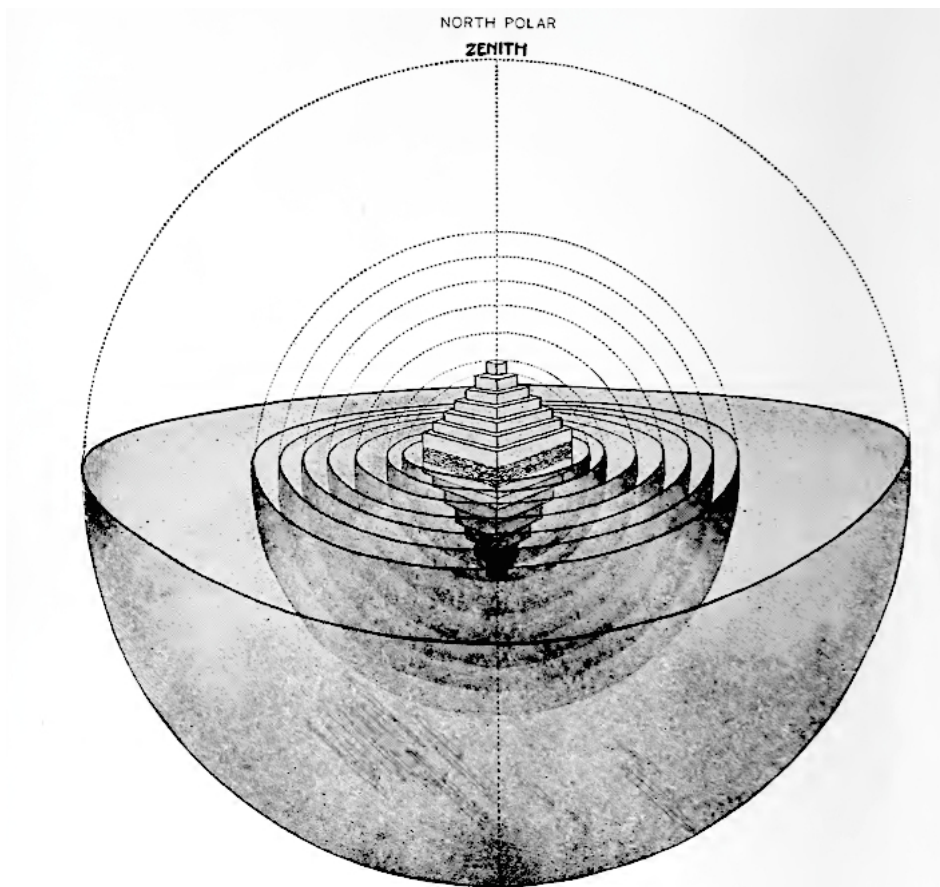


Figura 1.3: Il cosmo babilonese. La terra è rappresentata come una ziqqurat, in cui ad ogni gradone corrisponde una semisfera del cielo e una della terra, mondo dei morti (da Fairfield Warren 1909).

millennio più tardi.

Nell'alto medioevo, gli autori cristiani che avevano raccolto l'eredità tardo-antica tramite i compendi, non elaborarono cosmologie particolarmente innovative rispetto a quelle classiche. I primi Padri della Chiesa erano occupati, inizialmente, da altre priorità, quali l'apologia della nascente religione e, in seguito, la definizione dei suoi principali aspetti dottrinali. Dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, com'è noto, lo sviluppo culturale subì una battuta d'arresto, che si rispecchia anche nella mancanza di raffinatezza nelle speculazioni cosmologiche dell'epoca: la descrizione della struttura del cosmo fu allora intesa in un'ottica prettamente finalistica e in ultima analisi con intenti morali. Si dovrà aspettare Giovanni Scoto Eriugena, e in generale il XII secolo, per un ritorno ad elaborazioni cosmologiche basate più sulla razionalità che sul testo biblico¹¹⁶.

Fino alla riscoperta di Aristotele del XIII secolo, il discorso sulla natura del cosmo rimase dominato dal neoplatonismo: anche lo stesso Giovanni Scoto Eriugena risentì dell'influenza dell'emanazionismo neoplatonico quando elaborava la sua distinzione, nel suo *De divisione naturæ*, fra le diverse nature: quella che non è creata e crea (Dio Padre), quella che è creata e crea (il Logos) e quella che è creata e non crea (il mondo). Dopo l'ingresso di Aristotele nel discorso filosofico dell'Europa medioevale, il cosmo biblico non fu, tuttavia, del tutto abbandonato, ma si attuarono diversi tentativi di conciliare i due diversi modelli cosmologici, biblico e aristotelico. In particolare, la questione su cui più si insistette fu cercare di spiegare come fosse possibile l'esistenza delle "acque superiori" al di sopra del firmamento, se questo era composto di aria. Rimandando a studi specifici una più dettagliata analisi della questione¹¹⁷, basti citare, in questa sede, Tommaso d'Aquino che, nella sua *Summa Theologiae*¹¹⁸, risolve la *vexata quæstio* delle acque sospese sopra il firmamento, affermando che Mosè si era semplicemente espresso con termini facilmente comprensibili per il volgo, e che quindi, in questo caso, un'interpretazione letterale del testo biblico non sarebbe stata utile per la comprensione del cosmo.

¹¹⁶Garfagnini 1978, p. 19.

¹¹⁷Come ad es. la già citata antologia di Garfagnini, ma anche Grant 1996.

¹¹⁸I, q. LXVIII, aa. II-III.

1.3 Il quadro storico

Il periodo compreso fra la caduta dell'Impero romano d'Occidente e l'XI secolo è notoriamente caratterizzato dalla scarsità delle fonti. Almeno nell'Occidente latino, il fenomeno è dovuto, almeno in parte, alla drastica riduzione dell'alfabetizzazione che si verificò in seguito ai continui sconvolgimenti che caratterizzarono l'area nella seconda metà del primo millennio d.C.¹¹⁹ Quella che è considerata la fonte più importante per la storia dell'Italia fra la fine dell'antichità e l'Alto medioevo¹²⁰ è il *Registrum epistularum*¹²¹ di Gregorio Magno, che si rivela preziosissimo anche per la ricostruzione della storia ebraica in Italia¹²². Per l'impero bizantino, invece, la fonte storica principale del periodo di cui ci si occupa è la cronaca di Simeone Logoteta, composta intorno alla metà del X sec. e giunta fino a noi redatta più volte sia in greco, sia in traduzione paleoslava¹²³.

Anche nello specifico della storia ebraica, la storiografia rifacendosi a quel periodo ha sofferto di una pressoché totale carenza di fonti fino alla seconda metà del XIX secolo, quando presso l'antica sinagoga di Ben Ezra, nel quartiere medievale di al-Fustāt (il nucleo più antico della odierna Cairo), fu rinvenuta l'ormai celebre *genizah*: essa è una sorta di deposito murato in cui furono riposti manoscritti per un totale di circa 300.000 frammenti, i quali non potevano essere distrutti poiché contenenti il Nome divino, anche se finì poi per raccogliere qualsiasi documento scritto in lingua ebraica. I frammenti appartengono a testi di varia natura: da epistole private a libri sacri (o ritenuti tali da una ristretta minoranza, come ad esempio il Documento di Damasco, copia di un testo qumraniano) a contratti, ecc. Questi documenti, risalenti al millennio che va dal IX al XIX secolo, si rivelano preziosissimi per ricostruire almeno in parte la vita quotidiana degli Ebrei del Nord Africa e del Mediterraneo orientale. Nonostante questo notevole apporto, tuttavia, ancora poco o nulla si sa riguardo alle comunità ebraiche nel periodo che va dalla distruzione del Secondo Tempio fino al IX secolo circa. Gli unici documenti riferibili a quel periodo, peraltro giunti in copie di epoca più tarda, sono dei *responsa* rabbinici, mancanti tuttavia di nomi o riferimenti temporali precisi¹²⁴.

¹¹⁹Montanari 2002, p. 90 ss.

¹²⁰Vera von Falkenhausen, *The Jews in Byzantine Southern Italy*, in Bonfil et al. 2006, pp. 271-296.

¹²¹Il cui testo è reperibile all'indirizzo: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0590-0604_SS_Gregorius_I_Magnus_Registri_Epistularum_MLT.pdf.html.

¹²²Laham Cohen 2013, p. 214.

¹²³Ostrogorsky 1993, p. 139.

¹²⁴Rustow 2013, p. 95.

1.3.1 Il giudaismo fra tarda antichità e medioevo

Ben prima della distruzione del Tempio di Gerusalemme ad opera dell'imperatore romano Tito nel 70 d.C. e delle successive rivolte soffocate nel sangue, la presenza ebraica non era limitata al territorio che dai romani sarà in seguito chiamato Palestina: importanti comunità ebraiche erano infatti sorte, ben prima della Diaspora propriamente detta, in località situate per lo più presso le coste, quali Antiochia, Alessandria e Roma¹²⁵, senza contare la permanenza di nuclei ebraici più o meno numerosi in Mesopotamia, stanziatisi forzatamente durante l'esilio babilonese ad opera di Nabucodonosor nel VI sec. a.C. e lì rimasti nonostante l'editto di Ciro¹²⁶, mentre invece delle dieci tribù deportate nel 722 a.C. dagli assiri sotto Salmanassar non è rimasta traccia.

In Palestina

La distruzione del Tempio e la soppressione da parte romana delle successive rivolte ebraiche, delle quali l'ultima fu quella di Bar Kokhba del 132-136, esercitò un impatto dalle enormi ripercussioni negli ambiti culturale e religioso, impatto che condusse alla scomparsa di quasi tutte le diverse correnti in cui allora si divideva il giudaismo: si estinsero i sadducei, che erano legati al culto del Tempio e che rinnegavano la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, e fu annientata la comunità di Qumrân. In Giudea, quindi, la presenza ebraica divenne estremamente esigua¹²⁷ e agli ebrei fu proibito l'ingresso a Gerusalemme, fatta eccezione per un gruppo di penitenti, gli "afflitti di Sion", che si recavano al luogo ove era sorto il Tempio, al fine di commemorarlo. Il fulcro dell'attività ebraica si spostò quindi più a Nord, vale a dire in Galilea, i cui centri principali divennero Usha, Bet Shearim, Tiberiade, Sefforide e Lod. Poiché il loro luogo di culto principale era situato sul monte Gerizim, che è situato nell'attuale Cisgiordania, i samaritani scamparono alle rivolte ebraiche e alle repressioni romane che insanguinarono la Giudea.

Oltre ad essi che, pur nella loro lunga persistenza, costituirono un'esigua minoranza, l'altra corrente che sopravvisse fu quella dei farisei, i quali seguivano una tradizione orale da loro ritenuta come rivelata a Mosè

¹²⁵Nel porto di Ostia antica vi sono i resti di una delle più antiche sinagoghe della Diaspora, risalente al I sec. (Runesson 1999).

¹²⁶Cfr. Is 45,1.

¹²⁷Stemberger 1991, p. 21

insieme alla Torah scritta¹²⁸. Questo patrimonio orale fu poi codificato e posto per iscritto nel II sec. d.C. in quella che prese il nome di *Mišnah* (“ripetizione”) grazie ad un’iniziativa che la tradizione attribuisce a Yehudah ha-Nasî (cioè «il capo del Sinedrio»).

Le popolazioni ebraiche della regione subirono sorti alterne sotto i vari imperatori che si succedettero, finché le condizioni non peggiorarono drasticamente con l’avvento del Cristianesimo, e in particolare con l’editto di Teodosio del 380. In seguito alla conquista persiana nel 614, agli ebrei fu brevemente concesso di governare Gerusalemme fino all’avvento dell’Islam, circa un ventennio dopo.

Con gli arabi si registrò un aumento nel numero di nuclei ebraici stanziati nella Città Santa, la quale ritornò, insieme a Tiberiade, a ricoprire il ruolo di centro culturale preminente rispetto alle altre località a forte presenza ebraica nella regione, quali Ramleh, Gaza, Ascalona (ebr. Aškelôn) e Haifa. La ripresa delle attività culturali in Gerusalemme, tuttavia, ebbe durata relativamente breve: la città risentì dello spostamento della capitale del califfato da Damasco a Baghdad nonché delle diverse effimere conquiste (turca, bizantina, di nuovo araba) succedutesi nella regione nel giro di qualche decennio, finché il declino della presenza ebraica nella Città Santa divenne definitivo alla fine dell’XI secolo, con l’inizio delle Crociate.

In Mesopotamia

Come si è detto poco più sopra, la presenza ebraica in Mesopotamia risale all’esilio di Nabucodonosor. Non si posseggono, tuttavia, notizie precise sulle condizioni dei discendenti dei deportati se non fino al primo secolo a.C., epoca in cui visse il celebre rabbi Hillel, figura prominente in quello che diventerà poi il Talmud.

I centri principali dell’ebraismo babilonese nella tarda antichità erano costituiti da Nisibi e Nehardea, ai quali si aggiunsero, in epoca successiva, le città di Sura e Pumbedita, che divennero sedi delle principali accademie rabbiniche (*yešîvôt*, sing. *yešîvah*) del Mediterraneo orientale, se non le più eminenti in assoluto, almeno per un certo periodo; altri due centri fra i più importanti erano costituiti da Machoza e Nehar Peqod.

Dopo un inizio difficile a causa del tentativo di imposizione del mazdeismo da parte dei sassanidi, le condizioni degli ebrei babilonesi migliorarono sotto un clima di maggior tolleranza che si instaurò, seppur in modo discontinuo, a partire dalla seconda metà del III sec.¹²⁹. In questo periodo,

¹²⁸È così che è riportato anche nell’incipit del *Pirqey Avôt*, un trattato sapienziale risalente ai primi secoli d.C. il cui titolo può essere reso come *Detti* (lett. *Capitoli*) *dei padri*.

¹²⁹Stemberger 1991, p. 47, ss.

soprattutto nei centri a maggioranza ebraica quali quelli già citati, agli ebrei era concesso di svolgere ogni ruolo nella società; inoltre, l'attività culturale fiorì particolarmente e la revisione della prima redazione del Talmud nel V secolo ne è un'indicazione.

Con la conquista araba, tuttavia, le sorti degli ebrei in Babilonia mutarono notevolmente, a partire dall'aspetto legale: per l'Islam, quelli che il Corano definisce come "popoli del libro" (ar. *'ahl al-kitāb*, cioè i precedenti destinatari della rivelazione divina prima di Maometto), vale a dire ebrei, cristiani e sabei¹³⁰ ricevettero uno *status* speciale, per cui erano soggetti al semplice pagamento di una somma, invece di subire la conversione forzata o l'uccisione che spettavano a chi non credeva nel Dio unico e nel Giudizio finale. La dominazione araba comportò inoltre la drastica riduzione del numero di attività concesse agli ebrei, provocando inoltre una migrazione in massa dagli antichi centri che non solo persero l'antico splendore, ma in molti casi scomparirono del tutto. L'ondata migratoria ebraica si diresse in parte verso Ovest, in direzione di altre città quali, ad esempio, Damasco, nonché in parte verso Sud, a Cufa, , Basra, Mosul e presso la nuova città di Baghdad. Lì vi confluirono, insieme agli altri, molti rabbini dalle accademie, ormai in via di abbandono, di Sura e Pumbedita. La città era sede della *Casa della Sapienza* (ar. *Bayt ul-Hikma*), un vero e proprio centro di ricerca *ante litteram*, fondato da Harūn al-Rashīd e fiorito a partire dal IX secolo, che riunì intellettuali e testi di ogni cultura e provenienza. Fu in questo fertile ambiente culturale che il sapere di matrice greca, tramite un'imponente opera di traduzione, sia diretta, sia mediata dal siriano¹³¹, incontrò il mondo arabo, il quale ne attinse a piene mani compiendo passi da gigante in scienze quali la medicina (con la riscoperta delle opere di Ippocrate e Galeno), l'astronomia¹³² (utile per la navigazione e la determinazione dell'orientamento verso la Mecca durante la preghiera), l'ottica, la matematica e così via. Non furono solo le cosiddette "scienze esatte", tuttavia, ad essere oggetto di questa *translatio*, ma anche le opere filosofiche quali ad esempio quelle di Platone e Aristotele, necessarie per l'elaborazione della teologia, così come non furono solo le opere greche a

¹³⁰Per cui v. *infra*, pag. 149.

¹³¹Per cui v. Brock 1977. I principali centri in cui si tradussero opere dal greco al siriano erano Ḥarrān, Nisibi ed Edessa (Green 1992, p. 75).

¹³²Fra gli autori ed i testi maggiormente tradotti, oltre all'*Almagesto* (la Μαθηματικὴ Σύνταξις di Tolomeo, I sec.) si annoverano: Autolico di Pitane (IV-III sec. a.e.v., autore di un testo sul moto celeste ed uno sulle levate ed i tramonti eliaci), Aristotele (*De caelo et mundo* e la *Fisica*), Arato (III sec.), Aristarco di Samo (III sec.), Ipsicle (II sec.), Teodosio di Tripoli (I sec. a.e.v.), Menelao (I sec. e.v.) Teone Alessandrino (IV sec.), Ammonio (V sec.), Proclo (*Physica Elementa*, V sec.) e Simplicio (*De caelo et mundo*, VI sec.), v. Losito 2003, p. 65.

beneficiare dell'attività di traduzione, ma anzi prima ancora l'attenzione fu rivolta verso quei testi, filosofici e teologici *in primis*, composti nelle lingue persiana e siriana¹³³.

Non solo il mondo islamico, ma anche l'ebraismo beneficiò della ricchezza culturale apportata dall'enorme lavoro di traduzione: pur essendo respinta la filosofia ellenica in quanto pagana, le scoperte in altre discipline teologicamente più neutre quali l'astronomia o la medicina furono accolte con favore e si diffusero velocemente nel mondo ebraico. Quest'ultimo, nel frattempo, aveva cominciato ad esprimersi in arabo e non più in aramaico, pur continuando ad utilizzare l'alfabeto ebraico nella scrittura, dando origine, così, al fenomeno linguistico noto col nome di giudeo-arabo. Non restò che l'alfabeto, quindi, a costituire il collante che mantenne unite le comunità ebraiche attraverso il Mediterraneo, in un certo senso anche in modo più universale di quanto non fecero la lingua o la religione stessa: se l'ebraico era stato abbandonato da molti in favore dell'arabo e se la religione poteva declinarsi in correnti, dottrine o usanze diverse, l'alfabeto ebraico restò il tratto identitario per eccellenza nella cultura ebraica medioevale, non solo nei testi di carattere religioso o filosofico, ma anche nei documenti commerciali, le epistole, e così via.

Con il declino del califfato abbaside e le conseguenti migrazioni verso Ovest da parte delle popolazioni ebraiche sotto la nuova dominazione, il baricentro della cultura ebraica si spostò dalla Mesopotamia verso Palestina, Siria, Egitto, Nordafrica e penisola iberica, principalmente presso località che fiorirono sotto il califfato fatimide, quali ad esempio al-Fuṣṭāṭ, Kairouan, Fez e Granada. In un processo graduale che cominciò verso la seconda metà del X secolo e culminò alla fine dell'XI con la chiusura delle ultime accademie, la Mesopotamia cessò gradualmente di costituire il punto di riferimento a cui gli esponenti del mondo ebraico si rivolgevano per richiedere dei *responsa* da coloro che erano ritenuti le massime autorità in materia di legislazione religiosa.

Le località sulle sponde occidentali e meridionali del Mediterraneo non costituirono, tuttavia, gli unici centri culturali ebraici, ma vi fu un'altra direttrice attraverso cui circolarono persone e idee attraverso il Grande Mare, costituita da una rotta ideale che univa la terra di Israele da un lato e, dall'altro, l'Italia meridionale.

¹³³Chiesa 1989, p. 16.

Gli Ebrei sotto la dominazione bizantina

Gli studi sui rapporti fra Ebraismo e Cristianesimo si sono incentrati finora per lo più nei territori una volta appartenuti all'Impero romano d'Occidente¹³⁴ e, in confronto, le ricerche riguardo agli Ebrei nell'Impero romano d'Oriente sono al momento ancora in stato pressoché embrionale, senza contare che la scarsità di fonti ha spesso condotto a sottovalutare molto il contributo culturale delle comunità ebraiche nell'Impero bizantino¹³⁵. In generale, inoltre, gli studi bizantini tendono a trascurare le condizioni degli ebrei, che sono trattate in un numero ancora ristretto di saggi¹³⁶.

In generale, tranne alcune eccezioni i rapporti fra ebrei e cristiani nell'impero bizantino non furono particolarmente conflittuali, almeno se si considera la vita quotidiana, sia presso gli strati medio-bassi della popolazione, sia presso i ceti più elitari: medici ebrei al servizio di signori (sia cristiani, sia musulmani) sono menzionati sia presso fonti ebraiche quali la già citata cronaca di Ahima'az, sia presso fonti cristiane quali la *Vita Nili*¹³⁷.

In un mondo, quale quello cristiano orientale, che si riteneva il vero Israele e considerava i propri sovrani come gli ideali continuatori della monarchia e del sacerdozio biblici, tuttavia, la presenza ebraica creava occasionalmente delle ostilità¹³⁸ e non mancarono momenti di tensione: si registrano, infatti, quattro episodi di conversione forzata in massa, sotto Eraclio, sotto Leone III, sotto Basilio I e sotto Romano Lecapeno¹³⁹.

I conflitti, tuttavia, furono apparentemente fomentati dall'alto, mentre la situazione era probabilmente diversa nel quotidiano. Nonostante le difficoltà a cui si è appena accennato, infatti, le comunità ebraiche bizantine prosperarono anche grazie a scambi commerciali e culturali attraverso la rete di contatti che avevano intessuto fra loro e che si rivelò essenziale per la loro sopravvivenza.

Fondamentale resta l'apporto bizantino nella trasmissione, in greco, di testi deutero canonici e apocrifi. Questi ultimi erano letti anche in ambienti ebraici, come è attestato, ad esempio, nell'opera di Šabbetai Donnolo che, nel suo *Sefer Ḥakhmōnī*¹⁴⁰, cita il libro della Sapienza o come si riscontra

¹³⁴de Lange 2014, p. 29. V. tuttavia Albera e Couroucli 2013. Sul confronto fra i rapporti dell'ebraismo con gli altri due principali monoteismi e sulla critica alla precedente storiografia v. Cohen 2008.

¹³⁵Bonfil *et al.* 2012, p. 4.

¹³⁶Fra cui si segnalano Starr 1939, Sharf 1971, Bowman 1985.

¹³⁷Per cui v. *infra*, pag. 74.

¹³⁸Cfr. S. Troianos, *Christians and Jews in Byzantium: A Love-Hate Relationship* in Bonfil *et al.* 2012, pp. 133-148.

¹³⁹V. R. Bonfil, *Continuity and Discontinuity* in *ibid.*, pp. 65-100 (in particolare p. 76).

¹⁴⁰Per cui v. pag. 74.

nella cronaca nota come *Sefer Yosippon*, che cita passi biblici quali quello riguardante Bel e il drago¹⁴¹. Entrambi i testi citati, cioè il libro della Sapienza e le aggiunte greche a Daniele, di cui fa parte la pericope su Bel e il drago, appartenendo com'è noto al canone alessandrino (quindi greco) e non a quello ebraico, devono essere giunti agli autori ebrei dell'Italia meridionale attraverso la versione greca dei LXX, mostrando così la presenza di scambi culturali fra cristiani di lingua greca ed ebrei, o quantomeno il fatto che non fu posto in atto un rigido isolamento.

Gli Ebrei nell'Italia meridionale

Quanto detto in generale per l'insieme degli ebrei bizantini, è valido anche nel sottoinsieme costituito dagli ebrei vissuti nel medioevo nell'Italia meridionale: ancora una volta, la scarsità di fonti non ci permette di delinearne con esattezza la storia fino al X secolo, epoca in cui la regione si ritrovò contesa, anche se in momenti diversi, fra le diverse potenze, bizantina, saracena e longobarda. Inoltre, come nel caso generale dell'ebraismo bizantino, anche le comunità ebraiche dell'Italia meridionale, quando la loro presenza non era contrastata dai poteri locali, avevano intessuto tra loro una rete di contatti e di scambi, sia di natura commerciale¹⁴², sia di natura culturale e religiosa. In particolare, data la posizione geografica favorevole, esse mantennero rapporti con quelle presenti nel Vicino e nel Medio Oriente, come attesta sia il *Sefer Yûhasîn*¹⁴³, sia il materiale rinvenuto nella *genizah* del Cairo, in cui emergono indizi che sembrano puntare a una stretta connessione fra gli ebrei in Puglia e i loro correligionari egiziani. Esempi di queste interazioni sono forniti non solo da documenti di carattere prettamente commerciale, ma anche da testi più personali, quali contratti di matrimonio (c.d. *ketubbôt*), documenti di dote, lettere personali, ecc., che testimoniano un'affinità nel lessico, nelle formule, nelle usanze, fra le comunità ebraiche fra la Puglia e al-Fustât¹⁴⁴.

La presenza di Ebrei nell'Italia meridionale è attestata da diverse prove epigrafiche e da fonti documentarie, seppur quest'ultime non siano abbondanti. Nell'epigrafia, si annoverano le iscrizioni, databili a partire dal IV secolo, nei cimiteri ebraici di Venosa, Bari, Taranto e Otranto, mentre, a livello documentario, vi è un cenno nell'opera di Giuseppe Flavio, che rac-

¹⁴¹Neuman 1952.

¹⁴²Per cui v. Holo 2009, p. 63, ss. e Cosmacini 2001, p. 73.

¹⁴³Per il quale v. *infra*, pag. 31.

¹⁴⁴Goskar 2011, v. in particolare pp. 193 ss.

conta di una presenza ebraica a Dicearchia (l'attuale Pozzuoli) già al tempo di Erode¹⁴⁵.

Fra le fonti altomedioevali ebraiche riguardanti l'Italia meridionale si annoverano due testi in particolare, il *Sefer Yosippon* e il *Sefer Yûhasîn*. In quest'ultimo, come anche in redazioni più tarde del primo, è menzionato lo stanziamento in Puglia di una parte delle decine di migliaia di ebrei deportati da Tito come schiavi in seguito alla distruzione del Tempio¹⁴⁶.

Lo *Yosippon* è una cronaca composta nell'Italia meridionale nel 953¹⁴⁷, che vuol essere la continuazione ideale delle opere dello stesso Flavio e che utilizza come fonti nella sola traduzione latina, oltre che apocrifi e deuterocanonici (quali i *Maccabei*) nella versione della *Vulgata*, ma anche Egesippo ed altri testi latini dell'Alto medioevo¹⁴⁸. Come il suo ispiratore, che l'autore chiama Yosef ben Gorion, l'opera si propone di narrare la storia degli Ebrei dalla fine dell'esilio alla distruzione del secondo Tempio. Le numerose versioni pervenute dimostrano il vasto successo di questo testo, che fu spesso arricchito di diversi ampliamenti, fra i quali sono degni di nota le aggiunte, in una delle versioni, dal *Romanzo di Alessandro*, nella recensione attribuita a Callistene. Il suo successo è legato non solo alla considerazione di cui godeva, quella cioè di essere un valido riferimento alla storia ebraica, o alla possibilità di aggiungervi aneddoti e racconti, ma anche allo stile scorrevole della narrazione e dalla particolarità degli aneddoti riportati.

La seconda fonte principale sulla storia ebraica nell'Italia meridionale è il testo noto come *Sefer Yûhasîn*¹⁴⁹, o *Megillat Yûhasîn* (rispettivamente "Libro", o "Rotolo", "delle discendenze") o *Megillat Aḥima'aš* ("Rotolo di Aḥima'aš"). Si tratta di una cronaca, composta nel 1054 da Aḥima'az ben Palṭi'el da Oria, in cui vengono narrate, romanzate, le gesta degli antenati dell'autore. Il testo, pubblicato in Klar 1974 (originale ebraico alle pp. 11-41), fu oggetto di una traduzione italiana manoscritta risalente al XVII sec. e custodita nella Biblioteca della Cattedrale di Toledo (n. 86-24) e, più di recente, edito ancora una volta in italiano¹⁵⁰ e infine oggetto di una successiva edizione critica in inglese¹⁵¹. Nella *Cronaca*, l'autore narra come un tale

¹⁴⁵ *Antiquitates Judaicæ* XVII.12.

¹⁴⁶ Milano 1963, p. 26.

¹⁴⁷ Tamani 2004, p. 175.

¹⁴⁸ Stemberger 1995, p. 465.

¹⁴⁹ Da non confondere con il testo omonimo, composto nel 1504 da Abraham Zacuto, in cui si narra la storia ebraica fino all'espulsione dal Regno di Spagna (Gutwirth 2008, p. 57).

¹⁵⁰ Colafemmina 2001.

¹⁵¹ Bonfil 2009.

rabbi Aharon giunse ad Oria, in Puglia, da Babilonia, recando con sé conoscenze di magia lì apprese. Il motivo per cui fu esiliato da Babilonia, sempre secondo il testo, era la punizione per aver legato, probabilmente con la magia, un leone ad una macina, al posto dell'asino che vi era preposto e che la fiera aveva divorato.

L'episodio, che spesso è stato letto, come molti altri simili all'interno del testo, in semplice chiave favolistica, potrebbe in realtà alludere a significati allegorici ben precisi. Potrebbe, ad esempio, aver significato un'occasione in cui avvenne una mancanza di rispetto verso un potente (simboleggiato dal leone), in risposta ad un'ingiustizia commessa verso un suddito (l'asino). L'interpretazione in chiave simbolica¹⁵² autorizza ad interpretare il passo come un'allegoria di un avvenimento che, per vari motivi, non poteva essere narrato così com'era, ma con un'allusione che comunque all'epoca sarebbe stato facile cogliere¹⁵³.

La cronaca è peraltro notevole per contenere la prima attestazione nota dell'idea di un corpo animato tramite l'uso magico del Nome divino, che troverà poi sviluppo nell'idea del golem, nonché soprattutto per essere una testimonianza del cambio di paradigma avvenuto nell'Ebraismo intorno all'anno Mille, in cui il Talmud babilonese cominciò ad assumere la predominanza culturale che manterrà poi fino ai giorni nostri¹⁵⁴. La "nuova" cultura ebraica si diffonderà poi nell'Italia settentrionale, poi da lì in Provenza e nell'Europa centrale, nella regione del Reno, dove queste idee troveranno accoglienza e ulteriore sviluppo presso gli *Hasîdey Aškenaz*¹⁵⁵.

A queste due fonti si aggiungono diversi componenti poetici di varia natura, nonché opere di carattere giuridico. L'importanza che gli esponenti dell'ebraismo dell'Italia meridionale rivestivano nel quadro culturale ebraico dell'epoca può essere desunta dalla leggenda dei Quattro saggi: secondo questo racconto, riportato nella cronaca nota come *Sefer ha-*

¹⁵²Il simbolismo del leone utilizzato per indicare un regnante, che è rimasto nell'attuale idea della fiera come "re degli animali", ha infatti origini babilonesi: la cerimonia dell'incoronazione del re babilonese ed il rinnovamento dell'apparato statale avveniva annualmente, prima della stagione del raccolto, e quindi della raccolta dei tributi, quando la costellazione del Leone, ed in particolare α Leonis, il cui nome è Regulus, "piccolo re", era alla sua levata eliaca, cioè sorgeva poco prima del sole. Il simbolismo leone-re è quindi rimasto anche nell'iconografia persiana e, tramite l'Ellenismo, si è diffuso per tutto il Mediterraneo, per cui si veda Hartner e Ettinghausen 1964.

¹⁵³Per cui v. Bonfil, *Cultura ebraica e cultura cristiana nell'Italia meridionale nell'Alto medioevo*, in Fonseca *et al.* 1996, pp. 115-159 (rist. in Bonfil 1996); in particolare, per l'episodio del leone v. pp. 135, ss.

¹⁵⁴Bonfil 1996, pp. 74, 77 e *passim*.

¹⁵⁵Sirat 1985, p. 129.

*Qabbalah*¹⁵⁶, quattro sapienti ebrei di Bari che furono rapiti dai saraceni durante un viaggio in mare, e, dopo la liberazione ognuno in una città diversa (fra cui al-Fustat, Kairouan e Cordova), ognuno di essi divenne il capo dell'accademia rabbinica locale¹⁵⁷.

1.3.2 La cultura ebraica

Il giudaismo rabbinico

Pochi avvenimenti marcano la fine di un'era e l'inizio di un'altra in modo così significativo come la distruzione di edifici simbolici e la periodizzazione della fase costitutiva della corrente ebraica predominante dal medioevo ad oggi ne è un esempio: il periodo compreso fra due distruzioni, cioè del Tempio di Gerusalemme da un lato e l'ultima grande accademia rabbinica nel 1040, dall'altro, fu quello che vide il sorgere e il formarsi di quello che è stato definito, con una felice espressione di Günter Stemberger¹⁵⁸, "Giudaismo classico".

In questo arco di tempo lungo quasi un millennio si crea e si rafforza quel fenomeno che diventerà poi l'aspetto forse più caratteristico del Giudaismo, vale a dire il rabbinato. La stessa tradizione rabbinica, sin dal X secolo con la *Lettera di Sherira Ga'on* e poi dal XII col *Libro della tradizione* di Abraham ibn Daud, suddivise il periodo in quattro fasi: la prima dal 70 al 200 ca. è quella dei tannaiti (dalla radice aramaica che indica la ripetizione), seguita da quella degli amoraici (da *amar*, «dire») durata tre secoli e, alla relativamente breve epoca dei saborei (da *sabar*, «significare»), corrispondente all'incirca al VI secolo, segue l'era dei ge'onim, cioè dei «capi eminenti» delle *yešivôṭ* (accademie rabbiniche) babilonesi¹⁵⁹.

Il *midraš* Un metodo interpretativo noto già dall'epoca post-esilica ma divenuto poi tipico del Giudaismo rabbinico è quello che va sotto il nome di *midraš* (pl. *midrašim*). Per quanto sembri sfuggire ad una precisa definizione¹⁶⁰ che lo restringa a mero genere letterario, il *midraš* può essere definito, molto a grandi linee, come una forma scritta od orale di interpretazione, che ha come punto di partenza e di arrivo il testo biblico. Più che altri elementi, quindi, è il costante riferimento alla Scrittura è ciò che

¹⁵⁶Il titolo è traducibile, in un certo senso, come "Libro della tradizione". L'opera è edita in Cohen 1967.

¹⁵⁷Bonfil 1996, p. 10. V. inoltre Cohen 1960-1961.

¹⁵⁸Stemberger 1991, p. 7.

¹⁵⁹*Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁶⁰Le Déaut 1969, p. 401.

lo contraddistingue rispetto ad altri metodi interpretativi¹⁶¹. Come già accennato, esso cominciò a formarsi in epoca posteriore all'esilio babilonese, parallelamente alla formazione del canone¹⁶². Caratteristica nel *midraš* è la frequente decontestualizzazione di frasi, lessemi, quando non addirittura di singole lettere o segni grafici, che sono poi ricollegati con altri elementi analoghi, sempre decontestualizzati, al fine di ricavare interpretazioni e rielaborazioni sempre nuove.

Halakhah e aggadah In base alla forma e alla finalità, gli scritti rabbinici possono essere raggruppati in due categorie¹⁶³: *halakhah* e *aggadah*.

Per *halakhah* si intende l'insieme dei testi contenenti norme di condotta, tutto ciò che è inerente non solo ai riti più strettamente religiosi, ma anche a regole riguardanti qualsiasi altra attività quale, ad esempio, l'alimentazione. Per contro, per quanto riguarda l'*aggadah*, anche in questo caso vi è mancanza di una definizione univoca, tanto da essere stata indicata semplicemente come «tutto ciò che non è *halakhah*».

Il rabinismo, pur costituendo la corrente più consistente del Giudaismo, non ne rappresenta la totalità. Dall'VIII sec. circa, infatti, si fece strada una corrente rivale al rabinato, nota con il nome di caraismo.

Il caraismo

Il caraismo rifiutava, infatti l'interpretazione della Bibbia fornita dalla tradizione rabbinica, ricercando un'aderenza maggiore al testo sacro. Nonostante sia stato tradizionalmente ritenuto opera di 'Anan ben David (VIII sec.), in realtà egli fu il fondatore di un altro movimento, che da lui prese il nome e che poi finì per confluire nel caraismo stesso¹⁶⁴. Le origini della corrente restano quindi al momento ancora sconosciute, nonostante gli ultimi dati che emergono dallo studio dei frammenti rinvenuti nella *genizah* del Cairo. Anche se vi sono alcuni punti di contatto dottrinali con la setta di Qumrân¹⁶⁵ e con i sadducei (non solo per quanto riguarda l'importanza esclusiva data alla Torah scritta, ma anche sulla resurrezione dei morti), di loro si cominciano ad avere notizie certe solo in Mesopotamia anche se, a

¹⁶¹Stemberger 2006, pp. 25, ss. V. anche Neusner e Avery Peck 2005, vol. 1, p. 520, s.v. *Midrash, definitions of*.

¹⁶²*Ibid.*, vol 2, p. 596, s.v. *Origins and Emergence of Midrash in Relation to the Hebrew Bible*.

¹⁶³Analoghe alle categorie di "culture grammaticalizzate" e "culture testualizzate" teorizzate in Lotman e Uspenskij 2001 e descritte anche in v. Volli 2003, p. 71 e 216.

¹⁶⁴Yoram Erder, *Qaraites*, in Roth 2003, p. 551.

¹⁶⁵Almeno per quanto riguarda alcune espressioni con cui i due gruppi si definivano, analizzate in Wieder 1956 e Wieder 1957.

partire dal X secolo, con la migrazione verso Ovest degli abitanti ebrei di Babilonia, i centri caraiti principali finirono per stabilirsi presso al-Fuṣṭāṭ e soprattutto a Gerusalemme¹⁶⁶. La scarsità di fonti risalenti alla prima metà del primo millennio rende estremamente difficoltoso dirimere la questione su un'eventuale affiliazione diretta fra le fazioni del Giudaismo del Secondo Tempio e il caraismo oppure se non vi sia una semplice continuazione ideale. Anche se non si può documentare con certezza una filiazione diretta, si potrebbe ipotizzare che la divisione medievale tra fazioni diverse, in questo caso l'opposizione fra rabinismo e caraismo, rispecchi la preesistente divisione fra farisei e sadducei e che ciò che chiamiamo oggi caraismo non sia altro che il distillato di ciò che rimase del sadocitismo in seguito alla distruzione del Tempio, che ne costituiva il fulcro.

Poiché la Torah scritta ricopriva un ruolo essenziale nella loro dottrina, e forse anche dietro l'esempio di quanto già avveniva nell'ambiente circostante con l'arabo e col Corano, si sviluppò presso i caraiti lo studio della grammatica ebraica e del testo biblico, soprattutto a Tiberiade: era caraita, infatti, la famiglia ben Ašer che lì si era stabilita e che vocalizzò il testo massoretico della Bibbia ebraica, fino a quel momento tramandato attraverso le sole consonanti.

Le conoscenze scientifiche

Per quanto riguarda ciò che ora chiamiamo col nome di "scienze esatte", le testimonianze in merito presso autori ed ambienti ebraici nel medioevo sono riferibili in particolare all'astronomia e alla medicina.

Per quanto riguarda la prima, risale all'VIII sec. la *Bara'ita de-Šemu'el*, che altro non è che una sintesi (e a tratti una parafrasi) dell'*Almagesto* di Tolomeo¹⁶⁷, ma fu Sa'adya Ga'on che, come fece con la filosofia, segnò uno spartiacque rispetto all'epoca precedente, essendo stato tra i primi uomini di cultura ebrei a beneficiare del movimento di traduzione dei testi scientifici greci a cui si è accennato più sopra¹⁶⁸. Le sue conoscenze astronomiche, ad esempio, furono sufficientemente avanzate da fargli correttamente predire che vi sono zone del pianeta in cui il giorno e la notte arrivano a durare sei mesi l'uno: egli descrive come, semplicemente con calcoli geometrici, sia possibile speculare che, man mano che ci si allontana dall'Equatore, la discrepanza fra la durata del giorno in estate e in inverno aumenta in maniera sempre maggiore, fino ad avere luoghi in cui vi è un mese di luce e uno di buio, e poi man mano fino ad arrivare all'estremo di sei mesi e sei

¹⁶⁶Rustow 2008, p. xxx.

¹⁶⁷Per cui v. *infra*, p. 75.

¹⁶⁸Pag. 27.

mesi¹⁶⁹. Altrove egli dimostra di avere una conoscenza del diametro terrestre sufficientemente precisa: egli stima la lunghezza della circonferenza in 20.000 miglia¹⁷⁰ e, calcolando che un miglio era circa due chilometri attuali¹⁷¹, egli si avvicinò al valore reale, che è di circa 40.000 chilometri¹⁷². Sempre riguardo alla matematica, egli conosceva il calcolo combinatorio, per lo meno in qualche sua forma elementare, visto che è in grado di emendare l'errata lezione di duecentoventuno in quella corretta di duecentotrentuno "porte", cioè permutazioni di lettere secondo il *Sefer Yešîrah*¹⁷³. Dopo Sa'adya, l'altro celebre astronomo del X secolo fu Šabbetaï Donnolo, il quale affermerà di aver attinto da varie fonti di diversa provenienza, ma di fatto utilizzerà la già citata *Baraita*, nonché l'insegnamento vivo di un sapiente di origini, con ogni probabilità, babilonesi¹⁷⁴. Nei secoli successivi, fra i maggiori astronomi ebrei si annoverano Abraham bar Ĥiyya e Abraham ibn Ezra, entrambi vissuti in Spagna fra l'XI e il XII sec.¹⁷⁵, i provenzali Samuel ben Judah (*floruit* XIII sec.) e Levi ben Gerson (fl. XIV sec.), l'italiano Mordecai Finzi e infine Abraham Zacuto (XV sec.). Da questa breve rassegna, il cui esame approfondito esula dagli scopi prefissi dal presente studio¹⁷⁶, si riesce a ricostruire a grandi linee il processo della diffusione delle dottrine astronomiche nell'ebraismo europeo, le quali mossero dal Nord Africa alla penisola iberica e di lì alla Francia e all'Italia. A fungere da tramite, almeno nei primi stadi di questa *translatio scientiæ* fu principalmente la lingua araba: i calcoli astronomici precisi erano utili agli arabi per determinare la posizione della Mecca e quindi la direzione delle preghiere quotidiane e della costruzione del *mighrab* nelle moschee e serviva parimenti ad arabi ed ebrei per i calcoli calendariali e la determinazione in anticipo dei giorni di festa, poiché sia gli uni, sia gli altri utilizzavano calendari simili, entrambi basati sui cicli lunari. Lo studio dell'astronomia, insomma, non sembra aver incontrato grossi ostacoli di tipo dottrinale o religioso (diverso è il caso, ovviamente, dell'astrologia).

Per quanto riguarda la medicina, invece, in alcuni casi vi sono stati

¹⁶⁹ *Tafsîr al-kitâb al-mabâdî* II, 4 (Lambert 1891, p. 54).

¹⁷⁰ Lambert 1891, p. x nell'introduzione e p. 107 nel commento.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² La (più o meno) corretta misura del diametro terrestre era nota peraltro già dall'età ellenistica, grazie a Eratostene di Cirene, che giunse al valore di circa 250.000 stadi, più vicino al diametro reale di un ordine di grandezza rispetto, ad esempio, a quello teorizzato da Aristotele di 400.000, per cui v. Fischer 1975, p. 153, per una trattazione dell'argomento da un punto di vista prettamente astronomico.

¹⁷³ Come si vedrà a pagg. 59 e 163.

¹⁷⁴ Per cui v. *infra*, pag. 74-76 e 149.

¹⁷⁵ Per ibn Ezra v. *infra*, pag. 91.

¹⁷⁶ Per cui si rimanda a Goldstein 2011.

dei conflitti fra scienza e religione, per usare categorie moderne, come ad esempio nel caso del divieto biblico di toccare cadaveri¹⁷⁷, causa di impurità¹⁷⁸: al di là della *vexata quæstio* sul significato dei concetti di purità e impurità negli strati più antichi della Bibbia e sul possibile riferimento a questioni prima di tutto igieniche¹⁷⁹, di fatto, a chi osservava questo divieto era impedito lo studio dell'anatomia tramite la dissezione di cadaveri, che era invece praticata presso gli studi di medicina effettuati da non ebrei (greci *in primis*). Nelle sezioni più antiche della Bibbia ebraica, quindi, il rapporto fra medicina e religione era molto stretto e, dato che si esprimeva nella fattispecie con norme alimentari, abluzioni e in genere con varie regole di purità, si può parlare, in un certo senso, di medicina preventiva, e comunque la guarigione era affidata direttamente alla divinità, da cui provenivano in ultima analisi anche i mali: si pensi, ad esempio, all'episodio del serpente di bronzo¹⁸⁰, in cui a Mosè viene comandato da YHWH di costruire un serpente in bronzo (o rame) al fine di guarire coloro che, nell'esodo dall'Egitto, furono morsi da alcuni serpenti velenosi, suscitati peraltro dallo stesso YHWH come punizione. Si comincerà a fare riferimento a pratiche di cura e a uomini dediti all'arte medica solo in epoca ellenistica e in testi biblici deuterocanonici quali Tobia e Siracide: nel primo, l'angelo Raffaele (in ebr. *Rafa'el* = "Dio cura", lett. "curò") mostra al protagonista eponimo del libro come estrarre un farmaco dalle interiora di un pesce¹⁸¹), mentre nel secondo è elogiata la figura del medico¹⁸².

Il primo medico ebreo di cui si ha notizia nel medioevo è Asaf, vissuto forse nel VI sec.¹⁸³, il quale, ispiratosi alla scienza medica greca, babilonese, persiana, egiziana e persino indiana (senza contare ricette nubiane ed etiopiche)¹⁸⁴, fu co-autore di un giuramento molto simile a quello ippocratico, seppur con qualche variazione "giudaizzante". Un'edizione critica della sua opera resta ancora un *desideratum*¹⁸⁵, probabilmente a causa della complessità testuale dovuta alla ricchezza di prestiti linguistici ripresi dalle fonti da lui utilizzate, linguisticamente fortemente eterogenee. Nella *Bayt ul-Hikma* già menzionata, in cui i medici erano tenuti nella massima considerazione, si formò Ishāq ibn Amrān (IX sec. circa), il quale si trasferì

¹⁷⁷Lv 21,11.

¹⁷⁸Num 19,11.

¹⁷⁹Per cui v. Cosmacini 2001, pp. 9, ss.

¹⁸⁰Nm 21,6-9.

¹⁸¹Tb 11,8.

¹⁸²Sir 38,1-15.

¹⁸³Cosmacini 2001, p. 50.

¹⁸⁴*Ibid.*, p. 51.

¹⁸⁵Swartz 2014, p. 193, n. 79; cfr. Lieber 1984, p. 237.

da Baghdad alla città di Kairouan, nell'attuale Tunisia, dove fu maestro di Isaac Israeli, che fondò una scuola filosofica di stampo neoplatonico che esercitò una notevole influenza sulla cultura ebraica e non ebraica dei secoli successivi¹⁸⁶. Oltre al già citato Šabbetai Donnolo, di cui si parlerà diffusamente nel prossimo capitolo, l'altro celebre medico e filosofo ebreo del medioevo fu Mosè Maimonide (nato a Cordova nel 1135 e morto in al-Fuṣṭāṭ nel 1204), forse il massimo pensatore ebreo dell'età di mezzo.

Senza addentrarci troppo oltre i confini temporali prefissati, basti notare in questa sede che, essendo una delle poche professioni a loro consentite, quella medica divenne giocoforza quella in cui gli si specializzarono gli ebrei nel medioevo e nell'età moderna, per cui divennero anche molto rinomati, come fu il caso di ibn Amrān, o di Israeli o dello stesso Donnolo. Ciononostante, non vi fu mai una vera e propria "medicina ebraica", per la natura stessa della disciplina, ma gli ebrei condivisero il medesimo *corpus* di conoscenze mediche a cui attingevano anche i cristiani e i musulmani.

Come nel caso dell'astronomia, si può notare che il flusso con cui la scienza medica è giunta nell'Ebraismo europeo partì dalla Mesopotamia e come, utilizzando il canale della lingua araba, percorse tutta la costa meridionale del Mediterraneo, fino a giungere tramite l'attuale Marocco alla penisola iberica, e si può vedere come, ancora una volta, Donnolo occupi una posizione eccentrica in questo movimento: egli, da ebreo vissuto in ambiente culturale bizantino e mantenendo la lingua ebraica, è il testimone di un contatto di idee, nel campo astronomico e medico, avvenuto tramite un canale alternativo rispetto a quello che attraversava il Nordafrica. In entrambe le discipline esaminate, fu decisivo l'incontro avvenuto, nella seconda metà del primo millennio, con i testi di epoca ellenistica, sia nel caso dell'astronomia tolemaica, sia nel caso della medicina ippocratico-galenica. Questo contatto avvenne soprattutto grazie alla traduzione in arabo di testi greci (ma anche siriaci e persiani), anche se vi fu un secondo filone, che potremmo definire minoritario, posto che non sia un errore di valutazione dovuto alla scarsità di fonti, di testi composti in ebraico (e forse anche in greco) in area bizantina e in particolare nell'Italia meridionale.

Dopo aver, quindi, tracciato brevemente la storia del pensiero ebraico medioevale, nello specifico dell'astronomia e della medicina, le quali rappresentano rispettivamente lo studio del macrocosmo e del microcosmo, si esamineranno ora i diversi modi in cui è stato concepito il rapporto fra i due.

¹⁸⁶V. *infra.*, pag. 70.

Capitolo 2

Uomo e cosmo nell'ebraismo medioevale

Nel Genesi (2,7), si racconta che l'uomo fu tratto dalla terra e ricevette lo Spirito divino insufflatogli al momento della creazione, contenendo quindi in sé la realtà fisica e quella psichica dell'Universo. Il racconto biblico della creazione, avendo fini narrativi, non si sofferma in speculazioni sul significato e le possibili implicazioni di questa sintesi fra spirito e materia, che saranno oggetto di commenti¹ a partire dall'epoca del Secondo Tempio in poi. La costituzione dell'uomo come un composto fra spirito divino e terra, quindi una sintesi fra mondo spirituale e mondo materiale, è ciò che costituirà in seguito, come vedremo, il punto di partenza per interpretazioni, soprattutto in chiave neoplatonica, dell'essere umano come microcosmo. Pur occupandoci principalmente del Medioevo, è opportuno presentare brevemente le radici tardoantiche della corrispondenza micro-macrocosmo nell'ebraismo, al fine di comprendere se vi sono tratti originali nella tradizione ebraica e quali tradizioni sono poi sopravvissute nell'Età di mezzo.

2.1 Nella tarda antichità

2.1.1 Nei manoscritti del Mar Morto

Fra i testi rinvenuti presso il Mar Morto a partire dal 1947, ve ne sono alcuni a carattere astronomico. Fra questi, furono rinvenuti i frammenti aramaici del *Libro dell'Astronomia*.

¹Vale a dire il *midraš*, per la cui definizione si rimanda a pag. 33.

Il testo, fatto risalire alla fine del III secolo, confluisce nei capitoli 72-82 del primo *Libro di Enoch* (1 *Enoch* o *Enoch etiopico*), costituendone il nucleo più antico. Conosciuto fino alla metà del XX sec. solo nella versione ge'ez, a sua volta effettuata su una traduzione greca perduta, le grotte di Qumrân ne hanno restituito quattro copie, composte in aramaico (Enastr^{a-d}), che sono state datate entro un periodo che va dalla fine del III-inizi del II sec. a.C. ai primi decenni d.C.²

Il *Libro dell'Astronomia* descrive il progredire e il regredire della luce e delle tenebre nel corso dell'anno. La diversa durata del giorno e della notte dipende da quali dei punti del cielo (le "porte") il Sole attraversa nel suo sorgere e tramontare: nella stagione fredda, l'astro esce ed entra dalle due porte più vicine fra loro, rendendo il giorno breve e, di contro, la notte lunga; man mano, il Sole attraversa le porte sempre più lontane fra loro, allungando proporzionalmente la durata del giorno, fino a raggiungere il massimo nella stagione calda, dopodiché il ciclo si inverte. Il testo è sostanzialmente corretto nella descrizione del fenomeno astronomico, anche se non lo è nel quantificare esattamente le corrette proporzioni fra le ore diurne e quelle notturne³, nonché nel descrivere esattamente lo spostamento del Sole nel corso dell'anno. L'autore è probabilmente più interessato alla simbologia che a fornire un resoconto scientifico (nell'accezione attuale del termine), ed è a questa simbologia che probabilmente si rifà l'autore dell'altro testo qumranico che sarà trattato nel presente studio. Il *Libro dell'Astronomia* utilizza un calendario diverso da quello tuttora in uso presso gli ebrei: se quest'ultimo, infatti, è lunisolare⁴, il testo enochico utilizza un calendario solare di 364 giorni⁵. Anche se il *Libro dell'Astronomia*

²Milik 1976, p. 7, ss.; Sacchi 2006, p. 434.

³Il calcolo sembra peraltro suggerire un'origine babilonese, per cui v. Neugebauer 1981, p. 11 (rist. in Black 1985, pp. 386-419, p. 394). Per uno studio sulla misurazione della durata del giorno e della notte nell'antichità v. inoltre Neugebauer 1983, pp. 13-29.

⁴Vale a dire che se mentre il computo del singolo mese è basato sulle fasi lunari, il calendario viene corretto con l'intercalazione di un ulteriore mese al fine di riportare le celebrazioni delle feste stagionali nel periodo consono. Quest'intercalazione avviene in determinati anni all'interno di un ciclo di 19, che è noto col nome di "ciclo metonico", perché fu introdotto in Grecia da Metone, ma era noto già ai tempi dei Babilonesi col nome di *saros* (v. pag. 82). Il calendario ebraico è detto quindi "lunisolare" per via dell'armonizzazione fra l'anno lunare di 354 giorni, che funge da base di partenza, con quello solare di circa 365. Incidentalmente, ciò non avviene nel calendario islamico che è puramente lunare: senza intercalazione, i mesi, anch'essi basati sulle fasi lunari, "slittano" di anno in anno, motivo per cui vi è uno sfasamento vieppiù maggiore fra l'anno gregoriano (quello civile correntemente in uso in gran parte del mondo) e quello religioso islamico.

⁵Non è ben chiaro come si colmasse la lacuna di un giorno, verosimilmente vi si aggiungeva un'intera settimana ogni sette anni, o forse un'intercalazione non era prevista affatto (v. Ben-Dov 2008, p. 20). Per una disamina delle varie soluzioni proposte, tuttavia,

non è legato esclusivamente alla comunità del Mar Morto, è vero, tuttavia, che essa lo utilizzava: non solo, come già detto, le grotte ne hanno restituito diversi frammenti aramaici anche di epoca tarda, il che dimostra che era stato letto e copiato fino alla fine, ma la comunità utilizzava il calendario di 364 giorni presente nella letteratura enochica⁶. Nelle grotte 4 e 11 di Qumrân, nonché a Masada, sono stati rinvenuti frammenti, datati dal I sec. a.C. al I d.C. di un testo noto come *Canti del sacrificio del Sabato*⁷, il quale consiste in una liturgia che prevedeva gli inni da intonare ogni sabato, organizzati in un ciclo di tredici settimane. Il ciclo corrisponde a una stagione di novantuno giorni, cioè tre mesi di trenta giorni, più uno. Questo ciclo era quindi ripetuto quattro volte in un anno, per un totale di trecentosessantaquattro giorni. L'indubbio vantaggio di questo calendario, il quale, per inciso, era solo uno dei tanti utilizzati nella comunità nel corso dei secoli⁸, era quello di far sì che le festività cadessero sempre nello stesso momento dell'anno e nello stesso giorno della settimana.

Oltre all'astronomia, la biblioteca di Qumrân possiede inoltre testi contenenti elementi di fisiognomica (4Q561 e forse anche 4Q434 e 4Q436, nonché 4Q184), ma solo uno, almeno fra i testi rinvenuti, riunisce esplicitamente entrambe le discipline, ponendo in relazione i corpi celesti e il corpo umano, vale a dire 4Q186 o *4QZodiacal physiognomy*⁹.

Ciò che rende questo testo unico fra tutti i manoscritti ebraici è l'essere stato scritto con diversi alfabeti: cioè insieme alla c.d. "scrittura quadrata" o aramaica, che per di più l'autore usa eccezionalmente da sinistra a destra, si trovano l'alfabeto ebraico antico, lettere greche, nonché un alfabeto criptato tipico dei testi qumranici¹⁰.

In base a ciò che si può ricostruire dai dieci frammenti rinvenuti, 4Q186 appare diviso in tre sezioni. La prima sembra fornire la descrizione fisica dell'uomo ideale: nel primo frammento, ad esempio, si può ravvisare una protasi del tipo «se l'uomo è [...]», e sono inoltre presenti aggettivi quali

si rimanda a Feldman 2009, p. 343, nota 5.

⁶Che la figura di Enoch sia associata al calendario solare anche nella Bibbia potrebbe essere adombrato nella sua età di trecentosessantacinque anni (Gn 5,23), in un contesto (Gn 5,22.24) in cui ai suoi antenati e discendenti è attribuita un'età pressoché millenaria (fra cui lo stesso Matusalemme).

⁷Frammenti 4Q400 - 4Q407 (ShirShabb^{a-g}, 75 - 1 a.C.), 11Q17 (ShirShabbj, 20 - 50 d.C.) e Mas 1k (ShirShabbⁱ, ca. 50 d.C.), per cui v. Alexander 2006.

⁸Per gli studi sui calendari usati a Qumrân si rimanda a VanderKam 1998, a Pfann 2009 e a Jacobus 2014, oltre che al già citato Ben-Dov 2008.

⁹Originariamente pubblicato col nome di *4QHoroscope* in Allegro e Anderson 1968, tav. XIII (Tov 2010, p. 35), il testo è stato oggetto di una successiva edizione (Popović 2007, pp. 29-32), poi ripresa ed ampliata (Popović 2011).

¹⁰Popović 2007, p. 7.

«largo», «rotondo», ecc., che sono stati interpretati come riferentisi a parti del corpo¹¹. Incidentalmente, la struttura della frase ricorda da vicino non solo testi legali ritrovati sempre a Qumrân, ma anche liste di segni babilonesi¹².

La funzione di 4Q186 sembrerebbe quindi quella di fornire al lettore (presumibilmente un appartenente all'*élite* del gruppo, data la natura criptica del testo) gli strumenti per giudicare, in base alla sua fisionomia, l'eventuale idoneità di un aspirante a far parte della comunità: un postulante che volesse far parte della comunità dei "Figli della luce" (come si definivano gli appartenenti, almeno in una certa fase) doveva avere determinate caratteristiche fisiche e psichiche, queste ultime determinate dall'influenza degli astri nelle "ore di luce", presumibilmente in riferimento alla cosmologia descritta nel *Libro dell'Astronomia*.

Nei testi qumranici, quindi, il rapporto fra l'essere umano e il cosmo è legato agli astri ed è da loro regolato: in parte perché sono responsabili del tempo, e quindi sono coloro grazie ai quali si possono celebrare le festività nel momento prestabilito, ma soprattutto perché essi esercitano un'influenza diretta, come era immaginata nell'astrologia babilonese¹³, sul corpo e sulla psiche umana, sin dalla nascita. Nel verso opposto, l'armonia fra l'uomo e il cosmo è ricercata da parte degli appartenenti alla comunità, più che in un'*unio mystica*, in un'*unio liturgica* con i cori angelici¹⁴. In entrambi i casi, è fondamentale la conoscenza degli astri e della meccanica celeste: nel primo caso, per poter riconoscere le costellazioni e determinare correttamente le influenze delle stelle sul corpo umano; nel secondo, per poter calcolare con esattezza i tempi delle festività e della liturgia al fine di non incorrere nell'errore commesso da coloro che officiavano nel Tempio, profanando così l'ordine cosmico sancito da Dio¹⁵.

¹¹Popović 2011, p. 230, ss.

¹²*ibid.*, p. 232; cfr. Rochberg 2010, p. 399, ss. Borger 1974, p. 193.

¹³Reiner 1995. Cfr. inoltre *infra*, pag. 112.

¹⁴Alexander 2010, p. 225; Klawans 2006, p. 134, ss.

¹⁵A cui sembra fare riferimento l'*incipit* di 1 Enoch. Sulle discussioni riguardo al calendario come il motivo principale dell'allontanamento della comunità dal resto della società, si rinvia alla letteratura già citata.

2.1.2 Filone d’Alessandria

Le notizie sulla vita di Filone d’Alessandria sono scarse. Anche la data di nascita e di morte non sono ben note: egli nacque intorno al 15 a.C. e morì in un anno imprecisato dopo il 41 d.C.¹⁶. Nei pochi brani autobiografici pervenuti nelle sue opere¹⁷, egli si descrive come un uomo che ha sempre disprezzato la mondanità¹⁸ per dedicarsi alla divulgazione della filosofia¹⁹ in seguito a ciò che descrive come un’ispirazione divina²⁰ anche se ciò non gli impedì, apparentemente, di assistere a spettacoli teatrali²¹ o di lotta²², corse di carri²³ e banchetti²⁴, posto che queste esperienze non le abbia fatte prima di dedicarsi allo studio e alla scrittura.

L’unica fonte a lui contemporanea sono le già citate *Antiquitates judaicae*²⁵, in cui è descritto come «uomo di grandissimo onore, fratello dell’alabarca Alessandro, non inesperto in filosofia» quando guida la delegazione di ebrei alessandrini davanti a Caligola²⁶.

Il suo pensiero risente del fatto di essere stato prodotto in una città cosmopolita, in cui la presenza ebraica era molto forte²⁷, e a cavallo fra due epoche: egli, infatti, in quanto ebreo ellenizzato, tentò nelle sue opere di conciliare, tramite un’esegesi fortemente allegorica, la filosofia greca con il testo biblico, che leggeva, con ogni probabilità, nella versione greca dei Settanta.

Il pensiero greco, di cui il filosofo possedeva conoscenza approfondita, viene da lui utilizzato come strumento interpretativo e comunque subordinato alla rivelazione biblica.

Riferimenti di Filone alla presenza di un’analogia fra corpo umano e cosmo appaiono in diverse sue opere.

Nel *Quis rerum divinarum heres sit*²⁸, egli fa riferimento a non meglio

¹⁶Schwartz 2009, p. 10.

¹⁷Raccolti in Winston 1981, pp. 75-78.

¹⁸*De specialibus legibus*, III, I (1-6); *Legum allegoriarum* II, XXI (85).

¹⁹*De migratione Abrahami* 34-35.

²⁰*Ibid.*; *De congressu quaerendae eruditionis gratia* 74-76.

²¹*Quod omnis probus liber sit*, 141.

²²*Ibid.*, 26-27.

²³*De Providentia*, 2 LVIII (103).

²⁴*Legum allegoriarum* III, LIII (156).

²⁵XVIII, 259-260 (Moraldi 2006, p. 1147).

²⁶L’impresa è peraltro narrata dallo stesso Filone nel suo resoconto *Legatio ad Gaium*, che però è pervenuto incompleto.

²⁷Come riferiscono sia lo stesso autore (*In Flaccum*, 55), sia Giuseppe Flavio (*De bello iudaico* 2.488-495, in Vitucci 2009 pp. 419-421, e *Antiquitates iudaicae* 14.117 in Moraldi 2006, vol. 2, p. 855). Sulla presenza ebraica in Egitto v. anche Mèlèze-Modrzejewski 1991.

²⁸XXXI (155).

precisati uomini che affermano con certezza che l'essere umano, definito «il più piccolo degli animali», equivale al mondo intero: egli è un piccolo mondo e il mondo è un immenso uomo poiché entrambi sono costituiti da un corpo e un'anima razionale.

Nel descrivere la creazione del mondo, Filone fornisce tre motivazioni riguardo al perché secondo lui l'essere umano è stato creato per ultimo²⁹. La prima è che Dio, nella Sua bontà, ha voluto creare prima ogni altra cosa, affinché l'uomo non avesse nulla da desiderare una volta creato: essendo stato creato per ultimo, qualsiasi cosa avesse desiderato era lì, già alla sua portata. La seconda ragione è che l'uomo fu creato nell'abbondanza perché ancora non aveva peccato e quindi non aveva meritato la punizione della privazione di ogni bene. La terza ragione è che Dio ha voluto completare la creazione in modo in un certo senso simmetrico: avendo creato per primo il cielo, il più perfetto degli enti visibili, ha creato per ultimo l'essere umano, il più perfetto degli esseri mortali. Il filosofo aggiunge che l'uomo è come un firmamento, pur se dalla breve vita, e che anch'egli contiene in sé degli astri, nella forma di arti, scienze, filosofie e virtù³⁰. Infine, l'autore fornisce, come in appendice, un'ulteriore quarta motivazione, secondo cui l'uomo è stato creato per ultimo affinché domasse gli animali, che divennero così più docili.

Inoltre, nel trattare il numero sette nel contesto di una lunga pericope numerologica, Filone elenca i vari elementi cosmici (es. le stelle dell'Orsa Maggiore³¹ e le Pleiadi³²) e calendariali (come gli equinozi che avvengono ogni settimo mese) che sono in numero di sette, accostandoli a caratteristiche umane raggruppabili secondo lo stesso numero, ad esempio, fra le altre cose: le sette parti del corpo (capo, torace, addome, braccia e gambe), i sette organi interni (stomaco, cuore, polmoni, milza, fegato e reni) e le sette aperture presenti nel capo, che considera la parte più importante dell'uomo (occhi, orecchie, narici, bocca). Sette sono anche i possibili movimenti: verso l'alto, verso il basso, destra, sinistra, indietro, avanti e il moto rotatorio³³.

Più avanti³⁴, il filosofo descrive l'uomo come composto sia dal Logos divino, nella sua parte razionale, sia dagli stessi quattro elementi con cui è composto il cosmo stesso. Non solo, ma è il più adattabile fra tutti gli animali, potendo spostarsi sulla terra, in acqua e, con lo sguardo e l'intelletto,

²⁹ *De opificio mundi* XXV-XXVII.

³⁰ *Ibid.* XXVII (82).

³¹ *Ibid.* XXXIX (114).

³² *Ibid.* XXXIX (115).

³³ *Ibid.* XLI (122).

³⁴ *Ibid.* LI (146-147).

fra le stelle e i pianeti. L'essere umano racchiude in sé, quindi, le caratteristiche di tutti gli animali.

Nel *De posteritate Caini* (XVI), il filosofo utilizza le tre città egiziane di Peithom, Ramses³⁵ e On/Heliopolis come simboli delle facoltà umane della parola³⁶, del senso interiore e dell'intelletto (νοῦς), rispettivamente. La terza città, che è anche associata a una collina, è assunta a simbolo dell'intelletto poiché quest'ultimo svolge, nel microcosmo che è l'uomo, la stessa funzione che il Sole compie nel mondo, cioè di dar luce e fugare le tenebre³⁷.

La similitudine fra mondo e uomo è inoltre ripresa nel discorso alla propria anima, nel *De migratione Abrahami*, in cui essa è invitata a conoscere il corpo umano, la mente e le sue facoltà, nonché cosa sono la follia e la saggezza, l'ingiustizia e la giustizia, prima di viaggiare nell'essere più grande e più perfetto, cioè il mondo³⁸.

La sua opera nota col titolo di *De Providentia* non è pervenuta, se non in due citazioni nella *Præparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, in un contesto in cui è narrata la creazione dell'uomo. Stando a quanto riporta il vescovo e storico cristiano vissuto fra III e IV sec., Filone si sarebbe espresso riguardo all'immagine e somiglianza di Dio, affermando che nessuna creatura può essere a immagine della divinità suprema, ma può rassomigliare al Suo Verbo³⁹.

In Filone si ritrovano, quindi, diversi modi in cui intendere una corrispondenza fra uomo e cosmo: l'uomo è un mondo in miniatura, sia sostanzialmente, sia metaforicamente. Come il cosmo, egli è infatti dotato oltre che di un corpo, di un'anima razionale, di cui egli è l'immagine⁴⁰. Non solo l'uomo è consustanziale al cosmo, ma ne rappresenta il compimento: in quanto atto finale della creazione egli è posto a sigillo e a massima espressione. Persino l'Arca di Noè è stata costruita, secondo Filone, secondo proporzioni che simboleggiano il corpo umano⁴¹. Oltre a dividerne la sostanza, l'essere umano è associato all'universo anche in modo semplicemente metaforico: è in senso allegorico che va inteso infatti il paragone

³⁵La medesima Ramses (ebr. רַעַמְסֵס) menzionata in Es 1,11.

³⁶Grazie all'assonanza con il greco πείθειν, il toponimo egiziano è messo in relazione, tramite una pseudoetimologia, con il verbo greco πείθω, "persuado" e quindi associato al λόγος.

³⁷*De posteritate Caini* XVI (58).

³⁸*De migratione Abrahami* XXXIX (220).

³⁹*De Providentia* I, 40. Da *Præparatio Evangelica* 7.21.336b-337a.

⁴⁰Anche non considerando la testimonianza di Eusebio, questa idea è espressa, come si è visto, in *Opif.* LI (146).

⁴¹*Quæstiones et solutiones in Genesisin*, II 1-7.

fra le stelle e le virtù umane, così come è attraverso una similitudine che l'intero mondo è paragonato a un immenso organismo.

Come è noto, tuttavia, grazie alla sua interpretazione allegorica, il pensiero di Filone fu tenuto in grandissima considerazione presso la prima teologia cristiana⁴². Forse proprio il fatto di essere stato adottato dalla nascente Chiesa, tuttavia, giocò un ruolo determinante nel rifiuto, anzi nella vera e propria *damnatio memoriae*, che ricevette dai suoi correligionari successivi. Anche la sua interpretazione neoplatonica dell'uomo microcosmo non fece eccezione a questa tendenza della letteratura rabbinica, che prese le distanze dall'opera del filosofo alessandrino anche nel tema oggetto del presente studio, come ci si accinge a dimostrare.

2.2 Nella letteratura rabbinica

Pur se con modalità affatto differenti rispetto l'interpretazione medioplatonica filoniana, il tema dell'uomo microcosmo è presente anche nella letteratura rabbinica, soprattutto in nel *midraš*⁴³. Esaminando, quindi, una serie⁴⁴ di *midrašîm* aggadici, in cui è presente l'idea di una corrispondenza fra cosmo e corpo umano, si cercheranno temi ricorrenti e differenze, tenendo presente la difficoltà di datazione di molti di essi.

Nel *midraš* noto come *Avot de-R. Natan* ([I detti dei] Padri secondo rabbi *Natan*), composto in età gaonica, fra l'VIII e il IX sec.⁴⁵, il parallelismo fra micro- e macrocosmo è presentato in forma poetica. Infatti, nel cap. 31, a r. Yose ha-Galîl è attribuito un componimento in versi ritmati, scanditi dalla rima *adâm / 'ôlâm* ("uomo" / "mondo"), in cui sono elencati esempi che illustrano che «Dio ha formato nell'uomo ciò che ha creato nel mondo»: ad esempio, i capelli sono paragonati alle foreste, i parassiti agli animali, il sole alla fronte, le stelle alle guance, e così via⁴⁶.

⁴²Per cui v., ad esempio, Mazzanti e Calabi 2004.

⁴³V. definizione *supra* a pag. 33.

⁴⁴Data la vastità del *corpus* rabbinico e la diffusione del tema, il presente elenco non ha pretesa di esaustività, ma è presentata col solo intento di mostrare le tendenze generali nell'interpretazione rabbinica dell'idea del parallelismo fra corpo umano e cosmo. Per ulteriori esempi si rimanda a Ginzberg 2003, p. 49.

⁴⁵Datazione proposta per le due recensioni pervenute, pubblicate in sinossi in Schechter 1887, cfr. *The Jewish Encyclopedia*, vol. I, p. 82, s.v. *Avot de-rabbi Natan*.

⁴⁶Cap. 31 della c.d. recensione A (Goldin 1955, pp. 127-128). Il capitolo corrispondente (36) nella recensione B tratta della creazione del mondo senza, tuttavia, delineare paralleli col corpo umano (Saldarini 1975, 225-231).

L'Aggadat 'Olam Qatan⁴⁷ (*Aggadah del microcosmo*) è un breve *midraš* che descrive come «tutto ciò che il Santo, sia Egli benedetto, creò nel mondo, creò anche nell'uomo»: il firmamento è il capo, il Sole e la Luna sono gli occhi⁴⁸ e i cinque pianeti le "porte" nel capo, cioè, presumibilmente, la bocca, le narici e le orecchie⁴⁹. Il *midraš* elenca poi le costellazioni ponendole in relazione ad attributi fisici (es. le chele del Cancro con le braccia) o psichici (es. così come l'Acquario si riempie e si svuota, così anche l'essere umano). Le corrispondenze sono quindi tracciate con un criterio allegorico: nonostante siano coinvolti pianeti e costellazioni, il legame fra l'essere umano e i corpi celesti è puramente di analogia e di somiglianza e sembrano essere assenti riferimenti ad influssi celesti.

Commentando il versetto «con la Sapienza fondò la Terra» (Prv 3,19), il *midraš* noto come *Pesîqta Hadta* presenta un breve brano in cui considera le similitudini fra il corpo umano e la terra. Essendo Adamo stato tratto dalla terra, il suo corpo è composto di elementi analoghi a quelli del cosmo: ad esempio, il sangue che scorre nelle vene è simile alle acque che scorrono nei fiumi⁵⁰. Il *midraš* prosegue narrando la creazione citando esplicitamente il *Sefer Yešîrah*.

Il visionario testo noto col nome di *Alfa-beta de-R. 'Aqiva*⁵¹ è un *midraš* che utilizza le lettere dell'alfabeto ebraico come spunto per lanciarsi in speculazioni mistiche sulla natura dell'uomo, sugli angeli, sulla Divinità, e così via. In esso, la bocca e la lingua sono paragonate al mare con le sue onde⁵².

Un *midraš* a Esodo, contenuto nella raccolta *Tanḥuma B*, o *Tanḥuma Yelamedenu* (Tan. B. II, 34), dopo aver posto in relazione il già citato versetto di Prv 3,19 con Es 31,3 («l'ho riempito con lo spirito di sapienza»), paragona il Tabernacolo ad un embrione umano, che a sua volta è considerato un mondo in miniatura⁵³. Il tema del Tabernacolo come microcosmo è ripreso anche in altri *midrašîm*, come ad esempio il *Midraš Tadše* e, seppur in

⁴⁷Edito in A. Jellinek, *Bet ha-midraš V*, pp. 57-59 (in ebr.), che ne ha anche attribuito il titolo, che non compare nel testo (Seidenberg 2015, p. 244, n. 784), ma non ne ha fornito una datazione, la quale rimane, al momento, incerta.

⁴⁸Cfr. pag. 12, ss.

⁴⁹Così come nel *Libro della Formazione*, per cui v. pag. 58, ss.

⁵⁰A. Jellinek, *Bet ha-midraš VI*, p. 36 (in ebr.). Cfr. pag. 8, ss.

⁵¹Jellinek, *Bet ha-midraš III*, pp. 27, ss.; Wertheimer *Batei midrashot II*, p. 368; trad. it. in Busi 2006, pp. 91-146.

⁵²*Ibid.*, p. 93.

⁵³Cfr. Berman 1996, pp. 652, ss. Per l'embrione come microcosmo cfr. *Legends of the Jews*, 5:45, n. 20, che ritrova paralleli, come si è visto (pag. 6) in un passo attribuito a Filolao, nonché in Seneca.

maniera appena abbozzata, anche nel commento di Sa'adya Ga'on al *Libro della Formazione*, esaminato più avanti⁵⁴.

Due versioni, "grande" e "piccola", dello stesso *midraš* al Qohelet, datato fra l'VIII e il IX sec.⁵⁵, attribuiscono a rabbi Šim'on ben Laqîš un elenco di similitudini fra il corpo umano e la Terra, citando brani biblici, decontestualizzandoli (come è prassi nel *midraš*) ed interpretandoli in senso estremamente letterale. Ad esempio, anche la terra possiederebbe degli occhi, poiché in Es 10,5 si menziona «la faccia della terra», implicando che abbia quindi fattezze umane; oppure la Terra sarebbe dotata orecchie, poiché in Is 1,2 è intimato alla Terra di ascoltare, e così via. Questo brano costituirà a sua volta la fonte di un altro *midraš*, *Abkir*⁵⁶. Sempre allo stesso libro biblico si rifà il Targum e *midraš* in Ecclesiaste (9.4 e 12.2, ss).

Le costellazioni rappresentano simbolicamente aspetti dell'uomo nella raccolta di *midraš* compilata verosimilmente nel IX sec.⁵⁷ e nota come *Pesîqta Rabbatî*: in uno degli ultimi *midraš* dell'antologia, infatti, YHWH spiega il motivo simbolico dietro la creazione di ogni singola costellazione⁵⁸. Ognuna di esse, infatti, rappresenta una qualità, per lo più morale, rappresentata nell'uomo che, al momento in cui è ambientata la narrazione del *midraš*, deve ancora essere stato creato. Ad esempio, i Gemelli corrispondono alla duplice tendenza umana, vale a dire quella verso il bene e quella verso il male; il Cancro simboleggia il nascondersi negli anfratti; il Leone il coraggio acquisito una volta che l'uomo è uscito dal proprio nascondiglio, e così via in una sequenza di tipo narrativo, la quale, lungi dal presumere influenze delle costellazioni sul corpo umano, è orientata a connettere simbolicamente le azioni e i comportamenti umani con le figure rappresentate nei vari asterismi.

Nel trattato omiletico *Derekh Ereš Zuta* (9,13) è attribuito a r. Šemu'el ha-qaṭan ("il minore", lett. "il piccolo") il paragone fra il mondo e l'occhio umano, in cui l'oceano è come la porzione bianca dell'occhio, l'iride è Gerusalemme e la pupilla è il Tempio, mentre in un trattato etico del XIV-XV secolo noto come *Le vie dei giusti* (*Ôrhôt Šaddîqîm*) o *Libro dei tratti caratteriali* (*Sefer ha-middôt*), è spiegato il motivo per cui l'uomo è definito "microcosmo": egli infatti partecipa della natura divina, per quanto riguarda lo spirito e le qualità psichiche, e di quella terrestre nel corpo. Gli elementi del mondo, infatti, si ritroverebbero in piccolo anche nel corpo umano:

⁵⁴Pag. 69. Sa'adya potrebbe aver attinto proprio dallo stesso *Midraš Tadše* (Lambert 1891, p. 186, n. 435).

⁵⁵Mancuso 2004, p. 20.

⁵⁶*Yalkuṭ* I, 148 e 743.

⁵⁷Braude 1968, p. 2.

⁵⁸203a. V. *ibid.*, p. 887, ss.

la volta celeste è rispecchiata nel cranio, in cui gli occhi rappresentano in piccolo i due luminari, le ossa le montagne e così via, in modo molto simile all'*Aggadat 'Olam Qatan*, esaminata in precedenza, che potrebbe quindi costituire la fonte di questo trattato⁵⁹.

Al termine di questa breve disamina sul tema dell'uomo microcosmo nella letteratura rabbinica, si può tracciare un quadro generale dei modi in cui esso è stato trattato.

Innanzitutto, per quanto riguarda l'astrologia in generale, il Giudaismo rabbinico, pur non ignorandola del tutto, ne ha per lo più mantenuto le distanze. Nel trattato talmudico bShab 156a-b è attestata la conoscenza, seppur in forma non elaborata, della dottrina astrologica classica di stampo tolemaico da parte dei rabbini e anche Epifanio, nel suo *Panarion* (1,1,16), descrive i farisei come dediti anche a pratiche astrologiche⁶⁰. Stando a questi due esempi, quindi, la tradizione rabbinica non è stata del tutto estranea al contatto con le dottrine astrologiche anche se, tuttavia, alla fine della trattazione talmudica, si conclude che «Israele non ha oroscopo (lett. "costellazione")» (*"Ayn mazal le-Yśra'el"*), a significare che la pia osservanza dei precetti biblici rende immuni dagli influssi astrali, rendendo quindi l'astrologia una scienza utile solo ai non ebrei⁶¹.

Escludendo o sminuendo l'importanza delle influenze astrali, i *midrašîm* aggadici, nel riferirsi alla relazione fra l'essere umano e il cosmo, ne considerano, a quanto pare, principalmente l'aspetto fisico o tutt'al più iconografico e simbolico. Il rapporto fra le parti del corpo umano e gli elementi del cosmo è quindi ridotto a semplice somiglianza: come si è visto nel caso della *Aggadat 'Olam Qatan*, persino quando sono coinvolti pianeti e costellazioni, non vi sono speculazioni su un'eventuale influenza da parte di essi sul corpo o sulle attività umane, così come nel caso della *Pesîqta Rabbatî*, che pone in relazione le costellazioni con i comportamenti umani tramite un semplice rapporto simbolico e di similitudine e non di causalità. Vi è un caso in cui è considerato l'aspetto psichico in sé, e non quello comportamentale, e si tratta del *Libro dei tratti caratteriali*, che tuttavia è relativamente tardo e successivo non solo al *Libro della Formazione*, ma soprattutto al *Libro Sapiente* di Šabbetai Donnolo, di cui risente l'influenza, come sarà più chiaro dopo aver esaminato anche quest'ultimo.

⁵⁹28,30, ss.

⁶⁰Williams 2009 p. 43.

⁶¹V. Rubenstein 2007 per l'analisi del trattato.

2.3 Il *Sefer Yešîrah*

Il *Sefer Yešîrah*, il cui titolo è spesso tradotto come *Libro della Creazione*, anche se sarebbe più corretto *Libro della Formazione*, è un'opera composta in ebraico, la cui origine è ancora oggetto di dibattito. Il testo, più raramente noto anche col nome di *Lettere di Abramo nostro padre*⁶², contiene speculazioni sulla formazione dell'universo da parte di YHWH, attraverso i trentadue "meravigliosi sentieri di sapienza", vale a dire le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico e le dieci non meglio determinate *sefirôt*.

2.3.1 Data e luogo di composizione

La sua datazione precisa è tuttora incerta. Un *terminus ante quem* è il X secolo, periodo in cui appaiono i tre maggiori commentari, ad opera, rispettivamente, di Sa'adya Ga'on, di Šabbetai Donnolo e di Dunaš ibn Tamîm. La fissazione di un *terminus post quem* è decisamente più problematica: la descrizione dell'emanazione attraverso le dieci *sefirôt* e le ventidue lettere, nonché la lotta fra gli opposti, oltre a riecheggiare in alcuni punti alcune dottrine neoplatoniche e pitagoriche, sembra contenere alcuni elementi della speculazione linguistica e teologica tipica dell'area ellenistica della tarda antichità o, al più tardi, degli inizi dell'era islamica⁶³, vale a dire in un periodo compreso all'incirca fra il III e il VII sec.

Il testo, che ci è giunto in tre recensioni (la versione c.d. "breve", quella "lunga" e quella utilizzata da Sa'adya Ga'on⁶⁴), sembra aver vissuto una storia redazionale estremamente complessa⁶⁵: esso, infatti, sembra essere il risultato una stratificazione, avvenuta attorno a un nucleo di dottrine risalenti alla tarda antichità, di materiali appartenenti a epoche successive, a partire dall'inizio dell'era islamica in poi.

Diversi indizi lascerebbero infatti supporre influenze arabe, anche se nessuno di essi è decisivo. Si prenda ad esempio il nome attribuito al-

⁶²Sirat 1985, p. 10. Il testo, nella sua conclusione (§61), si presenta infatti come rivelato al patriarca biblico.

⁶³Quest'ultima è l'ipotesi avanzata, fra gli altri, da Busi 2006 (p. xxvi).

⁶⁴Hayman 2004, p. 2.

⁶⁵L'elevata complessità del problema dovuta anche alla scarsità di dati a disposizione ha spinto il curatore dell'edizione critica a un atteggiamento prudente nel tentativo di ricostruzione di un eventuale *Urtext* definitivo, in favore di ciò che definisce «earliest recoverable text». Stando alle sue parole, allo stato attuale, «any simple theory of how the text of SY developed must be ruled out of court» (Hayman 2004, p. 39). Anche il primo tentativo, a opera di Gruenwald, di creare un'edizione critica era improntato a prudenza, tanto da chiamarla "preliminary" e specificare sin da subito che «This present edition has no intention of solving the riddles of the *Sefer Yezira*» (Gruenwald 1971, p. 132).

la quarta lettera dell'alfabeto⁶⁶: in ebraico, la lettera sarebbe dovuta chiamarsi "dalet"⁶⁷; tuttavia, l'autore la chiama "dal", come la sua equivalente nell'alfabeto arabo, come a tradire un'influenza di quest'ultima lingua sullo scrivente⁶⁸. Oltre al fatto che due fra i primi commentari furono composti, in arabo, in luoghi che all'epoca della loro stesura (X secolo) erano ormai sotto la dominazione islamica, studi di grammatica e speculazioni mistiche sulle lettere (*'ilm al-uruf*, cioè "scienza delle lettere") erano fiorenti in ambienti sciiti e ismaeliti in particolare⁶⁹: ad esempio le tre lettere madri *alef*, *mem* e *shin*⁷⁰ richiamano la triade *'ayin*, *mim* e *sin* in testi ismaeliti, in cui rappresentano le iniziali di 'Ali, Muhammad e Salman (Salomone). L'autore del testo ebraico avrebbe, quindi, sostituito la prima lettera in modo da ottenere le iniziali di Aronne, Mosè e Salomone⁷¹.

Come già evidenziato, date le difficoltà riscontrate nel ricostruirne la storia redazionale, a cominciare dalla data e dal luogo di composizione, risulta estremamente problematico rintracciare il preciso contesto culturale in cui il nucleo originale del *Sefer Yešîrah* è stato composto. La sua ebraicità, almeno nella redazione finale, sembra trasparire sia per i rimandi al testo biblico di Giobbe, sia nell'utilizzo del Nome divino nella sezione sulle *sefirôt*, ma soprattutto per via della speculazione sulle lettere, adattabile solo alla lingua ebraica e al suo alfabeto⁷² o, tutt'al più, ad un'altra ad essa estremamente vicina.

Per quanto un *argumentum ex silentio*, l'assenza di citazioni talmudiche dalla sua recensione breve⁷³ sembrerebbe puntare alla sua collocazione presso un ambiente culturale eccentrico rispetto al giudaismo rabbinico. Si tratterebbe di un ambiente colto, viste le speculazioni linguistiche confluite nel testo, e forse non estraneo alla cultura di matrice greca, anche se for-

⁶⁶Par. 41 della recensione lunga.

⁶⁷Come giustamente notato da Busi, *ibid.*, p. 41, nota 18.

⁶⁸Sa'adya, già nel X sec., si accorse della peculiarità e ne attribuì l'origine a una variante palestinese (Lambert 1891, p. 29).

⁶⁹Quali il *jafr*. Wasserstrom pone in relazione diversi elementi del testo con trattati circolanti in ambienti sciiti e in particolare ismaeliti, suggerendo quindi una data di composizione successiva all'ascesa del califfato fatimide, quindi al IX sec: Wasserstrom 1993, p. 3, ss.; Wasserstrom 2002, p. 221.

⁷⁰Per cui v. pag. 57, ss.

⁷¹Fenton 2008, p. 14 ss, a cui si rimanda per ulteriori ipotesi sull'origine araba del materiale confluito nel *Sefer Yešîrah*.

⁷²Anche in questo caso, tuttavia, sono state avanzate diverse ipotesi: il fatto, ad esempio, di trattare la *reš* come una lettera dalla doppia pronuncia ha fatto supporre un'influenza greca (Liebes 1992, in ebr.) o addirittura indiana (Shulman 2002, p. 195, che presenta argomentazioni meritevoli di ulteriore approfondimento).

⁷³Gruenwald 1973, p. 477. La recensione lunga sembra invece voler riportare un testo così peculiare nell'alveo della tradizione rabbinica (v. Hayman 2004, p. 34).

temente filtrata e riadattata: come già accennato, non mancano echi pitagorici e neoplatonici, fra cui, ad esempio il riferimento, seppur modificato, ai quattro elementi della tradizione classica. È proprio l'idea di "elemento", nelle diverse accezioni che assume il termine στοιχείον, che sembra essere stata mutuata dalla filosofia greca: l'idea di un aspetto soggiacente alla realtà, che si traduce sia come sostanza indivisibile, sia come suono, sia come lettera, sia come principio astratto, che ritroviamo sia nel *Sefer Yešîrah*, nella sua trattazione della creazione tramite le lettere e le *sefirôt*, sia nella speculazione cosmologica stoica. Anche la divisione dell'anno in tre stagioni⁷⁴, come nell'antico Egitto⁷⁵, anziché nelle quattro del calendario ebraico, lascia pensare o ad un'influenza esterna oppure ad un deliberato allontanamento, da parte dell'autore, dall'"ortodossia".

Nonostante l'assenza di citazioni dalla tradizione rabbinica, un *Sefer Yešîrah* è, tuttavia, menzionato a sua volta nel Talmud, in due passi⁷⁶ in cui si fa riferimento a r. Ḥanîna e r. 'Oša'ya, che usarono il *Sefer Yešîrah*, o le *Hilkhôt Yešîrah* (*Regole [o Leggi] della Formazione*) per creare, di sabato, un vitello di cui poi si sono cibati. L'identificazione di questo *Sefer Yešîrah* col testo di cui si sta trattando non è certa, anche se non può essere esclusa a priori. Se così fosse, si potrebbe supporre una sua circolazione, in qualche sua forma, sin dall'epoca talmudica, la c.d. epoca dei saborei, corrispondente all'incirca al VI secolo⁷⁷, a ridosso, quindi dell'era islamica. Si ribadisce, tuttavia, l'assenza di elementi tali da rendere certa l'identificazione fra il testo citato nel Talmud e l'oggetto del presente studio.

Infine, sembrerebbero esserci riferimenti al *Sefer Yešîrah* in un *silluk*⁷⁸ a opera di r. Eleazar Qalîr (noto anche come Ḳallîr o Ḳillîr), in cui appare l'espressione *b-sfr w-spr w-spr*, variamente interpretata, che ricorre spesso nel *Libro della Formazione*, a indicare forse le tre categorie di lettere⁷⁹ o forse, più in generale, la tripartizione della Creazione, motivo centrale dell'opera. Il *payyetaṅ* (poeta) Qalîr, peraltro uno dei primi e anche più prolifici poeti ebrei del Medioevo, visse in un'epoca non ben precisata, probabilmente fra il VII e l'VIII secolo. Il suo stile peculiare, anche se fu in seguito criticato con l'affermarsi della poesia araba, esercitò una forte influenza nella poe-

⁷⁴Per cui v. p. 57.

⁷⁵*Akhet, Peret, Shemw* (Winlock 1940, p. 462, *shomu* invece in Parker 1971, p. 15), che sono rispettivamente quella dell'inondazione, della crescita e del raccolto (*ibid.*).

⁷⁶bSanhedrin 65b e bSanhedrin 67b.

⁷⁷Epoca in cui il Talmud babilonese fu soggetto a revisione e una redazione accurata, per cui si veda Stemberger 1991, p. 51.

⁷⁸Un tipo di *piyyût*, cioè poema liturgico, recitato come conclusione a una lode al Creatore (*Yôser*), la quale comincia di solito con una lode ai luminari (nel senso definito a pag. 5).

⁷⁹Per le quali si rimanda a pag. 57.

sia e persino nella prosa successive, soprattutto in ambito caraita⁸⁰. Anche se una dipendenza testuale diretta non può, allo stato attuale, essere dimostrata, il ricorrere della stessa espressione lascia intendere quantomeno ambienti culturali e linguistici prossimi.

2.3.2 Struttura

La struttura del testo è tripartita: dopo aver elencato le dieci *sefirôt* e il loro ruolo di fondamenta della creazione, sono elencate le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, suddivise nei tre gruppi di tre "matri", sette "doppie" e dodici "semplici", tripartizione che, nella terza sezione, viene posta in relazione a quelle presenti nel micro- e nel macrocosmo. A tal proposito, quindi, non è difficile ipotizzare che la struttura, a sua volta tripartita, del testo possa essere intenzionale. L'edizione lunga ricalca lo stesso schema della breve⁸¹, espandendo semplicemente i punti che in quest'ultima sono appena accennati o tralasciati, quali ad esempio il tracciare in dettaglio i vari elementi, nel cosmo, nell'anno e nel corpo umano, formati da ciascuna delle sette lettere doppie e delle dodici semplici, oppure fornire diversi esempi di permutazioni delle lettere. Non è così, invece, nella versione di Sa'adya, che presenta i paragrafi in una disposizione differente dalle altre due, aggiungendo allo stesso tempo ulteriore materiale, per cui si rimanda alla trattazione esposta più avanti⁸².

2.3.3 Le dieci *sefirôt*

La natura delle *sefirôt*, così come appare nel *Sefer Yešîrah*, non risulta ben definita. La radice del nome, *sfr* è la stessa dei termini ebraici per "libro" (v. lo stesso nome *Sefer*), "calcolo" e "(rac-)conto", inoltre, è la stessa su cui gioca un'espressione che ricorre quando il testo accenna a ciascuno dei tre gruppi di lettere. L'espressione, che in ebraico è *b-spr w-spr w-sprwr*, può assumere significati diversi a seconda di come la si vocalizzi⁸³. Le *sefirôt* sono descritte come aventi parte attiva nella creazione, che appare come un

⁸⁰*The Jewish Encyclopedia*, s.v. *Kalir, Eleazar* (vol. VII, p. 418). Quest'ultimo elemento, diversamente interpretato, potrebbe costituire un indizio sull'effettiva data di composizione del *Sefer Yešîrah*, su cui si ritornerà in seguito (p. 147).

⁸¹Per la descrizione dei manoscritti, v. Hayman 2004, pp. 16-23.

⁸²V. pag. 65.

⁸³Normalmente *b-sefer, û-sippar û-sippûr*, ma non mancano altre vocalizzazioni proposte, quali ad es. *sefâr, û-sofer û-sâppûr* («Zahl, Zähler und Gezähltes», «cifra, contatore e contato») in Goldschmidt 1894, p. 49. I testimoni si dividono, pressoché equamente, in due gruppi di cui uno che riporta la lezione già presentata e un altro che presenta invece la triplice ripetizione *bspr w-spr w-spr*, per cui si rimanda all'edizione critica di Hayman

processo di successive emanazioni, in cui esse appaiono suddivise in due diversi gruppi, rispettivamente di quattro e di sei elementi, corrispondenti rispettivamente ai quattro elementi costitutivi del cosmo e alle sei direzioni: alla prima *sefirah*, corrispondente allo Spirito divino⁸⁴, seguono quelle associate, rispettivamente, all'aria, all'acqua e al fuoco; con l'aria furono successivamente create le lettere, secondo la versione breve, o i quattro venti, secondo la lunga, mentre con l'acqua si formarono i primi elementi della creazione di Gen 1, infine il fuoco fu utilizzato per la formazione delle schiere celesti. A ciascuna delle restanti è assegnata, oltre a una delle sei diverse combinazioni delle lettere *yôd*, *hê* e *waw* (quelle che compongono il nome divino), anche una delle sei direzioni dello spazio: alto, basso, est, ovest, nord, sud. È importante notare come, se ogni *sefirah* è emanata dalla precedente, il testo taccia sul rapporto fra la prima, lo Spirito, e la divinità: il fatto che il testo non specifichi se questa sia co-eterna a Dio o se sia stata creata *ex nihilo*, o ancora se ne sia un'emanazione, ha lasciato spazio a diverse interpretazioni da parte dei commentatori successivi.

Il *Sefer Yesîrah* menziona le *sefirôt* puntualmente con l'apposizione di *bêlîmah*, termine a sua volta problematico, al punto che già i primi commenti sono discordi sulla sua interpretazione⁸⁵. Esso è generalmente inteso col significato di "senza determinazione" (*bêlî-mah*), anche se è stato posto pure in relazione alla radice *blm*, che in ebraico appartiene al campo semantico di "chiudere", in particolare riferito alla bocca⁸⁶: è così, infatti, che lo interpreta Sa'adya Ga'on che, nel suo commentario, lo mette in relazione col freno nei cavalli, *blôm*, anch'esso legato alla bocca⁸⁷. Sia se si lega l'etimo del termine alla mancanza di determinazione, sia se lo si connette alla chiusura della bocca, entrambe le ipotesi rimandano all'idea di mistero, che è sia qualcosa di cui non si può sapere, sia ciò di cui non si può parlare⁸⁸. La mancanza di determinazione potrebbe riferirsi alla mancanza di individuazione di ciascuna *sefirah*: l'attribuzione di un nome a

2004, pp. 63-64, anche per una trattazione completa sulle diverse interpretazioni fornite nel tempo dagli studiosi.

⁸⁴L'espressione *rwahî ha-qôdeš*, traducibile anche come "Spirito santo", è generalmente resa, in ambito ebraico, come "spirito di santità" onde evitare sovrapposizioni con l'omonima espressione cristiana.

⁸⁵V. Hayman 2004, p. 66. Usando le parole dello stesso Scholem: «The precise meaning of the phrase *Sefiroth belimah* which the author constantly uses [...] is a matter of speculation.» (Scholem 1946, p. 77).

⁸⁶V. Busi 2006, p. 35, n. 3 e Vajda 2008, p. 24.

⁸⁷Il termine è già attestato nella Bibbia (Sal 32,9).

⁸⁸Si ritrova un parallelo col verbo greco *μύω*, che racchiude i diversi significati di "mi chiudo", "sto calmo, silenzioso" e "chiudo gli occhi". Per il rapporto fra mistero e misticismo si rimanda a Scarpi 2007.

ciascuna di esse⁸⁹ avverrà infatti nella successiva tradizione qabbalistica, in cui la speculazione sulle *sefirôt* giocherà un ruolo essenziale, soprattutto a partire dalla fine del XII secolo.

Hayman⁹⁰ considera l'espressione *bêlîmah* come sinonimo di *yesôd*, cioè "fondamento": il termine appare infatti in Gb 26,7, in cui Giobbe, nella sua replica a Bildad, descrive la potenza della creazione di YHWH, affermando come la Terra poggi su *bêlîmah*. Il *Sefer Yešîrah* si riallaccerebbe, quindi, come un vero e proprio *midraš*, all'ultima sezione del libro di Giobbe, una delle più ricche di elementi cosmologici nell'intera Bibbia, per commentarne e approfondirne i contenuti, arricchendoli di speculazioni originali. Nella trattazione delle *sefirôt*, il *Sefer Yešîrah* riprende il tema, che è presente anche altrove nella Bibbia (ad es. nel Qohelet), ma che è il messaggio principale di Giobbe, della conoscenza limitata che l'essere umano può avere del creato e dei piani divini.

Seguendo Hayman, quindi, considerando il termine *bêlîmah* come sinonimo di "fondamento", allora le *sefirôt* diventano gli elementi fondanti della creazione, il che trova, in effetti, puntuale riscontro nel testo: le prime quattro corrispondono a, anzi sono identificate con, i quattro elementi (spirito, aria, acqua e fuoco) e le restanti sei sono le sei direzioni dello spazio (alto, basso, est, ovest, nord, sud).

Questo è, quindi, ciò che, nel *Sefer Yešîrah*, è indicato col termine *sefirôt*. Esse sono ancora, in un certo senso, "senza determinazione", vale a dire che si è ancora lontani dalla loro sistematicizzazione e sistemazione nella raffigurazione classica nel cosiddetto "Albero della Vita", che diventerà poi emblematica nella *qabbalah* tardomedioevale: a partire dalla fine del XII secolo, infatti, le *sefirôt* saranno reinterpretate non solo come elementi fondanti della realtà, ma, in seguito a influssi neoplatonici, come attributi della divinità o sue emanazioni, variamente organizzate in sistemi di corrispondenze di volta in volta diversi, a seconda dell'autore.

Le dieci *sefirôt*, non costituiscono, nel *Sefer Yešîrah*, l'unica categoria di elementi sottostanti alla creazione, ma esse sono affiancate, e in alcuni casi associate, alle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico.

⁸⁹I nomi sono tratti da 1 Cr 29,11 (Busi 1999, p. 16).

⁹⁰Hayman 2004, p. 66.

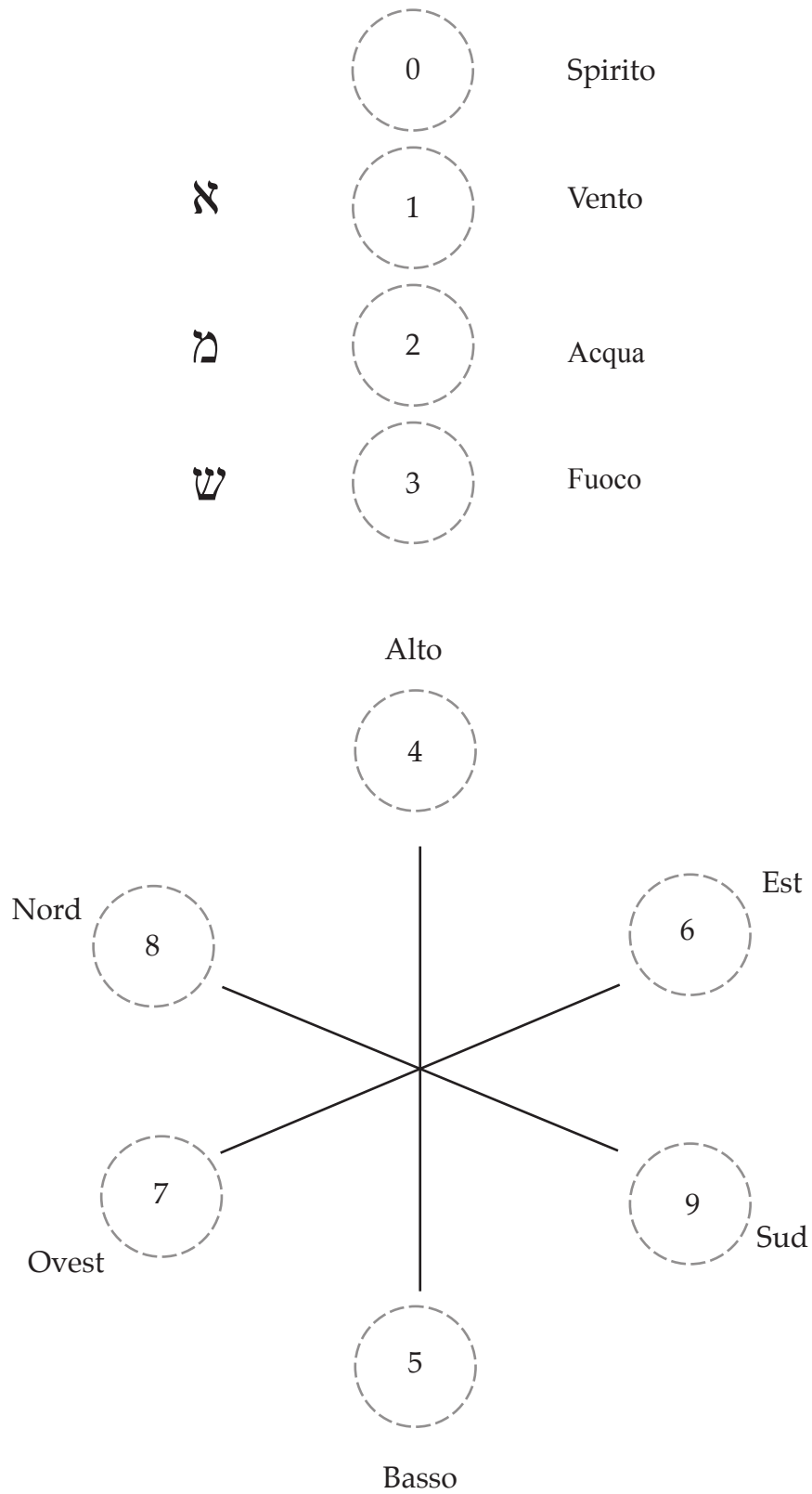


Figura 2.1: Le dieci *sefirôt* secondo il *Sefer Yeşîrah*.

2.3.4 Le ventidue lettere

Per quanto riguarda le lettere, oltre a essere raggruppate secondo il luogo dell'apparato fonatorio in cui il relativo suono è articolato, esse sono suddivise in tre categorie di rilevanza decrescente.




Le tre “matri” La prima categoria comprende le tre lettere *alef*, *mem* e *shin*, denominate “matri” perché ciascuna viene fatta corrispondere a uno dei tre⁹¹ elementi fondamentali; con queste lettere sono stati creati le tre parti del mondo (aria, terra e cielo), le tre stagioni dell'anno e le tre sezioni del corpo (testa, torace e addome) nell'uomo. Il testo distingue quelli che considera i tre elementi fondamentali (vento, acqua e fuoco) dalle tre diverse divisioni del creato (aria, terra e cielo): contrariamente alla teoria classica, la terra non è considerata dall'autore del *Sefer Yešîrah* uno degli elementi fondamentali della creazione, ma è formata, in quanto fango, per condensazione dalla terza *sefirah*, quella dell'acqua. Le tre lettere “matri” concorrono quindi alla prima manifestazione sul piano fisico dell'atto creativo, la formazione da uno stato elementare e indefinito a quello dotato di forma.

Il testo fornisce diverse motivazioni per l'accostamento di quelle determinate lettere proprio a quegli elementi a cui sono fatte corrispondere.

La prima è di carattere fonetico: il suono corrispondente alla *alef* è ottenuto dalla chiusura e riapertura della glottide, il che vuol dire che l'articolazione di questa consonante è paragonabile a un improvviso soffio di vento; la *mem* è muta, e il suo suono è paragonato a quello del mare, a cui la lettera viene fatta corrispondere; in fine la sibilante *šin* ricorda il suono di un fuoco che brucia.

Un'altra considerazione fonetica, non meno degna di nota, è che la parola ebraica per “aria” (*'awîr*) comincia proprio per *alef*, quella per “acqua” (*maym*) per *mem* e quella per “fuoco” (*eš*), ha come unica consonante *šin*.

L'autore del *Sefer Yešîrah*, inoltre, insiste ripetutamente sulla posizione nel cosmo dei tre elementi: l'acqua si trova fra l'aria e il fuoco, così come la lettera equivalente si trova a metà fra le altre due, che sono la prima e la penultima dell'alfabeto.

Infine, l'accostamento potrebbe essere stato inteso, forse, anche in senso grafico⁹²: con un po' di immaginazione, le forme della , della  e della  ricordano, rispettivamente, una voluta di vapore, un mare con le onde e una fiamma con tre lingue che si dipanano verso l'alto.

⁹¹Vento/spirito (entrambe traduzioni dall'ebraico *rwah*), acqua e fuoco.

⁹²Vajda 2008, p. 33.

Le sette "doppie" Il secondo gruppo è quello formato dalle sette lettere dette "doppie" (*bet*, *gimel*, *dalet*, *kaf*, *peh*, *reš*, *taw*), così denominate in quanto ciascuna di esse può rappresentare due differenti suoni nella lingua ebraica "classica"⁹³; con esse furono creati i sette pianeti, i sette firmamenti e le sette terre nel mondo⁹⁴, i giorni della settimana nell'anno e quelle che il testo chiama le "porte" nell'uomo, vale a dire i sette orifizi presenti nel capo che presiedono ai sensi e che, fatta eccezione per la bocca, sono doppi come le lettere con cui sono stati creati. Inoltre, come chiosa, peraltro presente in tutte le recensioni del testo⁹⁵, al paragrafo sulle sette lettere doppie (§37), è elencata una serie di sette coppie di qualità opposte: vita e morte, pace e malvagità, saggezza e follia, ricchezza e povertà, prosperità e desolazione, bellezza e bruttezza, autorità e schiavitù. Pur se non posta esplicitamente in relazione con gli elementi del cosmo, dell'anno o del corpo umano, l'elencazione di questa serie di contrari, così giustapposta alla trattazione sulle lettere dal doppio suono, sembra indicare un'implicita corrispondenza fra ciascuna coppia di opposti e la coppia di suoni rappresentati da ciascuna lettera. Lo stesso dicasi per il successivo elenco di sette "punti cardinali" in senso lato, vale a dire le sei direzioni dello spazio più il punto centrale, occupato dal Tempo⁹⁶. Come nel caso delle sette coppie di contrari, il testo non pone esplicitamente in relazione le direzioni con le sette lettere doppie: a differenza dei pianeti o dei giorni della settimana, che secondo il *Sefer Yešîrah* sono stati formati tramite le sette lettere, le sei direzioni (più il Centro) sono semplicemente elencati dopo aver specificato che le "doppie" sono «sette e non sei, sette e non otto», perché tale è il numero delle direzioni. Un legame, quindi, esiste, ma esso è apparentemente solo numerico e numerologico e, se l'autore avesse in mente riferimenti a rapporti simbolici più profondi, essi sono solo adombrati e non esplicitati.

⁹³Per quanto anche la *šîn* / *šîn* possa rappresentare due distinte fricative (come in *scena* e in *sole*, rispettivamente), la distinzione, nei testi vocalizzati, è marcata da un diacritico diverso dal *dageš* impiegato nelle altre lettere. La differenza sostanziale, tuttavia, è che, nelle lettere "doppie", il rafforzamento del suono ha valore sia fonetico (sempre duro in inizio di parola), sia morfologico (ad es. raddoppio in alcune forme verbali), mentre, nel caso della *šîn* / *šîn*, queste rappresentano sempre due fonemi distinti e non realizzazioni differenti dello stesso fonema, né si alternano nelle forme verbali, ma sono a tutti gli effetti due lettere distinte e separate (sulle sibilanti in ebraico, v. Garbini e Durand 1994, pp. 82, ss.).

⁹⁴L'idea, di matrice greca o forse mesopotamica, dell'esistenza di sette firmamenti appare anche in alcuni testi apocalittici ebraici, quali *2 Enoch*, composto in ambiente ellenistico, probabilmente ad Alessandria d'Egitto, e in diversi omologhi cristiani, quali *l'Apocalisse di Mosè*. Le sette terre sono citate anche nel testo noto come *Visioni di Ezechiele* (*Re'ûyôt Yehezqêl*), composto probabilmente nella Palestina del IV-V sec. (Gruenwald 1980, p. 134).

⁹⁵Hayman 2004, p. 129.

⁹⁶§38.

Le dodici “semplici” La terza e ultima famiglia è quella delle dodici lettere semplici (*he, waw, zayn, het, tet, yôd, lamed, nun, samech, ’ayin, sade, qôf*), a cui vengono fatte corrispondere le dodici costellazioni zodiacali, i dodici mesi dell’anno, nonché diversi organi interni e parti del corpo, per cui si rimanda alla tabella 2.1.

Un elenco di dodici elementi cosmici è presentato subito dopo la presentazione delle dodici lettere semplici. Questi elementi sono i “confini” fra una direzione e l’altra, paragonati agli spigoli⁹⁷ di un cubo immaginario che rappresenta il cosmo. Come nel caso delle sette lettere doppie, anche qui un eventuale legame fra questi elementi e le lettere non è esplicitato, ma è accennato col sottolineare che queste sono «dodici e non undici, dodici e non tredici», perché tale è il numero dei “confini”.

Il fatto che questa serie di elementi sia messa in parallelo con le dodici lettere semplici, così come le sette direzioni (compreso il Centro) lo sono con le sette “doppie” e non siano invece trattati insieme agli elementi formati attraverso le lettere potrebbe far pensare a un’aggiunta successiva, ma entrambi i passaggi sono presenti nei testimoni più antichi del testo⁹⁸. Allo stato attuale delle conoscenze, non è possibile stabilire se questi brani fossero presenti già nel testo originale, ma ciò che è rilevante ai fini del presente studio è delineare la sua ricezione. Nell’ultimo capitolo si fornirà un’ipotesi sulla funzione di questi elenchi, al di là della loro eventuale effettiva presenza nel testo originario.

Le permutazioni Le lettere sono quindi considerate i mattoni elementari della creazione, in uno stadio successivo rispetto alle *sefrôt*, che possono essere combinate in pressoché infiniti modi. Nel *Sefer Yešîrah*, quindi, non sono solo le lettere in sé a giocare un ruolo nella formazione del cosmo ma, in egual misura, anche le loro permutazioni. Si è già accennato, ad esempio, alle diverse combinazioni delle tre lettere del Nome divino, *yôd, hê* e *wâw*, poste come “sigilli” presso ognuna delle sei direzioni, ma l’idea della permutazione riappare in diversi passaggi, fra cui uno (§21) in

⁹⁷Il termine utilizzato è *אלכסון*, dal greco *λοξός*. In entrambe le lingue, il significato principale è quello di “diagonale”, nel senso di linea obliqua, che è la traduzione fornita dal curatore dell’edizione critica del *Sefer Yešîrah*. In questo caso, il termine sembra assumere anche l’altra accezione aggiuntiva di “incrociato”, attestata anch’essa in entrambe le lingue: è reso con «crosswise» sia per l’ebraico (Jastrow 1903, p. 70), sia per il greco (cfr. Liddel-Scott-Jones, p. 1061). Il termine *εναλλάξ*, legato a *λοξός*, con cui condivide lo stesso significato di “incrociato”, è inoltre attestato in Aristotele con l’accezione di “alternando” e in Euclide con quella di “permutando” (*ibid.*, p. 554).

⁹⁸Hayman 2004, p. 131, ss.

cui si afferma che le ventidue lettere, una volta combinate, fuoriescono da duecentotrentuno⁹⁹ porte.

Il potere creativo insito in ciascuna lettera si amplifica quindi soprattutto in combinazione con le altre, e permutazioni diverse ottengono effetti diversi. Questo è il punto di partenza da cui prenderanno poi le mosse le speculazioni sull'utilizzo magico delle lettere, come ad esempio sulla creazione del *golem*, l'uomo artificiale delle leggende chassidiche.

Il *Libro della Formazione*, descrivendo come le *sefirôt* e le lettere dell'alfabeto ebraico abbiano creato il mondo, l'anno e l'uomo, implica che vi sia una certa corrispondenza, anche se non è esplicitata, fra gli elementi dei tre diversi àmbiti della creazione, che il testo definisce "testimoni". In altre parole, il legame occulto fra una parte del corpo umano e un corpo celeste o una costellazione è la lettera tramite la quale YHWH ha creato ciascuno di essi.

2.3.5 Corrispondenze nel *Sefer Yešîrah*

La dottrina presente nel *Libro della Formazione* prevede la ripartizione della creazione in mondo, anno e uomo: nella descrizione della formazione del cosmo, ogni strumento divino, sia essa una *sefirah* o una lettera dell'alfabeto, concorre alla formazione di un elemento in ciascuno dei tre regni. Alle sette lettere doppie corrispondono, quindi, i sette giorni della settimana nell'anno, i sette pianeti nel mondo e le sette aperture nel capo dell'uomo, così come alle dodici lettere semplici corrispondono i dodici mesi nell'anno, le dodici costellazioni dello zodiaco nel mondo e dodici parti del corpo nell'uomo. Tutti e tre i regni della creazione, i "testimoni" dell'unità di Dio, cioè cosmo, anno e uomo, sono così costituiti secondo la stessa struttura, a sua volta tripartita, basata sul tre, sul sette e sul dodici.

La tabella 2.1 richiede alcune considerazioni di carattere linguistico. "Umida" è la traduzione di וּמִידָה , la cui radice è legata al campo semantico

⁹⁹Nella recensione lunga il testo riporta duecentoventuno, ma la recensione breve sembra quella più attendibile, poiché la cifra in essa contenuta corrisponde alle combinazioni semplici, senza ripetizioni, di ventidue elementi disposti in coppia:

$$C'_{n,k} = \frac{n}{k} = \frac{n!}{k!(n-k)!}; \quad (2.1)$$

sostituendo $n = 22$ (il numero di lettere) e $k = 2$ (gli elementi di una coppia), si ha:

$$\frac{22!}{2!(22-2)!} = \frac{22 \cdot 21 \cdot 20!}{2 \cdot 20!} = \frac{22 \cdot 21}{2} = 11 \cdot 21 = 231. \quad (2.2)$$

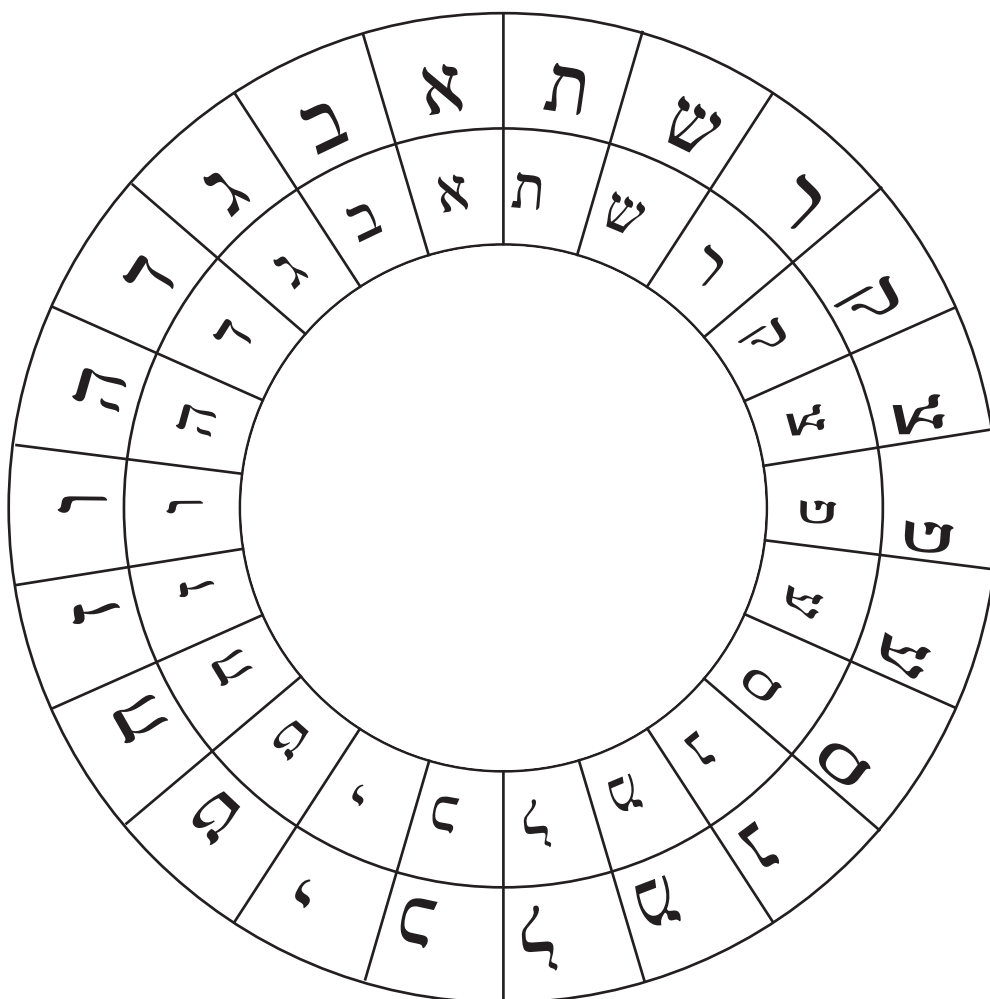


Figura 2.2: La ruota delle lettere nel *Sefer Yeşîrah*.

"Madri"	Regno	Stagione	Sezione del corpo
א	aria	umida	torace
ב	terra	fredda	addome
ג	cielo	calda	testa
"Doppie"	Pianeta	Giorno	Organo di senso
ד	Saturno	Sabato	bocca
ה	Giove	Primo	occhio destro
ו	Marte	Secondo	occhio sinistro
ז	Sole	Terzo	narice destra
ח	Venere	Quarto	narice sinistra
ט	Mercurio	Quinto	orecchio destro
י	Luna	Sesto	orecchio sinistro
"Semplici"	Costellazione	Mese	Parte del corpo
כ	Ariete	<i>Nîsan</i>	fegato
ל	Toro	<i>'ÿyar</i>	cistifellea
מ	Gemelli	<i>Sîwan</i>	milza
נ	Cancro	<i>Tammûz</i>	stomaco
ס	Leone	<i>'Av</i>	rene destro
ע	Vergine	<i>'Elûl</i>	rene sinistro
פ	Bilancia	<i>Tiŕrî</i>	intestino
צ	Scorpione	<i>Marḥeshwan</i>	esofago
ק	Sagittario	<i>Kislew</i>	mano destra
ר	Capricorno	<i>Ṭevet</i>	mano sinistra
ש	Acquario	<i>Ševaṭ</i>	piede destro
ת	Pesci	<i>'Adar</i>	piede sinistro

Tabella 2.1: Corrispondenze fra le lettere, il mondo, l'anno e il corpo umano nel *Sefer Yešîrah*.

dell'umidità, dell'essere saturo, ma anche dell'essere rinfrescato. I giorni della settimana sono stati tradotti letteralmente secondo il computo ebraico ("primo giorno" a partire da domenica e a seguire)¹⁰⁰. Il termine che è stato tradotto per brevità come "addome" (אֲדָמָה) ha il doppio significato di "interiora" e "arti"¹⁰¹, che corrisponde esattamente al gruppo di parti del corpo che, secondo il testo, è stato formato tramite le lettere semplici. Il termine tradotto come "stomaco", nel testo è הַמֵּסָה, che letteralmente indica il ruminante, il primo dei quattro stomaci dei ruminanti¹⁰², mentre quello che si è tradotto come "intestino" nel testo è קוֹרְקָבָן, che indica in particolare la pancia degli uccelli¹⁰³.

Si può notare come il testo sembri tralasciare, oltre al cervello, anche la sezione centrale del corpo umano, sede di alcuni organi essenziali alla vita, quali il cuore e i polmoni. In realtà, il cuore è menzionato più avanti, quando viene tracciato un triplice parallelo fra il *tî* nel cielo, la "ruota" nell'anno e nel cuore nell'uomo, sul quale si avrà modo di ritornare¹⁰⁴.

Nel *Sefer Yešîrah*, il cosmo, composto da quattro elementi (peraltro, come si è già detto, diversi dai quattro elementi classici), si estende nelle tre dimensioni, con il Tempio nel suo centro ideale¹⁰⁵. Esso possiede dei confini, che si estendono all'infinito e che corrispondono alle dodici lettere "semplici": il *Libro della Formazione* sembra, quindi, implicare che il cosmo possieda una struttura cubica o forse a forma di parallelepipedo.

Nel *Libro della Formazione*, quindi, non è esplicitata una corrispondenza diretta fra il mondo, l'anno e l'uomo, ma, se c'è, essa è mediata dalla funzione che le lettere dell'alfabeto ebraico hanno svolto nella formazione di ciascun elemento. Si esaminerà ora come i primi commentatori hanno trattato questa corrispondenza.

¹⁰⁰La discrepanza fra la corrispondenza fra giorni e pianeti fra il *Sefer Yešîrah* e l'astrologia classica sarà evidenziata più avanti.

¹⁰¹Rispettivamente, "inner body" e "membrum", Jastrow 1903, p. 220-221.

¹⁰²Dalla radice מֵסָה, relativa allo scioglimento e alla digestione.

¹⁰³Per l'apparente discrepanza fra la tabella 2.1 e la figura 2.1 riguardo alle differenti corrispondenze fra le lettere "madri" e gli elementi della creazione si rimanda alla spiegazione a pag. 57.

¹⁰⁴Hayman traduce *tî* come "gancio", rifacendosi all'etimologia del termine, legata al campo semantico dell'essere appeso/sospeso, mentre ha reso גִּלְגַּל, *gilgal*, con "volta celeste". In questa sede, si è deciso di tradurre quest'ultimo termine col suo significato principale di "ruota" perché il contesto suggerisce la corrispondenza con l'anno e il riferimento alla ruota zodiacale, che è quella su cui l'anno viene misurato, sembra quello più pertinente. In due recensioni del testo, la ruota zodiacale è considerata fissata al *tî*. Hayman (Hayman 2004, p. 100) considera quest'ultima un'aggiunta fuori posto, ma, come si vedrà più avanti (p. 80), essa ha, invece, pienamente senso nell'economia del testo.

¹⁰⁵§38 (*ibid.*, p. 131).

2.4 I primi commentari in arabo al *Sefer Yešîrah*

2.4.1 Il *Tafsîr al-kitâb al-mabâdi* di Sa'adya Ga'on

Cenni biografici sull'autore Sa'adya ben Yôsef al-Fayyûmî era un sapiente ebreo, versato in scienze quali la grammatica e la filosofia, che si guadagnò un'autorevolezza pressoché indiscussa e fu nominato *ga'on*¹⁰⁶ della scuola rabbinica di Sura¹⁰⁷

Egli nacque nell'892 nel villaggio di Dilāz¹⁰⁸, nel Fayyum, in quell'area che dal XIX sec. è denominata dagli studiosi "Medio Egitto", ma che all'epoca era considerata parte dell'Alto Egitto¹⁰⁹. Nel 915, all'età di ventitré anni, si trasferì a Tiberiade e nel 926 entrò a far parte della *yešivah* (accademia rabbinica) di Sura, in Babilonia.

Sa'adya riprende diverse idee, nonché l'impostazione del dibattito, dai filosofi e teologi arabi che già da tempo si andavano affermando in misura sempre maggiore, cioè i *mutakallimûn* (termine che deriva dall'arabo *ka-lâm*, cioè "parola", "discorso"¹¹⁰). Di ciò rende testimonianza anche Mosè Maimonide, nella sua *Guida dei perplessi*, la sua celebre sintesi di pensiero aristotelico e tradizione ebraica:

Queste poche tracce di teologia circa il concetto dell'unità di Dio e i concetti che da esso dipendono, che tu trovi presso alcuni dei *Ge'onim* e presso i caraiti, sono state prese dai teologi dell'islam, e sono molto scarse a paragone di ciò che l'islam ha prodotto su questo tema. Accade inoltre che la prima che nell'islam iniziò a seguire questa via fu la setta dei Mu'taziliti: fu da loro che i nostri correligionari presero ciò che presero della teologia, seguendo la loro via.¹¹¹

¹⁰⁶Vale a dire "capo eminente" di una scuola rabbinica nella diaspora babilonese. Il termine deriva dall'espressione *rosh yešivat ga'on Ya'aqôv*, "capo della scuola rabbinica dell'orgoglio di Giacobbe" (da Sal 47,5, Rustow 2013, p. 95) ed è utilizzato nell'ebraico moderno come equivalente di "genio".

¹⁰⁷Malter 1921, p. 54.

¹⁰⁸Come riportato in una sua lettera, per cui v. Malter 1921, p. 26, n. 4.

¹⁰⁹La zona, oltre a essere nota per il rinvenimento dei ritratti funerari rinvenuti su tombe di epoca ellenistica e soprattutto romana, fu una delle aree di maggior ellenizzazione lungo il Nilo insieme alla città di Alessandria e, come quest'ultima, era sede di una presenza ebraica risalente a molti secoli prima della conquista araba (Golb 1965, p. 266).

¹¹⁰Scarabel 2000, p. 52. Il termine "teologi" è peraltro riduttivo, come anche quello di "filosofi", dato che il loro campo d'azione spaziava di solito nella totalità delle scienze allora conosciute (v. Dhanani 1994, p. 2).

¹¹¹Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi*, 122,1, ss., trad. di Mauro Zonta, da Maimonide 2005, p. 252.

Il mondo arabo aveva infatti scoperto la cultura greca, da cui aveva cominciato ad attingere a piene mani, integrandola nella propria scienza e nella propria teologia, che si incontrò, così, non solo con la filosofia classica (inclusa la logica aristotelica) ma anche con la cosmologia tolemaica¹¹². Sorsero quindi diverse scuole di pensiero e si succedettero più correnti filosofiche, ma soprattutto si diffuse l'atteggiamento di dialogo e di disputa non solo all'interno di ciascuna scuola o fra diverse scuole, ma su più vasta scala l'Islām si aprì al dialogo teologico e al confronto, più o meno polemico, con il cristianesimo.

Si avvertì quindi l'esigenza anche all'interno dell'ebraismo di munirsi degli stessi strumenti logici per poter dialogare (e controbattere) a fini apologetici con i teologi provenienti dalle altre due tradizioni religiose¹¹³. Visto che, salvo rare eccezioni, l'ebraismo non ha in genere intrattenuto velleità di proselitismo, questa spinta apologetica non era mai stata particolarmente avvertita nei secoli precedenti. Questo è il motivo per cui si è dovuto attendere sino al X secolo, cioè all'epoca dell'opera di Sa'adya, per veder riapparire la filosofia ebraica dopo Filone di Alessandria. Essa sembra nascere, quindi, principalmente con fini apologetici, a differenza di quella cristiana e musulmana, che fanno largo uso della filosofia greca per costruire una struttura su cui poi disporre, e tramite cui elaborare, il dato scritturale, variamente interpretato e commentato.

Sa'adya, quindi, si muove con intenzioni ben precise e in un contesto che gli favorisce l'accesso, anche solo per confutarle, a fonti greche a cui difficilmente avrebbe potuto attingere altrimenti. Oltre, ovviamente, all'ebraico, egli padroneggiava infatti l'arabo, tramite cui ha potuto conoscere il pensiero dei filosofi greci, tradotto nella lingua che ha poi utilizzato nelle sue opere, per dar loro maggiore diffusione. Questo fatto sarà evidente ora che saranno esaminate le teorie della creazione che l'autore, con il suo piglio polemico per il quale era famoso, confuta e si vedrà che alcune di esse sono quelle dei filosofi presocratici.

Il commento Il commento di Sa'adya fu composto nel 931¹¹⁴, in arabo, col titolo di *Tafsîr al-kitāb al-mabādî* (ebr. *Peruš Sefer Yešîrah*), cioè *Commento al Libro della Formazione*.

¹¹²V. *supra*, pag. 27.

¹¹³Questo dialogo durerà, in area arabofona, almeno fino al XV sec., come dimostrano ad es. i due testi presentati in Langermann 1994.

¹¹⁴Zonta 2002, p. 27. Il presente studio è stato effettuato sull'edizione di Lambert 1891. Nel frattempo, ha visto le stampe una nuova edizione critica, in lingua ebraica (Ben-Shachar 2015).

Nel prologo, dopo una breve introduzione, l'autore passa in rassegna e critica, attraverso l'utilizzo di citazioni bibliche, nove diversi sistemi di intendere la creazione, intesa sia come l'atto creativo in sé, sia come il rapporto fra il Creatore ed il Creato. In questo passaggio, egli riprende il contenuto di quella che forse è la sua opera più importante, cioè il *Libro delle fedi e delle dottrine* (ar. *Kitāb al-amānāt w-al-Itiqādāt*, ebr. *Sefer emunôt we-de'ôt*), ancora oggi considerato uno dei testi fondamentali per gli studi teologici ebraici¹¹⁵.

Il primo sistema confutato è quello che considera la materia come eterna, senza origine né fine. Come i mu'taziliti, egli rigetta questa tesi perché riserva l'attributo dell'eternità unicamente alla divinità. Nella sua insistenza sull'unicità di Dio, in particolare nel negare la co-eternità degli attributi divini, Sa'adya sembra ricollegarsi al primo dei punti cardine della teologia mu'tazilita, cioè il *tawhīd*, appunto l'"unicità"¹¹⁶. Esponente principale della teoria dell'eternità della materia è ovviamente lo Stagirita, ma forse la polemica sa'adiana era volta indirettamente anche verso le teorie di al-Rāzī, valente medico e filosofo musulmano suo contemporaneo, che postulò l'esistenza di altri quattro principî coeterni a Dio, quali lo spazio, il tempo, la materia e l'anima universale¹¹⁷.

Il secondo sistema che confuta è quello secondo cui le cose visibili hanno, sì, avuto un'origine, ma che essa è da ricondurre ad oggetti semplici, quali gli atomi. Oltre all'evidente riferimento alle teorie di Leucippo e Democrito, questa confutazione potrebbe essere diretta in parte anche agli stessi mu'taziliti: una sorta di "atomismo temporale", infatti, era propugnata dalla scuola di kalām 'asharita la quale, fondata dal contemporaneo di Sa'adya, Abū-l-Hasan al-'Ash'arī (m. 936 circa¹¹⁸), sosteneva che Dio ricreasse continuamente il mondo e che le leggi fisiche erano solo descrizioni di "abitudini", che potevano essere rotte dalla divinità in qualsiasi momento¹¹⁹. Inoltre, la polemica sa'adiana potrebbe essere anche rivolta contro il già menzionato al-Rāzī, che immaginava la materia come composta da atomi indistinti¹²⁰.

Il terzo sistema è quello che ammette l'esistenza di un principio, ma vie-

¹¹⁵Sirat 1985, p. 21.

¹¹⁶Scarabel 2000, p. 62-63. Cfr. anche il brano di Maimonide citato poco più sopra, a pag. 64.

¹¹⁷Rudolph 2006, p. 25.

¹¹⁸Scarabel 2000, p. 66.

¹¹⁹*Ibid.*. V. anche Wolfson 1976, p. 528 ss.

¹²⁰Per una trattazione dell'atomismo nel *kalām*, con particolare riferimento alla Mu'tazila, si rimanda a Dhanani 1994.

ta di indagarlo. Questa corrente di pensiero si rifà al libro del Siracide¹²¹, il quale fu forse composto in polemica a coloro che, rifacendosi ai testi quali quelli confluiti nella tradizione enochica, che l'autore sembrerebbe conoscere¹²², erano volti alla ricerca dei misteri divini a cui si accenna in quella letteratura.

Il quarto, il quinto e il sesto sistema sono alcune fra le più note teorie dei filosofi presocratici, che vengono confutate senza citare il nome dei loro rispettivi autori. Sa'adya non ritiene quindi valide le teorie secondo cui il mondo sarebbe stato creato da un singolo elemento quale l'acqua (Talete), dall'aria (Anassimene) o dal fuoco (Eraclito). Le prime due sono scartate poiché in contrasto con il racconto biblico, in particolare nel libro della Genesi, mentre la terza viene confutata con argomentazioni cosmologiche.

Il settimo e l'ottavo sistema sono quelli secondo cui il mondo è stato creato, rispettivamente, tramite il numero (verosimilmente un riferimento alla scuola pitagorica) e tramite sia i numeri, sia le lettere, che è quello del *Sefer Yešîrah*. Infine, il nono sistema, a detta dell'autore «il migliore di tutti», è quello che comprende gli ultimi due, che è quello contenuto nella Bibbia e a cui fa riferimento la tradizione rabbinica.

Fra le altre cose che l'autore ritiene "preliminari" in questa sua trattazione, è il considerare il numero e la parola come quantità discontinue, cioè come se fossero una serie di elementi slegati l'uno dall'altro, a differenza degli altri cinque tipi di quantità "continue" quali il volume, la superficie, la linea, lo spazio e il tempo. Dopo una trattazione sui nomi divini e sulle categorie angeliche, l'autore si sofferma brevemente sui pochi nomi di corpi celesti citati nella Bibbia, fra cui la costellazione di Orione¹²³, le Pleiadi, ecc.

Successivamente a questo breve prologo, Sa'adya comincia il suo commento vero e proprio al *Libro della Formazione*, versetto per versetto. Come si è già accennato¹²⁴, l'ordine dei capitoli nella versione sa'adiana del *Sefer*

¹²¹Il quale, noto anche come Libro di Ben Sira o di Ben Sirach, dal nome del suo autore (Sir 50,27; 51,30), nonché come Ecclesiastico, risale all'età ellenistica. Stando al suo prologo, infatti, esso fu composto «Nell'anno trentottesimo del re Evergete», cioè all'incirca nel 180 a.C. Pur non essendo entrato a far parte del canone ebraico, esso godette di un vasto seguito nell'ebraismo medioevale, essendo citato in diverse fonti rabbiniche a sfondo sapienziale (AA. VV. 2006, p. 2023).

¹²²Marcello Milani, *I libri sapienziali* in Merlo 2008, pp. 163-196 (p. 189).

¹²³In ebr. *Kesil*, «il folle». In alcune tradizioni, fra cui una giunta fino a Dante (canto XXXI dell'*Inferno*), egli è identificato con Nimrod (Gen 10,8) e considerato il fautore della folle impresa della costruzione della torre di Babele, organizzata con lo scopo di scampare al diluvio.

¹²⁴Pag. 53; cfr. anche Hayman 2004, pp. 2, ss.

Yešîrah è differente rispetto alle altre due¹²⁵ ed è tuttora incerto se la redazione sia opera del *ga'on* o meno¹²⁶. Il testo è strutturato in modo tale che a ogni brano commentato, riportato nell'originale ebraico, viene fatto seguire il suo commento in arabo.

Il commento di Sa'adya comincia con la presentazione delle dieci categorie aristoteliche¹²⁷, cercando di dimostrare come queste siano alla base del pensiero dell'autore del *Sefer Yešîrah*, interpretando i continui rimandi di quest'ultimo al numero dieci come riferimenti alle suddette categorie. Il *ga'on* fa poi corrispondere a ciascuna di esse un nome o un'apposizione divina, un comandamento e un gruppo di precetti¹²⁸.

Nel trattare le lettere madri, egli si limita ad accennare che esse posseggono un «mistero potente [...] e sublime»¹²⁹ e che da esse si sono prodotti i tre elementi con cui è stato formato l'universo e poi passa immediatamente a trattare le sette lettere doppie. Anche nel loro caso, solo un breve cenno è riservato alla loro corrispondenza con le sette coppie di contrari, mentre molta più attenzione è riservata loro da un punto di vista strettamente linguistico: il grammatico Sa'adya considera l'abbinamento di esse con le sette vocali ebraiche e aggiunge alla trattazione anche altri suoni presenti in lingue diverse dall'ebraico, come ad esempio la *dad* e la *jim* arabe, portando così a quarantadue il totale dei suoni. Questi ultimi sono poi trattati in un'ottica filologica, comparandoli non solo nelle diverse lingue, ma nei diversi dialetti (palestinese, egiziano, ecc.). Egli ritorna poi a trattare delle lettere madri e, avendo notato l'assenza dell'elemento terra nella trattazione contenuta nel *Sefer Yešîrah*¹³⁰, spiega questa apparente discrepanza ancora una volta usando il libro di Giobbe¹³¹. È significativo, anche in questo caso, che cerchi di accordare il testo biblico e quello del *Libro della Formazione* con i quattro elementi classici. Il commento al paragrafo si conclude con ulteriori considerazioni linguistiche sulle "doppie", in particolare sulla differente articolazione del suono a seconda se si trovino in inizio di parola

¹²⁵«La suite des chapitres, chez Saadya, est logique; chez les autres, elle est mnémotechnique» (Lambert 1891, p. vi).

¹²⁶Hayman 2004, p. 28.

¹²⁷Sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, appartenenza, posizione, attività e passività (Lambert 1891, p. 40).

¹²⁸Secondo la tradizione rabbinica, Mosè ricevette sul Sinai 613 precetti (ebr. *mišwôt*), di cui 248 positivi e 365 negativi, la cui elencazione non è tuttavia unanime presso i diversi commentatori.

¹²⁹II, 2 (Lambert 1891, p. 63). Sulla terminologia araba utilizzata dal commentatore v. Wolfson 1947, pp. 59-60.

¹³⁰V. p. 57, ss.

¹³¹«Quando si fonde la polvere in una massa e le zolle si attaccano insieme» (Gb 38,38).

o siano raddoppiate rispetto all'essere intervocaliche, non raddoppiate, e così via.

Quando l'argomento della corrispondenza fra micro- e macrocosmo viene adombrato nel testo commentato, egli si limita a considerare come i tre «testimoni» (il mondo, l'anno, l'uomo) dimostrino l'esistenza del Creatore: il primo dimostra un ordine che, secondo il *ga'on* è necessariamente opera di un artefice; per quanto riguarda il secondo, il fatto stesso che ci sia l'alternanza delle stagioni e che ci sia un limite all'aumentare della luce d'estate e del buio d'inverno è indice di un intervento esterno; infine l'uomo rende testimonianza dell'esistenza di una divinità creatrice con la sua tripartizione dell'anima in ragione, concupiscenza e collera. L'anima razionale, quella concupiscente e quella collerica, che sono ovviamente quelle presentate da Platone nel libro IV della *Repubblica*, sono identificate da Sa'adya con *nešamah*, *nefeš* e *rwaḥ*, rispettivamente, alle quali aggiunge la *ḥayyah* (lo spirito vitale) e la *yehidah* (l'individualità), che egli riprende dalla tradizione rabbinica.

Il tema dell'uomo come microcosmo è tuttavia presente, seppur appena accennato nel cap. III, par. 5 del commento del *ga'on*¹³², in cui si accenna alla similitudine fra i due luminari e gli occhi umani¹³³, fra Dio che è la vita nel cosmo come l'anima nell'essere vivente, nonché fra il velo del Tabernacolo e il diaframma umano.

In conclusione, *ga'on*, filosofo e grammatico Sa'adya imposta tutto il suo commento al *Sefer Yešîrah* sul ricondurne, per quanto possibile, i contenuti alla Bibbia o, tutt'al più, alle categorie aristoteliche, concentrando maggiormente i suoi sforzi sulle analisi linguistiche e filologiche. Le speculazioni sulla natura del creato e soprattutto sui legami fra il corpo umano e il cosmo, che costituiscono il fulcro attorno a cui ruota tutto il *Libro della Formazione*, sono trattate in modo marginale e sembrano quindi non costituire una priorità per il commentatore. Egli sembra essere, quindi, lontano, almeno idealmente, dagli ambienti neoplatonici ebraici, nonostante dimostri di conoscere almeno in parte la dottrina platonica, come si è visto nel caso della tripartizione dell'anima o dell'analogia fra il rapporto tra animo umano e corpo con quello fra Dio e cosmo.

¹³²P. 89 dell'edizione di Lambert.

¹³³Similitudine peraltro non presente nella corrispondenze del *Sefer Yešîrah*, ma in fonti ben più antiche, per cui si rimanda a pag. 12.

2.4.2 Il commento di Dunaš ibn Tamîm

La scuola di Kairouan La città di Kairouan (ar. *al-Qayrawān*), fondata all'epoca dell'espansione islamica come semplice luogo di sosta per le carovane, acquisì presto una rilevanza culturale¹³⁴ e religiosa nel mondo musulmano, diventando per breve tempo la capitale della regione nordafricana all'epoca denominata Ifrīqiya, nel califfato fatimide. Ben presto la città vide sorgere al suo interno una comunità ebraica, i cui sapienti erano interpellati dai loro correligionari non solo per questioni di carattere religioso, ma anche storico e filosofico¹³⁵, come dimostra la corrispondenza con le altre comunità ebraiche che ci è pervenuta.

Ḥušiel b. Elḥanan (m. 1027 ca.) vi fondò una *yešivah*, ove si formarono suo figlio Ḥananel, autore di un celebre commentario al Talmud, Isaac al-Fāsi (XI sec. - in. XII), nonché Nissîm ben Jacob (ca. 990-1062), figlio del più noto Jacob ben Nissîm, il quale costituì il tramite principale attraverso cui la tradizione delle autorevoli accademie rabbiniche di Sura e Pumbedita divenne nota nell'Ifrīqiya¹³⁶.

Il maggior esponente di questo fertile ambiente culturale costituito dalla scuola di Kairouan, tuttavia, era il medico Isaac ben Salomon Israeli (o Isrā'īlī secondo la translitterazione araba), a cui fu per lungo tempo attribuito il commento al *Sefer Yeštrah* di cui ci si occupa nella presente sezione¹³⁷, in realtà opera del suo discepolo, Dunaš ibn Tamîm. In quanto medico, Israeli, egli fu medico di corte del fondatore della dinastia fatimide, ebbe fama di essere un valente oculista e fu autore di diversi trattati che ebbero fortuna per tutto il Medioevo anche, una volta tradotti, presso medici non ebrei. In quanto filosofo, egli fu il primo nell'ebraismo medioevale ad accostarsi alla tradizione neoplatonica, da lui conosciuta tramite la mediazione di testi arabi quali la *Teologia di Aristotele* (che altro non è che una parafrasi araba di alcune sezioni delle *Enneadi* di Plotino), in aggiunta all'influenza della filosofia di al-Kindi, che fu a sua volta il primo filosofo musulmano¹³⁸.

Nel suo *Sefer ha-yesôdôt* (*Libro delle sostanze*), pervenuto in forma frammentaria, Israeli espone in termini allegorici la sua filosofia, in particolare la sua cosmologia e l'emanazione dell'universo dalla divinità. L'uomo dimostra quindi di essere composto dagli stessi quattro elementi (aria, acqua,

¹³⁴Fu infatti dotata, nell'VIII sec., di un'importante biblioteca, v. Erünsal 2008, p. 69, cit. in Gianni 2016, p. 25.

¹³⁵V. Vajda 2002, p. 2, ss.

¹³⁶*Ibid.*, p. 3.

¹³⁷Vajda 2008, p. 73.

¹³⁸Adamson 2007, p. 3, Rudolph 2006, p. 15.

terra e fuoco) e qualità del creato, e condivide con le piante l'anima vegetativa e con le bestie quella animale, oltre a possedere l'anima razionale e l'intelletto che lo distinguono dagli altri esseri terreni¹³⁹.

Nonostante non fosse particolarmente originale, il suo pensiero lasciò un'eredità persistente nella filosofia europea successiva, presso autori ebrei e non ebrei, neoplatonici e non¹⁴⁰.

Chi raccolse in pieno l'eredità di Israeli, tuttavia, fu senz'altro Dunaš ibn Tamîm, l'autore del commento al *Sefer Yešîrah* che, come si è detto poc'anzi, fu inizialmente attribuito al suo maestro, col quale studiò non solo la filosofia, ma anche la medicina, la matematica, l'astronomia e le altre scienze naturali¹⁴¹.

Il commento Il commento di ibn Tamîm fu composto intorno alla metà del X secolo¹⁴², circa un decennio dopo il commento ad opera di Donnolo. Pervenutoci in forma frammentaria nella *genizah* del Cairo, esso fu oggetto di diverse traduzioni ebraiche raggruppabili in cinque famiglie testuali.

L'autore cita più volte il *Commento al Libro della Formazione* ad opera di Sa'adya Ga'on, con cui il suo maestro Isaac Israeli intratteneva una fitta corrispondenza epistolare. Ibn Tamîm dimostra quindi di conoscere l'opera del precedente commentatore, tuttavia discostandosene spesso in maniera fortemente polemica, anche dopo l'avvenuta morte del *ga'on* babilonese. Il sapiente di Kairouan interpreta in senso neoplatonico il testo commentato, credendo di coglierne quindi il vero significato che, secondo lui, era sfuggito a Sa'adya¹⁴³.

Il commentatore riesce a conciliare le dottrine sulla creazione presenti nell'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità* e nella già citata *Teologia di Aristotele* con la tradizione ebraica, sia biblica, sia talmudica, non senza un'impronta neoplatonica, fedele alla scuola di pensiero del suo maestro. Sembra di ravvisare nel suo commento anche echi pitagorici quando, ad esempio, egli identifica le *sefirôt* con i primi dieci numeri, da cui poi scaturiscono, secondo lui, tutti gli altri¹⁴⁴. Per contrasto, Sa'adya, come si è visto¹⁴⁵, le

¹³⁹Fr. IV, in Altmann e Stern 2009, p. 85.

¹⁴⁰Nell'ebraismo, ad esempio, Yôsef ibn Šaddîq, mentre al di fuori di esso, l'autore del testo magico noto come *Picatrix*, nonché Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, solo per citare i più eminenti. Sull'influenza del pensiero di Israeli v. Altmann e Stern 2009, p. xix-xx.

¹⁴¹Vajda 2002, p. 7.

¹⁴²*Ibid.*

¹⁴³*Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁴§2, *ibid.*, p. 42.

¹⁴⁵A pag. 68.

riconduce alle dieci categorie aristoteliche.

Se, quindi, si discosta dal *ga'on* nell'impostazione filosofica, condivide invece con lui l'interesse per la grammatica ebraica e la sua comparazione con quella araba. Il suo approccio, fornitogli dalla sua scuola, è tuttavia più interdisciplinare e la sua formazione gli permette collegamenti fra linguistica, medicina e filosofia: ad esempio, le vocali dell'ebraico e dell'arabo sono paragonate fra loro, evidenziando similitudini e differenze, non senza *excursus* sulla fisiologia dell'apparato fonatorio, in questo caso sui polmoni e sul ruolo che svolgono nella regolazione della temperatura corporea, rifacendosi alla fisiologia aristotelica¹⁴⁶.

Dopo aver esposto anche le differenze fra alcune consonanti ebraiche e le loro equivalenti arabe, in riferimento alle dodici lettere "semplici"¹⁴⁷, il commento procede col trattare delle *sefirôt*, considerandole come numeri, fra cui l'uno che è considerato, per diverse sue caratteristiche, un non-numero, in modo analogo alla prima *sefirâh*, quella corrispondente allo spirito¹⁴⁸, non senza polemizzare, nel frattempo, con l'interpretazione data da Sa'adya al termine *belimah*¹⁴⁹.

Il commentatore di Kairouan fornisce una sua interpretazione dell'espressione *b-spr w-spr w-sprw*¹⁵⁰, riferendola a tre tipi di profezia diversi, cioè tramite la voce (divina), lo spirito (cioè la visione) e il discorso. Quest'ultimo tipo di profezia, che equivale alla conversazione tale quale avviene fra uomini, è stato riservato, secondo il commentatore, solo a Mosè.

Degna di nota è la sezione del commento riferita alle lettere dell'alfabeto, che, sempre secondo il commentatore, sarebbero state create per l'uomo, unico animale nonché unico essere razionale che le utilizza, a differenza delle bestie e degli angeli: se le prime non possono servirsene perché carenti delle facoltà necessarie, i secondi non le utilizzano semplicemente perché non ne hanno la necessità. Scrivere e comunicare serve, infatti, solo a chi è mortale, affinché possa trasmettere il proprio pensiero anche ai posteri, oltre che a gente lontana. Ora, al di là che il tema dell'essere umano come creatura a metà fra il mondo totalmente carnale simboleggiato dalla bestia e quello totalmente spirituale simboleggiato dall'angelo sembri riecheggiare la letteratura patristica¹⁵¹, quello che è rilevante al presente

¹⁴⁶Ad es. *De respiratione* 16, 478a, 28; *De partibus animalium* I, 1462a, 31, ecc.

¹⁴⁷V. pag. 59.

¹⁴⁸V. pag. 53.

¹⁴⁹Discusso *supra* a pag. 54.

¹⁵⁰Per cui v. pag. 53 e relativa nota.

¹⁵¹Si veda, ad esempio, l'«inferior angelo, superior jumento» di Gregorio Magno, citato a pag. 9.

studio è il sottolineare quanto sia importante, secondo il commentatore, il ruolo svolto dalle lettere dell'alfabeto nella conservazione e la trasmissione di un messaggio e nel fissare il ricordo¹⁵².

Secondo ibn Tamîm, dunque, le lettere sono il mezzo tramite il quale la sapienza divina può essere trasmessa e conservata presso il genere umano ed esse non hanno quindi una valenza, per così dire, cosmica¹⁵³. Le loro permutazioni, tuttavia, nascondono dei misteri accessibili solo a chi conosce quelli della musica¹⁵⁴, misteri a cui il commentatore dedica purtroppo solo una breve allusione e che si astiene dal rivelare, lasciando solo adito a speculazioni sulla natura di questi presunti misteri.

Il commento di Kairouan fornisce, infine, un'interessante chiave di lettura in senso astronomico delle sei linee che nel *Sefer Yešîrah* connettono le sei direzioni dello spazio¹⁵⁵: esse sono fatte corrispondere alle linee immaginarie che collegano, rispettivamente, i Poli celesti e i punti equinoziali e quelli dei solstizi sull'equatore celeste¹⁵⁶; le dodici linee che il *Libro della Formazione* fa corrispondere alle dodici lettere "semplici"¹⁵⁷ sono quindi identificate con le linee convenzionali ben note all'astronomia, nonostante il testo originario non ne faccia menzione.

In conclusione, il commento ad opera di Dunaš ibn Tamîm al *Sefer Yešîrah* rispecchia l'ambiente culturale in cui è stato composto, apportando conoscenze mediche ed astronomiche assenti nel primo commento, composto da Sa'adya Ga'on, che pure era rinomato per la sua vasta cultura in diversi campi del sapere¹⁵⁸. In particolare, gli elementi introdotti nel commento di Kairouan sono speculazioni numerologiche, riferimenti all'anatomia e alla medicina¹⁵⁹, ma soprattutto una lettura in chiave neoplatonica e non aristotelica come quella del *ga'on*.

A circa un decennio precedente a quello appena esaminato risale un altro commento al *Sefer Yešîrah*, contenente elementi di neoplatonismo uniti a una solida conoscenza del corpo umano, ed è quello ad opera del medico Šabbetaï Donnolo.

¹⁵²Cap. II, a pag. 83 dell'edizione di Vajda. Un'ipotesi che sviluppa ulteriormente la relazione fra le lettere dell'alfabeto e la memoria presso il *Sefer Yešîrah* sarà esaminata più avanti (pag. 139, ss.).

¹⁵³Vajda 2002, p. 84.

¹⁵⁴*Ibid.*, p. 97.

¹⁵⁵Trattate a pag. 59; cfr. fig. 2.1 a pag. 56.

¹⁵⁶*Ibid.* pp. 130, ss.

¹⁵⁷Le "diagonali" trattate *supra* a pag. 59, con la relativa nota.

¹⁵⁸Cfr. p. es. Malter 1921, p. 51.

¹⁵⁹Principalmente galenica: Vajda 2002, pp. 153-155.

2.5 Il *Sefer Ḥakhmônî* di Šabbetaï Donnolo

2.5.1 Il contesto

Cenni biografici sull'autore

Le poche notizie biografiche riguardo a Šabbetaï Donnolo ci giungono principalmente da due fonti¹⁶⁰. Una è Donnolo stesso, nell'introduzione al suo *Sefer Ḥakhmônî*¹⁶¹ (oltre a un breve cenno nel suo *Sefer ha-yaqar*) e l'altra è la *Vita Nili*, la biografia di san Nilo da Rossano, fondatore dell'abazia di Grottaferrata. Nella *Vita*, Donnolo appare due volte¹⁶²: nella prima (par. 50), egli offre all'amico monaco, che declinerà, di alleviare le sofferenze fisiche dovute alla vita ascetica¹⁶³, mentre nella seconda (par. 56), la sua figura, in quanto ebreo, è utilizzata dall'autore per creare un parallelo con la scena narrata e l'episodio biblico di Daniele nella fossa dei leoni (Dn 6).

Di sé, egli narra che fu catturato da soldati saraceni nell'anno 4685 secondo il computo ebraico (corrispondente al 925 del calendario gregoriano) e fu liberato all'età di dodici anni¹⁶⁴, riscattato da parenti a Taranto. I suoi genitori, deportati a Palermo, non faranno più ritorno nella città di origine. Uno Šabbetaï è inoltre menzionato fra gli antenati dell'autore della già citata *Megillat Ahima'aš* e, per quanto l'epoca e il luogo sembrano coincidere, non vi è certezza assoluta nell'identificazione delle due figure. Infine, di lui è a volte riportata la notizia secondo cui potrebbe aver avuto parte nella fondazione della scuola medica di Salerno, che la leggenda vuole fondata da un rappresentante di ogni principale cultura dell'epoca (greca, ebraica, araba e latina), ma, in mancanza di ulteriori dati, resta per ora solo una congettura priva di fondamento.

L'autore racconta che, una volta riscattato e dopo aver provato diversi mestieri, si accorse sin da ragazzo dei vantaggi offerti dalla conoscenza e si dedicò allo studio di ogni disciplina, in particolare della medicina e dell'astronomia.

La sua formazione Un breve cenno alla sua formazione medica è fornito da Donnolo nel suo *Sefer ha-yaqar* (*Libro Prezioso*) o *Sefer ha-mirqaḥôt* (*Libro*

¹⁶⁰Per un'introduzione più completa alla figura di questo sapiente, si rimanda a Putzu 2004, a cui sono seguite edizioni delle opere donnoliane (Mancuso 2009, Ferre 2004, Cuscito 2014, Mancuso 2015).

¹⁶¹Mancuso 2009, p. 47 ss.

¹⁶²Cfr. anche Burgarella 2013.

¹⁶³Sul rapporto fra medicina e la spiritualità cristiana dell'epoca, v. Garzya 2006, p. 12, ss. e relative note.

¹⁶⁴V. Mancuso 2009, pp. 46-47.

degli elettuari), un trattato di farmacopoiesi, frutto, a detta dell'autore stesso, della sua esperienza quarantennale in campo medico¹⁶⁵. Nel trattato, egli dimostra di conoscere almeno parte dell'opera di Ippocrate, nonché le piante e i fiori che crescevano nelle vicinanze di Oria e di Rossano Calabro, implicando, quindi, di aver trascorso del tempo anche in quest'ultima città, come è confermato dalla già citata *Vita* di san Nilo.

Per quanto riguarda la sua formazione astronomica, sempre nella sezione autobiografica dell'introduzione al suo *Sefer Ḥakhmoni*, Donnolo riferisce di aver investigato, oltre a quella ebraica, la scienza «dei greci, degli ismaeliti, dei babilonesi e degli indiani».

Una soluzione alla dibattuta questione sull'effettiva capacità di Donnolo di accedere a fonti così disparate può forse essere offerta dallo stesso autore. Poco dopo la frase appena citata, è significativo che egli sottolinei «nella loro lingua, nella loro scrittura e nel loro commento» solo riguardo ai testi greci e macedoni (cioè bizantini):

E decisi in cuor mio di conoscere, imparare e ricercare la scienza dei greci, degli arabi, dei babilonesi e degli indiani e non mi fermai finché non ricopiai libri dei saggi di Grecia e Macedonia nella loro scrittura, nella loro lingua e nel loro commento e anche libri dei saggi di Babilonia e India. Li ho ricercati e li ho trovati uguali in tutto all'astronomia e astrologia dei libri ebraici...¹⁶⁶

La Bara'îta de-Šmû'el Fra i "libri ebraici" a cui il sapiente accenna vi è la *Bara'îta de-Šemû'el*, vale a dire un testo composto nel 776¹⁶⁷ ma attribuito pseudepigraficamente a r. Šemû'el ha-qaṭan, il quale visse nel I sec. La *Bara'îta* altro non è che un compendio, e in alcuni tratti persino una parafrasi, del *Tetrabiblos* di Tolomeo. Questo testo diventa quindi per il nostro autore la pietra di paragone con cui misurare la validità della scienza "straniera", probabilmente ignorando la comune origine tolemaica di virtualmente ogni testo astrologico circolante all'epoca.

È pervenuto, anche se frammentario, un commento alla *Bara'îta de-Šmû'el*, il quale è stato attribuito, anche se non unanimemente, al nostro autore¹⁶⁸: il commentario, dal titolo di *Sefer ha-mazzalôt*, cioè *Libro delle costellazioni*,

¹⁶⁵Per cui v. Cuscito 2014, p. 96.

¹⁶⁶Mancuso 2009, pp. 39-40.

¹⁶⁷Langermann 2013, p. 169.

¹⁶⁸Mancuso 2015, p. 108, ove viene ipotizzata l'attribuzione al sapiente oritano anche di un altro commento, pervenutoci in forma frammentaria, alla *Bara'îta* dal nome di *Bara'îta de-mazzalôt*, per cui v. anche Putzu 2004, p. 54.

è per l'appunto un trattato dei principali asterismi visibili nell'emisfero boreale e del loro ruolo nel cosmo.

Riguardo all'eventuale utilizzo di altri testi oltre alla *Bara'îta de-Šemuel*, dopo quello riportato più in alto, non vi sono ulteriori riferimenti a fonti arabe. In effetti, la questione riguardo ad un'eventuale conoscenza della lingua araba da parte di Donnolo è dibattuta, dato che il suo utilizzo dell'arabo è limitato solo ad un termine, mentre ad eventuali fonti babilonensi e indiane l'autore fa solo un cenno poco più avanti, quando dirà di aver confrontato con esse gli insegnamenti di un sapiente che egli chiama col nome di Bagdaṭ.

Bagdaṭ Dopo aver scoperto che tutti i testi erano comunque concordi con il suo testo di astronomia di riferimento, vale a dire con la *Bara'îta de-Šemuel*, egli decise di ampliare le proprie conoscenze di astronomia tramite l'insegnamento diretto, consultando diversi esperti in materia. Alla fine della sua ricerca, egli si affidò, non senza un lauto compenso, agli insegnamenti di un non meglio identificato «sapiente non-ebreo di Babilonia, dal nome di Bagdaṭ».

L'identificazione di questo personaggio finora è stata problematica, a partire innanzitutto dal nome stesso: nella tradizione manoscritta sono attestate due versioni, בַּגְדַּט e בַּגְדֵּשׁ, e, anche se questa discrepanza può facilmente essere spiegata con la somiglianza fra le due lettere ט e ש¹⁶⁹, ciò non aiuta affatto a risolvere il problema dell'identità del personaggio.

Il fatto che venga definito *gôy*, cioè semplicemente "gentile", "non-ebreo", e non esplicitamente *yšma'elî*, cioè "arabo", "musulmano", lascia intendere che possa trattarsi di un cristiano, anche se, in linea di principio, non si possono tuttavia escludere altre ipotesi, eventualmente compatibili con i pochi dati a disposizione, per cui si rimanda alle conclusioni¹⁷⁰.

Ciò che differenzia le conoscenze trasmesse oralmente da Bagdaṭ da quelle che Donnolo ha appreso dai libri consiste nel fatto che gli insegnamenti del maestro sembrano vertere su aspetti più empirici ed in un certo senso più tecnici. Se dai libri il medico oritano può aver assunto nozioni di carattere teorico-cosmologico, dall'esperto babilonense ha attinto tecniche ed insegnamenti pratici, fra cui il saper riconoscere i pianeti e le costellazioni e calcolarne il moto, come utilizzare uno gnomone («l'ombra gettata

¹⁶⁹V. G. Lacerenza, *Donnolo e la sua formazione*, in Lacerenza 2004, p. 60, nota 35, dove viene suggerita un'ipotesi sull'etimologia del nome, con paralleli, fra gli altri, col greco Βαγαδάτης e con l'avestico *baghōdata*. In ogni caso, anche sulla scia di Mancuso (Mancuso 2009, p. 251 n. 53), si adotta qui la lezione con la ט.

¹⁷⁰*Infra*, pag. 149.

dal bastone»), e così via. L'utilizzo di uno gnomone per i calcoli astronomici è peraltro attestato nell'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, testo di poco precedente a Donnolo e secondo cui le conoscenze della gnomonica sono appannaggio esclusivo di una ristretta cerchia di persone: «questo lo sanno soltanto i geometri, o coloro che stabiliscono le effemeridi»¹⁷¹, cioè esattamente come il nostro Bagdaṭ.

D'altronde, l'uso dello gnomone presso i Babilonesi era noto già da Erodoto: nelle sue *Storie*, infatti, egli sostiene che i Greci abbiano imparato da loro l'utilizzo della meridiana e dello gnomone¹⁷².

Un'ulteriore ipotesi riguardante l'origine del misterioso personaggio verte sull'associazione del nome di Babilonia alla cittadella fondata all'inizio dell'era islamica ad al-Fuṣṭāṭ, presso l'attuale quartiere copto del Cairo.

2.5.2 Il testo

L'*opus magnum* di Donnolo si intitola *Sefer Ḥakhmônî* (*Sefer takhemônî* in alcuni testimoni), vale a dire *Libro [del] sapiente*, ed è composto di tre sezioni.

La prima è un'introduzione che, oltre alle notizie autobiografiche citate, contiene le effemeridi per il mese di Elul dell'anno 4706 del calendario ebraico, equivalente al periodo dal 31 agosto al 28 settembre 946¹⁷³.

La seconda sezione è un commento al versetto di Genesi 1,26: «E Dio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza'», in cui l'autore passa in rassegna ogni apparizione divina narrata nella Bibbia, per concludere che, in ogni parte in cui YHWH appare simile a un essere umano, ciò accade solo affinché il destinatario della visione o apparizione (es. Mosè, Ezechiele, Daniele, ecc.) non sia spaventato a morte.

La somiglianza fra Dio e l'uomo, secondo l'autore, consiste nella similitudine delle facoltà che sono presenti nello spirito umano con le loro equivalenti divine, anche se ne sono una versione imperfetta e limitata. Ad esempio, se Dio può creare gli elementi *ex nihilo*, anche l'uomo può produrli, però solo trasformandoli tramite l'uso di strumenti: anche se non può creare l'aria dal nulla, può produrla trasformando in vapore l'acqua, facendola bollire; oppure, egli può trasformare la terra in fuoco, ad esempio usando un ampolla di vetro come lente ustoria per accendere un pezzo di legno, e così via. Quindi, secondo Donnolo, quando la Bibbia afferma che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, la similitudine non

¹⁷¹Epistola sesta, *Sulla proporzione aritmetica e geometrica*, cit. in Baffioni 1994, p. 115.

¹⁷²II, 109, 3: [...] πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δωδέκα μέρη τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες. (da Colonna e Bevilacqua 2006).

¹⁷³La tavola contiene tuttavia un computo dei mesi non conforme a nessun altro sistema ebraico conosciuto, per cui v. Mancuso e Stern 2007, p. 40.

è intesa fisicamente, ma è riferita solo alle facoltà psichiche (creative, intellettive, e così via) dell'uomo, il quale le condivide con la divinità per via dello spirito insufflatogli al momento della nascita.

Quindi, piuttosto che al corpo divino a cui si accenna nelle apparizioni bibliche e che, secondo Donnolo, è solo una manifestazione temporanea della divinità, il corpo umano somiglia, invece, alla Terra: il medico Šabbetai elenca così ogni singola parte del corpo umano, paragonandola a un elemento terrestre, con delle somiglianze analoghe a quelle che ritroviamo nell'epoca classica: es. le ossa del corpo umano sono paragonate alle rocce, i vasi sanguigni alle vene, e così via¹⁷⁴. L'uomo è inoltre simile al cosmo in quanto, come questo è guidato dalla potenza divina, anch'egli è governato, alla stessa maniera, dal suo proprio spirito che, come si è visto, ha origine dallo stesso Spirito divino.

La terza sezione è il commento vero e proprio al succitato *Sefer Yešîrah*, in cui Donnolo, interpretando il testo in chiave neoplatonica, elabora una sua personale melotesia, mettendo in relazione le parti del corpo umano con i corpi celesti (pianeti, luminari e costellazioni), le lettere dell'alfabeto ebraico e le *sefirôt*, che egli interpreta come potenze immateriali, strettamente legate alla gloria divina¹⁷⁵.

Questa sezione è di fatto una parafrasi commentata del *Libro della Formazione*, da cui l'autore, generalmente, non si discosta se non per fornire, ad esempio, degli approfondimenti sulla dottrina delle permutazioni delle lettere, che viene trattata in modo estensivo e con esempi dettagliati. Da un punto di vista filologico, è degno di nota che la versione del *Libro della Formazione* utilizzata dal sapiente oritano si discosta leggermente dagli altri manoscritti pervenuti fino ai giorni nostri¹⁷⁶.

Microcosmo e macrocosmo in Donnolo Il *Sefer Ḥakmônî* contiene due brani in cui è analizzato il legame fra il corpo umano e il cosmo intero. Il tema è trattato in modo differente in ciascuna delle due pericopi, a seconda del contesto di riferimento: mentre, infatti, nella sezione dedicata a Gn 1,26 si sofferma sull'analogia fra il corpo umano e gli elementi del cosmo, siano essi terrestri o celesti, nel commento al *Sefer Yešîrah*, invece, l'enfasi è posta sulle relazioni fra pianeti e costellazioni, da un lato, e determinate membra del corpo, dall'altro. I due brani saranno ora esaminati più da vicino.

¹⁷⁴Per cui si rimanda, ad es., a pag. 8.

¹⁷⁵Per l'originalità di questo concetto donnoliano, v. Wolfson 1992.

¹⁷⁶Hayman 2004, p. 31. La versione del *Sefer Yešîrah* in possesso di Donnolo è stata ricostruita ed edita in italiano in Mancuso e Sciunnach 2001.

Il corpo umano come un piccolo mondo La seconda sezione dell'opera, quella successiva al proemio, nel commentare il versetto biblico «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gn 1,26), discute dell'antropomorfismo di YHWH nelle apparizioni bibliche, cercando di smorzarlo interpretandolo come l'apparizione di un'ipostasi intermediaria tramite cui la divinità si manifesta all'uomo. L'immagine e la somiglianza umana e divina sono quindi intese in senso psichico, come si è già detto. Il medico procede quindi col descrivere minuziosamente il corpo umano in tutte le sue parti, in tutti i suoi organi e le proprie funzioni e finalità, nonché occasionalmente anche nelle loro eventuali disfunzioni, non senza qualche speculazione sullo spirito vitale o sulla sede dell'anima, che l'autore colloca nel cervello. L'uomo somiglia quindi a Dio solo nello spirito, fatta eccezione per l'istinto cattivo e la mortalità, che sono propri solo dell'essere umano.

Dopo questa pericope, l'autore aggiunge che Dio ha reso l'uomo non solo simile a Sé, ma anche simile al cosmo: il cranio umano è paragonato alla volta celeste, gli occhi ai luminari, e così via, procedendo dalla testa, per poi trattare gli organi interni e le loro funzioni. La sequenza riprende dal capo, questa volta all'esterno (paragonando, ad es. i capelli alle foreste e i pidocchi agli animali che vi abitano) per finire col tracciare la somiglianza fra la colonna vertebrale umana e il Drago «steso nel firmamento da est ad ovest»¹⁷⁷.

Fra la lunga lista di elementi corrispondenti fra corpo umano e macrocosmo, che l'autore compila in quanto profondo conoscitore dell'anatomia umana, è degna di nota la corrispondenza tracciata fra gli orifizi della testa e i sette pianeti, che si discosta da quella del *Sefer Yešîrah*: all'occhio destro corrisponde il Sole, al sinistro la Luna, alla narice destra Mercurio, alla destra Marte, alla bocca Giove, all'orecchio destro Venere e al sinistro Saturno. Se questa corrispondenza, come si è detto, presenta una sequenza differente da quella presente nel *Sefer Yešîrah*, nella terza sezione, quella dedicata al commento vero e proprio al *Sefer Yešîrah*, l'autore riprenderà poi quella del testo commentato.

Per spiegare questa discrepanza, si può intanto notare come alla base ci sia una sequenza di pianeti diversa. Quella del *Sefer Yešîrah* segue un ordine di distanza decrescente dalla Terra o, che è lo stesso, secondo la velocità relativa apparente dei vari corpi celesti, a cominciare da Saturno, il più lento, fino a finire alla Luna. Questo è l'ordine dei cieli dell'astronomia e dell'astrologia classica, quello del sistema aristotelico-tolemaico, che si

¹⁷⁷Mancuso 2009, p. 103. La figura del Drago sarà trattata più avanti (pag. 80, ss.).

Pianeta	Nel <i>Sefer Ḥakmônî</i>	Nel <i>Sefer Yešîrah</i>
Sole	occhio destro	narice destra
Luna	occhio sinistro	orecchio sinistro
Mercurio	narice destra	orecchio destro
Marte	narice sinistra	occhio sinistro
Giove	bocca	occhio destro
Venere	orecchio destro	narice sinistra
Saturno	orecchio sinistro	bocca

Tabella 2.2: Confronto delle corrispondenze fra i pianeti e gli orifizi nel capo così come appaiono nel *Sefer Ḥakmônî* e nel *Sefer Yešîrah*, in cui anche l'ordine dei pianeti è diverso (per cui cfr. tab. 2.1).

ritrova nella maggior parte delle cosmologie a partire dalla tarda antichità, anche in ambito ermetico.

Donnolo, invece, almeno in questo passo, segue un ordine diverso, che, tranne per una piccola variazione, corrisponde a quello dei giorni della settimana. Il motivo per cui la sequenza “Domenica (Sole), Lunedì (Luna), Martedì (Marte)”, ecc. si discosta da quella delle orbite planetarie illustrata nella tabella è dovuto all'attribuzione, già nella tarda antichità, di un pianeta a ognuna delle ventiquattro ore di cui è composta la giornata: il pianeta/divinità che presiedeva alla prima ora di un giorno della settimana era poi quello che governava poi l'intero giorno. In altri termini, lo sfasamento era dovuto al fatto che il numero delle ore (24) non è divisibile per il numero dei pianeti (7), creando così l'alterazione della sequenza dei pianeti/divinità nei giorni della settimana, rispetto all'ordine delle orbite¹⁷⁸. Questa tradizione, ben nota nell'astrologia ellenistica, era peraltro giunta allo stesso Donnolo¹⁷⁹.

Il Drago Nel testo, Donnolo fa più volte riferimento ad un drago presente nel cielo. La prima volta, ne accenna brevemente nella sua introduzione autobiografica, in cui riferisce che il suo maestro Bagdat¹⁸⁰ gli ha insegnato «il calcolo dei pianeti, e del drago (תלי) e le costellazioni». In seguito¹⁸¹, il dragone *tlî*, che nella creazione fu steso da Oriente a Occiden-

¹⁷⁸Ad esempio, si veda Kelley e Milone 2011, p. 96. V. anche *ibid.*, p. 36 per una tabella comparativa delle divinità assegnate ai giorni della settimana presso Greci, Babilonesi, Persiani, Indiani e Cinesi.

¹⁷⁹Mancuso 2009, pp. 205-207.

¹⁸⁰V. pag. 76.

¹⁸¹Pp. 101-102 nell'edizione in Mancuso 2009.

te, nell'ottica della melotesia, è fatto corrispondere alla colonna vertebrale umana, compresa del midollo e del cervello.

L'autore ne fornisce una descrizione dettagliata:

E chi [*sic*] è il dragone? Quando Dio [האלהים] creò questo firmamento, che è sopra di noi, diviso in sette firmamenti, creò il dragone dall'acqua e dal fuoco¹⁸², simile¹⁸³ ad un grosso drago¹⁸⁴ come un serpente contorto e gli fece una testa e una coda e lo distese nel quarto cielo, quello centrale, orbita del sole; lo stese da parte a parte come un asse, come un serpente avvolto, piegato a metà della sua lunghezza e steso a forma di cerchio. Ogni pianeta e luminario e costellazione sono ad esso legati come lo sono trama e ordito nel telaio dei tessitori. Così gli sono attaccati tutti i pianeti nei sette cieli in basso e in alto e i due luminari e le dodici costellazioni. Ed esso è come un re su tutti loro nel guidarli fra il bene ed il male. Esso oscura la luce dei due luminari e dei cinque pianeti, fa muovere avanti e indietro i luminari, i pianeti e le costellazioni da Est a Ovest e da Ovest ad Est e fa tornare i pianeti indietro e li trattiene per farli star fermi in un posto affinché non vadano né avanti, né indietro.¹⁸⁵

In seguito, del dragone l'autore dice che «la sua testa segue la sua coda»¹⁸⁶, e che vi «sono legati luminari e i cinque pianeti», che sono da esso governati¹⁸⁷, che il Carro è ad esso legato, a Nord, presso suo il punto di torsione, provocandone così il movimento che è poi trasmesso alle costellazioni zodiacali e ai pianeti e luminari.

L'identificazione di questo drago è finora stata problematica. Uno dei testi considerati di maggior riferimento riguardo agli studi su Donnolo, (Sharf 1976), spende un intero capitolo¹⁸⁸ nel tentativo di spiegare, con ricerche presso testi astronomici e astrologici bizantini e persino gnostici, ciò che il sapiente oritano intendesse nei suoi riferimenti a questa figura, pur senza trovare una soluzione, ipotizzando che fosse una sorta di *axis mundi*, peraltro, per sua stessa ammissione¹⁸⁹, mai attestato sotto forma di drago

¹⁸²In riferimento agli stadi della creazione da Donnolo precedentemente descritti.

¹⁸³Lett. "a somiglianza": בְּרִמּוֹת.

¹⁸⁴תַּנִּיךְ, che in ebraico moderno indica semplicemente il cocodrillo, in ebraico biblico indica un generico grosso animale acquatico (Gn 1,21, Is 27,1).

¹⁸⁵Mancuso 2009, pp. 227.

¹⁸⁶*Ibid.*

¹⁸⁷*Ibid.*, p. 229.

¹⁸⁸Pp. 33-51.

¹⁸⁹Sharf 1976, p. 49.

presso alcuna fonte. Anche nell'edizione critica del *Sefer Ḥakhmônî* non vi sono spiegazioni plausibili riguardo a questa figura¹⁹⁰.

Tramite l'osservazione di una mappa celeste, è possibile trovare una soluzione che tenga conto dei diversi elementi, di cui alcuni in apparenza contraddittori, finora presentati.

Le cosmologie medievali utilizzavano la rappresentazione di un drago per indicare tre diversi elementi del cosmo e sono qui di seguito esaminate.

Il drago che avvolge la Terra Il primo è la raffigurazione dell'orizzonte come un drago che si morde la coda, come appare, ad esempio, in testi quali gli *Atti di Tommaso*, o il *Romanzo di Alessandro*, come anche nel *De temporum ratione*, per cui si rimanda alla fig. 1.1 a pag. 7.

L'apocrifo gnostico *Atti di Tommaso* è un testo che è circolato in un gran numero di versioni e traduzioni, composto probabilmente in Siria intorno al III secolo¹⁹¹. Nella storia, il protagonista eponimo, l'apostolo che nel testo è considerato fratello gemello di Gesù, trovandosi in missione in India, si imbatte in un gigantesco serpente che si presenta, affermando di essere della stessa stirpe di altri draghi cosmici:

«Sono un figlio di colui che siede sul trono che è sotto il firmamento, che prende ciò che gli appartiene da coloro che prendono in prestito; sono il figlio di colui che circonda il globo; sono consanguineo a colui che è fuori dall'oceano, la cui coda giace nella propria bocca...»¹⁹²

L'animale procede poi nell'identificarsi col serpente tentatore di Adamo ed Eva, in colui che istigò Caino al fratricidio, che tentò i vigilanti protagonisti dell'omonimo libro del pentateuco enochico, nonché di diversi episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Nel testo noto come *Romanzo di Alessandro*, il protagonista eponimo vede nel punto più alto del cielo un gigantesco serpente che avvolge nelle sue spire un disco, rappresentante la Terra.¹⁹³

¹⁹⁰La stessa rappresentazione da parte del curatore dell'edizione critica (Mancuso 2009, p. 299) del Drago come un Ouroboros non è congruente con la descrizione fornita Donnolo nel testo.

¹⁹¹Elliott 1993, p. 442.

¹⁹²*Atti di Tommaso* §32, da Elliott 1993, pag. 406, trad. dello scrivente.

¹⁹³*Romanzo di Alessandro*, recensio A II 21, cit. in Mastrocinque 2005, p. 27. Questo drago sembra peraltro essere quello rappresentato in fig. 1.1 (pag. 7).

Il drago dei nodi lunari Un altro elemento immaginario rappresentato nelle cosmologie medievali è il cosiddetto “drago lunare”. Esso rappresenta i due punti, diametralmente opposti sulla sfera celeste, in cui si intersecano l’orbita lunare e l’eclittica, che è la traiettoria immaginaria del Sole. Entrambi sono due cerchi immaginari, proiettati sulla sfera celeste (immaginata con raggio infinito) che hanno un centro comune (la Terra), i quali essendo sfalsati e concentrici, si intersecano in due punti, denominati “nodo ascendente” e “nodo discendente”, a seconda se la Luna, dopo averli attraversati nel suo moto, si ritrova al di sopra o al di sotto dell’eclittica. I nodi si spostano verso Ovest sull’eclittica fino a compiere un giro completo in 18,6 anni circa¹⁹⁴. L’importanza dei nodi consiste nel fatto che sono i due punti in cui avvengono le eclissi: nei pochi minuti in cui la Luna si trova fra la Terra e il Sole, nascondendolo, si parla di eclisse solare e quando invece il nostro pianeta, trovandosi in mezzo ai due luminari in opposizione fra loro, proietta la sua ombra sul satellite, si ha l’eclissi lunare. Il nodo ascendente e quello discendente venivano rappresentati, sin dall’antichità¹⁹⁵, rispettivamente dalla testa e dalla coda di un drago, i cui movimenti erano conosciuti e prevedibili sin dai tempi dell’astronomia mesopotamica.

È in questo senso che Sa’adya Ga’on, nel suo *Commento* interpreta il *tli* nominato nel quarto paragrafo della sua versione del *Sefer Yešîrah*: egli fa l’esempio delle intersezioni dell’equatore celeste con l’eclittica, che sono i punti in cui il Sole si trova agli equinozi, spiegando come, similmente, l’orbita lunare incrocia l’eclittica in due punti che sono detti «testa» e «coda» del drago¹⁹⁶ e specificando come il termine non indichi una costellazione¹⁹⁷.

La costellazione del Drago Un terzo drago cosmico è quello rappresentato dalla costellazione omonima. Di grandi dimensioni, essa è situata a Nord e la sua coda si dipana fra le due Orse. Essa, alle latitudini dell’Italia meridionale, dove Donnolo visse e operò, è circumpolare, vale a dire non tramonta mai ed è sempre visibile tutte le notti dell’anno. La sua peculiarità è che in essa giace il Polo Nord dell’eclittica, vale a dire il punto settentrionale in cui l’asse dell’eclittica interseca la sfera celeste: in altri termini, nella costellazione si aggancia idealmente il “perno” immaginario che, in

¹⁹⁴Questo ciclo, detto *Saros*, era noto già ai Babilonesi, per cui v. Neugebauer 1969, p. 116 e Hunger e Pingree 1999, p. 153 ss. Il periodo che la Luna impiega per transitare due volte sullo stesso nodo si chiama “mese draconico” (Linton 2004, p. 7).

¹⁹⁵*Ibid.*, p. 141.

¹⁹⁶Per cui si rimanda alla fig. 2.3.

¹⁹⁷Lambert 1891, p. 52.

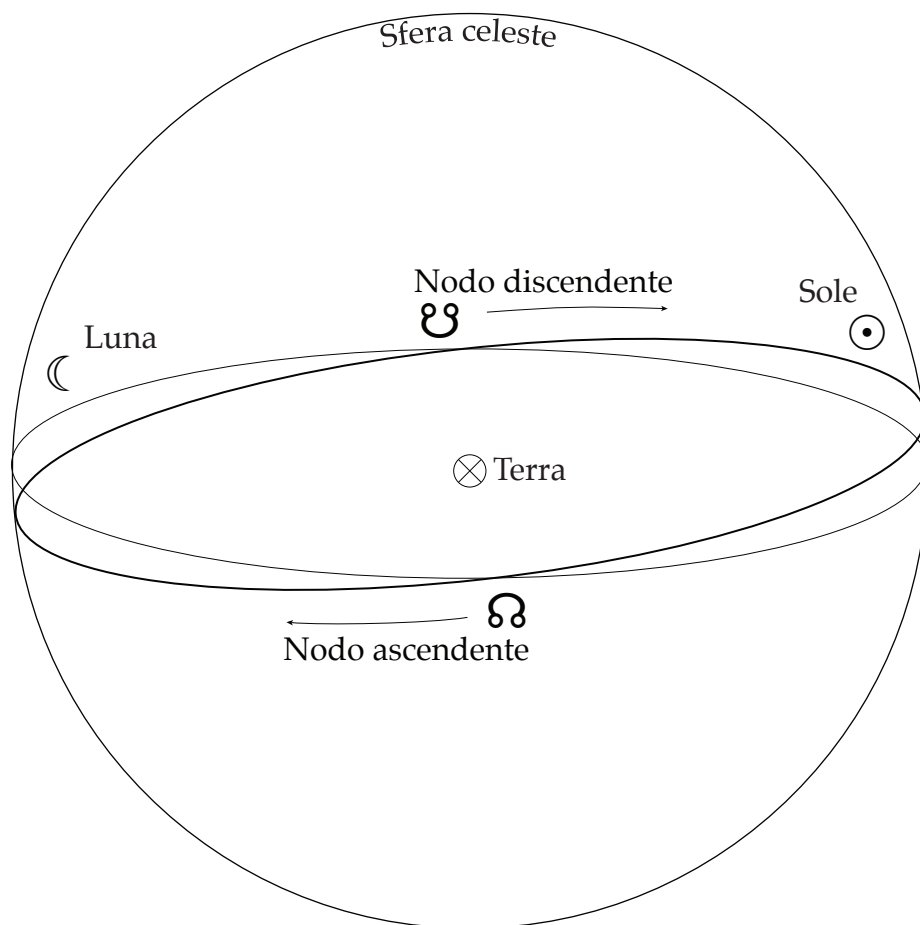


Figura 2.3: I nodi lunari. Le frecce indicano la rotazione che i due nodi, cioè le intersezioni dell'orbita del Sole con quella della Luna, compiono in senso orario in 18 anni circa. Il nodo ascendente veniva fatto corrispondere alla testa del drago immaginario, mentre quello discendente alla coda. Il significato astronomico dei due nodi consiste nel fatto che essi sono i punti in cui avvengono le eclissi, sia di Luna, sia di Sole, nel momento in cui entrambi i due luminari si trovano o in congiunzione presso uno di essi, per cui si ha l'eclisse di sole, o in opposizione, per cui si ha l'eclisse lunare. A causa dello sfasamento di circa cinque gradi ($5^{\circ} 9'$) fra le due orbite, quando Sole e Luna si trovano nella stessa direzione rispetto alla Terra, ma non presso uno dei due nodi, le eclissi non hanno luogo, ma si presenta invece il fenomeno della cosiddetta Luna nuova. Il rapporto del drago con l'eclissi è dato dal mito secondo cui esso divorava la Luna o il Sole (a seconda di quale dei due fosse eclissato in quel momento) quando transitavano presso le sue fauci o presso la sua coda. I simboli adottati nell'illustrazione sono quelli dell'astrologia classica.



Figura 2.4: Il drago dei nodi lunari, così come immaginato in una *volvelle* nell'*Astronomicum Cæsareum* (Ingolstadt 1540), Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, ms. AB XVIII 38 (da www.atlascoelestis.com, immagine riprodotta da sua gentile concessione dell'autore, Felice Stoppa).

un'ottica aristotelico-tolemaica, permette al cerchio contenente il Sole, la Luna e i pianeti e lo Zodiaco di ruotare.

Esso è menzionato in una delle fonti di Donnolo, la *Bara'ita de-Še'mu'el* (v. pag. 75):

E a Nord, il Carro ritorna e serve il Dragone, e il Dragone le costellazioni... un serpente (קַרְרִי), questo è il dragone¹⁹⁸

Anche nel poema epico iranico *Šāh Nameh*, esso è descritto come legato al cerchio zodiacale, che è considerata la ruota del destino:

Nessuno può oltrepassare impunemente quella fatal ruota. Chi è mai, per saggezza o virilità, sfuggito agli artigli, affilati come coltelli, di quel celestiale dragone? Ciò che deve essere sarà. Non v'è dubbio. Neanche l'uomo più astuto è sfuggito al suo destino¹⁹⁹.

Le caratteristiche del Drago identificato con la costellazione sembrano quindi coincidere dalla descrizione che ne fornisce il *Sefer Yeš'irah*: la sua posizione centrale nel firmamento e la sua funzione di motore per le costellazioni zodiacali e per le orbite planetarie sono assimilabili a quelle del cuore umano, che è situato nella parte centrale del corpo e di cui è il motore primario²⁰⁰.

Fra le quarantotto rese canoniche da Tolomeo, tuttavia, quella del Drago non è l'unica costellazione serpentiforme: nella categoria si annoverano infatti anche quella dell'Idra, che si estende per un lungo tratto a sud dell'eclittica, e quella del Serpente, che è legata all'asterismo dell'Ofiuco o Serpentario, e che è anch'essa disposta più o meno parallelamente all'eclittica.

Ciò che accomuna queste due costellazioni è che, metaforicamente parlando, sono orientate con la testa verso Est e la coda verso Ovest, il che fa sì che, nel loro moto apparente quotidiano, la testa preceda la coda. Forse la loro disposizione grosso modo lungo l'eclittica e in posizioni all'incirca opposte lungo di essa, e il fatto che esse sembrano inseguirsi senza sosta potrebbe essere l'origine del motivo dei due draghi a cui Donnolo sembra

¹⁹⁸ *Ošer ha-midrašim* 542.

¹⁹⁹ Trad. da Clinton 1999, pp. 33, cit. in Kuehn 2011, p. 6.

²⁰⁰ Nei *Philosophoumena* di Ippolito il Drago è invece posto in relazione con la spina dorsale (cfr. Tamani 1999, p. 554).

fare riferimento, citando non meglio precisati «libri antichi», di cui finora, tuttavia, non si è trovato riscontro²⁰¹.

Per quanto riguarda il Drago vero e proprio, invece, esso è disposto in maniera opposta, il che vuol dire che, nel suo movimento quotidiano, si ritrova, sempre metaforicamente parlando, a “strisciare a ritroso”, cioè con la coda che precede la testa.

Alla luce di questi elementi, si può presentare un’ipotesi²⁰², che tenga conto di ognuno di essi.

Dalla descrizione che Donnolo dà del movimento del Drago *tlî*, ogni elemento coincide in tutto e per tutto con l’omonima costellazione: innanzitutto, essa, alle latitudini in cui Donnolo ha operato, è circumpolare, vale a dire che, almeno fino al Sud Italia, essa è perennemente visibile in ogni momento dell’anno; in secondo luogo, essa è posta immediatamente a Sud dell’Orsa minore, una delle cui estremità è in corrispondenza dell’ansa principale dell’asterismo in questione; inoltre, in essa giace il polo Nord dell’eclittica, vale a dire l’immaginario perno intorno a cui, in una prospettiva geocentrica, ruotano apparentemente tutti i pianeti e i luminari²⁰³, il che spiega la sua relazione col loro moto. Infine, la sua forma ricurva lo rende simile a un gancio, che spiegherebbe l’origine del nome ebraico *tlî*.

Una contraddizione sembra tuttavia irrisolvibile: per quanto riguarda i punti del testo in cui si parla della sua posizione nello Zodiaco e di come essa possa essere calcolata, nonché del fatto che del Drago viene detto che è invisibile all’occhio umano, esse sono caratteristiche che appartengono senza dubbio al Drago dei nodi lunari.

Volendo avanzare un’ipotesi, non rimane altro che suggerire che Donnolo abbia confuso i due draghi, facendo confluire in un’unica figura due entità del tutto distinte, ed entrambe legate al fulcro attorno a cui ruota la volta celeste: la costellazione del Drago, come si è appena evidenziato,

²⁰¹Secondo Mancuso (p. 301, ss.), le fonti medievali, soprattutto siriane, che trattano dell’esistenza di due draghi sull’eclittica sono posteriori o tutt’al più contemporanee a Donnolo: il sapiente oritano, avendo posto sullo stesso piano il Drago immaginario dell’eclittica con la costellazione omonima, avrebbe ingenerato una confusione che si sarebbe poi propagata nelle fonti successive.

²⁰²Peraltro già avanzata in fase di progetto di ricerca proposto nel 2012.

²⁰³Esso è distinto dal polo Nord celeste, quello, cioè attorno a cui ruota apparentemente tutta la sfera celeste. È degno di nota che, a causa del movimento di oscillazione del moto terrestre che dà origine alla precessione degli equinozi, all’epoca di Donnolo quest’ultimo non giaceva in prossimità della Stella Polare, come invece accade ai giorni nostri. La precessione era peraltro nota già nell’antichità, e già Eudosso provò a calcolarne il periodo (Linton 2004, pp. 55, ss.), noto col nome di “anno platonico”, che è di circa 25.800 - 26.000 anni.



Figura 2.5: Draco. La costellazione del Drago, così come appare nel *Libro delle stelle fisse* (*Kitāb suwar al kawākib*) dell'astronomo persiano 'Abd al-Rahman ibn 'Umar al-Sufi. Egli, noto col nome latinizzato di Azophi, fu un contemporaneo di Donnolo (immagine elaborata da <https://www.wdl.org/en/item/2484/>).

giace in prossimità del Polo Nord dell'eclittica, mentre il drago dei nodi lunari, posto trasversalmente, attraversa idealmente la Terra e quindi l'asse di rotazione. Potrebbe, quindi, essere stato questo elemento, cioè il legame con l'asse di rotazione, ad indurre l'astronomo oritano ad identificare le due figure e a farle confluire insieme.

Conclusioni Si è visto come l'autore oritano abbia ripreso nel suo commento la dottrina contenuta nel *Libro della Formazione* riguardo alla creazione degli elementi del cosmo e di quelli del corpo umano. Egli però apporta delle modifiche nella sezione riguardante la melotesia planetaria²⁰⁴, aggiungendo alle corrispondenze contenute nel testo commentato un'ulteriore interpretazione in termini di influssi astrali e planetari che, come si è visto²⁰⁵ sembrano essere assenti nel testo commentato, ad esempio:

Anche se furono creati con la lettera *gimel* Giove, il primo giorno, l'occhio destro, la pace e la guerra, Giove non governa che sul terzo giorno e la notte del primo, sulla vita e sulla pace e sull'orecchio destro.

Il commento continua nella stessa maniera anche nella descrizione dell'influsso degli altri pianeti: ognuno di essi, pur essendo stato formato tramite la stessa lettera con cui è stata formata anche una determinata parte del corpo, non governa su di essa. Secondo il commentatore, in altre parole, l'aver avuto un'origine comune al momento della creazione non implica che vi sia un'influenza da un pianeta su una parte del corpo formata tramite la stessa lettera con cui è stato creato il pianeta stesso. Essa avviene piuttosto tramite gli influssi descritti secondo la scienza (astrologica e medica) classica, quella che utilizza i quattro elementi e i quattro umori:

[...] la qualità di Giove è un misto di calore e umidità, come la qualità del sangue che si origina nel fegato il quale risiede nel lato destro, e come la qualità dell'aria nell'atmosfera, che media tra il caldo e il freddo. Di conseguenza, chi è nato sotto Giove si arrabbia con difficoltà e si calma con facilità.²⁰⁶

Nella descrizione del corpo umano, il *Sefer Ḥakhmônî* risente della formazione medica del suo autore²⁰⁷, quando sono descritte le funzioni degli

²⁰⁴Per cui v. tab. 2.2 a pag. 80.

²⁰⁵V. pag. 63.

²⁰⁶Cfr. Mancuso 2009, p. 183 e la relativa nota 277 a p. 288, in cui si rilevano similitudini col passo talmudico *bShabbat* 156a.

²⁰⁷Per un esame dell'opera donnoliana sotto un punto di vista medico si rimanda a Rosato 2012.

organi nei termini della teoria medica dell'epoca, consistente nella dottrina classica dei quattro elementi, delle quattro caratteristiche fondamentali (caldo, freddo, secco e umido) e dei quattro umori²⁰⁸. La malattia non sembra essere dovuta, nel commento donnoliano, a influssi astrali o planetari, ma da fattori quali la cattiva alimentazione²⁰⁹. In questo senso, la sua opera si configura come una sistematizzazione filosofica con riferimenti solo accidentali alla fisiologia, e non come un trattato medico o di iatromatematica. Nella sua opera medica, per contro, egli evita ogni speculazione teorica: nel suo già citato²¹⁰ *Sefer ha-yaqar*, egli si limita a descrivere i procedimenti con cui preparare i farmaci, senza far ricorso né a dottrine magiche, né a speculazioni filosofiche. L'autore, pur sostenendo una visione che oggi chiameremmo "olistica" dei rapporti fra corpo umano e cosmo, sembra quindi tenere ben distinti i due campi della speculazione filosofica, astrologica e teologica da un lato e la pratica medica dall'altro.

Come si è evidenziato in precedenza, nel commentare le corrispondenze planetarie, il nostro autore sceglie l'astrologia classica e si discosta dalla melotesia del *Sefer Yešîrah*. Il modo con cui concilia le due contrastanti tradizioni è quello di separare l'atto della formazione dei corpi celesti e del corpo umano dalla loro reciproca influenza: vale a dire che, secondo Donnolo, se un pianeta, un giorno della settimana e una parte del corpo sono stati creati tramite la stessa lettera dell'alfabeto ebraico, ciò non implica che quel determinato pianeta domini su quel giorno e influenzi quella parte con cui condivide la generazione. Come accade per quanto riguarda il dominio di un pianeta su un giorno della settimana, anche la sua influenza su una determinata parte del corpo è infatti regolata dai vincoli di simpatia della dottrina astrologica classica.

Donnolo, dunque, anche nonostante qualche minore contraddizione, cerca di conciliare due differenti tradizioni, cioè quella ebraica, da un lato, e l'astrologia classica, dall'altro.

L'unicità dell'opera donnoliana è meglio evidenziata se si esaminano i testi ebraici successivi che hanno trattato il tema dell'uomo come microcosmo.

²⁰⁸Mancuso 2009, p. 107.

²⁰⁹*ibid.* p.163 (ebr. pp. 160 e 162).

²¹⁰*Supra*, a pag. 74.

2.6 Nel pieno e basso Medioevo

Bahya ibn Paqūda, vissuto in Spagna all'incirca nella prima metà dell'XI sec., compose, in arabo, un trattato di etica dal titolo *Al-Hidaya ilā farā'id al-qulūb*, cioè *Guida ai doveri dei cuori*. Esso fu poi tradotto in ebraico nella seconda metà dello stesso secolo da Yehūdah ibn Tibbon²¹¹, col titolo di *Ĥôvôṭ ha-levavôṭ*, cioè *I doveri dei cuori*²¹². Il quarto capitolo del secondo trattato è dedicato ai "segni di saggezza" disseminati da Dio nel creato²¹³. Il modo migliore di avvicinarsi alla saggezza divina è quello che avviene attraverso lo studio del Creato: come in un'opera d'arte vi è l'impronta dell'artista che l'ha realizzata, così ogni cosa nel cosmo rivela la sapienza del suo Creatore. Per scoprire questa saggezza, quindi, l'uomo non deve fare altro che cercarla non solo nel mondo, ma anche in sé stesso, poiché racchiude in sé il mondo di cui è parte integrante e anche, in un certo senso, il fine. È opportuno quindi per l'uomo conoscere anche la propria storia, le proprie facoltà psichiche, insomma tutto sé stesso, citando Giobbe (19,26): «nella mia carne vedrò Dio»²¹⁴.

Conterraneo e all'incirca contemporaneo di ibn Paqūda era il filosofo e mistico Šlomo ben Yehūdah ibn Gabirôl, il quale, noto col nome latinizzato di Avicbron, nella sua opera dal titolo *Fons Vitæ* introduce l'ilomorfismo aristotelico in un impianto filosofico neoplatonizzante. In quest'ottica, la parte più sublime dell'essere umano, l'intelletto, si trova rispetto al corpo nello stesso rapporto in cui le sostanze più sublimi si trovano con il macrocosmo (iii, 6). L'essere umano può così conoscere la struttura del cosmo conoscendo la struttura del proprio essere, poiché entrambe sono legate da un rapporto di analogia (iii, 44).

Anche una delle figure maggiori dell'ebraismo medioevale, Abraham ibn Ezra (Spagna, XI-XII secc.), noto soprattutto per i suoi commentari biblici e per l'importanza da lui attribuita all'astronomia e all'astrologia, tratta il tema dell'uomo come microcosmo: alla fine del suo commento a Esodo 25,40, egli infatti pone l'accento sulla conoscenza di sé, sia corporale, sia psichica, come mezzo principe per la conoscenza delle realtà

²¹¹Vissuto prima in Spagna e poi in Francia, fu l'autore di diverse traduzioni dall'arabo all'ebraico e capostipite di una generazione di traduttori.

²¹²Oggetto di diverse edizioni italiane: Consolo 1855, Sierra 1983, Chouraqui e Ravasi 1988.

²¹³L'espressione stessa sembra tradire influenze islamiche: il Corano stesso, oltre a definirsi così (Scarabel 2000, p. 41), la impiega continuamente (2,164; 6,98; 16,12; 20,128; 39,21, ecc.). Fra le fonti della *Guida*, vi era certamente l'*Enciclopedia dei Fratelli della Purity*, per cui v. Kaufmann 1910, pp. 15-17.

²¹⁴L'interpretazione di quel versetto biblico così come la intende ibn Paqūda diventerà un tema ricorrente soprattutto a partire dai due secoli successivi (Altmann 1963, p. 218).

superne, poiché l'uomo è un'immagine in piccolo del mondo. In questa corrispondenza, gioca un ruolo fondamentale anche il Tempio, quale "mondo intermedio", che è allo stesso tempo immagine del corpo umano e dell'universo.

È sempre nella Spagna musulmana che, nel XII secolo, visse ed operò Yôsef ibn Şaddîq (in arabo, Abū 'Umar Yūsuf b. Şiddîq), autore del *Libro del microcosmo* (ebr. *Sefer 'Olam Qaṭan*), il quale è inteso come un'introduzione alla filosofia e fu composto originariamente in arabo ed in seguito tradotto in ebraico, alla filosofia. In esso, l'autore intende la somiglianza fra l'essere umano e il cosmo nel duplice aspetto di fisico e spirituale, descritta nelle due diverse parti di cui si compone il secondo trattato.

Dal punto di vista fisico, il capo dell'uomo è paragonabile alla volta celeste, in cui i due occhi corrispondono ai luminari, le orecchie a Saturno e Giove, le narici a Venere, la bocca a Marte e la lingua a Mercurio. Le dodici costellazioni zodiacali corrisponderebbero alle vertebre, contando però quelle del collo come una sola (anche se questo non basta a riportare il numero a dodici). Le montagne inoltre somigliano alle ossa, gli alberi ai peli e i quattro elementi ai quattro umori. Ulteriori corrispondenze astronomiche (o meglio calendariali) sono date dal numero di denti che coinciderebbe con i giorni del mese solare, i dodici orifizi del corpo ai mesi dell'anno e i sette organi di senso corrispondono ai giorni della settimana, così come le sette aperture del capo²¹⁵.

Dal punto di vista spirituale, invece, l'essere umano contiene in sé ogni cosa e Dio è paragonato a un uomo che costruisce una casa per suo figlio e pone in essa tutto ciò che esiste nel mondo, affinché questi abbia tutto ciò di cui ha bisogno senza dover uscire. I cinque sensi corrispondono ai quattro elementi: la vista al fuoco, l'udito all'aria, il gusto all'acqua e il tatto alla terra; il senso rimanente, l'olfatto, è paragonato al vapore. Una volta realizzata la conoscenza fisica del proprio corpo (e, di conseguenza, del mondo fisico) attraverso i sensi, l'uomo è chiamato alla conoscenza intellettuale del mondo spirituale, attraverso il pensiero speculativo e lo studio approfondito²¹⁶.

Contemporaneo a ibn Şaddîq fu il più celebre Mosè Maimonide, il quale dedica una parte della sua già citata *Guida dei Perplexi* all'esposizione della sua teoria sull'uomo come microcosmo: secondo il medico e filosofo aristotelico, come il cuore nell'uomo fornisce il movimento a tutto il corpo, così il cielo Primo Mobile, grazie alla sua azione, tiene insieme tutto il cosmo e lo anima: «Bisogna dunque che tu concepisca l'insieme di queste sfere co-

²¹⁵Habermann 2003, 81-82.

²¹⁶*Ibid.*, 103-104.

me un solo individuo vivente, mobile e dotato di anima»²¹⁷, anche se non è chiaro fino a che punto l'autore non la intenda come una semplice metafora o come un modello interpretativo, poiché specifica immediatamente: «Questo tipo di concezione è necessario, o almeno molto utile, quando si vuole dimostrare che la divinità è una sola»²¹⁸.

Sempre del XII secolo è l'opera dell'autore yemenita Netan'el Berab Fayūmī, che nel suo *Giardino delle intelligenze* (ar. *Bustān al-'Uqūl*) fa corrispondere lo spirito, il corpo e le tre dimensioni fisiche dell'uomo con l'Intelletto Universale, le sfere e il mondo materiale, rispettivamente²¹⁹. Sempre sulla tripartizione dell'essere umano insiste Bahya ben Ašer, vissuto in Spagna a cavallo fra il XIII e il XIV sec: il rabbino, che per primo introdusse la *qabbalah* nell'esegesi biblica²²⁰ suddivide l'essere umano nelle stesse tre parti (testa, petto e addome) in cui lo suddivide il *Libro della Formazione*²²¹, a cui sono fatti corrispondere il mondo degli angeli, quello delle sfere, e quello materiale, rispettivamente. L'essere umano è così definito "microcosmo" (*'olam qaṭan*) perché la sua struttura fisica (*tekhûnatô*) rispecchia quella del macrocosmo (*'olam gadôl*).

Ancora in Spagna, nella prima metà del XIV sec., operò Yošû'a ibn Šû'aib, che descrisse il corpo umano come composto ad immagine e somiglianza di tutto quanto è contenuto nelle dieci *sefirôt*²²² e nelle dieci sfere celesti, a cui corrispondono, rispettivamente, le dita delle mani e dei piedi, mentre le parti del corpo, in generale, sono fatte corrispondere alle 613 *mišwôt*²²³. Con ibn Šû'aib, le regole di purità cominciano ad assumere un significato mistico: se le membra umane sono simili a quelle animali, ma contengono in sé anche elementi superni²²⁴, la salvaguardia della loro purezza ha ripercussioni anche nel cosmo. Il tema del significato cosmico delle *mišwôt* sarà poi sviluppato ampiamente nella *qabbalah* luriana.

La Spagna del XIV secolo vide fiorire, inoltre, anche testi medico-astrologici, quali il *Kelal Qaṭan*, ad opera di David Ben Yom Tov. Il trattato,

²¹⁷I, 72 (da Maimonide 2005, p. 263).

²¹⁸*Ibid.*

²¹⁹Altmann 1963, p. 220-221.

²²⁰Egli introdusse l'interpretazione del testo biblico in quattro livelli: letterale, *midraš* (v. pag. 33), logico e qabbalistico (*Jewish Encyclopedia*, s.v. *Bahya [Behai] Ben Asher Ben Halawa*), che ricordano da vicino i quattro livelli - letterale, allegorico, morale e anagogico - che il suo contemporaneo Dante espone nel suo *Convivio* (II, 1, 2-6) e nelle sue *Lettere* (XIII), così come fece anche Agostino di Dacia, anch'egli coevo (Eco 1984, p. 236).

²²¹Cfr. pag. 57, ss.

²²²Per cui v. pag. 53, ss.

²²³Per cui v. pag. 68 e relativa nota.

²²⁴Altmann 1963, p. 221-222. Sull'uomo come essere a metà fra l'animale e l'angelo cfr. pag. 9.

composto in ebraico e di cui esiste una traduzione latina²²⁵, sembra unire la tradizione della melotesia classica con la iatromatematica le cui origini sono rintracciabili nel *Tetrabiblos* di Tolomeo²²⁶, dal quale sembra riprendere, in particolare, la dottrina dell'influenza delle sfere planetarie sul corpo umano, ponendo particolare enfasi sugli influssi lunari verso gli umori corporei, e sui giorni più propizi per l'applicazione di salassi o la somministrazione di emetici, lassativi, ecc. Oltre a Tolomeo e alla letteratura araba ad esso riconducibile, la fonte principale del trattato è il *Sefer ha-me'ôrôt* (*Libro dei luminari*) del già citato Abraham ibn Ezra²²⁷.

Infine, non con il macrocosmo, ma sempre con le *sefirôt*, l'essere umano è fatto corrispondere in testi qabbalistici quali il *Libro fulgido* (§55) e nel *Tiqqune ha-Zohar* (130b), in cui l'uomo è chiamato "microcosmo" (*'olam qatan*), poiché i suoi arti furono disposti nei sei giorni della creazione, che corrispondono alle sei *sefirôt* inferiori.

Ricapitolando, nei testi ebraici tardomedioevali si riutilizzano e si rielaborano temi già presenti nelle opere precedenti. Eccetto che presso ibn Ezra, che la rese il fulcro della propria filosofia, l'astrologia giocò generalmente un ruolo trascurabile, se non nullo, nell'intendere la corrispondenza fra il corpo umano e il cosmo. Invece, due tendenze appaiono dominanti: una è quella rivolta all'aspetto prettamente fisico, che potremmo definire "materialista", ripresa dai *midrašim*, secondo cui il corpo umano riflette in sé il creato; l'altra, "spiritualista", considera invece l'aspetto psichico dell'essere umano, il cui spirito si trova con il corpo in un rapporto analogo a quello che ha la divinità con l'universo. Queste due tendenze, di matrice rabbinica e platonica, rispettivamente, non si escludono necessariamente a vicenda, anzi spesso si trovano a coesistere.

Resta il problema del tracciare la storia delle idee: innanzitutto, i primi due esponenti, in ordine di tempo, dell'interpretazione neoplatonica del *Libro della Formazione* furono Donnolo e Dunaš della scuola di Kairouan²²⁸.

Del primo, si conosce l'influenza sul movimento pietista sorto in Germania nell'XI secolo noto come *Hasîdey Aškenaz* ("i pii di Germania") poi-

²²⁵Entrambe editate, unitamente a una traduzione in lingua inglese, in Bos *et al.* 2005, dove è anche riportata (p. 60) la riproduzione di una tavola da un manoscritto provenzale quattrocentesco, in cui è riunita la rappresentazione delle influenze dei dodici segni sugli arti unitamente ai punti di applicazione del salasso, con didascalie in ebraico (Bibliothèque Nationale de France, Parigi, Ms. hebr. 1181, folio 264v).

²²⁶Trattato *infra*, a pag. 97, ss.

²²⁷Per cui cfr. Langermann 2000, p. 576.

²²⁸Per quanto anche il commento di Sa'adya Ga'on presenti alcuni tratti neoplatonizzanti, la componente aristotelica resta predominante.

ché i loro primi esponenti ne citano esplicitamente le opere, trasportate, insieme ad altre opere ebraiche, dai loro antenati, la famiglia Qalonymos, dal Sud al Nord Italia, prima, e in Provenza e nella regione renana, poi.

In base a quanto detto più sopra²²⁹, l'influenza della scuola di Kairouan fu, tuttavia, molto più ampia e profonda rispetto a quella del pensiero donoliano, e non solo all'interno dell'ebraismo. Trasmesse in lingua araba, le dottrine neoplatoniche si diffusero in Europa tramite la penisola iberica, che allora si trovava sotto il dominio islamico: di ciò è indicativo il fatto che la stragrande maggioranza dei testi presi in esame è stata composta in arabo e per lo più in Spagna. La visione neoplatonica dell'uomo microcosmo, così come descritta, ad esempio, da Proclo²³⁰, sembra essere quella prevalente nel pensiero ebraico dell'epoca, stando ai testi appena esaminati. Essa viene poi conciliata, in misura e con modalità diverse, col testo biblico, interpretato più o meno letteralmente, a seconda dei casi.

Un testo arabo, su cui non si è avuto modo di soffermarci, giocò un ruolo fondamentale nella diffusione dell'idea dell'uomo microcosmo: essa era infatti centrale nella già citata *Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, composta nel X secolo da quella che appare come una sorta di società segreta dedita a studi che oggi chiameremmo esoterici, che si riuniva con regolarità per discutere di filosofia, teologia, scienze naturali, e via discorrendo. La dottrina alla base del testo appare molto vicina alla corrente sciita fortemente neoplatonizzante dell'Ismaelismo, la quale circolò soprattutto all'interno dello sciita califfato fatimide. Avendo trovato condizioni socio-culturali favorevoli, l'*Enciclopedia* si diffuse, quindi, per tutto il Nord Africa fatimide e non tardò a raggiungere poi la penisola iberica, costituendo la fonte anche di testi ebraici quali alcuni di quelli esaminati in quest'ultimo paragrafo, tramite la mediazione dell'opera di Isaac Israeli²³¹.

La diffusione del microcosmismo nell'ebraismo europeo avvenne, quindi, attraverso due canali: uno, in lingua ebraica, attraverso l'Italia meridionale; l'altro, mediato dalla lingua araba, attraverso la penisola iberica. Stabilito ciò, resta tuttavia un nodo da sciogliere, vale a dire quello rappresentato dal *Sefer Yesîrah*, che, come si è visto, presenta caratteri peculiari. Nel prossimo capitolo, oltre a confrontare il tema dell'uomo microcosmo nei testi cristiani e pagani contemporanei a quelli appena esaminati, si cercherà di spiegare il motivo per cui esso sembra essere così unico nel suo genere: forse, finora si è cercato di inquadrarlo nel genere sbagliato.

²²⁹Pag. 70.

²³⁰Cfr. pag. 11.

²³¹Per cui v. pag. 70.

Capitolo 3

Un confronto

Per parafrasare un *incipit* ricorrente nella letteratura rabbinica¹: a cosa si può paragonare il *Sefer Yešîrah*? Nel capitolo precedente si è evidenziata l'eccentricità dei suoi contenuti rispetto alla letteratura rabbinica ad esso precedente e contemporanea. Il *midraš*, infatti, nel trattare il tema dell'uomo come microcosmo, utilizza delle semplici metafore e quasi mai associa parti del corpo umano ai corpi celesti e alle costellazioni, come invece sembra fare il nostro testo di riferimento. Per ritrovare questa idea, si dovrà volgere lo sguardo a tradizioni esterne all'ebraismo.

3.1 La melotesia

3.1.1 Nell'astrologia

Il *Tetrabiblos*

Composta nel II sec. d.C., molto probabilmente ad Alessandria, col titolo di *Previsioni astrologiche per Siro* (gr. Των προς Σιρον Αποτελεσματικων), l'opera astrologica di Claudio Tolomeo è meglio nota col titolo di *Tetrabiblos* (o *Quadripartitum*), poiché composta, per l'appunto, di quattro trattati.

Caratterizzata da un rigore e una razionalità che la contraddistinguono dalla tradizione astrologica precedente e contemporanea², l'opera consiste in una trattazione sistematica della dottrina astrologica, che resterà poi, unitamente all'altra celebre opera del suo autore, l'*Almagesto*, il riferimento principale per lo studio degli astri fino all'era moderna.

¹A sua volta, verosimilmente parafrasi di Is 40, 18: «E a chi si può rassomigliare Dio?» (cfr. inoltre Lc 13,18-20).

²Feraboli 1998, xii-xiii.

Nel primo trattato, l'autore descrive prima le influenze planetarie³, in termini di qualità elementari, e in seguito anche l'effetto delle stelle fisse, non solo quelle delle costellazioni zodiacali, ma anche quelle più a Nord e più a Sud dell'eclittica. Oltre ad essere caratterizzato da una delle differenti combinazioni fra caldo, freddo, secco e umido, ogni pianeta possiede una sua qualità che lo contraddistingue. Semplificando: Saturno, giudicato infausto, è legato alla pesantezza, Giove alla giustizia, Marte alla guerra, Venere all'eros, Mercurio alla comunicazione. Le costellazioni, inoltre, sono considerate nelle loro singole parti, in maniera analoga alla dottrina egiziana dei decani⁴, e gli effetti delle singole parti sono paragonati a quelli, appena descritti, dei pianeti⁵.

Nel terzo trattato, Tolomeo dedica un capitolo (il XII) alle influenze dei pianeti sulla formazione del corpo umano, in base alla loro posizione ad Oriente od Occidente del *Medium Caeli*⁶: ogni singolo pianeta influenzerebbe, quindi, aspetti quali la carnagione, la capigliatura, gli occhi, la statura e il temperamento (quest'ultimo descritto tramite le quattro classiche categorie di caldo, freddo, secco e umido), e in misura maggiore e in maniera più favorevole se nella fase ascendente, e viceversa in modi più sfavorevoli se si trova ad Occidente del *Medium Caeli*, quindi in fase discendente. Gli influssi dei luminari variano in qualità ed intensità in base agli aspetti (cioè le relazioni posizionali reciproche) con i cinque pianeti. Un'eventuale previsione basata su questi dati andrebbe poi integrata, secondo l'autore, con altri dati quali la stagione o i fattori ambientali locali ed altri elementi ancora.

Il tredicesimo capitolo del terzo trattato si occupa delle «Malattie ed affezioni croniche», cioè quelle causate, secondo l'autore, dall'influsso dei pianeti sul corpo. Questi influssi si possono evincere dal pianeta stesso, che imprime la qualità del malanno, e dalla sua posizione in un punto dell'eclittica, che determina sia la parte del corpo colpita, sia se il malanno sarà temporaneo oppure cronico. Come nei capitoli trattati precedentemente, ogni pianeta è considerato non solo nei sue qualità accidentali di caldo/freddo e umido/secco, ma anche secondo le sue qualità intrinseche descritte poc'anzi. Inoltre, anche in questo caso, ogni costellazione è considerata non nella sua interezza, ma nelle sue singole parti e, di nuovo,

³I, 4-8 (Feraboli 1998, pp. 32-41).

⁴Neugebauer 1983, p. 205.

⁵Es. «Le stelle sulla testa dell'Ariete producono effetti simili all'azione combinata di Marte e Saturno», I, 9, 1 (Feraboli 1998, pp. 40-41), e così via.

⁶Vale a dire, nell'emisfero boreale, l'intersezione meridionale dell'equatore celeste col meridiano del luogo. In pratica, esso costituisce il punto di culminazione, nel cielo locale, della traiettoria di un oggetto celeste nel suo moto apparente giornaliero.

ancora più determinanti dei singoli pianeti sono i loro aspetti, cioè le loro relazioni posizionali reciproche, che possono accentuare o annullare a vicenda gli influssi. Questi ultimi sono così elencati:

Tra le parti del corpo più importanti, Saturno presiede l'orecchio destro, la milza, la vescica, il flemma e le ossa; Giove gli organi del tatto, i polmoni, le arterie e lo sperma; Marte l'orecchio sinistro, i reni, le vene e i genitali; il Sole gli organi della vista, il cervello, il cuore, i nervi e tutta la parte destra; Venere gli organi dell'olfatto, il fegato e la carne; Mercurio il linguaggio, i riflessi, la lingua, la bile, il sedere; la Luna gli organi del gusto, la gola, lo stomaco, il ventre, l'utero e tutta la parte sinistra.⁷

Il ruolo giocato dalle costellazioni, o meglio dalle loro singole parti, è quello di modificare l'influsso del pianeta o luminare, anche in modo importante, al punto da far sì che abbia influenza anche in parti del corpo non ad esso associate nel precedente elenco:

Per esempio, cecità ad un occhio si verifica col semplice transito della Luna, congiunta od opposta al Sole su uno degli angoli nominati,^[8] e al suo ingresso (sempre congiunta od opposta al Sole) in uno dei corpi celesti nembiformi dello zodiaco, come la nebulosa del Cancro, le Pleiadi del Toro, la freccia del Sagittario, il pungiglione dello Scorpione, le parti del Leone prossime alla Chioma di Berenice, il vaso dell'Acquario. Cecità ad un occhio deriva anche quando Marte o anche Saturno orientali si avvicinano alla Luna calante angolare oppure sorgono prima del Sole angolare.⁸

Anche se è il Sole ad essere stato associato, nel brano precedente, agli organi della vista, secondo quest'altro brano appena riportato, la cecità può verificarsi anche con il transito della Luna in determinati punti di alcune costellazioni, oppure quando essa assume determinati aspetti con i due pianeti ritenuti nefasti. La corrispondenza fra quei determinati punti della fascia zodiacale e la cecità sembra essere improntata ad un criterio basato semplicemente su una somiglianza estetica: quelle che ora sappiamo essere nebulose (e che tali appaiono anche ad occhio nudo, in assenza di inquinamento luminoso), appaiono come delle stelle dai contorni non ben

⁷III, 13, 5 (*ibid.*, pp. 249-251).

⁸III, 13, 7-8 (*ibid.*, p. 251).

definiti, ed è stato verosimilmente questo a suggerire l'associazione con la cecità.

Nel *Tetrabiblos*, quindi, il rapporto fra i corpi celesti ed il corpo umano è caratterizzato da un influsso fra i pianeti e le membra, mentre il ruolo giocato dalle costellazioni, ciascuna considerata nelle sue singole parti e non nel suo insieme, è quello di determinare la parte del corpo soggetta all'influsso. La melotesia tolemaica è, quindi, basata principalmente su quella planetaria, mentre quella zodiacale, che in Tolomeo risulta complementare alla prima, è invece predominante in altre tradizioni astrologiche, anch'esse sorte a partire dall'età ellenistica in poi.

Astrologia ermetica: il *De triginta sex decanis*

In un trattato ermetico circolato in latino si ritrova la dottrina della melotesia, legata non alle intere costellazioni, ma ai singoli decani, che sono figure associate, in gruppi di tre, ai dodici segni zodiacali. Il trattato, apparentemente risultato di una stratificazione di materiale databile dal III-II sec. a.C. al V d.C.⁹ e noto col nome di *De triginta sex decanis*¹⁰, è dedicato alla descrizione di queste trentasei figure, chiamate "decani" perché associate ciascuna ad un'area di dieci gradi, cioè un terzo dell'area di trenta gradi occupata da ciascun segno zodiacale sull'eclittica.

I decani sono generalmente descritti come esseri umani aventi parti di animali, ma non mancano esseri composti solamente da parti animali (ad es. il primo decano del Leone è un serpente dalla testa leonina raggianti), oppure esseri non chimerici (quale è, ad esempio, il terzo decano della Bilancia, che è descritto come un semplice serpente). Il testo li enumera in ordine, partendo dal primo dell'Ariete fino all'ultimo dei Pesci, elencandone il nome, la corrispondenza planetaria¹¹, descrivendone gli attributi (quali capi di vestiario, gioielli od oggetti vari), che lo caratterizzano, indicando la zona geografica sotto il suo controllo e, a partire dal terzo decano dei Gemelli in poi, la parte del corpo umano che può affliggere e il tipo di disturbo che può provocare con la sua influenza.

⁹Scarpi 2009, vol. II, p. 171. V. anche Feraboli 1994, pp. xx-xxii.

¹⁰Il titolo completo è *De triginta sex decanis duodecim signorum et formis eorum et de climatibus et faciebus quas habent planetæ in eisdem signis*.

¹¹Assegnata secondo la sequenza: Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna, Saturno, Giove. Pur cominciando in un punto diverso (Marte invece che Saturno), essa corrisponde a quella delle orbite planetarie, a cui si è accennato a pag. 80.

In alcuni casi, la descrizione di un decano sembra essere correlata al segno di appartenenza¹² oppure alla parte del corpo da esso governata¹³, ma il più delle volte l'aspetto di ognuno di essi sembra eludere ogni tentativo di spiegazione, per quanto numerosi motivi siano caratteristici dell'iconografia egizia¹⁴. Così come per l'aspetto, anche i nomi stessi dei decani presentano difficoltà interpretative, per cui l'origine non sempre è individuabile¹⁵.

Come si può notare immediatamente da un esame della tabella 3.1, nel testo mancano sia riferimenti a parti del corpo o a malanni in riferimento ai primi otto decani, sia l'attribuzione della stessa malattia (la gotta) agli ultimi sei. Nonostante ciò e nonostante anche qualche ripetizione (ad es., la Siria è menzionata tre volte, la Galazia due, ecc.), è possibile individuare un certo criterio di base sotteso al testo, quantomeno nell'attribuzione delle influenze sulle parti del corpo: se dai nervi, arterie, polmoni e cuore si arriva alla gotta (che colpisce i piedi), passando per stomaco, intestino e gambe, in quest'ordine, è facile supporre che le parti del corpo che mancano dall'elenco siano il capo, forse occhi e orecchie, il collo, le spalle, le braccia e le mani. Come si è detto, il testo è il risultato di una lunga storia redazionale, con materiale di diversi secoli precedente alla sua stesura finale: è facile ipotizzare che in questo ampio lasso di tempo esso sia stato oggetto di errori di trasmissione di varia natura.

La dottrina dei decani è molto più antica del testo in esame, anzi essa è di molto anteriore dell'astrologia ellenistica in generale: la prima testimonianza attestata, infatti, è quella rinvenuta nella parte inferiore di un sarcofago risalente alla Terza Dinastia (XXI sec. a.C. circa)¹⁶, in cui è riportato il catalogo di trentasei stelle, con il loro sorgere e tramontare. Similmente,

¹²Ad es., un uomo in piedi su uno scorpione, nel caso del secondo decano del segno corrispondente. Uomini in piedi su due scorpioni, tuttavia, sono anche nella raffigurazione del primo decano della Bilancia, quindi la corrispondenza non è sempre ovvia.

¹³Come nel caso del secondo decano della Bilancia, che provoca ritenzione idrica ed è descritto come «un uomo in piedi su una palude che si restringe in un unico rivolo».

¹⁴Come, ad esempio, le teste di ibis del secondo decano della Vergine, che richiamano l'iconografia del dio Thoth oppure il secondo decano dei Gemelli descritto come «la bella immagine di Iside» (*ibid.*, p. 177).

¹⁵A giudicare dal nome del secondo decano dell'Ariete, tuttavia, almeno alcuni di essi sembrano essere il risultato del sincretismo religioso che caratterizzò l'età ellenistica: il nome "Sabaoth" è, infatti, derivato dal termine ebraico *ševa'ôṭ* ("schiere", "eserciti"), che ricorre molto frequentemente nell'espressione biblica «YHWH ševa'ôṭ», cioè «YHWH/Signore degli eserciti». Esso fu in seguito interpretato, soprattutto in contesti estranei all'ebraismo, come un nome divino a sé stante. "Sabaoth" è, infatti, anche il nome attribuito anche ad uno degli arconti secondo la setta gnostica degli Ofiti, stando a Ireneo (*Adversus hæreses* 30,5, cfr. Cosentino 2009, pp. 170-171).

¹⁶Neugebauer 1955, p. 48 = Neugebauer 1983, pp. 205-209 (206).

Decano	Nome	Regione	Organo o malattia
1 Ariete	Aulathamas	Oceano	-
2 Ariete	Sabaoth	reg. dei Battriani	-
3 Ariete	Disornafais	Lidia	-
1 Toro	Iaus	reg. dei Medi	-
2 Toro	Sarnatas	reg. delle Amazzoni	-
3 Toro	Erchumbris	Babilonia	-
1 Gemelli	Manuchos	reg. dei Troiani	-
2 Gemelli	Samurois	Persia	-
3 Gemelli	Muel	Partia	nervi
1 Cancro	Senepthois	Siria	arterie
2 Cancro	Somachalmis	reg. degli Assiri	polmoni
3 Cancro	Charmine	Etiopia	cuore
1 Leone	Zaloias	India	stomaco
2 Leone	Zachor	reg. sconosciuta	occlusioni e ascessi
3 Leone	Frich	reg. sconosciuta	spasmi intestinali
1 Vergine	Zamendres	Arabia	dolori intestinali
2 Vergine	Magois	Armenia	fegato
3 Vergine	Michulais	Meroe ed Elefantina	milza
1 Bilancia	Psineus	Egitto	disturbi renali
2 Bilancia	Chusthis	Traconitide	dol. alle giunt., ritenzione
3 Bilancia	Psamiatois	Libia	dolori ai nervi
1 Scorpione	Neteuos	Siria, Palestina, Fenicia	pustole da carbonchio
2 Scorpione	Thurmantis	Cilicia	bubboni
3 Scorpione	Psermes	Cappad., Galazia, Frigia	fratture ossee
1 Sagittario	Clinothois	Asia, Acaia, Panfilia	cancrena
2 Sagittario	Thursois	mare Nichere	ginocchia
3 Sagittario	Renethis	Africa	sciatica, dol. alle gin.
1 Capricorno	Renpsois	Mauritania	dol. alle ginocchia, lombi
2 Capricorno	Manethois	Pannonia	-
3 Capricorno	Marxois	Galazia	dol. alle gambe
1 Acquario	Ularis	Siria	gotta
2 Acquario	Luxois	Germania	"
3 Acquario	Crauxes	Sarmazia	"
1 Pesci	Fambrais	Britannia	"
2 Pesci	Flugmois	Dacia	"
3 Pesci	Piathris	Licaonia, parti d'Italia.	"

Tabella 3.1: I decani secondo il *De triginta sex decanis*. Per le descrizioni si rimanda a Scarpi 2011, pp. 174-185.

i trentasei decani sono rappresentati sul corpo della dea del cielo Nut in due raffigurazioni risalenti al II millennio a.C. (1300 ca. e 1170 ca.)¹⁷. Nel *De triginta sex decanis*, quindi, come nel *Tetrabiblos* di Tolomeo, si è accolta la suddivisione nei dodici segni zodiacali tuttora in uso nell'astrologia contemporanea, ma ad essi non è ancora attribuita l'importanza che invece assumeranno di lì a breve.

Considerando i segni zodiacali non nella loro interezza, ma nelle loro singole parti, almeno per quanto riguarda l'influenza sul corpo umano, entrambi i testi composti in Egitto dimostrano, quindi, non solo di non essere stati impermeabili alle nuove idee astrologiche giunte attraverso la mediazione ellenistica, ma di aver fatto tesoro, allo stesso tempo, dell'antica astrologia egizia. Il *De triginta sex decanis* dimostra la longevità di cui la dottrina dei trentasei decani ha goduto nell'Egitto antico e tardo-antico, e di cui si possono intravedere riverberi anche nell'impostazione del *Tetrabiblos* tolemaico, nel momento in cui considera l'influenza sul corpo umano da parte delle singole stelle e non dei segni zodiacali considerati nella loro interezza.

La melotesia classica

La melotesia che si è definita "classica"¹⁸, come si è detto, è quella che osserva un ordine sequenziale, *a capite ad calcem*, nel tracciare una corrispondenza fra le parti del corpo umano e le dodici costellazioni dello Zodiaco.

Manilio, *Astronomica* La prima attestazione di una corrispondenza sistematica, da capo a piedi, sembra essere quella contenuta nell'*Astronomica* di Manilio, databile agli inizi del I sec.¹⁹ Il testo, pervenuto in cinque libri, sembra essere incompiuto ed appare come una rielaborazione in chiave stoica di dottrine astrologiche esposte già da altri autori: Manilio, infatti, in linea con le dottrine stoiche, presuppone un ordine cosmico, di cui le costellazioni e la loro influenza sul corpo umano costituiscono parte integrante.

Nel secondo libro del suo trattato, egli espone brevemente la dottrina secondo cui ogni costellazione influenza una sezione del corpo umano:

¹⁷*Ibid.*, p. 49 (= 207).

¹⁸*Supra*, pag. 4.

¹⁹Della vita dell'autore non si hanno dati certi, ma nell'opera vi sono riferimenti alla sconfitta di Teutoburgo (I, 898) e ad Ottaviano Augusto ancora vivente (I, 7-8, 385, 922), quindi il poema dev'essere stato composto fra il 9 e il 14 d.C.

Prendi atto della distribuzione tra i segni delle parti dell'uomo e della dipendenza delle singole membra da queste specifiche figure astrali, che su di esse, nell'ambito del corpo intero, speciali influssi attivano.

L'Ariete, capofila di tutta la schiera, ha avuto in sorte la testa, e come sua pertinenza la bellezza del collo il Toro, e ai Gemelli si ascrivono con dotazione pari le braccia attaccate alle spalle, e il petto è stato collocato sotto il Cancro, il dominio del torace e delle scapole è del Leone, in sorte personale della Vergine vengono i fianchi, la Bilancia governa le natiche, e lo Scorpione si compiace dell'inguine al Centauro spettano i femori, il Capricorno signoreggia su entrambe le ginocchia, dell'Acquario che mesce è il potere delle gambe e i Pesci pretendono per sé l'autorità sui piedi.²⁰

Il poema didascalico prosegue poi trattando le reciproche influenze, gli aspetti e, in genere, le relazioni fra le costellazioni, usando metafore poetiche nel trattare i rapporti fra di esse, che sono descritti come di amore, odio, e via discorrendo.

Vettio Valente Meno poetico e decisamente meno metodico fu Vettio Valente. Originario di Antiochia e vissuto nel II sec., la sua *Anthologia* è fondamentale per riportare sezioni altrimenti perdute delle opere attribuite all'astrologo egiziano Petosiride²¹.

Nella sua opera, è possibile riscontrare già gran parte della dottrina astrologica così come è stata tramandata fino ai giorni nostri, quali le associazioni fra determinati pianeti e i segni zodiacali: Saturno governa Capricorno e Acquario, Giove il Sagittario e i Pesci, Marte governa l'Ariete e lo Scorpione, Venere il Toro e la Bilancia, Mercurio i Gemelli e la Vergine, la Luna il Cancro, infine il Sole il Leone. Il testo comincia, senza proemio, a trattare le caratteristiche dei pianeti e delle singole influenze sul corpo

²⁰ *Astronomica* II, 453-465, trad. da Feraboli *et al.* (curr.) 1996, vol. I, p. 141.

²¹ I frammenti, pervenuti in citazioni presso diversi autori a partire dall'età ellenistica, sono stati trasmessi con l'attribuzione al sacerdote Petosiride, che avrebbe dedicato la sua opera al faraone Nechepso (VII-VI sec.), ma l'attribuzione è molto probabilmente pseudoepigrafica, per cui v. Pingree 1975, p. 547. I frammenti sono stati raccolti in Riess 1890.

umano. Queste ultime si sovrappongono a quelle descritte per quanto riguarda le costellazioni, e anche i limiti fra le aree di competenza dei vari segni non sono definiti in modo rigido: ad esempio la vista è subordinata sia al Leone, sia all'Ariete, o i genitali sono descritti come sotto l'influenza della Bilancia e dello Scorpione, e così via²². L'opera di Valente, pur essendo, come si è detto, preziosissima per la trasmissione di brani di testi più antichi altrimenti perduti, pecca di mancanza di sistematicità, per cui ogni segno influenza diverse parti del corpo, e una stessa parte del corpo può essere influenzata da più segni e pianeti diversi, rendendo così vano ogni tentativo di comparazione puntuale.

Sesto Empirico Lo scettico Sesto Empirico, vissuto a cavallo fra il II ed il III sec., nel suo *Adversus mathematicos* ("mathematicos" inteso, in senso lato, come "coloro che insegnano"), si scaglia con piglio polemico contro diverse categorie di intellettuali, per usare il termine con accezione contemporanea. Non solo, quindi, i matematici in senso stretto, ma sono oggetto delle sue critiche anche i grammatici, i fisici, i musicisti, e così via, senza risparmiare, ovviamente, anche gli astrologi. Questi ultimi sono confutati nel quinto trattato, in cui lo scettico attribuisce le dottrine astrologiche, fra cui quella della simpatia fra cielo e terra, ai Caldei:

I Caldei assumono, intanto, come presupposto, che le cose terrestri sono in simpatia con quelle celesti e che di volta in volta si rinnovano sotto l'influenza di esse.²³

I Caldei sono quelli che, secondo Sesto, hanno diviso l'eclittica in dodici segni, e di questi, nelle loro divinazioni, considerano in particolare la posizione di quattro di essi: quello che sorge²⁴, quello che si trova al culmine, quello che sta tramontando e infine quello che si trova "sotto terra", cioè diametralmente opposto al secondo²⁵.

Infine, sempre di origine caldaica sarebbe la dottrina della melotesia:

Né sono mancati alcuni Caldei i quali mettono in relazione ciascuna parte del corpo umano con ciascuno dei segni zodiacali, parlando anche qui di simpatia: e difatti essi stabiliscono una identità di nomi tra l'Ariete e la testa, tra il Toro e il collo, tra i Gemelli e gli omeri, tra il Cancro e il petto, tra il Leone e i

²²Per cui si rimanda a Bezza 1995, vol II, pp. 722-731. Cfr anche l'ediz. di Pingree 1986.

²³*Adversus Mathematicos* V, 4.

²⁴Quello che ora è noto come "ascendente", ma all'epoca era detto "oroscopo", termine che poi, per metonimia, finirà per indicare l'intero responso.

²⁵*Ibid.*, V, 12.

fianchi, tra la Vergine e le natiche, tra la Bilancia e i lombi, tra lo Scorpione e gli organi genitali maschili e femminili, tra il Sagittario e le cosce, tra il Capricorno e le ginocchia, tra l'Acquario e le gambe, tra i Pesci e i piedi.²⁶

La sequenza riportata da Sesto è anch'essa quella *a capite ad calcem*, anche qui con piccole variazioni riguardo ai segni che influenzano l'addome e i fianchi. Egli riporta, inoltre, due particolari interessanti: uno è di corrispondenza che avviene anche tramite i nomi, e l'altro è che essa è stata elaborata specificamente a fini diagnostici:

E anche questo essi fanno non senza motivo, perché, qualora qualcuno degli astri malefici, durante la nascita dell'uomo, viene a trovarsi in uno di questi segni zodiacali, produce un'imperfezione di quella parte del corpo che ha lo stesso nome del segno.²⁷

Sesto Empirico, in quanto medico, sembra aver posto particolare attenzione all'aspetto fisiologico, nonché alle malattie del corpo umano e alle loro possibili cause, le quali sembrano determinate, almeno in parte, dall'influsso degli astri.

Firmico Materno Il testo noto come *Mathesis*, composto nella prima metà del IV sec. da Firmico Materno, è un trattato completo di astrologia, forse, con i suoi otto volumi, il più vasto dell'antichità, in cui l'autore espone ogni aspetto della disciplina, dalle costellazioni alle congiunzioni planetarie, alla divisione del tempo, e via discorrendo.

Nell'ottavo volume, egli cita un poeta che narra della storia della capra Amaltea che allattò il piccolo Zeus. Il poeta, che Firmico non menziona esplicitamente, sembra essere identificabile con Manilio, il cui brano (V, 132 ss.) è ripreso molto fedelmente. È dunque presumibile che Firmico abbia attinto da Manilio anche la sua melotesia zodiacale, seppur con una minima variazione:

Il capo degli esseri umani è nel segno dell'Ariete, il collo nel Toro, le braccia («umeri») nei Gemelli, il cuore nel Cancro, petto e stomaco in Leone, il ventre nella Vergine, reni e vertebre in Bilancia, i genitali nello Scorpione, le cosce («femora») nel Sagittario, le ginocchia in Capricorno, gli stinchi («tibiæ») nell'Acquario e i piedi nei Pesci.

²⁶*Ibid.*, V, 21-22.

²⁷*Ibid.*

Con l'eccezione dell'associazione del ventre, invece che dei fianchi, alla Vergine e di reni e vertebre, al posto delle natiche, alla Bilancia, la melotesia di Firmico sembra riprendere, quindi, la sequenza attestata nell'*Astronomica*.

Nonostante la vastità e la sistematicità del testo, la sua ricezione nel Medioevo non fu particolarmente immediata: un Firmicum è citato in un'epistola di s. Sidonio Apollinare²⁸ (V sec.), dopodiché non sono attestate altre menzioni fino all'XI secolo, a partire dal quale la *Mathesis* cominciò a circolare in modo sempre più frequente²⁹.

Riepilogando quanto detto sull'astrologia classica, la tradizione della melotesia zodiacale *a capite ad calcem*, attestata per la prima volta in Manilio, sembra essersi trasmessa in modo pressoché invariato per tutto il Medioevo³⁰. La tradizione relativa alla melotesia planetaria, invece, è stata molto meno stabile e testi relativi alla relazione fra i sette pianeti e le sette aperture nel capo appaiono soprattutto in epoca bassomedioevale³¹ (XIV-XV secc.), periodo in cui il tema della melotesia ritorna prepotentemente in auge nelle raffigurazioni³². Ogni autore esprime un suo proprio modo personale di interpretare questa corrispondenza fra pianeti e organi di senso, secondo diverse combinazioni³³, pur mantenendo fissa l'associazione fra gli occhi con i due luminari e la bocca con Mercurio³⁴.

Il *Sefer Yešîrah*, invece, non presenta neanche la corrispondenza fra occhi e luminari, che è l'associazione più comune (forse perché la più intuitiva) anche presso testi non specificamente astrologici³⁵.

Prima di trarre conclusioni, comunque, è necessario proseguire l'esame dei testi medioevali che trattano di melotesia.

²⁸«Nam ita, ut sic dixerim, his membris philosophiæ claret, ut videatur mihi Julium Firmicum, Sammonicum, Julianum Vertacum, Fullonium Saturninum, in libris matheseos peritissimos conditores absque interprete, ingenio tantum suffragante, didicisse» (XXII). Per una discussione sull'identificazione dei tre nomi v. Delhey 1993, p. 57.

²⁹Stahl 1971, p. 622.

³⁰O. Neugebauer, *Astronomical and Calendrical Data in the "Très riches heures"*, in Meiss 1974, p. 431 = Neugebauer 1983, p. 517.

³¹L'unica eccezione risalente al pieno Medioevo sembra essere costituita da un manoscritto proveniente dall'abbazia di Prüfening, presso Ratisbona, e ora conservato nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco (Clm 13002, fol. 7v), datato 1165 (Hübner 2013, p. 27, ss.).

³²V. ad es. Bober 1948, p. 1 e Gundel 1992, p. 44.

³³Per cui v. Hübner 2013, pp. 28-29.

³⁴Verosimilmente a causa della sua associazione con tutto ciò che riguarda la comunicazione (per cui cfr. pag. 97).

³⁵Per cui cfr. *supra*, pagg. 12, ss.

3.1.2 Nell'Ermetismo

Il *Corpus* tardoantico

In senso stretto, l'Ermetismo è definibile come l'*interpretatio græca* della cultura egiziana, avvenuta in epoca ellenistica, in seguito alle conquiste di Alessandro Magno. Indicativo del sincretismo avvenuto fra le due culture è il nome stesso del fondatore mitico della tradizione: "Ermete Trismegisto" è, infatti, il risultato dell'apposizione³⁶, al nome del dio greco Hermes dell'epiteto "tre volte grandissimo", riservato al dio egizio Thoth, a lui assimilato.

Pur avendo un'origine relativamente circoscritta nello spazio e nel tempo, cioè l'Egitto dei primi quattro secoli dell'era cristiana³⁷, la storia della diffusione delle idee ermetiche nelle epoche successive risulta molto più complessa da ricostruire nelle sue fasi, che si sono alternate nel tempo in modo assimilabile ad "un fenomeno carsico"³⁸.

In senso lato, quindi, si possono raggruppare sotto il nome di "ermetici" tutti i testi composti successivamente in altri contesti storico-culturali diversi da quello egiziano di epoca romana e che, comunque, si rifanno idealmente alla figura mitica del fondatore e alle dottrine a lui attribuite.

Nel primo trattato del *corpus*, vale a dire il *Poimandres*, sono gettate le basi della teologia e dell'antropologia ermetiche. In esso³⁹, il Verbo (Λόγος) e l'Intelletto (Νοῦς) demiurgo creano i cieli, cioè le sette orbite dei pianeti, che, ruotando, governano il destino del mondo inferiore e che, nel loro movimento circolare, creano gli animali e tutti gli esseri viventi non dotati di ragione. L'Uomo cosmico (Ἄνθρωπος), invece, è creato ad immagine dell'Intelletto e, unito con la Natura, genera quindi i vari esseri umani, che partecipano quindi di entrambi i mondi, spirituale e fisico. La componente divina nell'essere umano può, tuttavia, liberarsi della componente materiale e dalle influenze a cui è soggetta⁴⁰ e ritornare alla contemplazione della divinità.

Questo substrato teorico rende legittime, quindi, discipline quali l'astrologia, cioè lo studio delle influenze dei cieli sulla terra, e l'alchimia, che è lo studio della trasmutazione di elementi materiali e allo stesso tempo di

³⁶ Avvenuta già all'epoca di Erodoto e Cicerone, per cui v. Scarpi 2009, vol. I, pp. xxxiii-xxxiv.

³⁷ Arco di tempo in cui è collocabile la redazione del *Corpus Hermeticum* (*ibid.*, p. xxxiv).

³⁸ *Ibid.*, p. xii, dove è delineata anche la storia della ricezione, ampliata nel vol. II, pp. vi, ss.

³⁹ §10, ss.

⁴⁰ §21, ss.

quelli spirituali, entrambi governati dalle stesse leggi e quindi uniti fra loro in legami di analogia, affinché l'uomo purifichi se stesso e il cosmo.

Rimanendo nel *Corpus* che costituisce il nucleo più antico della dottrina ermetica, l'uomo è descritto come generato a immagine del cosmo nel trattato VIII⁴¹, come anche nell'*Asclepius*, testo ermetico circolato in latino, ma probabilmente composto in greco⁴², in cui, inoltre, l'essere umano, conoscendo se stesso e il cosmo, si rende consapevole del suo ruolo all'interno di esso: egli è infatti immagine sia della divinità sia del mondo materiale⁴³.

Il X trattato paragona la sfericità (e quindi la perfezione) del cosmo con la rotondità della testa dell'uomo, sede dell'anima e quindi dell'immortalità: l'uomo, allora, «come pertanto tutto l'universo, è costituito di materia e di intelletto»⁴⁴.

Nel discorso che il Nous rivolge ad Ermete nell'XI trattato del *Corpus*, Dio è equiparato al Tutto e, se l'uomo vuole conoscere la divinità, deve raggiungere, tramite il proprio intelletto, ogni cosa, diventando tutto e accogliendo, così in sé, l'intero universo. Solo così potrà raggiungere il suo fine ultimo⁴⁵, poiché, secondo l'anonimo autore, non c'è niente di peggio per l'uomo che ignorare Dio⁴⁶.

Pur se non compreso nel *Corpus Hermeticum*, ad Ermete Trismegisto è stato, tuttavia, attribuito un testo, simile al già citato *De triginta sex decanis* e noto come *Il libro sacro sui Decani*, che presenta una tradizione leggermente diversa rispetto a quest'ultimo, non solo per quanto riguarda i nomi dei decani. Infatti, questo testo, traduzione latina di epoca islamica di una stratificazione di materiale astrologico greco eterogeneo databile dal III sec. a.C. al IV d.C.⁴⁷, descrive anche i materiali e i cibi (da consumare o da evitare) associati a ciascun decano: nell'ambito di operazioni magiche compiute nell'ora sotto il governo di un determinato decano, il testo indica il materiale più adatto per fabbricare amuleti, nonché i cibi che avrebbero reso più propizio e quelli che invece avrebbero inimicato il decano da coinvolgere nell'incantesimo. Prima di passare in rassegna ogni singolo decano con le relative corrispondenze, il testo elenca le parti di influenza di ciascun segno sul corpo umano:

L'Ariete è la testa del mondo⁴⁸, il Toro il collo, i Gemelli le

⁴¹Scarpi 2009, p. 117.

⁴²Per cui v. Scarpi 2011, p. 83.

⁴³§10, *ibid.*, pp. 112-113.

⁴⁴*Corpus Hermeticum* X 11 (da Scarpi 2009, p. 145).

⁴⁵*Corpus Hermeticum* XI 18, ss (*ibid.*, pp. 171, ss.).

⁴⁶*Ibid.* §21.

⁴⁷Feraboli 1994, pp. xviii-xxi, Scarpi 2009, vol. II, p. 171.

⁴⁸Letteralmente, τοῦ κόσμου (Ruelle 1908, p. 250), forse da intendere come τοῦ

spalle, il Cancro il petto, il Leone il dorso, il cuore e i fianchi, la Vergine il ventre, la Bilancia i glutei, lo Scorpione le parti sconde, il Sagittario le cosce, il Capricorno le ginocchia, l'Acquario gli stinchi, i Pesci i piedi.⁴⁹

Nella trattazione dei singoli decani, ognuno di essi presiede su una parte del corpo più specifica all'interno di quella delineata nel segno di appartenenza.

Questo testo sembra quindi armonizzare, meglio rispetto al *De triginta sex decanis*, la tradizione astrologica babilonese dei dodici segni e quella egiziana dei trentasei decani, inserendo la melotesia in un contesto di corrispondenze con materiali e cibi anziché con regioni geografiche, e finalizzando la conoscenza di queste corrispondenze a scopi magico-operativi.

Nell'alchimia medioevale

Nei testi alchemici medioevali, definibili "ermetici" in senso lato⁵⁰, ciò che rende possibile l'indagine speculativa e ne legittima la messa in pratica, è la corrispondenza materiale fra natura umana e cosmica, oltre che la somiglianza spirituale fra la natura divina e quella umana.

Ad esempio, già nel *Libro della misericordia* (*Kitāb al-rahma*) proveniente dalla scuola di Gābir ibn Ḥayyān, considerato il primo alchimista arabo (VIII o forse in. IX sec.⁵¹), i processi che avvengono nella materia sono assimilati a quelli del corpo umano, anzi il procedimento corretto da seguire è solo quello che riprende le attività umane:

Sappi che la materia [...] deve essere come il microcosmo, che è l'uomo e ciò che gli somiglia. Cioè, l'opera deve essere suscettibile di matrimonio, di gravidanza, di putrefazione e di durata temporanea.⁵²

L'alchimia è quindi il tramite per ottenere la trasmutazione degli elementi fisici, di pari passo con quella degli elementi psichici, dato che nell'uomo è rispecchiato tutto il cosmo. Questa dottrina viene fatta risalire a Platone:

(μικρο)κόσμον (*ibid.*, p. 251, n. 2).

⁴⁹§3,4 (*ibid.*, pp. 250-253).

⁵⁰Sui rischi che comporta, tuttavia, quest'accezione allargata del termine v. van Bladel 2009, p. 9 ss.

⁵¹Pinella Travaglia, *La tradizione arabo-islamica*, in Pereira 2006, pp. 119-212 (148).

⁵²Cap. XL, *ibid.*, p. 199.

Disse Platone il sapiente che l'arte è un terzo mondo perché è simile a uno di questi due mondi e riunisce le forze del macrocosmo nel microcosmo. Si è stabilito che fosse un microcosmo per scienza accertata con vista diretta e sperimentazione, perché essi credettero che ogni cosa nel macrocosmo ha corrispondenza nel microcosmo, per quanto concerne le forze occulte e le manifeste. E si dice che il macrocosmo è una mescolanza i cui aspetti non si possono sciogliere, mentre altri sostengono che sono solo vicini e si possono sciogliere, e allo stesso modo nel microcosmo.⁵³

Al già menzionato⁵⁴ medico arabo al-Rāzī furono attribuite diverse opere alchemiche, fra cui il *De aluminibus et salibus*, tradotto in latino nel XII secolo ad opera di Gerardo da Cremona. In questo trattato⁵⁵, il laboratorio o il vaso alchemico è considerato un *mundus minor*, che rispecchia in piccolo le proprietà del *mundus maior*, cioè il macrocosmo, in cui avvengono le stesse reazioni, anche se con tempi diversi⁵⁶.

Similmente avviene nel testo geberiano citato in precedenza, come anche nel trecentesco *Testamentum*, attribuito pseudoepigraficamente a Raimondo Lullo⁵⁷, di cui il titolo del terzo paragrafo del primo capitolo recita:

I principi della natura universale e come vengono estratti dalla massa confusa; i quattro elementi e i tre principi primordiali di tutte le cose, e come la forma del macrocosmo si rapporti al magistero [alchemico], che è forma minore, come un microcosmo.⁵⁸

Una non meglio specificata «pietra animale del microcosmo» o «pietra microcosmica» è, infine, menzionata⁵⁹ nella *Summa Sedacina* di Guglielmo Sedacer (XIV sec.), nel contesto della descrizione dei procedimenti per preparare il vetro.

Nell'alchimia tardo-antica e medioevale, quindi, l'oggetto della speculazione sul microcosmo appare spostarsi gradualmente dall'essere umano, come avviene nel *Corpus Hermeticum*, all'arte, ai suoi strumenti, ai suoi procedimenti, ai processi alchemici e ai suoi risultati.

⁵³Cap. XLII, da *ibid.*, p. 200.

⁵⁴V. pag. 65.

⁵⁵Cap. XXVII.

⁵⁶Cfr. Pereira 2006, p. 1340, n. 24.

⁵⁷*Ibid.*, p. 556.

⁵⁸*Ibid.*, p. 560.

⁵⁹Nei parr. 43 e 49 (*ibid.*, pp. 736-737).

3.1.3 In Mesopotamia

Le origini della melotesia ellenistica sono da rintracciare nella scienza asiro-babilonese, la cui mole di *materia medica* è composta principalmente da liste di sintomi e liste di rimedi (*Listenwissenschaften*), prive, quindi, della descrizione esplicita di un impianto teorico, il quale resta ancora da ricostruire⁶⁰.

Un commentario proveniente da Nippur a un testo medico⁶¹ attribuisce all'influenza di Giove e Marte l'insorgere di malattie alla milza e ai reni, a cui è forse da collegare l'attribuzione dell'influenza di Marte sui reni attestata nel brano già citato dell'opera di Tolomeo⁶². Un altro testo, anch'esso di epoca tardo-babilonese e noto come LBAAT 1597, cita esplicitamente l'influenza che la Luna esercita sia sulle attività umane, sia sulla salute, a seconda della costellazione che essa si trovi ad attraversare⁶³.

Nella cosiddetta *Tassonomia di Uruk* (SBTU I 43) risalente all'età tardo-babilonese o ellenistica e proveniente dall'archivio di Uruk⁶⁴, in particolare, sembra essere adombrata l'idea di un'influenza da parte dei corpi celesti sul corpo umano. La *Tassonomia* presenta una lista di malanni divisi in quattro categorie, ciascuna di esse legata ad un organo o una coppia di organi, vale a dire il cuore, la gola, i polmoni e i reni. Risulta enigmatica l'apparente mancanza nel testo di un'evidente correlazione fra gli organi e le malattie: ad esempio al cuore sono posti in relazione attacchi epilettici⁶⁵, alla gola sono associate malattie alle giunture, ai reni malanni muscolari, ecc.⁶⁶ Ciò che rende questo testo unico nello studio della scienza babilonese è inoltre la peculiare associazione fra malanni e organi interni, nonché l'assenza di riferimenti a fattori esterni al corpo umano quali cause del malessere, quali ad esempio spiriti cattivi, com'era invece tipico nell'estremamente conservativa medicina babilonese⁶⁷.

⁶⁰Geller 2014, p. 1.

⁶¹11N T4, ed. in Civil 1974, cfr. Reiner 1993. Cfr. anche Reiner 1995, p. 60, n. 252 per altri paralleli con testi greci di farmacologia.

⁶²III, 13,5, cit. a pag. 99.

⁶³Geller 2014, p. 81, ss. V. anche Böck 2000, p. 617, dove si tracciano dei paralleli fra i testi babilonesi appartenenti a questo genere con il manoscritto qumranico 4Q186 esaminato *supra*, a pag. 41. Per comparazioni con testi del *corpus* astrologico greco, quali CCAG VII 216.5 e CCAG VII 95-99 cfr. anche Reiner 1993, p. 22, n. 10 e Koch-Westenholz 1995, p. 178.

⁶⁴La città in cui, secondo alcuni testi sumeri, fu inventata la scrittura (Pettinato 1994, p. 38, ss.) e che è teatro di alcuni episodi dell'epopea di Gilgameš (Pettinato 2004, p. 7).

⁶⁵O attacchi di altro tipo, per cui v. Hector Alvados, *Epilepsy in Mesopotamia Rediscovered*, in Finkel e Geller 2007, pp. 131-136.

⁶⁶Geller 2014, pp. 3-4.

⁶⁷*Ibid.*, p. 15. Cfr. anche Geller 2016, pp. 33-43.

Nel tentativo di ricostruire la dottrina soggiacente al testo, si sono cercati paralleli, oltre che con la medicina di epoca ellenistica⁶⁸, anche con la magia astrale babilonese. Un testo in particolare, rinvenuto a Uruk, risalente all'età ellenistica⁶⁹ e pervenuto in due varianti (BRM 4 20 e BRM 4 19), è una lista che elenca i momenti opportuni per effettuare determinati incantesimi, indicati dalla presenza della Luna in una determinata costellazione dello Zodiaco. Questo prontuario è la riscrittura di un testo più antico (VII sec. a.C.) proveniente da Sultantepe (ST 300), che indicava i giorni del mese indicati per gli stessi incantesimi. La differenza fra ST 300, da un lato, e BRM 4 20 e BRM 4 19, dall'altro, è costituita dalla menzione, presso questi ultimi, dei segni zodiacali, i quali furono introdotti nell'astrologia babilonese nel periodo intercorso fra la stesura del primo e quella degli ultimi due, i quali utilizzarono il primo come fonte⁷⁰, aggiornandolo, per così dire, con la nuova astrologia elaborata nel frattempo.

L'esistenza in Babilonia di una vera e propria dottrina riguardante la melotesia, quindi, è per ora solo ipotetica, seppur molto verosimile: se la pratica dell'estispicina⁷¹ in Mesopotamia sembri sottintenderne l'esistenza, è al momento semplice oggetto di speculazione il fatto che si sia sviluppato, in epoca tardo-babilonese o ellenistica, un sistema teorico che prevedesse l'influenza specifica di ogni costellazione e di ogni pianeta sugli esseri viventi in genere e su parti del corpo umano in particolare. Una melotesia propriamente detta non è descritta nelle sue modalità all'interno dei testi, che appaiono di solito in forma di liste: se una teorizzazione in questo senso è mai esistita, essa era forse tramandata oralmente⁷² e non affidata alla scrittura. Questa ipotesi darebbe ragione dell'associazione, altrimenti priva di spiegazione, fra i pianeti e gli organi del corpo, come nel commentario di Nippur, o della relazione, stabilita in modo apparentemente arbitrario, fra determinati malanni e alcune posizioni della Luna nello Zodiaco, o ancora della forte somiglianza nelle sequenze di malanni elencate in LBAAT 1597 e nella *Tassonomia di Uruk*.

⁶⁸Sui paralleli ed eventuali dipendenze dirette fra la medicina babilonese e la scuola medica di epoca ellenistica nota come "metodismo", v. Geller 2014, p. 18, ss.

⁶⁹Geller 2014, p. 27.

⁷⁰*Ibid.*, p. 47.

⁷¹Vale a dire la pratica di divinazione effettuata sulle interiora di animali, in particolare ovini, in cui particolare importanza era assegnata al fegato, come dimostrano i numerosi modellini in terracotta, per cui v. ad es. Koch 2005 e Starr 1992. Incidentalmente, la stessa pratica era in uso anche presso gli Etruschi, come attestato dal modello in bronzo di un fegato di pecora, attualmente custodito al museo Farnese, che presenta, in modo analogo a quelli babilonesi, una suddivisione in aree ciascuna col nome di una divinità.

⁷²*Ibid.*, p. 91.

3.1.4 Vi è davvero una melotesia nel *Sefer Yeşirah*?

Riassumendo, l'astrologia così come la conosciamo ora è il risultato di una sintesi avvenuta in epoca ellenistica⁷³ fra l'astronomia babilonese, con i suoi dodici segni zodiacali e la sua melotesia planetaria, con l'omologa egizia e la relativa dottrina dei decani, così come avviene, ad esempio, nell'opera di Tolomeo esaminata più sopra.

In questa fase, anche gli studi di astronomia greca, come ad esempio gli scritti di Eudosso e Callippo, furono utilizzati come materiale per l'elaborazione delle dottrine astrologiche, le quali furono, a seconda dei casi, o totalmente rigettate, come nel caso di scettici quali il già citato Sesto Empirico, oppure accolte da altri, soprattutto filosofi neoplatonici, quali Giamblico e Proclo. Diverse reazioni si registrano anche fra appartenenti a una stessa corrente: nella Stoa, ad esempio, se autori quali Crisippo e Cicerone l'adottarono in quanto in linea con la propria dottrina del determinismo, altri filosofi, quali Panezio, ne presero le distanze; Posidonio, invece, la rivalutò, poiché si adattava alla sua idea di *sympatheia* universale⁷⁴.

Come fece il cristianesimo, grazie in particolare alla figura di Agostino di Ippona⁷⁵, anche il Giudaismo rabbinico rigettò *in toto* le dottrine astrologiche, le quali, suscettibili di derive fatalistiche, avrebbero rischiato di condurre a una deresponsabilizzazione dell'uomo, il che sarebbe inammissibile in una tradizione basata sull'ortoprassi quale è l'ebraismo: volendo infatti speculare sulle ragioni di questo rifiuto, si potrebbe supporre che, in un'ottica in cui ogni cosa, incluse le azioni umane, sia predeterminata da influenze esterne, l'esecuzione dei riti e dei precetti risulterebbe quindi del tutto inutile, vanificando quindi ogni sforzo di interpretare i testi sacri e delegittimando, così, l'esistenza del rabbinato stesso. Si è visto, tuttavia, che non sono mancate le eccezioni come Abraham ibn Ezra⁷⁶, il quale pose addirittura l'astrologia come fulcro centrale della sua speculazione teologica e filosofica.

L'altra notevole eccezione è costituita dal *Sefer Yeşirah*. Esso si distingue in modo spiccato non solo dalla tradizione rabbinica, ma, pur trattando dei rapporti fra corpi celesti e corpo umano, si discosta anche dalla stessa tradizione astrologica della melotesia zodiacale, che è stata trasmessa at-

⁷³In cui, probabilmente, giocò un ruolo significativo l'opera di personaggi quali Berosso, un babilonese che, stando a fonti antiche quali Vitruvio e Giuseppe Flavio, fondò una scuola nell'isola di Kos (per cui v. De Breucker 2013, p. 19, ss.), e Retorio, forse un egiziano, che compose un trattato sui dodici segni (CCAG 192-213, in cui cita il *Tetrabiblos*. V. inoltre. Pingree 2001, p. 6, ss.).

⁷⁴Per le fonti si rimanda alla discussione relativa in Russo 1972, pp. xxi-xxii.

⁷⁵Le quali critiche all'astrologia si rifanno a quelle di Panezio, per cui v. *ibid.*

⁷⁶V. *supra*, pag. 91.

Costellazione	Melotesia classica	Nel <i>Sefer Yeşirah</i>
Ariete	testa	fegato
Toro	collo	cistifellea
Gemelli	braccia	milza
Cancro	gola/petto	stomaco
Leone	torace/stomaco	rene destro
Vergine	ventre	rene sinistro
Bilancia	basso ventre	intestino
Scorpione	genitali	esofago
Sagittario	cosce	mano destra
Capricorno	ginocchia	mano sinistra
Acquario	stinchi	piede destro
Pesci	pie di	pie de sinistro

Tabella 3.2: Comparazione fra la melotesia classica e le corrispondenze fra segni zodiacali e parti del corpo umano nel *Sefer Yeşirah*.

traverso i continenti e attraverso i secoli in maniera pressoché uniforme in tutti i testi esaminati.

Come mostra la tabella 3.2, la corrispondenza *a capite ad calcem* della tradizione astrologica classica è di fatto del tutto estranea al *Libro della Formazione*, il quale non sembra seguire un criterio facilmente ricostruibile. È plausibile supporre che, come si è visto poc' anzi per i testi tardo-babilonesi, anche in questo caso sia presente alla base una teoria elaborata senza essere stata posta per iscritto; il suo stile lapidario, infatti, ricorda da lontano quello delle *Listenwissenschaften* mesopotamiche.

Il *Sefer Yeşirah*, in effetti, non afferma chiaramente che vi sia un'influenza da parte dei pianeti sugli orifizi del capo o delle costellazioni sugli arti e su alcuni organi interni. Esso si limita, invece, semplicemente ad enunciare che una determinata lettera dell'alfabeto ebraico ha formato sia un pianeta, sia un giorno della settimana, sia una delle aperture nel capo, oppure una costellazione, un mese e un organo.

Si può quindi concludere che probabilmente il *Libro della Formazione* non si occupa di melotesia. A differenza di tutti i testi esaminati in cui, ogni volta che una parte del corpo è associata ad un oggetto celeste, è inteso un legame di influenza da parte di quest'ultimo, non si riscontra niente del genere nel *Sefer Yeşirah*. Se non tratta di melotesia, allora, al fine di collocarlo in un contesto pertinente, occorrerà cercare dei punti in comune con testi, sia ebraici sia non ebraici, precedenti o coevi.

3.2 La struttura del cosmo

3.2.1 Le sei direzioni

Si è già accennato al fatto che, nel *Sefer Yešîrah*, le sette lettere doppie sono fatte corrispondere alle sei direzioni più il luogo centrale del cosmo⁷⁷. Con l'intento di rintracciarne le fonti, si cercheranno dei paralleli nei testi cosmologici precedenti.

Bardesane di Edessa

L'idea delle sei direzioni dello spazio come elementi cosmici è presente in un autore cristiano siriano noto come Bardesane. Efrem il Siro (IV sec.) gli attribuisce una dottrina secondo cui il cosmo è stato creato con gli elementi Luce, Vento, Fuoco e Acqua⁷⁸, che sono diversi dai quattro elementi empedoclei e che ricordano invece da vicino le prime quattro *sefirôt*, Spirito, Vento, Fuoco ed Acqua, del *Sefer Yešîrah*⁷⁹. Le fonti su Bardesane sono contraddittorie sia riguardo agli aspetti puramente biografici, sia per quanto riguarda la dottrina da lui professata e la sua vicinanza o meno all'ortodossia cristiana o ad eresie gnostiche quali il marcionismo. Di relativamente certo si sa che era originario di Edessa e che visse in Siria; nato intorno alla metà del II sec., morì nel 222⁸⁰ e fu fondatore di una scuola filosofica di stampo cristiano, impregnata di neoplatonismo e non priva di elementi stoici, considerata più o meno ortodossa, con opinioni discordanti sia presso le fonti coeve e successive, sia da parte degli studiosi contemporanei⁸¹. Le fonti lo dipingono a volte come cristiano esemplare, quando non addirittura sacerdote, a volte come un eretico vicino alle idee marcionite o addirittura, in maniera anacronistica, manichee. L'esposizione più organica di parte delle dottrine di colui che Efrem definisce «il filosofo degli Aramei» è contenuta nella sua opera nota come *Liber Legum Regionum* (gr. Κατὰ Εἰμαρμένης). Esso è un dialogo composto in siriano agli inizi del III sec., forse da Bardesane stesso o comunque da qualcuno appartenente alla sua scuola, in cui il protagonista, lo stesso filosofo, polemizza contro l'idea della predestinazione, così come era intesa da marcioniti e valentiniani, ai quali fu erroneamente associato da parte di alcuni eresiologi⁸². In

⁷⁷V. *supra*, pag. 58. Cfr. brano relativo del testo *infra*, a pag. 164.

⁷⁸Drijvers 1966, p. 134, ss. V. anche Camplani 1997, p. 20.

⁷⁹V. *supra*, pag. 53.

⁸⁰Pines 1997, p. 76.

⁸¹Per un recente dibattito sulla questione della piena aderenza dell'autore al cristianesimo ortodosso, si rimanda a Camplani 2015, pp. 264-267.

⁸²Camplani 1998, pp. 526-542.

esso, Bardesane ammette l'influenza dei corpi celesti sull'essere umano, prendendo tuttavia le distanze dalle derive troppo deterministiche a cui l'astrologia poteva tendere: innanzitutto, è confutata l'idea presente nel *Tetrabiblos* tolemaico sul dominio dei pianeti su determinate aree del mondo (i "sette climi") e su determinati singoli popoli, dimostrando come in realtà gli usi di questi ultimi siano validi dappertutto, quindi anche al di fuori del territorio sotto l'influenza del pianeta assegnato loro. Il titolo latino, apposto sull'unico esemplare siriano pervenutoci, si riferisce quindi in particolare alla sezione appena descritta, mentre il titolo attribuito alla traduzione greca ne sottolinea l'intento apologetico in difesa del libero arbitrio: il Bardesane protagonista del dialogo, infatti, pur ammettendo l'influenza dei pianeti sul corpo umano, sostiene tuttavia il primato dell'Intelletto, o spirito, il quale, essendo affine alla natura divina, è dotato di libertà di scelta e quindi superiore agli influssi che i corpi celesti esercitano sulle componenti in un certo senso meno nobili dell'essere umano.

Oltre a questa testimonianza diretta, ulteriore materiale sulle dottrine di Bardesane è fornito dalle fonti eresiologiche. Sempre nell'ambito delle influenze planetarie, Agapio di Mabbug (IX-X sec.) gli attribuisce la dottrina secondo cui il Sole avrebbe formato il cervello, Saturno le ossa, Mercurio le vene, Marte il sangue, Giove la carne, Venere i peli e la Luna la pelle⁸³. Una variante è attestata nella testimonianza biografica e dossografica su Bardesane composta nel XII sec. da Michele il Siro:

E sarebbero stati i governatori a creare l'essere umano: i più potenti lo fornirono di anima e i meno potenti di un corpo. Il sole lo avrebbe provveduto di nervi, Giove di ossa, Mercurio di midollo, Marte di sangue, Venere di carne, la luna (...), Saturno di peli...⁸⁴

Secondo Efrem, Bardesane avrebbe affermato che i quattro elementi (non quelli classici empedoclei, ma Luce, Vento, Fuoco e Acqua) sono disposti secondo i quattro punti cardinali, cioè Est, Ovest, Sud e Nord, rispettivamente, con in più la presenza di Dio in alto e con la Tenebra in basso:

A motivo delle sei direzioni, ha contato sei esseri: ne ha posti quattro in corrispondenza dei quattro venti, ne ha posto uno nelle profondità e un altro in alto.⁸⁵

⁸³*Kitāb al-'Unwān*, in A. Vasiliev (ed.), *Patrologia Orientalis* VII, p. 520.

⁸⁴Ramelli 2009, p. 493.

⁸⁵Inno 3,6, cit. in Ramelli 2009, p. 324. Cfr. Mitchell 1969, p. lv.

Bardesane distinguerebbe, quindi, Dio dalla Luce, ponendo la Tenebra come antitesi alla divinità e non alla Luce stessa, come invece ci si aspetterebbe; inoltre Dio occupa la direzione corrispondente all'alto, e non al centro dell'universo. Nello stesso passo, Efrem, attribuisce filosofo edesseno la teoria secondo cui la formazione del cosmo sarebbe stata causata da una commistione, avvenuta accidentalmente, dei quattro elementi. Bardesane avrebbe anche teorizzato l'esistenza di "enti", simili sia alle idee platoniche, sia per certi versi alle *sefirôt* così come descritte nel *Sefer Yešîrah*: gli enti, in numero di cinque o di sei, sono in costante movimento e sono probabilmente legati alle direzioni oppure agli elementi⁸⁶. L'incertezza derivata dalla discordanza delle fonti non permette una comparazione metodica, ma è sufficiente per avere un'idea degli argomenti delle speculazioni filosofiche nell'area mediterranea orientale, di cui è rimasta memoria fino al X secolo (ad es. in Agapio di Mabbug) e oltre (Michele il Siro).

Le *Omèlie pseudo-clementine*

La cosmologia attribuita a Bardesane sembra essere ripresa e rielaborata nelle *Omèlie* dello pseudo-Clemente, un testo la cui composizione è stata collocata in Siria nella seconda metà del IV sec.⁸⁷, anche se si è ipotizzata un'origine, almeno in alcune delle sue parti, risalente al I sec.⁸⁸. L'opera, il cui contenuto sembra ricollegabile ad ambienti ebraici non rabbinici⁸⁹ contiene il resoconto immaginario del viaggio che il protagonista eponimo avrebbe intrapreso da Roma alla Terra Santa, ai fini di una conversione al monoteismo. Nei suoi intenti apologetici, il testo polemizza, fra le altre cose, con la *paideia* greca, tramite dialoghi con personaggi quali il grammatico alessandrino Apione contro cui ebbe a scagliarsi anche Origene. Nel contesto del confronto fra le diverse dottrine della casualità, della provvidenza o del determinismo, che, come si è visto poc'anzi, era centrale nell'opera attribuita a Bardesane, il testo abbozza una cosmologia che potrebbe aver attinto dal filosofo edesseno.

In particolare, Shlomo Pines ha individuato cinque punti di contatto fra la cosmologia delle *Omèlie pseudo-clementine* e quella del *Libro della Formazione*⁹⁰: innanzitutto, le sei Estensioni (*ektaseis*) della divinità, come le

⁸⁶Ibid.

⁸⁷Pines 1997, p. 77. V. anche Reed 2013, p. 363, n. 57 e bibliografia ivi riportata.

⁸⁸Per cui v. Adler 1993, p. 46, in particolare la n. 113 e la bibliografia ivi riportata.

⁸⁹V. *Ibid.*, per la collocazione nel contesto del giudaismo alessandrino di matrice ellenistica, nonché Reed 2013, p. 363-364 (e bibliografia) per l'attribuzione ad ambienti giudeo-cristiani.

⁹⁰Pines 1997, pp. 83-87.

ultime sei *sefirôt*, corrispondono alle sei direzioni, inoltre esse sono infinite e sono associate al concetto di numero, la loro fine è unita al loro inizio, infine esse sono in movimento e ritornano; in entrambi i testi, inoltre, Dio (il Tempio nel *Sefer Yešîrah*) è situato al centro del cosmo.

Il testo ebraico sembrerebbe, quindi, avere dei punti di contatto la cosmologia di base delle *Omèlie*, pur con qualche modifica: l'elemento Luce è sostituito dallo Spirito e gli elementi non sono più associati alle direzioni, ma sia gli uni sia le altre costituiscono *sefirôt* separate, il cui totale è ricondotto, così, a dieci.

Le sei direzioni, i quattro elementi e le dieci *sefirôt*

Riassumendo, il *Sefer Yešîrah* sembra contenere elementi di cosmologia comuni in entrambi i testi siriaci esaminati.

La doppia natura delle dieci *sefirôt*, infatti, sembra rispecchiare quella degli enti di Bardesane e delle sei direzioni dello spazio, come sono teorizzate nella dottrina di quest'ultimo, nonché nelle *Omèlie* pseudo-clementine. Come gli enti di Bardesane, le prime quattro *sefirôt* sono associate a quattro elementi che non sono le quattro radici empedoclee della tradizione classica, ma sono Spirito/Luce, Aria, Fuoco e Acqua; inoltre ognuna delle sei rimanenti *sefirôt*, come ognuno degli enti di Bardesane, corrisponde a una direzione nello spazio ed è caratterizzata dal movimento⁹¹. Infine, sempre come accade con gli enti nella dottrina di Bardesane, il rapporto fra le *sefirôt* descritte nel *Sefer Yešîrah* e la divinità non è delineato in modo esplicito: in entrambi i casi, infatti, non è detto se siano stati creati *ex nihilo* o emanati o siano preesistenti, tuttavia si tratta sempre di strumenti divini adoperati nella creazione del cosmo e dotati di movimento e di un certo grado di volontà. Le *Omèlie* riprendono in parte la cosmologia descritta nell'opera *Contro il fato* di Bardesane, ponendo tuttavia la divinità al centro del cosmo e non in alto, esattamente come il *Libro della Formazione* pone il Tempio in posizione centrale rispetto alle sei direzioni. Il *Sefer Yešîrah* sembra quindi rifarsi alle due cosmologie, incidentalmente entrambe riconducibili alla città di Edessa⁹², aggiungendovi tuttavia elementi apparentemente nuovi, quali una presunta struttura cubica, che ci si accinge ora ad esaminare.

⁹¹§8 (*infra*, pag. 161, cfr. Hayman 2004, p. 72), ss. e Ramelli 2009, p. 332, ss.

⁹²Città di Bardesane, nonché probabile luogo di composizione delle *Omèlie* (Reed 2013, p. 363).

3.2.2 Il Tempio e il cosmo

Nel *Sefer Yešîrah*, non solo sono fatte corrispondere le sette lettere doppie alle sei *sefirôt* delle direzioni più il centro, ma, aspetto finora sottovalutato, le dodici lettere semplici sono associate a dodici spigoli immaginari⁹³, come ad implicare che il cosmo possieda una struttura cubica⁹⁴ (o tutt'al più di un parallelepipedo) dotata di dimensioni che si estendono all'infinito.

Il cosmo del *Libro della Formazione*, quindi, sembra possedere una forma ben definita, e il fatto di evidenziare il Tempio come componente centrale e struttura portante dimostra la stretta relazione in cui esso si trova con la struttura del cosmo stesso. Prima di continuare con la trattazione, è necessario compiere un passo indietro, illustrando i passi biblici pertinenti.

In 1 Re 6 è narrata la costruzione, da parte del re Salomone, del primo Tempio. Esso vi è descritto come costituito da un edificio principale che conteneva una camera, il "Santo dei Santi" (*qôdeš ha-qôdašîm*), in cui era custodita l'Arca dell'Alleanza e che era accessibile solo dal Sommo Sacerdote nella solennità dell'Espiazione, *Yôm Kippûr*⁹⁵. Il palazzo era circondato da un muro rettangolare che delimitava un cortile, in cui era presente una vasca bronzea per le abluzioni (il "Mare di bronzo"), descritta come una grande bacino di forma circolare sorretto dalle raffigurazioni di dodici buoi, orientati a gruppi di tre verso i quattro punti cardinali. All'interno del Tempio, oltre agli altari dei sacrifici e degli incensi, uno d'oro e l'altro di bronzo, vi era un tavolo per l'offerta di dodici pani.

Il Tabernacolo, o Tenda del Convegno, è invece la tenda portatile che, secondo il racconto biblico, gli Israeliti condussero con sé durante i quarant'anni nel deserto in seguito alla fuga dall'Egitto. Sempre secondo la Bibbia, esso fu costruito secondo le indicazioni fornite da YHWH a Mosè sul Sinai⁹⁶ e la sua struttura è analoga a quella del Tempio appena descritta: una tenda perimetrale che delimita un cortile al cui interno è piantata una tenda detta la Dimora (*miškan*), che contiene a sua volta un'altra tenda più piccola destinata a custodire l'Arca dell'Alleanza. L'artigiano Bezalel fu incaricato di creare gli oggetti cultuali, fra cui la *menorah*, cioè il candelabro d'oro a sette bracci⁹⁷.

Alcuni commentatori non esitarono a interpretare in chiave cosmica il progetto del Tabernacolo ricevuto da Mosè nella sua visione.

⁹³Pag. 59.

⁹⁴Hayman 2004, p. 131.

⁹⁵Lv 16,1-34; 23,26-32.

⁹⁶Es, cc. 25-27 e 30-31. I capp. 28-29 sono dedicati alla descrizione delle vesti dei sacerdoti e indicazioni rituali sulla loro consacrazione.

⁹⁷Es 31,2.8.

Nei testi ebraici tardo-antichi e altomedievali

In epoca ellenistica, anche nell'ebraismo, così come in altri contesti, si fece lentamente strada l'idea, di matrice platonica, dell'esistenza di una corrispondenza, che alcuni stoici chiamarono *sympatheia*, fra ciò che è in cielo e ciò che è in terra. Il Giudaismo del Secondo Tempio fu caratterizzato, fra l'altro, da speculazioni, sorte in ambienti non farisaici, sui rapporti di corrispondenza fra il Tempio e il Tabernacolo, da un lato, e il macrocosmo, dall'altro. I diversi modi di intendere questa correlazione possono essere raggruppati in due categorie principali. La prima è quella che prevede una sorta di spiritualizzazione del Tempio e dei suoi riti, con l'introduzione di idee quali l'esistenza di un Tempio celeste, nonché dei relativi riti officiati da creature angeliche: a questa categoria appartengono, ad esempio, il primo libro di Enoch (*1 Enoch*) e il testo qumranico *Canti del sacrificio del Sabato*, entrambi già menzionati⁹⁸. Nel primo, il protagonista eponimo è condotto da circostanze sovranaturali alla visita al Tempio celeste, mentre nel secondo è descritta la liturgia dei canti che gli angeli dedicavano a YHWH mentre officiavano il culto celeste. Oltre alla spiritualizzazione del Tempio e del culto, l'altra tendenza è invece quella che traccia delle corrispondenze fra la struttura dell'edificio sacro e del Tabernacolo, nonché dei loro arredi, da un lato, e gli elementi cosmici, dall'altro. Questa analogia si ritrova, ad esempio, nell'opera di Giuseppe Flavio, lo storico ebreo, poi divenuto cittadino romano, che visse nel I secolo.

In Giuseppe Flavio Nel quinto capitolo del suo *De bello Iudaico*⁹⁹, infatti, egli associa i quattro colori della tenda che separava l'ingresso ai quattro elementi della tradizione classica e riporta la notizia secondo cui su di essa era raffigurata «tutta la volta celeste, ad eccezione dello Zodiaco». L'assenza di una raffigurazione dei segni zodiacali è stata attribuita all'«ottemperanza al divieto di raffigurare esseri viventi»¹⁰⁰, ma potrebbe anche essere dovuta ad altri fattori: nel caso in cui Flavio riportasse una tradizione autentica risalente effettivamente al Primo Tempio, allora il motivo per cui non vi erano raffigurati i segni zodiacali è dovuto al fatto che essi saranno codificati in Babilonia solo successivamente¹⁰¹. Più verosimilmente, tuttavia, si tratta di una tradizione molto più vicina

⁹⁸Pag. 39 e 41, rispettivamente.

⁹⁹5, 4 (212-214), v. Vitucci 2009, vol. 2., pp. 215-217.

¹⁰⁰*Ibid.*, p. 557, n. 23.

¹⁰¹Cioè a ridosso dell'epoca ellenistica, come si è visto a pag. 113.

all'epoca dell'autore, basata sull'aspetto conferito al Tempio da parte dei lavori voluti da Erode¹⁰².

Sempre nello stesso brano, Flavio continua la descrizione del Tempio e di ciò che vi si trovava all'interno, vale a dire:

tre opere d'arte massimamente ammirate e famose fra tutti gli uomini, un candelabro, una tavola e un altare per gli incensi. Le sette fiamme, poiché tale era il numero dei bracci del candelabro, rappresentavano i pianeti; i dodici pani sulla tavola simboleggiavano il ciclo dello zodiaco e l'anno.¹⁰³

La stessa simbologia è ripresa ed ampliata nelle sue *Antiquitates Judaicæ*. Riferendosi alla struttura del Tempio, ai suoi arredi e agli abiti sacerdotali, egli, infatti, scrive:

...ognuno di questi oggetti ha la funzione di ricordare e rappresentare l'universo; [...]

Così la tenda lunga trenta cubiti, dividendola in tre parti e lasciandone due accessibili ai sacerdoti e aperte a tutti, rappresenta la terra e il mare, l'una e l'altro aperti a chi vuole, mentre la terza è riservata soltanto a Dio, perché il cielo è inaccessibile agli uomini. E, ancora, i dodici pani posti sulla tavola significano che l'anno è diviso in altrettanti mesi; il candelabro, composto di settanta pezzi, allude alle dieci stanze dei pianeti, e le sette lucerne sovrapposte alludono al corso dei pianeti, tale appunto è il loro numero.

Le tende, intessute di quattro tessuti a quattro colori, alludono agli elementi naturali: il bisso si riferisce alla terra che dal suo grembo fa spuntare il lino; la porpora, il mare che si tinge di rosso col sangue di una conchiglia; l'aria deve essere indicata dal giacinto; lo scarlatto può essere simbolo del fuoco.¹⁰⁴

L'autore procede poi col descrivere l'abito sacerdotale, tracciando in maniera analoga paralleli fra esso e gli elementi cosmici, interrompendo poi bruscamente il discorso e riprendendo il racconto della consacrazione di Aronne.

Flavio interpreta, quindi, gli arredi e i vari elementi decorativi come simboli e rappresentazioni delle varie parti del cosmo, utilizzando una

¹⁰² *Ibid.* p. 555, n. 6.

¹⁰³ *De bello Iudaico* V, 5, 5 (216-217), da *ibid.*, p. 217.

¹⁰⁴ *Antiquitates Judaicæ* III, 181-183 (da Moraldi 2006, vol. 1, p. 196).

corrispondenza basata sul numero e non priva, a volte, di forzature, quali ad esempio quelle introdotte a giustificazione della corrispondenza fra i tessuti e i quattro elementi classici.

In Filone d'Alessandria Il tema del Tempio come rappresentazione del cosmo è presente in maniera molto simile anche nell'opera di Filone d'Alessandria, il quale descrive il Tabernacolo come un microcosmo e il macrocosmo come il più alto e più vero tempio di Dio¹⁰⁵; esattamente come in Flavio, il *Sancta Sanctorum* è paragonato al cielo, aggiungendo, forse con in mente Platone¹⁰⁶, che le stelle ne costituiscono l'ornamento. Più avanti¹⁰⁷, egli si esprime anche sulla corrispondenza fra i dodici pani dell'offerta ai dodici mesi dell'anno.

Pur insistendo, più di quanto faccia Flavio, sulla simbologia cosmica dei paramenti sacerdotali, Filone dedica ulteriori riflessioni anche alle corrispondenze dei quattro elementi con gli animali e gli incensi offerti nel Tempio: nel primo caso, il filosofo commenta il versetto di Gen 15,9 riguardante gli animali da presentare all'offerta al Tempio, classificandoli in base ad associazioni, di carattere simbolico, con i quattro elementi¹⁰⁸; questi ultimi sono altrove associati alle quattro piante da bruciare nell'offerta nel Tabernacolo, descritto in Es 30,34, ss.¹⁰⁹

Sempre nel contesto del Tabernacolo, nella seconda parte della sua *Vita di Mosè*, si ritrovano ulteriori interpretazioni in chiave simbolica di altri arredi. Non solo riporta la spiegazione, che non condivide, dei due Cherubini posti sul coperchio dell'Arca dell'Alleanza come i due emisferi della volta celeste¹¹⁰, ma fa inoltre riferimento all'altare, inteso come simbolo di cielo e terra, nonché alla *menorah*, cioè il candelabro, spiegando che ognuno dei suoi sette bracci rappresenta uno dei cinque pianeti, più i due luminari, specificando che quello centrale rappresenta il Sole¹¹¹.

La somiglianza fra il Tempio, l'uomo e il cosmo è, infine, delineata nel *De somniis*¹¹², in cui sia l'universo, sia l'essere umano, sono considerati il tempio di Dio. Nel primo, la funzione di sommo sacerdote è svolta dal Verbo, definito «il primogenito», mentre nel tempio dell'uomo quale microcosmo è l'anima razionale a presiedere al culto tributato alla divinità. Que-

¹⁰⁵ *De Specialibus Legibus* (I, 66).

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, pag. 13.

¹⁰⁷ *Ibid.* I, 172.

¹⁰⁸ *Quaestiones et Solutiones in Genesin* III, 3

¹⁰⁹ *Quis rerum divinarum heres sit* XLI (196-197).

¹¹⁰ *De vita Mosis* II, XX (98).

¹¹¹ *Ibid.*, XXI (102-103).

¹¹² XXXVII (215).

st'interpretazione risente in modo particolare dell'influenza della dottrina platonica, così come è espressa nel *Timeo*¹¹³.

Il *Midraš Tadše* Noto anche come *Bara'ita de-r. Pinhas ben Ya'ir*, il *Tadše* è un *midraš* medioevale, la cui datazione precisa non è ancora stata stabilita con precisione, ma che è verosimilmente da far risalire all'XI sec.¹¹⁴: la sua prima menzione è in un commento al Libro delle Cronache attribuito a r. Šlomo Yišhaq¹¹⁵, il quale, noto col nome latino di Salomon Isaacides e più comunemente con l'acronimo di Rashi, fu un importante commentatore del Talmud vissuto in Francia fra l'XI e il XII secolo. Il *midraš* è attribuito, probabilmente pseudepigraficamente, a r. Pinhas ben Ya'ir, che visse in realtà nel II secolo e che nel testo è menzionato due volte: una nel primo capitolo, e una più avanti, all'inizio del settimo, in cui è citato uno dei suoi detti¹¹⁶.

Fra le fonti del *midraš*, vi è il *Libro dei Giubilei*, un apocrifo di epoca ellenistica, probabilmente del II sec. a.C.¹¹⁷ che rinarra gli eventi del Genesi e dell'Esodo fino alla rivelazione a Mosè, scandendoli in una cronologia misurata in giubilei (da cui il titolo), vale a dire unità di quarantanove anni (a loro volta suddivise in settemni¹¹⁸), più uno giubilare. Esso, come i testi di Qumrân, contempla un calendario di 364 giorni, a differenza di quello ebraico corrente di 354, e lascia intendere di seguire un calendario festivo (con particolare riferimento alla festa di *Šavu'ôt*, la Pentecoste ebraica) in uso presso i caraiti¹¹⁹. Sempre fra i caraiti era diffusa la tradizione secondo cui esso fu opera del già citato r. Pinhas, come sembra lasciar intendere anche lo stesso *Midraš Tadše*¹²⁰. Sembra verosimile, quindi, che il *midraš* sia un'opera circolata in ambienti caraiti¹²¹.

Il *midraš*, tuttora edito solo in lingua ebraica¹²², è suddiviso in ventidue capitoli, tanti quante le lettere dell'alfabeto ebraico, non sempre connessi fra loro. Il secondo di questi è interamente dedicato al Tabernacolo come

¹¹³Per cui v. pag. 11. Cfr. Runia 1986, p. 466, ss.

¹¹⁴Scholem 1962, p. 14 e relativa nota.

¹¹⁵Epstein 1887, p. xii.

¹¹⁶*The Jewish Encyclopedia*, vol. X, pp. 20-21, s.v. *Pinehas ben Jair*.

¹¹⁷Sacchi 2006, vol. I, p. 188.

¹¹⁸Cfr. Lv 25,8.

¹¹⁹Epstein 1891, p. 5 e 25.

¹²⁰Epstein 1890, p. 91.

¹²¹*Ibid.*

¹²²È stato pubblicato sia da solo sia, più spesso, in raccolte di *midrašim*, in diverse edizioni, apparse per lo più nel periodo fra la seconda metà del XIX sec. agli inizi del XX (Johannesburg 1858, Varsavia 1875, Vienna 1887 e Pietrykaŭ 1908), fino all'ultima (Schimmel 1993).

microcosmo o, più esattamente, a tracciare una serie di corrispondenze fra esso, il cosmo e, marginalmente, il corpo umano, che è un tema che si è già riscontrato nella letteratura rabbinica¹²³, nel *Commento al Libro della Formazione* di Sa'adya Ga'on¹²⁴ e, similmente, anche in Abraham ibn Ezra¹²⁵, per quanto quest'ultimo consideri, tuttavia, il Tempio e non il Tabernacolo vero e proprio.

Secondo il *Midraš Tadše*, quindi, il Tabernacolo è costituito dalla stessa struttura del cosmo, in cui il Santo dei Santi rappresenta il cielo, il palazzo la terra e il cortile il mare. Simbologie astronomiche sono attribuite anche ai suoi arredi: alle dodici aste che reggono la tenda esterna, ai dodici pani dell'offerta e ai dodici buoi che sorreggono il Mare di bronzo, sono associate le dodici costellazioni dello Zodiaco, mentre ai sette pianeti sono fatti corrispondere i sette bracci del candelabro. Ai due luminari, inoltre, sono associate le due colonne Yachin e Boaz¹²⁶, oltre che gli occhi umani.

Il quinto capitolo è incentrato sulle corrispondenze di sette elementi nel cosmo e nell'uomo, fra cui le sette stelle "erranti" (cioè i pianeti e i luminari), le sette stelle fisse della costellazione di Orione e le sette Pleiadi nel cosmo, mentre dell'uomo elenca le sette membra (testa, collo, ventre e i quattro arti), le sette età e, come nel *Sefer Yešîrah*, le sette aperture nel capo.

Nel capitolo 11, ai sette bracci del candelabro sono fatti corrispondere, oltre ai sette pianeti, come già accennato, anche i sette giorni della settimana e le sette aperture del capo, cioè i due occhi, le due orecchie, le due narici e la bocca, pur non specificando, tuttavia, una per una le esatte corrispondenze fra gli elementi del corpo umano e quelli cosmici. I due altari del Tempio, quello d'oro e quello di bronzo, sono considerati analoghi all'anima e al corpo umani, rispettivamente: come la prima è più nobile del secondo, lo stesso rapporto vi è fra i due altari; inoltre, come il corpo ha necessità di nutrirsi, così l'altare di bronzo è destinato ai sacrifici, mentre quello aureo agli incensi, analogamente all'anima che non abbisogna di cibo materiale.

Il *midraš* sembra conoscere il *Sefer Yešîrah*, non solo per quanto riguarda la corrispondenza fra i sette pianeti e le sette aperture nel capo, peraltro presente anche nell'*Aggadat 'Olam Qaṭan*¹²⁷, ma soprattutto per la menzione delle *sefirôt b'êlîmah*¹²⁸, che il testo ritiene fondamento del mondo.

¹²³Cfr. pag. 47.

¹²⁴Cfr. pag. 69.

¹²⁵Cfr. pag. 91.

¹²⁶1 Re 7,15 e 7,21; 2 Re 11,14 e 23,3.

¹²⁷Trattata a pag. 46.

¹²⁸Per cui v. *supra* a pag. 54.

Il modo in cui sono intese le corrispondenze degli elementi del Tempio con il micro- e con il macrocosmo non è sempre chiaro e ben definito nel *midraš*: se nell'*incipit* del secondo capitolo si dice che il Tabernacolo è stato costruito secondo la stessa struttura del cosmo, l'analogia fra le colonne e gli occhi è invece presentata come una semplice similitudine, riferita alla loro posizione rispetto alla facciata del Tempio e al volto. Il criterio su cui si basano le restanti analogie presenti nel secondo capitolo, qui non trattate, sembra essere costituito da semplici accostamenti numerologici, che spesso sembrano non tenere conto degli ordini di grandezza differenti: ad esempio, alle sette candele della *menorah* sono fatte corrispondere le settanta nazioni del mondo. Nell'undicesimo capitolo, infine, l'anima e il corpo sono paragonati ai due altari poiché ne condividono, semplicemente in modo metaforico, alcune caratteristiche.

Pur essendovi somiglianze innegabili fra i tre testi esaminati, in particolare fra Filone e Flavio, le differenze, tuttavia, sono tali da far escludere una dipendenza testuale diretta¹²⁹, lasciando piuttosto supporre un'origine midrascica comune¹³⁰.

Quello che certamente li accomuna, per quanto riguarda la lettura del Tempio e/o del Tabernacolo come rappresentazioni del cosmo, è la loro estraneità al Giudaismo rabbinico: Filone, come si è visto¹³¹, è stato ignorato dalla tradizione rabbinica successiva, lo storico Giuseppe Flavio si convertì e divenne *cives* romano, mentre il *Midraš Tadše*, che riprende espressioni tipiche del *Sefer Yešîrah*, sembra contenere materiale riferibile ad ambienti caraiti.

Risulta, inoltre, difficile riuscire a intendere fino a che punto le corrispondenze fra gli edifici e gli arredi culturali, da un lato, e gli elementi e la struttura del cosmo, dall'altro, fossero intese in senso metaforico, simbolico o letterale, e quanto non ci si trovi di fronte, invece, ad una compresenza e una commistione di diversi piani di lettura¹³². Ciononostante, nei tre testi appena esaminati, il legame fra il Tempio e il cosmo è costituito da corrispondenze fra i singoli elementi o della struttura di base di uno e dell'altro. Anche se Filone intendeva come un'idea platonica il *ta-vnit*, cioè il modello che contemplò Mosè prima di costruire il Tabernacolo¹³³, né quest'ultimo, né il Tempio vero e proprio sono stati immaginati

¹²⁹Klawans 2006, p. 115 e Hayward 1996, p. 146.

¹³⁰Cohen 1995, p. 301.

¹³¹Cfr. *supra*, pag. 45.

¹³²Klawans 2006, p. 111, ss.

¹³³Es 25,8-9.40.

come al centro dell'universo, e nemmeno il cosmo è stato immaginato come un'immensa struttura a forma cubica o di parallelepipedo, come invece avviene nel *Libro della Formazione*.

Una simile rappresentazione del cosmo sembra quindi essere peculiare del *Sefer Yešîrah*, almeno in ambito ebraico. Esso non fu, tuttavia, l'unico, né il primo, testo a contemplare una simile cosmologia, come si vedrà ora.

La *Topographia Christiana*

La *Topographia Christiana* fu composta intorno alla metà del VI sec.¹³⁴ da un autore noto col nome di Cosma Indicopleuste (= "che navigò in India"), allo scopo di confutare la teoria, ritenuta "pagana" in quanto in contrasto con le Scritture, della sfericità della Terra.

L'originale della *Topographia* è andato perduto e di essa sono pervenute ad oggi tre copie, non tutte complete¹³⁵.

Identificato con Costantino di Antiochia¹³⁶, l'autore, nelle poche notizie autobiografiche che ha lasciato nel testo, sostiene invece di chiamarsi Cosma, di essere un mercante originario di Alessandria d'Egitto e di aver navigato in terre lontane quali l'Etiopia (intesa in senso lato come quella che oggi è l'Africa centrale) e l'India, da cui il soprannome assegnatogli postumo. Al suo ritorno in Egitto dopo le sue lunghe peripezie spinte dalla sua sete di conoscenza, si ritirò a vita monastica, dove compose diversi scritti, di cui ci è pervenuta solo la *Topographia*¹³⁷.

Riguardo alla sua formazione, egli sembra aver attinto principalmente a materiale collegabile al nestorianesimo: ad esempio, cita, elogiandoli, personaggi quali Teodosio di Mopsuestia e Diodoro di Tarso, oppure, nel trattare l'Incarnazione, usa un lessico che ricorda quello utilizzato dai nestoriani, i quali peraltro non sono menzionati nel suo elenco delle eresie, e così via. Il fatto che chiami Maria "Madre di Dio", tuttavia, escluderebbe la sua aderenza, almeno al momento della composizione dell'opera, a quella corrente siriana¹³⁸.

La *Topographia Christiana* è composta di dodici libri, in cui l'autore descrive il mondo, sia raccontando dei propri viaggi in terre lontane, di cui

¹³⁴Laderman 2013, p. 246, n. 47.

¹³⁵Una conservata nella Biblioteca Apostolica (Vat. Gr. 699) e risalente al IX sec., una nel monastero di Santa Caterina del Sinai (Sinai 1186) e l'ultima nella Biblioteca Medicea Laurenziana a Firenze (Plut IX, 28), queste ultime entrambe dell'XI sec. (v. *ibid.*, p. 48 e note). L'edizione più recente è in Wolska-Conus 1968-1973.

¹³⁶Wolska 1962, pp. 161-183.

¹³⁷McCrinkle 2010, p. xxii.

¹³⁸*Ibid.*, p. ix-x.

fornisce descrizioni apparentemente attendibili (come ad es. nel libro XI), sia proponendo una nuova cosmografia strettamente aderente alle Scritture: se, ad esempio, la Bibbia parla di “quattro angoli della Terra”¹³⁹, per Cosma/Costantino ciò significa che la Terra non è rotonda, ma rettangolare. Non solo, ma possiede la stessa struttura del Tabernacolo poiché, come sostiene anche Filone, quest’ultimo fu costruito da Mosè secondo lo schema del Creato che il profeta biblico ricevette in visione sul Sinai.

La scuola antiochena

La *Topographia Christiana* non è l’unico testo a descrivere il mondo come un immenso Tabernacolo, ma è l’ultimo di una serie di testi cosmologici che potremmo riunire sotto la categoria di “scuola cosmologica antiochena”. Nei primi secoli dell’era cristiana, infatti, si fecero strada due principali tendenze cosmologiche: una di stampo alessandrino, che sosteneva il modello aristotelico-tolemaico con la Terra al centro e le orbite-sfere celesti che le ruotano attorno a differenti velocità, e l’altra di matrice antiochena che, al fine di una maggiore aderenza al testo biblico, descriveva il cosmo di forma di parallelepipedo, con la volta celeste di forma convessa, come il coperchio dell’Arca dell’Alleanza.

Cosma/Costantino è quindi l’ultimo di una serie di autori che comincia con Diodoro di Tarso (IV sec.)¹⁴⁰ e comprende, fra gli altri, Eusebio di Emesa (fiorito nel IV sec.), Teodoro di Mopsuestia (IV-V secc.) e Giovanni Crisostomo (IV-V secc.) i quali, pur con qualche variante rispetto al modello appena descritto, applicano tutti un’interpretazione strettamente letterale dell’idea del Tabernacolo come microcosmo. Pur se non operanti ad Antiochia, altri autori di origine siriana, quali ad esempio il già citato Efrem il Siro¹⁴¹, hanno continuato la stessa tradizione cosmologica. Un esempio delle variazioni apportate al modello cosmologico di base è l’ipotesi, che Cosma riprende da Teodoro di Mopsuestia, in cui si sostiene che, in un’ottica in cui la Terra è immaginata piatta, il motivo per cui il Sole non è visibile di notte è la presenza di un’immensa montagna dietro cui l’astro si occulta dopo il tramonto¹⁴². Questo modello, tuttavia non fu adottato da tutti gli autori della scuola¹⁴³.

Il capostipite ideale di questa scuola cosmologica può essere considerato Teofilo di Antiochia (II sec.), il quale, nella *Apologia ad Autolico*, l’unica

¹³⁹ Ad esempio, in Isaia (11,12), Ezechiele (7,2), nell’Apocalisse (20,8) e altrove.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴¹ Quale uno dei testimoni sull’opera di Bardesane, per cui v. *supra*, pagg. 116, ss.

¹⁴² Schleicher 2014, p. 191.

¹⁴³ Per cui si rimanda a *ibid.*, pp. 163-266.

opera a lui attribuita con certezza, sembra riportare la tradizione secondo cui alcuni non meglio specificati "autori" sosterebbero che la terra non sia sferica, paragonandola, invece, a un cubo¹⁴⁴. Anche se non è ben chiaro né a chi si riferisse né la sua posizione in merito alla forma del cosmo, ci si potrebbe chiedere se le fonti a cui allude, al momento sconosciute, non possano essere riconducibili alla sua formazione ebraica, con cui era cresciuto prima della sua conversione al cristianesimo¹⁴⁵.

Se così fosse, si potrebbe ipotizzare, al momento in via del tutto speculativa, un'antica tradizione cosmologica all'interno dell'ebraismo o comunque in area siriana (e più precisamente antiochena) secondo cui l'universo sarebbe di forma cubica. L'autore del *Sefer Yešîrah*, nel descrivere implicitamente un cosmo cubico, potrebbe quindi rifarsi alla stessa tradizione a cui, in modo altrettanto vago, accenna l'*Apologia* di Teofilo.

Quello che si può concludere al momento è che la particolare cosmologia del *Sefer Yešîrah* è ricollegabile indirettamente a una tradizione ebraica tardo-antica, attestata già in Filone e in Giuseppe Flavio, riguardante l'interpretazione del Tabernacolo come un microcosmo. Forse legata ad essa, o forse da essa indipendente, sorse ad Antiochia una tradizione cosmologica speculare, che considerava invece il cosmo come un immenso Tabernacolo, che a sua volta è immaginato come avente la stessa forma dell'Arca dell'Alleanza. Questa tradizione cosmologica antiochena, che normalmente è contrapposta alla cosmologia aristotelico-tolemaica alessandrina, potrebbe avere essa stessa origini ebraiche, dato che, come si è detto, il testo che può considerarsi il progenitore di questa tradizione è l'*Apologia ad Autolyicum* di Teofilo, originario, per l'appunto, di Antiochia, nonché ebreo convertito al cristianesimo.

Pur non essendo possibile rintracciarne esattamente una derivazione diretta o l'appartenenza certa alla stessa tradizione, il *Libro della Formazione* sembra comunque collocarsi, almeno idealmente, decisamente più vicino a questa scuola cosmologica che non a quella aristotelico-tolemaica di origine alessandrina. La corrente antiochena, seppur di matrice prettamente cristiana, non era forse priva di influssi ebraici, di cui l'*Apologia* potrebbe costituire una testimonianza. Ad Antiochia, d'altronde, la presenza ebraica era abbastanza forte, anche dal punto di vista culturale.

¹⁴⁴*Apologia ad Autolyicum* 2,XXXII.

¹⁴⁵Schleicher 2014, p. 170.

Infine, a chiusura di questa sezione cosmologica, è d'obbligo una precisazione: fra tutti i vari testi afferenti alla scuola antiochena, si è scelto la *Topographia Christiana* per un duplice motivo: da un lato, essa ne rappresenta il culmine, poiché ne costituisce l'esemplare più ampio e meglio illustrato; dall'altro, l'opera di Cosma / Costantino potrebbe aver avuto anche finalità mnemotecniche¹⁴⁶.

Quest'ultimo aspetto e quindi la ragione di questa scelta saranno chiariti nel prossimo capitolo.

¹⁴⁶Laderman 2013, p. 10, ss.

3.3 Le lettere come strumento della Creazione

Alla base del *Sefer Yešîrah* vi è l'idea secondo cui il cosmo sarebbe stato creato attraverso l'uso delle lettere¹⁴⁷, che hanno contribuito alla formazione di elementi nel mondo, nell'anno e nell'uomo.

Quella secondo cui l'atto creativo sarebbe avvenuto tramite la Parola divina, è ovviamente un'idea risalente già al Genesi. Più nello specifico, tuttavia, quella secondo cui la creazione sarebbe avvenuta tramite la lingua ebraica, conferendole uno *status* di sacralità particolare, è un *topos* relativamente più recente.

3.3.1 Nel Talmud e nel *midraš*

Nel Talmud gerosolimitano, ad esempio, è attribuita a r. Yônaṭan l'idea secondo cui con due lettere sono stati creati i due mondi: il mondo presente e il mondo a venire¹⁴⁸.

Un'idea simile è presente anche nella *Pesîqta Rabbatî*, una raccolta di *midrašîm* aggadici¹⁴⁹ composta, in cui, in riferimento alla prima lettera del racconto della creazione (Gn 1,1), Dio afferma di aver creato il mondo tramite la *bet* e non tramite la *alef*, poiché la prima è la lettera con cui comincia la parola *berakhah* ("benedizione"), mentre con la seconda comincia il termine *arîrah* ("maledizione")¹⁵⁰.

La creazione del mondo tramite la lettera *bet* e non tramite la *alef*, la prima dell'alfabeto e quindi quella che ci si aspetterebbe come maggiormente deputata al primo atto della creazione, sembra essere un problema caro ad altri *midrašîm*, quali il *Midraš Šîr ha-Šîrîm*, dedicato all'interpretazione del Cantico dei Cantici. In esso, la Torah è paragonata alla Sapienza e, in riferimento al versetto «con la Sapienza fondò la Terra» (Prv 3,19), considerata come strumento della creazione¹⁵¹.

Rinviando a future ricerche uno studio più approfondito del tema al momento basti notare la tendenza generale per cui l'enfasi sembra essere posta principalmente sul ruolo svolto dalla Torah nella creazione: la lettera con cui è stato creato il mondo non è la prima dell'alfabeto, ma quella con cui comincia l'opera della creazione nel Genesi e di conseguenza la Torah¹⁵².

¹⁴⁷Cfr. *supra*, pag. 60.

¹⁴⁸*Hagîgah* 2,77c.

¹⁴⁹V. definizioni *supra*, a pag. 33.

¹⁵⁰*Pesîqta Rabbatî* 21, 109.

¹⁵¹*Midraš Šîr ha-Šîrîm* 5,11.

¹⁵²Ginzberg 2003, vol. I, s.v. *Alphabet* e relative note.

3.3.2 Negli apocrifi e nella mistica ebraica

Oltre ad essere rintracciabile anche nella letteratura rabbinica, soprattutto più tarda, l'idea della sacralità della lingua ebraica e del suo ruolo nella creazione è attestata inoltre nella letteratura intertestamentaria di epoca ellenistica, quale il già citato¹⁵³ *Libro dei Giubilei*, nel brano in cui YHWH narra a Mosè la promessa e la rivelazione ad Abramo:

E io sciolsi la sua bocca, le sue labbra e le sue orecchie e cominciai a parlare con lui in ebraico, nella lingua della creazione.¹⁵⁴

Sempre nella letteratura che potremmo definire “apocrifa” in senso lato, un testo che fa riferimento in particolare alle lettere come strumento della creazione è *3 Enoch*, o *Libro dei Santuari*, il cui nucleo è stato generalmente datato intorno al V-VI sec. e la cui redazione finale potrebbe essere avvenuta in epoca altomedievale in Italia meridionale o comunque in area bizantina¹⁵⁵. L'opera si presenta come il resoconto di un viaggio nei palazzi celesti (i «Santuari» del titolo) effettuato da parte di r. Yšma'el, che incontra l'angelo Meṭaṭrôn, il quale rivela che in vita era stato il patriarca Enoch¹⁵⁶ e racconta quando, durante il processo di angelificazione, furono incise sulla corona che gli fu posta sul capo:

le lettere con cui furono creati i cieli e la terra, le lettere con cui furono creati i mari e i fiumi, le lettere con cui furono create vette e cime, le lettere con cui furono create stelle e pianeti, lampi, venti, terremoti, tuoni, neve, grandini, tifoni, tempeste; le lettere con cui furono create le (cose) necessarie del mondo e tutti gli ordini della Creazione.¹⁵⁷

L'elenco è in seguito ripetuto, in forma più ampliata, in un capitolo successivo (XLI) in cui Enoch/Meṭaṭrôn invita r. Yšma'el a seguirlo, affinché possa contemplare le lettere con cui sono stati creati gli elementi del Creato, questa volta con maggiore enfasi su ciò che è nel cielo (sia angeli, sia stelle, pianeti e luminari).

Nel *3 Enoch* ciò che è inteso con l'espressione «le lettere» è probabilmente da intendere come «le combinazioni di lettere», a meno di non supporre

¹⁵³ *Supra*, pag. 124.

¹⁵⁴ *Libro dei Giubilei*, XII,26 (da Sacchi 2006, p. 278).

¹⁵⁵ Lacerenza 2000, p. 115.

¹⁵⁶ Gn 5,19-21.

¹⁵⁷ *3 Enoch*, cap. XIII (da Lacerenza 2000, p. 29).

l'esistenza di un alfabeto divino diverso da quello umano, cosa a cui non si fa tuttavia riferimento all'interno del testo. È plausibile, quindi, supporre che il testo contenesse originariamente *nomina barbara* o permutazioni di lettere o formule magiche di tipo operativo, espunte dalla redazione finale¹⁵⁸.

3.3.3 Il trattato cristiano *Sul mistero delle lettere*

Composto in greco probabilmente nel VI sec.¹⁵⁹, forse nel monastero di Mar Saba, a Est di Gerusalemme, al cui fondatore è pseudepigraficamente attribuito, il trattato *Sul mistero delle lettere* (Περὶ τοῦ μυστηρίου τῶν γραμμάτων) contiene speculazioni sulla forma e il suono di ventidue lettere dell'alfabeto greco. L'autore riduce, infatti, il numero originario di ventiquattro lettere tramite l'esclusione della Ξ e della Ψ, poiché ritenute aggiunte successivamente e quindi spurie, e lo riporta così al numero corrispondente a quello delle lettere nell'alfabeto ebraico, delle opere della Creazione e dei miracoli di Gesù¹⁶⁰.

Come il *Sefer Yesîrah*, anche il trattato prende le mosse dagli aspetti fonetici delle singole lettere per sviluppare le sue speculazioni. A differenza del testo ebraico, tuttavia, esso considera anche l'aspetto grafico dei vari segni alfabetici e inoltre si limita a dividere le lettere in due categorie (vocali, φωνήντα, e consonanti, σύμφωνα) e non in tre, nonostante tuttavia suddivida il cosmo in strutture a loro volta ternarie¹⁶¹, basate sulla forma della lettera Δ.

Alle sette vocali (Α Ε Η Ι Υ Ο Ω) sono fatti corrispondere elementi della creazione quali il cielo, la terra, il firmamento, le acque, ecc. e, fra le ventidue opere della creazione, tutti gli esseri dotati di voce, includendo anche gli angeli ma escludendo i pesci; questi ultimi, infatti, in quanto senza voce, sono classificati, insieme agli astri, i pianeti, gli alberi, ecc. fra le opere create tramite le consonanti (Β Γ Δ Ζ Θ Κ Λ Μ Ν Π Σ Τ Φ Χ), cioè le lettere nella cui pronuncia, per l'appunto, non vi è emissione di voce¹⁶².

Dopo una sezione dedicata all'interpretazione dei segni grafici delle ventidue lettere greche, il testo dedica inoltre una lunga pericope all'alfabeto ebraico, traducendo (quasi sempre molto liberamente, quando non in maniera del tutto arbitraria) in greco i nomi delle singole lettere ed elaborando da lì connessioni, corrispondenze e simbolismi.

¹⁵⁸Lacerenza 2000, p. 115.

¹⁵⁹Bandt 2007, p. 6.

¹⁶⁰*Ibid.*, p. 14, nonché pp. 114-115 e *passim*.

¹⁶¹*Ibid.*, pp. 130-131.

¹⁶²§3-6, v. *ibid.*, p. 113-115.

3.3.4 Considerazioni riassuntive

Tirando le somme di questo breve *excursus* sulla comparazione dell'idea delle lettere come strumento della Creazione nel *Sefer Yešîrah* e nei testi ebraici e non ebraici ad esso paragonabili, si riscontra una tendenza simile a quella riscontrata riguardo alla corrispondenza fra micro- e macrocosmo. Ad esempio, i singoli *midrašîm*, così come i brani midrascici del Talmud, nella maniera tipica di questo genere letterario, muovono dal testo biblico e ad esso ritornano: in questo genere di testi, le lettere della Creazione sono considerate quelle della Torah stessa e lo stesso testo biblico, non l'alfabeto in sé, è fondamento del cosmo. Non è così, invece, nelle opere definibili "apocrife" in senso lato¹⁶³, nelle quali, invece, sembra farsi strada l'idea delle lettere quali fondamento del cosmo, in un senso più vicino a quello che Platone diede al termine στοιχείον¹⁶⁴.

Il trattato cristiano *Sul mistero delle lettere* presenta alcuni punti di contatto col *Libro della Formazione* ebraico, a cominciare dalla riduzione del numero di lettere da ventiquattro, che è quello dell'alfabeto greco, a ventidue, come nell'alfabeto ebraico, tramite l'espunzione di due lettere non considerate originarie. Nonostante questa forzatura, le somiglianze restano tuttavia molto limitate. Se, infatti, anche lo pseudo-Mar Saba, come il redattore del testo ebraico, divide le lettere in diverse categorie e inoltre organizza il cosmo in triadi, anche in questi due casi, le differenze sono più accentuate di ciò che invece accomuna i due testi: nel testo greco, infatti, le categorie sono solo due (vocali e consonanti), mentre in quello ebraico, come si è visto, le categorie sono tre ("matri", "doppie" e "singole"). Se le differenze sono già tali da escludere una dipendenza diretta già nei punti in cui i due testi sono paragonabili, a maggior ragione esse sono ancora più marcate nell'impostazione generale del testo e nella descrizione dell'opera della creazione, senza contare l'insistenza del testo monastico sulla cristologia, ovviamente assente nel testo ebraico: il *Mistero delle lettere*, nel descrivere l'atto creativo, è molto più fedele al Genesi, da cui riprende l'elenco dei vari elementi cosmici e delle creature, il tener conto dei sei giorni della Creazione, e così via, mentre il *Libro della Formazione*, tralasciando quasi del tutto il testo biblico, pone maggiore enfasi nella descrizione della cosmologia, per quanto pure a malapena abbozzata. Inoltre, a differenza del testo cristiano, che narra la creazione di tutti gli esseri, il *Sefer Yešîrah* si sofferma solo

¹⁶³Se il *Libro dei Giubilei* rientra a pieno titolo nella categoria, in quanto appartenente al genere intertestamentario che è stato definito come "Bibbia riscritta", lo stesso non si può dire del 3 *Enoch*, composto verosimilmente in epoca post-talmudica, pur rifacendosi tuttavia idealmente al *corpus* enochico di epoca ellenistica.

¹⁶⁴*Theetetus* 202c, ss. e *Timæus* 48b.

sulla formazione di elementi cosmici quali le costellazioni, i pianeti, i mesi e i giorni della settimana, nonché le singole parti del corpo umano.

Anche nel ruolo che le lettere giocano nella Creazione, i testi sono profondamente diversi: se, secondo il testo cristiano, ogni lettera ha creato una categoria di esseri, il testo ebraico pone l'enfasi solo sugli elementi cosmici appena elencati, tralasciando la formazione degli esseri viventi o di qualsiasi altro elemento del Creato che non rientri nella sua serie di triplici corrispondenze.

La differenza più evidente, tuttavia, risiede l'importanza assegnata dal trattato *Sul mistero delle lettere* alla forma grafica dei segni, che diventa così fonte di speculazioni allegoriche riguardanti il cosmo, Cristo e la storia della Salvezza; il *Sefer Yešîrah* invece costruisce le proprie speculazioni cosmologiche partendo dai suoni più che dalle loro rappresentazioni grafiche.

Per quanto riguarda le relazioni fra i due testi, le differenze sono troppe e troppo macroscopiche per ipotizzare non solo una dipendenza di uno dall'altro, ma anche una semplice somiglianza che non sia molto superficiale.

Al momento si può notare solo che, se da un lato il *Sefer Yešîrah*, nella sua suddivisione delle ventidue lettere in tre "matri", sette "doppie" e dodici "semplici" e la loro corrispondenza con elementi cosmici, temporali e corporei, sembra essere stato composto *ad hoc*, l'eliminazione di due consonanti da parte dello pseudo-Mar Saba lascia il sospetto che il suo testo sia un adattamento al greco di un'opera scritta in ebraico o in siriano.

Ciò, tuttavia, non è affatto conclusivo e lascia quindi ancora aperta la questione su eventuali influenze. Le eccessive differenze lasciano intendere, infatti, che le poche somiglianze siano probabilmente dovute a un *milieu* comune o alla semplice circolazione di idee, o anche a due risposte indipendenti allo stesso problema. Se i due testi dovessero davvero risalire a un'origine comune, essa andrebbe cercata nella tarda antichità, presso ambienti gnostici¹⁶⁵, in cui questo tipo di speculazioni mistiche sulle lettere è già attestato¹⁶⁶.

¹⁶⁵Come è stato ipotizzato da Guy Stroumsa (Stroumsa 2014, p. 42).

¹⁶⁶V. ad esempio il corpo dell'eone *Aletheia* descritto nell'opera di Marco come composto dalle lettere dell'alfabeto (Förster 1999, p. 10), così come riportata nella polemica di Ireneo (*Adv. haer.* I 14, 3).

3.4 A cosa si può rassomigliare il *Sefer Yešîrah*?

Per tornare alla domanda che ci siamo posti all'inizio del capitolo: a cosa si può, dunque, comparare il *Sefer Yešîrah*?

Esso, pur tracciando corrispondenze fra i corpi celesti e le parti del corpo, non fa riferimento a influenze o a simpatie fra gli uni e le altre e, pur parlando di organi interni, non nomina malattie o cure; inoltre, pur narrando la creazione avvenuta per mezzo delle lettere ebraiche, non segue la Genesi biblica e, pur nominando le dieci *sefirôt*, non ne fornisce una definizione univoca per tutte, ma sembra utilizzare lo stesso termine per indicare elementi appartenenti a categorie affatto diverse, quali i quattro elementi e le sei direzioni; infine, pur abbozzando una cosmologia per cui l'universo possiede forma cubica, non fa riferimento alla struttura del Tabernacolo o del Tempio, né tantomeno, se si esclude la posizione centrale di quest'ultimo, a una sua particolare valenza cosmologica, come accade invece nei testi della tradizione antiochena. Soprattutto, non solo non cita testi della tradizione rabbinica, ma se ne discosta molto in termini di forma e di contenuti.

Fra quelli al momento a disposizione, i testi con cui condivide qualche somiglianza sono, infatti, riconducibili o a tradizioni non ebraiche oppure a tradizioni ebraiche non rabbiniche. La menzione di dodici spigoli del cosmo lascia intendere, infatti, una forma cubica, quale quella attestata, purtroppo in maniera sfuggente, nell'*Apologia ad Autolico*, composto, si ricorda, nel II sec., e del cui autore, Teofilo di Antiochia, le fonti riferiscono peraltro un'origine ebraica. Anche il testo dove per primo è attestata una speculazione sulle sei direzioni cosmiche paragonabile a quella del *Libro della Formazione*, nonché l'unico (al momento) a ritenere una dottrina degli elementi molto simile a quella del testo ebraico e diversa da quella empedoclea, è l'opera *Contro il fato* di Bardesane di Edessa, la quale è riconducibile anch'essa alla Siria del II-III sec.

Cosa si può concludere, quindi, su questa enigmatica opera che non ha simili in nessun altro testo ebraico precedente o coevo e nella quale, per di più, gli unici punti di contatto sembrano essere con testi cosmologici siriaci del II-III secolo? Si potrebbe essere tentati di far risalire la data di composizione a quel contesto storico-geografico e infatti anche di recente è stata proposta, seppur con motivazioni diverse, una datazione che lo farebbe risalire al II sec.¹⁶⁷, che non è stata, tuttavia, universalmente accettata¹⁶⁸.

¹⁶⁷Liebes 2000 (in ebraico).

¹⁶⁸V. ad es. Wolfson 2004, p. 226-227.

Allo stesso modo, è stato già ipotizzata, sempre in tempi recenti, una sua origine in Siria¹⁶⁹.

In modo più prudente, tutto ciò che si può dire con certezza è che per lo meno il *Libro della Formazione* contiene anche materiale che è circolato nella Siria del II secolo. Ciò non toglie, inoltre, che la sua redazione finale possa essere, di fatto, molto successiva, ovviamente non più tarda del IX secolo, dato che già, secondo la testimonianza di uno dei primi commentatori, Sa'adya Ga'on, al momento della composizione del suo commento (cioè nel 931), ve n'erano già diverse versioni circolanti¹⁷⁰.

Cercare un'ipotesi che tenga conto di tutti questi elementi è lo scopo del prossimo capitolo.

¹⁶⁹Per cui si rimanda a Weiss 2012.

¹⁷⁰Wolfson 2004, p. 227.

Capitolo 4

Conclusioni

4.1 Nuove ipotesi sul *Sefer Yeşîrah*

4.1.1 Una sua possibile funzione

Per tutto il medioevo, l'arte della memoria ha giocato un ruolo fondamentale nell'organizzazione e la trasmissione del sapere, ruolo che difficilmente può essere sottovalutato¹. Le origini delle arti mnemotecniche medievali sono rintracciabili in trattati composti in epoca antica e tardo-antica.

Presso Aristotele

Il più antico trattato rinvenuto è quello composto da Aristotele e noto col nome di *De memoria et reminiscentia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, d'ora in poi *De memoria*), che, soffermandosi molto più sulla teoria della memoria che sulla pratica, si presenta più come un testo di psicologia che come un trattato di mnemotecnica vero e proprio e, forse proprio per questo motivo, è considerato spesso un'appendice del *De anima*. In esso lo Stagirita cerca innanzitutto di definire cosa si intende per memoria, ponendo una differenziazione fra questa (μνήμην) e l'atto del ricordare (μνεμονεύειν), definendole come due facoltà distinte e problematizzando, inoltre, il rapporto fra entrambe le facoltà e fra queste ed altre quali la volontà o la percezione, nonché il ruolo svolto dal tempo nei processi di memorizzazione e anamnesi².

¹A tal proposito sono indispensabili gli studi di Frances Yates, *The Art of Memory* e, di Mary Carruthers, *The Craft of Thought* e *The Book of Memory*, a cui si farà riferimento in questa sezione.

²449b 24-25, 29-30 e *passim*. V. inoltre King 2009, pp. 20, ss.

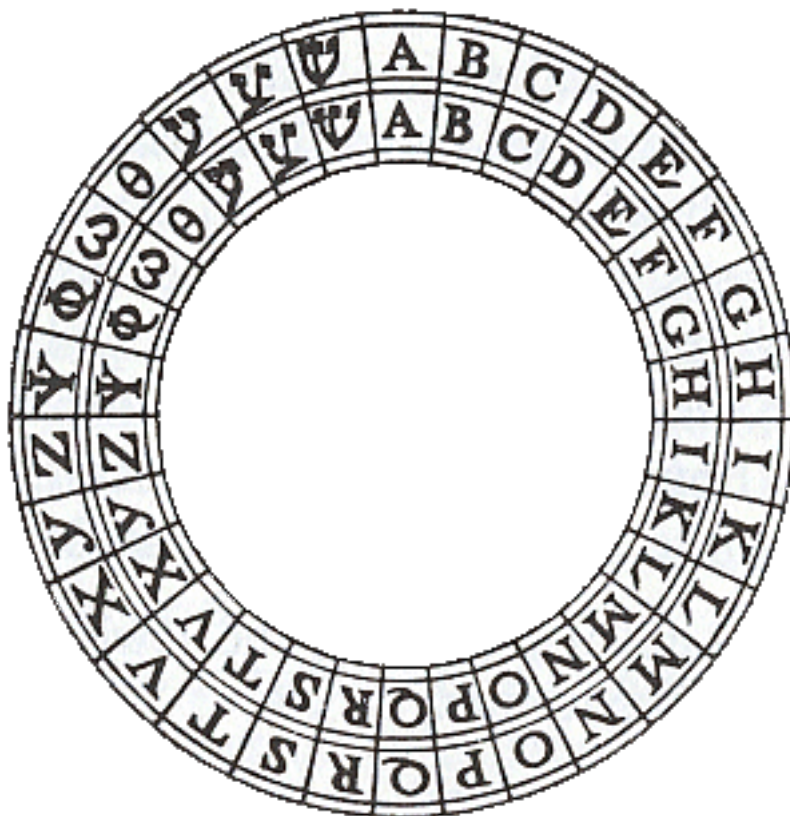


Figura 4.1: La ruota delle lettere nel *De umbris idearum* di Giordano Bruno, in cui compaiono anche lettere greche ed ebraiche (da Bruno 1997, p. 161, riportata anche in Yates 2014, p. 206).

Una volta esposte le definizioni, il filosofo descrive, seppur in modo non eccellente per chiarezza, un metodo di memorizzazione basato su sequenze di lettere dell'alfabeto e soprattutto sull'abbinamento di coppie di esse³. Questo procedimento è del tutto realizzabile mentalmente, immaginando le lettere disposte su due ruote concentriche, così come avviene nei testi classici di mnemotecnica delle età medievale e moderna, nei quali il numero delle ruote aumenta con il successivo affinarsi delle tecniche (v. fig. 4.1 e cfr. fig. 2.2), che saranno ora brevemente esaminate.

³452b.

Presso i Romani

Dell'epoca romana, sono pervenuti tre testi che trattano il tema della mnemotecnica: il primo è di Cicerone, dal titolo di *De oratore*; il secondo è l'epistola *Ad Herennium*, attribuita un tempo allo stesso oratore, ma che è con ogni probabilità spuria; infine il terzo è l'*Institutio Oratoria* di Quintiliano.

Nella sua opera, Cicerone racconta come Simonide di Ceo riuscì a ricordare tutti i presenti a un banchetto a cui stava partecipando, ma che perirono in seguito a un crollo, in cui fu l'unico superstite: egli, avendo associato il volto e il nome di ciascun commensale al proprio posto intorno al tavolo, riuscì a facilitare l'identificazione dei corpi da parte delle autorità. Anche dopo, quando il suo metodo fu ulteriormente sviluppato, egli fu riconosciuto come l'inventore di questa tecnica mnemonica detta "dei loci".

Il secondo trattato, *Ad Herennium*, fu composto da uno sconosciuto insegnante di retorica, contemporaneo dello stesso Cicerone il quale, come si è detto, ne fu considerato erroneamente l'autore. Il trattato, basandosi su fonti greche perdute, resterà fondamentale nella mnemotecnica medievale e successiva, basandosi anch'esso sull'associazione fra immagini, idee e luoghi della memoria.

Il terzo trattato, quello di Quintiliano, aiuta a chiarire il metodo con cui i concetti e le parole da ricordare erano ancorati a delle immagini create con la mente le quali a loro volta erano associate a una serie di luoghi (un palazzo, una strada, ecc.), facilmente enumerabili da parte del retore. Quest'ultima opera è utile soprattutto allo studioso contemporaneo, perché spiega come avvenisse il ripercorrere con l'immaginazione i luoghi a cui sono state associate in precedenza, cosa che è in qualche maniera sottintesa o data per scontata negli altri due trattati, che forniscono solo le regole per creare le associazioni.

Nel medioevo

Raccogliendo l'eredità antica, diversi autori medioevali hanno sviluppato e in parte rielaborato le tecniche di memorizzazione descritte poc'anzi, fra i quali si ricordano Ugo di san Vittore, che nel XII sec. ideò un sistema basato sui numeri e finalizzato alla memorizzazione dei salmi⁴ e Alberto Magno, il quale commentò sia nel suo *De bono* (IV, 2), sia in un'opera a sé stante, il trattato aristotelico, dimostrando di conoscere anche il trattato

⁴Carruthers 2008, p. 100, ss.

ciceroniano e quello pseudo-ciceroniano. Analogamente, dopo di lui, anche il suo allievo Tommaso d'Aquino commentò il *De memoria* aristotelico, non solo nella sua *Summa* (II, 11, 49), ma anche in una sua opera espressamente dedicata⁵, mentre il già menzionato⁶ Isidoro di Siviglia, descrisse un sistema basato su due serie di lettere, una in ordine alfabetico, una in ordine inverso, nonché l'uso di permutazioni di coppie di lettere, combinate a seconda delle diverse disposizioni delle sequenze⁷, come accenna, per l'appunto, il *De memoria* di Aristotele.

Senza riportare tutta la numerosa casistica, per cui si rimanda agli studi di Mary Carruthers già citati, ci si limita a notare l'esistenza di una serie di testi che utilizzavano il Tabernacolo e la sua simbologia come supporto mnemotecnico⁸: in fonti monastiche cristiane, infatti, l'immagine della Tenda del Convegno è collegata, tramite i passi cristologici in cui la figura di Gesù è posta in relazione al Tempio⁹ nonché alla Gerusalemme celeste¹⁰, all'utilizzo in funzione mnemotecnica della descrizione degli arredi. In uno stile che ricorda le illustrazioni presenti nei manoscritti biblici ebraici¹¹, la *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleuste / Costantino di Antiochia, almeno in uno dei suoi esemplari, sembra rientrare in questa tipologia, a giudicare dalla composizione degli elementi nelle illustrazioni, rappresentati con una vista dall'alto, in modo da facilitarne la memorizzazione e il successivo ricordo¹².

Volendo specularare, si potrebbe estendere questa interpretazione della *Topographia Christiana* a tutta la corrente a cui apparteneva¹³ e ci si potrebbe chiedere, quindi, se anche le cosmologie della scuola antiochena non avessero tutte finalità anche mnemotecniche: se così fosse, si spiegherebbe l'insistenza su una cosmologia controintuitiva e facilmente falsificabile soprattutto da parte di un navigatore quale, almeno stando alla sua stessa testimonianza, doveva essere Cosma / Costantino. La descrizione di un mondo cubico, o a forma di parallelepipedo, e la corrispondenza posta in essere fra gli arredi del Tempio e gli elementi cosmici sarebbe quindi da intendersi in senso allegorico o, in ogni caso, non avrebbe finalità cartografiche, ma mnemotecniche. In altre parole, una mappa che rappresenta un

⁵Per cui v. White e Macierowski 2005.

⁶*Supra*, a pag. 3.

⁷Carruthers 2008, p. 139, ss.

⁸Carruthers 1998, p. 231, ss.

⁹1 Cor 3,11 e Eb 8,1.

¹⁰Ap 21,1, ss., in particolare v. 22.

¹¹Per cui v. Roth 1953.

¹²Carruthers 1998, p. 236.

¹³Per cui v. *supra*, a pag. 128.

cosmo quadrangolare non serve a orientarsi nel macrocosmo, ma a fornire le coordinate per muoversi all'interno del proprio microcosmo mentale.

Il Sefer Yeşîrah un supporto di mnemotecnica?

Alla luce di quanto detto, ci si chiede quindi se anche il *Sefer Yeşîrah*, quando nel §18 descrive le lettere disposte su di una ruota e, successivamente (§19), come combinate in coppie per formare 231 permutazioni (v. pag. 59), non si stia implicitamente riferendo alla mnemotecnica abbozzata nel *De memoria* aristotelico.

D'altronde, dato il modo con cui, nel *Sefer Yeşîrah* ciascuna triade di elementi nel cosmo, nell'anno e nell'uomo è accostata senza alcun'altra spiegazione se non l'essere stata creata tramite una singola lettera dell'alfabeto¹⁴, il testo, con la rete di corrispondenze apparentemente casuale che sembra tracciare, potrebbe avere finalità anche mnemotecniche, oltre a quella più evidente di descrivere la formazione del cosmo. Dall'esame dei trattati classici di mnemotecnica menzionati, infatti, si evince che il metodo per fissare nella propria mente i concetti da memorizzare consiste nel legarli in strutture ordinate di cui si conosce già molto bene l'ordine degli elementi, quali l'alfabeto o una strada che si percorre abitualmente. Ciascuno di questi elementi, sia esso una lettera o un luogo, essendo dotato di una particolarità che lo distingue dagli altri, è usato quindi come una sorta di àncora a cui si fissa l'idea che si vuole ricordare: ripercorrendo così mentalmente la sequenza nota, è facile poi riportare alla mente i concetti memorizzati, associati agli elementi ordinati.

Il *Sefer Yeşîrah* presenta in effetti liste di elementi (le lettere, i pianeti e le costellazioni, i giorni della settimana e i mesi dell'anno, nonché le parti del corpo) la cui sequenza è già ben fissata nella mente (e nel corpo) del lettore. Mettendo tutti questi elementi in relazione, esso crea una rete di corrispondenze che concilierebbe le due tecniche di memorizzazione descritte poc'anzi, cioè quella aristotelica che utilizza coppie di lettere (la ruota e le 231 "porte" dei §18 e 19) e quella che utilizza le immagini (ad es. la ruota delle costellazioni o le parti del corpo umano).

In quest'ottica, allora si spiegherebbe il paragone che il *Sefer Yeşîrah* traccia fra il drago *tlî* e il cuore umano (§59): se il *Libro della Formazione* è da intendersi come un testo di mnemotecnica, allora, nel momento della pratica, il cuore umano, considerato sede della coscienza e dell'intelligenza¹⁵ si trova al centro, o comunque è il motore, delle ruote di lettere che si di-

¹⁴Escludendo, quindi eventuali corrispondenze astrologiche, come si è visto a pag. 114.

¹⁵Cfr. H. L. Ginsberg, *Heart*, in Fred Skolnik (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, p. 509.

spongono a suo piacimento, esattamente come la costellazione del Drago si trova al centro, ed è considerato il motore, della ruota dello Zodiaco e delle orbite dei pianeti¹⁶ (per cui cfr. fig. 4.2).

Sempre secondo questa ipotesi, l'invito al silenzio del §5¹⁷, piuttosto che riferirsi a un eventuale segreto iniziatico, come potrebbe apparire a prima vista, potrebbe servire, invece, a un richiamo al silenzio interiore in preparazione alla pratica dell'immaginazione necessaria per la costruzione dei legami mnemotecnici. Il "formatore" citato nel paragrafo, quindi, sarebbe l'operatore stesso che, nel creare immagini nella sua mente, crea oggetti che oggi definiremmo "virtuali": la sua realtà interiore, popolata di immagini che hanno corrispondenti nel mondo, diventa quindi un microcosmo in cui l'operatore esercita la sua podestà, esattamente come a Dio compete quella del macrocosmo.

È a questo filone che forse appartiene il *Sefer ha-Serûf* (*Libro delle combinazioni*) attribuito ad Abraham Abulafia (XIII sec.) ed è forse da leggere come un aiuto alla memoria anche il suo (forse) contemporaneo¹⁸ *Sefer temûnah* (*Libro della figura*), la cui funzione, al momento sconosciuta, sembra diventare più chiara se lo si interpreta alla luce delle mnemotecniche illustrate poc'anzi: esso è infatti strutturato in tre sequenze alfabetiche di lettere, descritte come disposte in tre ruote concentriche, in cui a ciascuna lettera corrisponde un'immagine (da cui il titolo dell'opera), un colore a seconda della ruota, e così via.

Il XIII secolo è inoltre il periodo in cui visse e operò Raimondo Lullo, celebre per aver elaborato un complesso sistema di lettere collocate su ruote mentali, ripreso da autori successivi quali ad esempio Giordano Bruno. Pur essendo state escluse influenze da parte della tradizione qabbalistica su Lullo¹⁹, la questione è stata recentemente riaperta con l'individuazione di una fonte, sempre risalente allo stesso secolo²⁰ che sembra aver funto da tramite per la trasmissione di mnemotecniche dal Nord Africa alla Spagna: nel corso della stesura del presente lavoro, Saverio Campanini ha infatti individuato nell'opera ebraica nota in arabo come *Uns al-Gharib*²¹ un possibile tramite per cui le tecniche di memoria sarebbero transitate forse dal Nord Africa in Spagna: l'opera è infatti attribuita a Yehudah ben Nissim

¹⁶V. *supra*, pag. 83.

¹⁷Per cui v. pag. 160.

¹⁸Busi 2006, p. 246. Contestualmente (p. 247, ss.), l'autore fornisce la prima traduzione di questo testo in precedenza inedito.

¹⁹V. ad es. Eco 1993, Eco 1997 (poi rifusi in Eco 2007 e rist. in Eco 2012).

²⁰Idel 1990.

²¹Il cui titolo è stato variamente tradotto come *Il compagno dello straniero* o *La consolazione dell'esiliato*, per citare solo due delle versioni più felici (Campanini 2015, p. 91).



Figura 4.2: Il Drago al centro delle ruote celesti, da un ms. dei *Phænomena* di Arato di Soli, custodito a Berna (Burgerbibliothek, Cod. 88, da <http://www.e-codices.unifr.ch/en/bbb/0088/11v/0/Sequence-27>).

ibn Malka, finora ritenuto originario del Nord Africa e vissuto nel XIV secolo, ma che Campanini ricolloca, con argomenti molto convincenti, nella Catalogna del XIII sec.²²

Ora, anche se così non fosse, cioè anche se Lullo non avesse utilizzato esplicitamente il *Sefer Yešîrah* come fonte nell'elaborazione della sua tecnica, che non aveva finalità mnemotecniche ma quella di creare un sistema di pensiero "meccanico" in cui esprimere tutta la realtà, ciò non toglie che non possa essere entrato almeno in contatto, anche solo da un punto di vista meramente visuale, con i manoscritti ebraici contenenti ruote e lettere²³. Pur non essendo stato Lullo un cabalista, ciò non toglie validità all'ipotesi che considera il *Libro della Formazione* come un supporto di mnemotecnica.

Gli ultimi studi in materia sembrano infatti confermare, in modo indipendente, l'ipotesi avanzata nel presente studio: il già citato recente articolo di Campanini suggerisce l'esistenza di tecniche mnemoniche nell'ebraismo catalano del XIII secolo, mentre un altro, di prossima pubblicazione ad opera della sinologa Martha Hanson e del filologo romano Stefano Rapisarda²⁴, evidenzia la funzione mnemotecnica dell'immagine dell'uomo zodiacale in testi appartenenti alle tradizioni e alle aree di competenza di ciascuno dei due autori.

Il *Sefer Yešîrah*, quindi, nel porre in relazione le parti del corpo umano e i giorni della settimana, i mesi dell'anno, i pianeti e le costellazioni con le lettere che fungono da legami e nel disporre queste ultime su due ruote concentriche, svolgerebbe quindi la duplice funzione di descrivere l'atto della formazione dell'universo mondo, così come avvenne *in illo tempore* nel macrocosmo, e contemporaneamente di fornire la chiave per ricreare, nella mente dell'operatore, un microcosmo ordinato.

²²*Ibid.*, p. 93.

²³Eventualità contemplata anche dallo stesso Eco, che pure esclude categoricamente influenze cabalistiche su Lullo (Eco 2012, p. 920).

²⁴Che ringrazio per la comunicazione e per avermi concesso di visionare la bozza dell'articolo.

4.1.2 L'ambiente di provenienza

Ricapitolando quanto detto del *Sefer Yešîrah*²⁵, esso fu probabilmente scritto da un ebreo vissuto in ambiente arabofono e con familiarità con fonti cristiane, o perlomeno non impermeabile, come invece avviene di solito nei testi rabbinici, a idee tipiche della speculazione filosofica greca. L'autore, pur conoscendo la Bibbia ebraica, non solo non cita il Talmud, ma almeno un'espressione da lui utilizzata sembra richiamare invece la letteratura caraita²⁶. Infine, l'unica certezza sulla data di composizione è che risale al più tardi all'inizio del X secolo, momento in cui appaiono, a breve distanza l'uno dall'altro, i primi tre commentari, di cui due in lingua araba.

Un'ipotesi che tiene contemporaneamente conto di tutti questi elementi è quella che pone l'anonomo redattore del testo presso un ambiente culturale molto vicino a quello in cui visse e operò Daûd Al-Muqammaş, noto anche col nome arabo di Dawûd Ibn Marwân Al-Raqqî Al-Shirazî Al-Mukammiş e col soprannome ebraico di David Ha-Bavli (= "David il Babilonese"), che visse tra il IX e il X secolo.

La maggiore fonte di informazioni sulla sua vita è il *Kitâb al-anwâr wal-marâqib*²⁷ (*Libro delle luci e dei fari*) composto da Ya' aqov al-Qirqisani nel 937, quattro anni dopo l'analogo *Libro delle fedi e delle dottrine* di Sa' adya²⁸, al fine di definire questioni rituali. Delle tredici parti in cui l'opera è suddivisa, la terza, a sua volta composta di venticinque capitoli, è dedicata alla disamina delle varie correnti e sette religiose precedenti e coeve. Nella trattazione di queste, Qirqisani riferisce che Al-Muqammaş era un caraita e che si convertì al cristianesimo nella città di Nisibi²⁹ (l'attuale Nusaybin, situata in Turchia al confine con la Siria) a opera di un tale Nânâ, versato nell'arte medica, del quale fu discepolo per lungo tempo. Sempre secondo l'autore caraita, Al-Muqammaş avrebbe tradotto testi cristiani di commento al libro del Genesi e sarebbe stato l'autore di un commento all'Ecclesiaste nonché di un *Libro della Creazione*. Egli si sarebbe successivamente allontanato dal cristianesimo, componendo anzi due testi polemici, che Qirqisani stesso afferma essere ben conosciuti³⁰. Inoltre, a lui è attribuita, anche se non dall'unanimità degli studiosi³¹, l'appartenenza al caraismo³² ma, anche se così non fosse, i suoi scritti conobbero grande fortuna presso gli ambienti

²⁵P. 50, ss.

²⁶Per cui v. *supra*, pag. 52.

²⁷Composto in arabo, è stato tradotto in inglese in Nemoy 1930, pp. 319, ss.

²⁸Menzionato *supra* a pag. 65.

²⁹Nadler e Rudavsky 2009, p. 812.

³⁰Nemoy 1930, p. 366.

³¹Walfish e Kizilov 2011, p. 63.

³²Per cui v. *supra*, pag. 34.

caraiti, come dimostrano le ampie citazioni presenti nell'opera di Ya'aqov al-Qirqisani, che fu uno dei massimi esponenti del movimento³³.

Al di là dell'eventuale appartenenza di al-Muqammaş al caraismo, quindi, se la redazione finale del *Sefer Yeşîrah* fosse davvero riconducibile a un ambiente vicino a quello di quest'autore, si spiegherebbe la presenza di elementi tipici della speculazione patristica nella descrizione della creazione del mondo: vista la collocazione geografica, l'autore potrebbe aver avuto accesso a testi siriaci, quali ad esempio le *Omèlie* pseudo-clementine o gli scritti di Bardesane.

Di al-Muqammaş, inoltre, alcune fonti riportano che fosse un aristotelico e che mostrasse influenze mu'tazilite³⁴, soprattutto per quanto riguarda la separazione degli attributi divini dalla sua essenza, che è esattamente il ruolo che giocano le *sefirôt* nell'economia del testo ebraico. Sarebbe inoltre ascrivibile all'influenza del pensiero aristotelico, a lui attribuita, anche la suddivisione, presso il *Libro della Formazione*, del corpo umano in tre sezioni (testa, torace, addome, per cui v. pag. 57 e relativa tabella 2.1 a pag. 62) che sembra seguire quella del *De juventute et senectute, de vita et morte, de respiratione* aristotelico. Inoltre, se l'interpretazione in senso mnemotecnico del testo ebraico fosse corretta, allora l'idea dell'utilizzo delle permutazioni di coppie di lettere come supporto per la memoria potrebbe essere stata mutuata dal *De memoria* di Aristotele, a cui si è già accennato.

Viste anche le sue numerose citazioni alla tradizione cristiana siriana piuttosto che a quella ebraica, in materia di commento al Genesi³⁵, unitamente ad alcune espressioni e ad alcuni temi riferibili ad ambienti caraiti, quali la triplice ripetizione *b-spr w-spr w-spr*³⁶, nonché la collocazione del Tempio al centro del cosmo³⁷, nonché la già citata³⁸ assenza di citazioni talmudiche, ci si potrebbe chiedere se l'ambiente di redazione dello stesso *Sefer Yeşîrah* non fosse vicino a quello di al-Muqammaş o comunque vicino al caraismo.

³³Sirat 1985, p. 17.

³⁴Sirat 1985, p. 18.

³⁵*Ibid.*

³⁶V. *supra*, pag. 52

³⁷Come si è visto nel *Midraş Tadše*, per il quale si sospetta un'origine caraita, per cui v. *supra*, pag. 124.

³⁸Pag. 51.

4.2 Bagdaṭ e la scienza astronomica di Donnolo

Nella sezione dedicata a Donnolo, si è già accennato³⁹ al sapiente di nome Bagdaṭ, che gli impartì nozioni di carattere principalmente tecnico in materia di astronomia e astrologia. Si è anche detto che il medico oritano non lo definisce *yšma'elî* ("arabo" ma per estensione anche "musulmano"), come ci si aspetterebbe, ma con un più generico *gôy* ("gentile"), che, come si è detto, è stato finora interpretato come "cristiano". Il quadro religioso dell'area che si affaccia sul Mediterraneo orientale, tuttavia, contempla la presenza di altre tradizioni, fra cui anche gnostiche ed ermetiche, nonché residui di culti babilonesi, fra le quali è da annoverare quella dei cosiddetti "sabei": dato che tale denominazione finì per l'indicare realtà diverse, sia dal punto di vista etnico, sia da quello culturale, è necessario fare un po' di chiarezza sulla questione, ancora non del tutto risolta, sull'identificazione di questo gruppo⁴⁰.

Innanzitutto, dei "sabei" sono menzionati tre volte nel Corano⁴¹ e sempre nel novero di "coloro che credono" insieme a ebrei, cristiani e, nella terza occorrenza, anche assieme ai magi persiani, cioè tutti quei credenti che nella tradizione islamica furono considerati "popoli del libro" (ar. *ahl al-Kitāb*), cioè i destinatari ognuno di una diversa rivelazione divina (la Torah, i Vangeli, gli Avesta) di cui il Corano è considerato il compimento.

L'etimologia del termine "sabei" è ricollegabile al regno di Saba⁴² e quindi allo Yemen, zona in cui il regno è stato tradizionalmente collocato: nella penisola, infatti, nel corso del primo millennio a.C., sorse e si sviluppò una civiltà, le cui testimonianze sono costituite per lo più da materiale epigrafico e il cui centro principale era costituito dall'attuale città di Mārib⁴³. Di questa civiltà, tuttavia, non restano più tracce già nella tarda Antichità, quindi l'identificazione di questi sabei con quelli menzionati nel Corano è da escludere, data la distanza temporale.

Verso la fine del primo millennio d.C., invece, con lo stesso nome furono indicati gli abitanti della città di Ḥarrān (lat. *Charræ*), situata in Turchia, non lontano dall'attuale Şanlıurfa, presso il confine con la Siria, che è da identificare con ogni probabilità con la stessa città in cui si stanziò temporaneamente Abramo in seguito alla morte del padre Terach e che è lo stesso

³⁹Pag. 76.

⁴⁰Per cui si rimanda a Green 1992, p. 100 ss.; Stroumsa 2009, p. 84 ss; van Bladel 2009, p. 68 ss.

⁴¹II, 62; V, 69; XXII, 17.

⁴²V. 1 Re 10 per il racconto dell'incontro fra la regina di Saba e re Salomone.

⁴³A. F. L. Beeston, *Saba'*, in Bearman *et al.*, *Encyclopaedia of islam, Second Edition*, ediz. elettronica, consultata il 9 Ottobre 2016.

luogo in cui Giacobbe sognò la famosa scala con gli esseri che vi salivano e scendevano⁴⁴. Da un esame delle fonti che ci sono giunte a partire dal X secolo⁴⁵, pur con le numerose e vaste lacune, sembra potersi dedurre che essi abbiano resistito ad ogni forma di conversione, sia da parte cristiana, sia musulmana, e che abbiano invece conservato il loro antico culto degli astri, discendente più o meno diretto dell'antica religione babilonese.

Gli studiosi che si sono occupati della questione dei sabei hanno proposto, nel corso dei decenni, diverse soluzioni all'enigma dell'identificazione della loro etnia e dei loro culti. I sabei sono stati associati, di volta in volta: a cristiani, a gnostici, manichei, elchasaiti⁴⁶, nonché ad altri gruppi e altri sistemi di credenze⁴⁷, fra cui l'ermetismo. Il fatto che i sabei siano praticamente quasi sempre associati al culto astrale e che almeno alcuni di loro, come ad esempio l'astronomo Tābit ibn Qurra, si trasferirono a Bagdad⁴⁸, lascia spazio all'ipotesi secondo cui il maestro di Donnolo potrebbe essere stato un sabeo.

Per poter dirimere la questione, è necessaria, tuttavia, non solo un'analisi delle fonti più metodica e soprattutto diacronica, che resta ancora un *desideratum*, ma anche, e soprattutto, una solida conoscenza della lingua in cui le suddette fonti sono state composte, vale a dire l'arabo e il siriano. Si dovrà giocoforza affidare a future ricerche la risposta all'enigma della provenienza del misterioso Bagdaṭ, enigma riguardo al quale gli indizi a disposizione, vale a dire l'assonanza con una delle due città associate ai sabei, il fatto che Donnolo lo chiami semplicemente "gentile" e non "musulmano", nonché soprattutto la familiarità con le dottrine astrologiche, sembrano tuttavia essere promettenti.

⁴⁴Il cui nome ebr. ḥaran, *Haran* è reso nelle traduzioni italiane come "Carran" (v. Gn 11,31; Gn 12,4-5; Gn 28,10; 2 Re 19,12; Is 37,12; Ez 27,23).

⁴⁵Raccolte ed esaminate in van Bladel 2009, p. 64, ss., a cui si rimanda per la discussione sulle fonti e sullo *status quaestionis*, in cui l'autore sottolinea il bisogno di un ritorno alle fonti primarie per poter meglio risolvere l'enigma costituito dall'identità dei Sabei, del loro rapporto con la città di Ḥarrān e con il *Corpus Hermeticum* (v. in particolare, p. 66 ss.): in seguito all'opera di Chvolsohn (Chvolsohn 1856), infatti, la letteratura secondaria ha sempre più moltiplicato le supposizioni sulla questione dei sabei perdendo di vista le fonti e, soprattutto, con un'insufficiente attenzione all'aspetto diacronico nella loro critica (van Bladel 2009, p. 68).

⁴⁶Una setta fondata da Elchasai, o Elxasai, ebreo di origine, descritta da Epifanio (*Panarion* I, 19, 1 ss.) e da Ippolito (*Refutatio omnium haeresium* IX 1 4 e *passim*). V. inoltre Tardieu 2008, p. 6.

⁴⁷Per cui v. inoltre Buck 1984.

⁴⁸Rashed 2009, p. 15 ss. Elukin 2002, p. 22. Per il movimento di traduzione promosso dalla corte califfale e incentrato a Baghdad, v. *supra*, pag. 27.

4.3 Considerazioni conclusive

4.3.1 Micro- e macrocosmo nell'ebraismo medioevale

In conclusione, nei testi filosofici e halachici ebraici composti nel medioevo, l'immagine dell'essere umano come un microcosmo ha assunto diverse sfaccettature. Le differenze fra le diverse modalità con cui è stata immaginata questa analogia nel corso dei secoli mostrano come non sia esistita affatto una tradizione univoca, ma, al contrario, ogni autore sembra averne elaborato una propria versione.

Nella teologia cristiana, il tema è presente per lo più presso gli autori orientali, i quali potevano accedere ai testi filosofici composti in greco anche quando nell'Europa occidentale si era perso l'uso di questa lingua, in seguito alla caduta dell'Impero romano e del suo sistema scolastico. In genere, la patristica greca adottò l'interpretazione platonica dell'uomo che, nella sua struttura metafisica, ricalca e rispecchia in piccolo quella dell'intero cosmo. Secondo i Padri cappadoci, come presso altri fra i primi teologi, l'uomo, nella sua commistione fra spirito e corpo, occupa una posizione mediana nel cosmo, racchiudendo così cielo e terra. Nel corso del medioevo, quest'interpretazione scomparve virtualmente dall'Occidente latino, per diversi secoli, mentre la sua persistenza nell'Impero bizantino e nel califfato fatimide fu pressoché costante. La presenza o meno di questa complessa interpretazione dell'idea dell'uomo come microcosmo rispecchia in un certo senso le condizioni culturali degli ambienti in cui si trova: è infatti solo con la rinascenza del XII secolo, quindi con la traduzione dei classici greci in latino e con la ripresa degli scambi commerciali e culturali, che essa ricompare in Europa occidentale, dove resisterà stabilmente fino all'età moderna, quando sarà soppiantata dalla visione meccanicistica del corpo umano e dell'universo.

Per quanto riguarda il mondo ebraico, invece, i testi rabbinici, quando evidenziano paralleli fra l'essere umano e il mondo, tendono a considerare l'aspetto puramente fisico e si soffermano nel tracciare semplici somiglianze di tipo metaforico o allegorico. Così non è invece presso i filosofi ebrei che elaborarono indipendentemente il tema, sviluppandolo con speculazioni metafisiche che presentano influenze per lo più neoplatoniche, anche se spesso non prive di aristotelismo, mutate dalla filosofia greca per tramite arabo, che è la lingua nella quale si espresse la quasi totalità di essi.

L'unico testo che tratta del rapporto fra corpo umano e macrocosmo che si discosta sia dalla tradizione rabbinica, sia da quella astrologico-ermetica, sia da quella neoplatonica è il *Sefer Yeşîrah*, i cui primi commentatori, accor-

tisi della sua eccentricità, si sforzarono di riportare di volta in volta ad una o ad un'altra tradizione, ad esempio con quella ebraica, nel caso di Sa'adya oppure con quella astrologica, come cercò di fare Donnolo.

Per quanto riguarda quest'ultimo, per usare le parole di Joseph Dan:

il suo principale contributo può essere indicato nella trasformazione delle due principali opere di narrazione della creazione - quella del *Genesi* e quella del *Sefer Yezirah* - in argomenti di discussione nel medioevo, e nell'elaborazione delle antiche tradizioni ebraiche in forma di pietre angolari, ricostruendo la spiritualità ebraica nei nuovi termini concettuali della civilizzazione basata sulla scienza e sul razionalismo.⁴⁹

L'importanza dell'opera donnoliana è stata, inoltre, ben riassunta dal Michelini Tocci:

Donnolo è il primo pensatore medioevale a riprendere in occidente in modo organico l'antico motivo della melotesia e a fare della corrispondenza micro-macrocosmica un elemento di grande rilievo speculativo che avrà tanta fortuna nei secoli a lui successivi, nel Rinascimento ed oltre.⁵⁰

Come è stato mostrato in questo studio, tuttavia, le due tradizioni che il sapiente oritano ha cercato di conciliare si contraddicono solo in apparenza, poiché i due testi fondamentali, rispettivamente il *Sefer Yesirah* e il *Tetrabiblos*, appaiono mostrare, ad un più attento esame, finalità totalmente diverse.

Il fatto che non sia facilmente riconducibile a nessuna di queste tradizioni lascia il campo aperto per l'ipotesi interpretativa avanzata nel presente studio, cioè che il *Libro della Formazione* abbia avuto finalità mnemotecniche, come sembra trasparire da diverse sue caratteristiche che rimarrebbero altrimenti prive di una spiegazione soddisfacente.

Infine, se l'ipotesi avanzata nel precedente paragrafo sull'origine sabea del suo maestro Bagdaṭ fosse corretta, si potrebbe spiegare, o quantomeno contestualizzare, l'unicità di Donnolo rispetto alla trasmissione delle idee in ambito ebraico, costituendo un'eccezione, almeno per quanto riguarda la lingua utilizzata: se la *translatio scientiæ* nell'ebraismo medioevale avvenuta per lo più per tramite arabo, così non fu per Donnolo, che lesse, e produsse, opere in ebraico.

⁴⁹Dan 1996, cit. in Cosmacini 2001, p. 71.

⁵⁰Michelini Tocci 1983, p. 301.

4.3.2 L'uomo microcosmo e l'arte della memoria

L'arte della memoria può essere considerato un modo di porre in armonia, almeno da un punto di vista psichico, l'uomo col mondo: l'essere umano che racchiude in sé, almeno in potenza, tutto il cosmo, nell'atto dell'ordinare le idee e le immagini mentali, egli svolge nel proprio microcosmo interiore il ruolo che la divinità svolge nel macrocosmo e, per di più, se si usano come àncore simboli legati agli elementi del cosmo, le mnemotecniche permettono all'operatore di creare un mondo interiore ancora più simile a quello esteriore.

In altre parole, l'intelletto umano, creando un sistema di ruote, si rende più perfetto e più efficiente nell'attività di ricordare, quanto più si rende simile all'Intelletto che muove le ruote e le sfere cosmiche.

Questo modo di intendere il microcosmismo è di stampo prettamente aristotelico anche se, come si è visto nel corso del presente studio, è stata la concezione dell'uomo microcosmo così come trattata nel *Timeo* platonico ad aver goduto di una maggiore diffusione, anche se non senza qualche variante. Come si è visto nel secondo capitolo, infatti, ovunque l'idea di una corrispondenza psichica fra microcosmo e macrocosmo è apparsa nell'Ebraismo, ciò è avvenuto in luoghi in cui si verificò un contatto con le dottrine neoplatoniche, sia esso diretto come nel caso di Filone (nel qual caso sarebbe più preciso parlare di medioplatonismo), oppure sia esso avvenuto tramite la mediazione araba, sia nel Mediterraneo orientale, sia nel Nord Africa, sia in Spagna.

L'unica eccezione, ancora una volta, è costituita dall'eccentrico *Sefer Yeşîrah*, il quale, col suo stile lapidario ed enigmatico, sembra resistere, impermeabile, a qualsiasi tentativo di carpirne in pieno il significato, probabilmente per via della sua storia redazionale estremamente complessa da ricostruire. L'interpretazione dell'opera in senso mnemotecnico, tuttavia, sembrerebbe rendere ragione delle associazioni fra i vari elementi micro- e macrocosmici eterogenei, che risulterebbero così disposti in una struttura di senso ben ordinata, una volta posseduta la chiave.

Così come l'interpretazione proposta, anche il tema di un'eventuale correlazione fra microcosmismo e mnemotecniche andrebbe ulteriormente approfondito con successive ricerche: a prima vista, infatti, la fioritura delle tecniche di memoria, parallelamente al microcosmismo, sembra corrispondere alla diffusione delle dottrine platoniche e neoplatoniche. Fu d'altronde lo stesso Platone, nel *Mito di Theuth*, a sottolineare l'importanza della memoria e la minaccia che le lettere potevano rappresentare per es-

sa⁵¹.

Come ha riassunto Abbagnano⁵², infatti, per Platone:

Il mito della reminiscenza esprime qui il principio dell'*unità della natura*: la natura del mondo è una sola; ed è una anche la natura dell'anima. Perciò partendo da una singola cosa, appresa con un singolo atto, l'uomo può cercare di apprendere le altre cose, che con quella sono collegate, mediante successivi atti di apprendimento collegati col primo nel corso della ricerca (*Men.*, 81c)

Le tecniche di memoria conobbero una rifioritura nel Rinascimento e in tutto il Seicento, perché ben si adattavano all'enciclopedismo che si sviluppò in quei secoli⁵³, dopo essersi fuse, ad opera soprattutto di Giordano Bruno, con l'*ars combinatoria* lulliana, la quale, si ribadisce, aveva fini differenti. Nell'epoca della riscoperta dell'Ermetismo e del rinnovato interesse verso la magia, le tecniche mnemoniche confluirono, quindi, tutte nel calderone delle arti magiche in senso lato, cioè di quelle che oggi si chiamerebbero "discipline esoteriche".

Forse proprio grazie alla fama che si erano loro malgrado guadagnate, il loro utilizzo andò sempre di più scemando probabilmente anche a causa della polemica di Bacone e Cartesio⁵⁴ contro coloro che le usavano come semplici contenitori di nozioni, al solo scopo di impressionare il pubblico e non ai fini di una vera ricerca di sapere e, diremmo oggi, di una crescita personale.

Contemporaneamente, alla visione dell'universo come un *unicum* organico, assimilabile a un immenso essere vivente di cui l'essere umano costituiva allo stesso tempo una parte e una sintesi, venne gradualmente a sostituirsi una concezione meccanicistica, sia del cosmo, sia del corpo umano stesso⁵⁵. In un certo senso, riallacciandoci alle categorie di Allers elencate all'inizio del presente studio⁵⁶, si potrebbe affermare che questa concezione meccanicistica è anch'essa un microcosmismo *sui generis*, paragonabile a quelli dei presocratici, anche se in questo caso dovremmo dire «preplatonici». Come si è visto⁵⁷, fu infatti Platone ad introdurre l'aspetto

⁵¹ *Phædrus* 274c 275b.

⁵² Abbagnano 1993, vol. I., p. 106.

⁵³ Rossi 1983, p. 199, ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 162, ss.

⁵⁵ Singer 1961, p. 252 ss., 265 ss.

⁵⁶ Pagg. 5 ss.

⁵⁷ *Supra*, pag. 6.

psichico-spirituale nella sua concezione microcosmica, spostando la questione sull'analogia strutturale, mentre invece filosofi precedenti, quali ad esempio Empedocle, considerarono l'aspetto puramente fisico e materiale. In questo senso, quindi, la moderna cosmologia, nell'affermare che i pianeti (e tutto quanto vi si è formato, compreso quindi l'essere umano) sono il risultato di un processo di consolidamento di materiale stellare, dice, in altre parole, che il corpo umano è composto dagli stessi atomi, pur se combinati diversamente, che una volta si trovavano all'interno degli astri. Sembra quasi un ritorno alle origini presocratiche, quando non solo Empedocle sosteneva che l'uomo era composto dalle stesse quattro radici di cui era composto il cosmo, ma anche quando Democrito immaginava il Tutto come costituito dagli stessi atomi che si aggregavano e disgregavano continuamente. I frammenti di Eraclito sull'eternità del mondo⁵⁸ e sulle trasformazioni degli elementi (B31) sembrano riecheggiare nella frase «ogni cosa si muta, nulla s'annihila» di Giordano Bruno⁵⁹, nonché, due secoli dopo, nel postulato fondamentale del fondatore della chimica moderna, Lavoisier, il quale affermerà che nulla si crea, nulla si distrugge, ma tutto si trasforma. D'altronde lo stesso Giordano Bruno, colui che mise in discussione l'esistenza della presunta barriera ontologica che secondo Aristotele separava il mondo sublunare da quello delle sfere celesti⁶⁰, fu anche colui che elaborò un sistema estremamente complesso di tecniche mnemoniche.

In ogni caso, per tornare all'ambito temporale del presente studio, ci si può chiedere quale sia stato il ruolo giocato dalle dottrine di Platone e dal neoplatonismo nell'intendere la correlazione fra microcosmo e macrocosmo nel medioevo. Platone, di per sé, si astenne dall'elaborare un sistema cosmologico ben definito, che era invece appannaggio dei presocratici, e apparteneva ormai a quella fase della filosofia greca definita come "periodo ontologico", caratterizzata dalla particolare attenzione rivolta all'uomo e al suo rapporto col cosmo, più che alla struttura del cosmo in sé⁶¹. In tal senso si mossero, infatti, i Padri della Chiesa, la cui teologia, negli ultimi secoli della tarda antichità e per tutto l'alto medioevo, era caratterizzata da tendenze neoplatonizzanti più o meno marcate, volte principalmente a colmare le lacune bibliche riguardo a questioni quali la struttura del cosmo e la relazione dell'uomo con esso. Parallelamente, si diffondevano le dottrine gnostiche ed ermetiche che, invece che enfatizzare l'etica in senso

⁵⁸Fr. B30, ove appare, forse per la prima volta, il termine κόσμος nel senso di "universo" e non solo di "ordine" (Graham 2015, consult. il 5 dicembre 2016), per cui v. *supra*, pag. 3.

⁵⁹*Candelaio*, (Aquilecchia e Ordine 2007, p. 263).

⁶⁰Singer 1961, p. 60.

⁶¹Abbagnano 1993, p. 10.

stretto, che era un compito più adatto per la teologia, affidavano la chiave della salvezza umana, vale a dire del ritorno alla divinità⁶², alle pratiche basate sulla conoscenza della composizione occulta del cosmo e di conseguenza dell'uomo, di cui era parte integrante e che obbediva alle sue stesse leggi fisiche.

I Padri della Chiesa, invece, che riprendevano il racconto biblico di Adamo fatto a immagine e somiglianza di Dio⁶³, attribuirono all'essere umano un'importanza molto maggiore rispetto a quella assegnatagli nei testi pagani: se per questi ultimi, infatti, l'uomo non era che una parte dell'universo, soggetta alle stesse condizioni e agli stessi mutamenti che agivano anche sul resto del cosmo, nella patristica cristiana (soprattutto orientale), all'essere umano era conferita una particolare dignità, quale vicereggente dell'universo.⁶⁴ L'uomo, quindi, quale *locum tenens* di Dio, è responsabile del Creato, che è stato posto nelle sue mani, poiché, essendo composto sia di terra, sia di spirito (Gn 2,7), occupa una posizione intermedia fra il mondo terreno e quello celeste, a metà fra l'angelo e l'animale⁶⁵.

Se questa interpretazione dovest essere corretta, si spiegherebbe come mai l'ebraismo, che è già di per sé fortemente incentrato sull'etica, non abbia sviluppato in modo particolare il tema dell'uomo microcosmo, fuorché presso ambienti che erano lontani dal rabinismo e più a contatto con influenze provenienti dall'islam e dal cristianesimo orientale. Si è visto infatti nel corso del terzo capitolo come, nei testi rabbinici, l'analogia fra corpo umano e cosmo fosse intesa per lo più come una metafora e non nel senso neoplatonico, probabilmente anche a causa dell'esplicito rifiuto rabbinico dell'adozione della filosofia greca. Se vi fu un'eccezione, come nel caso della maniera neoplatonica di intendere il microcosmismo accolta in testi ebraici quali ad esempio il *Tiqqunei ha-zohar*⁶⁶, questo incontro avvenne quando l'idea circolava già diffusamente nella filosofia islamica e cristiana⁶⁷ e non era più, quindi, direttamente riconducibile al pensiero pagano.

⁶² Anche se non mancano certo esempi in questo senso in ambito cristiano, per cui v. Lot-Borodine 1932, cit. in Mainoldi 2008, p. 227 n. 32.

⁶³ Gn 1,26.

⁶⁴ Come si è detto *supra*, pag. 16.

⁶⁵ V. *supra*, pag. 9.

⁶⁶ V. *supra*, pag. 94.

⁶⁷ Vale a dire nel XII sec., quando riapparve il termine "microcosmo" riferito all'uomo, sia nell'ambito cristiano, con Bernardo Silvestre, sia in quello ebraico, con ibn Šaddîq, come si è accennato *supra* a pag. 3; cfr. inoltre pag. 92.

4.3.3 Spunti di ricerca

Alla luce di quanto ipotizzato riguardo al *Sefer Yešîrah*, sarebbe auspicabile inaugurare un nuovo filone di ricerca, volto alla rilettura e all'interpretazione in senso mnemotecnico di testi ebraici medioevali e della prima età moderna, ampliando, così, ulteriormente l'indagine fino ad esaminare altri testi ebraici il cui significato resta ancora enigmatico.

Un esempio in questo senso può essere offerto dal *Libro della figura* a cui si è accennato poco più sopra⁶⁸, che presenta le lettere dell'alfabeto ebraico disposte in tre cerchi concentrici, associandole ad immagini mentali, che si avvicendano in una sequenza non lineare. Il fatto che questa successione si presenti quasi come l'entrata e l'uscita di attori in una scena⁶⁹, potrebbe ricollegare il testo alla creazione di teatri immaginari, che era una tecnica mnemonica largamente utilizzata ancora nel Cinquecento⁷⁰.

Un'altra direzione di ricerca potrebbe essere lo studio della trasmissione dell'idea dell'uomo microcosmo nel mondo arabo: un testo nel quale essa riveste un ruolo fondamentale è l'*Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, già menzionata più volte nel corso del presente studio⁷¹ e che, come già accennato, conobbe una vasta diffusione in tutto il Nord Africa sotto il califfato fatimide ed esercitò una certa influenza anche presso autori ebrei arabofoni, quali ad esempio Bahya ibn Paqūda.

Senza necessariamente porsi alla ricerca, forse vana, di dipendenze dirette e senza scadere in quella che è stata definita "parallelomania"⁷², anche solo un'analisi delle modalità con cui questo testo arabo si diffuse e fu letto potrebbe gettare luce sui rapporti fra le cosmologie arabe e il neoplatonismo ebraico nelle diverse aree arabofone, siano esse quelle lungo le coste meridionali del Mediterraneo, sia la penisola iberica prima della *Reconquista*: grazie all'intermediazione araba, infatti, l'idea di un legame metafisico (e non solo metaforico, come nella letteratura rabbinica) fra l'uomo e il cosmo è sempre stata presente nella filosofia ebraica, a differenza di quanto accadde, invece, nell'Occidente latino.

⁶⁸P. 144.

⁶⁹Come notato anche in Busi 2006, p. 245.

⁷⁰Yates 2014, p. 135 ss.

⁷¹Pagg. 95, 76, 71.

⁷²Sandmel 1962, p. 1.

Appendice A

La versione del *Sefer Yeşîrah* utilizzata

Esistono diverse edizioni del *Sefer Yeşîrah*, nelle sue diverse recensioni¹. Come si è evidenziato nel secondo capitolo², la storia redazionale del testo è estremamente complessa da ricostruire, per cui l'autore della sua edizione critica, avendo rinunciato alla possibilità di ricavare un *Urtext*, si limita a definire quello che chiama *earliest recoverable text*, il quale ha fornito la base per il presente studio.

Per tale motivo, se ne riporta la traduzione, effettuata direttamente dal testo ebraico che si è utilizzato nella comparazione³. Vista la diversa interpretazione qui proposta per molti termini chiave, si è resa necessaria una nuova versione dall'originale, che si discosta, quindi, in diversi punti da quelle precedenti.

La ricostruzione di Hayman ha comportato da parte sua il riarrangiamento di alcuni paragrafi, di cui ha tuttavia mantenuto la numerazione presente nella recensione breve. Per motivi di semplicità di consultazione, la presente traduzione ha mantenuto la sua stessa numerazione.

Le sezioni fra parentesi quadre sono quelle che Hayman sospetta siano aggiunte successive a quello che più si avvicina al nucleo originario, anche se non è possibile fornire giudizi conclusivi a causa dell'insufficienza di dati a disposizione⁴.

¹La più recente edizione italiana è in Busi 2006, pp. 35-46; cfr. inoltre Mancuso e Sciunnach 2001 per la ricostruzione della versione del *Libro della Formazione* utilizzata da Donnolo per il suo commento.

²Cfr. in particolare pag. 50.

³Hayman 2004, pp. 49-51.

⁴*Ibid.*, p. 7.

Il nucleo più antico ricostruibile del *Sefer Yešîrah*

Proemio

[1] Trentadue sentieri meravigliosi di sapienza tracciò Yah⁵ il dio delle schiere⁶ e in tre cerchi, in numero, in calcolo e in racconto⁷.

Le *sefirôt*

[3] Dieci *sefirôt belîmah*⁸, dal numero (di) dieci dita, cinque di fronte a cinque e il patto dell'unità fondato in mezzo nella parola⁹ e la lingua e la bocca.

[4] Dieci *sefirôt belîmah*, dieci e non nove, dieci e non undici, comprendi con sapienza e sappi con comprensione, esaminale e ricerca in esse e investigale e poni in piedi una parola¹⁰ sul suo creatore e fa' sedere colui che forma sul suo luogo preposto¹¹.

[5] Dieci *sefirôt belîmah*, trattieni la tua bocca dal parlare e poni a freno il tuo cuore dal fantasticare¹² e, se il tuo cuore dovesse correre via, fa' in modo

⁵Un nome divino, composto dalle prime due lettere del Tetragramma.

⁶Il termine ebraico *ševa'ôt*, normalmente tradotto come "eserciti", ricorrente nell'espressione "Dio degli eserciti" (YHWH *ševa'ôt*), quando appare da solo (es. Gn 2,1; Dt 4,19; Is 40,26) si riferisce alle schiere celesti, intese come stelle e non come angeli, come invece ci si aspetterebbe. Il termine fu poi, a partire dall'età ellenistica, interpretato come un nome divino a sé stante, per cui cfr. pag. 101 e nota.

⁷Qui ricorre la triplice ripetizione non vocalizzata della radice *s f r*, che rimanda a diversi significati relativi al calcolo, al cerchio, al numero, al libro, al racconto nonché allo zaffiro e persino al radersi. Per le varie interpretazioni fornite a questa triplice ripetizione nei diversi commenti, v. pag. 53 e note. Più in generale, per la polisemia della radice, con particolare enfasi sulle *sefirôt*, si rimanda inoltre a Busi 2006, p. LII, ss. e Busi 2007 e alla bibliografia ivi riportata.

⁸Per il significato dell'espressione, cfr. *supra*, pag. 53.

⁹Il passo è generalmente interpretato come riferentesi alla circoncisione del cuore. Il termine ebraico *mîlah*, quando non vocalizzato, come in questo caso, oltre a "circoncisione", può intendersi anche col significato di "parola" (*mîllah*).

¹⁰Il termine ebraico *davar* vale sia "parola", sia "cosa".

¹¹Il termine utilizzato, *makhôn*, indica un luogo prefissato, ma anche un progetto ed è anche, nel trattato talmudico sull'offerta festiva, il nome di uno dei firmamenti (bHag 12b).

¹²Oppure dal "meditare", ma qui si è scelta l'altra accezione collegata peraltro anche alle fantasie impure.

che ritorni al suo posto, perché così è scritto: «correvano e tornavano»¹³, ed è su questa parola che si stabilì il patto.

[6] Dieci *sefirôt belîmah* furono fissate e la loro fine è nel loro principio e il loro principio nella loro fine, come la fiamma del tizzone, poiché il Creatore¹⁴ è uno e non ve n'è un secondo. E prima dell'uno, cosa conti?

[7] Dieci *sefirôt belîmah* e la loro misura è dieci e non hanno fine: la profondità del principio e la profondità della fine, la profondità del bene e la profondità del male, profondità dell'alto e profondità del basso, profondità dell'Est e profondità dell'Ovest, profondità del Nord e profondità del Sud e il Signore unico Dio, re degno di fede, governa su tutte loro dal Tempio¹⁵ della Sua santità per sempre, nei secoli dei secoli.

[8] Dieci *sefirôt belîmah*: il loro aspetto è simile alla folgore e il loro fine non ha un termine designato¹⁶ e alla Sua parola esse corrono avanti e indietro e al Suo comando scattano e dinanzi al Suo trono si prostrano.

[10] Dieci *sefirôt belîmah*, una è lo Spirito del Dio vivente, cioè lo Spirito Santo.

[12] Due, vento da spirito. Incise e scolpi¹⁷ con essa quattro venti del cielo.

¹³Riferito agli "esseri viventi" della visione di Ezechiele (Ez 1).

¹⁴Più esatto sarebbe "formatore", poiché il termine utilizzato è *yôşer*, da *yaşar* che è relativo alla forma e da cui deriva anche il titolo del libro.

¹⁵*Ma'ôn* è anche, nel trattato talmudico già citato, il nome di uno dei firmamenti.

¹⁶Entrambi i termini utilizzati, *takhlîţ* e *qes*, oltre a poter essere interpretati nel senso di "Il loro confine non ha limiti" (Busi 2006, p. 36), possiedono anche accezioni relative, rispettivamente, ad uno scopo, un obiettivo e una compiutezza e a un tempo designato per un compito. Non è da escludere che il redattore abbia giocato volutamente su questa ambiguità.

¹⁷O anche "delimitò e cesellò".

[13] Tre, acqua dal vento. incise e scolpì con essa ciò che era “informe e deserto”¹⁸, fango e argilla, li incise come un solco, li ricompattò come un muro e li cementò come un solaio¹⁹.

[14] Quattro, fuoco da acqua. Incise e scolpì con essa il Trono di Gloria e ogni schiera che è in alto, poiché così è scritto: «Fece messaggeri i suoi venti»²⁰.

[15] Cinque, sigillò l'altezza: si rivolse in alto e sigillò con *YHW*²¹. Sei, sigillò la profondità: si rivolse in basso e sigillò con *YWH*. Sette, sigillò l'Est: si rivolse di fronte²² e sigillò con *HWY*. Otto, sigillò l'Ovest: si rivolse dietro di Sé e sigillò con *HYW*. Nove, sigillò il Sud: si rivolse alla Sua destra e sigillò con *WYH*. Dieci, sigillò il Nord: si rivolse alla sua sinistra e sigillò con *WHY*.

[16] Queste sono le dieci *sefirôt belîmah*: Spirito del Dio Vivente e Vento, Acqua e Fuoco. Alto, Basso, Est, Ovest, Nord e Sud.

Le lettere

[9] Ventidue lettere di fondamento: tre madri, sette doppie e dodici semplici.

[17] [Ventidue lettere che furono incise nella voce, intagliate nello spirito, fissate nella bocca in cinque posti: ', h, v, ', b, w, m, f, g, y, k, q, d, t, l, n, t, z, s, š, r, š].

¹⁸Il *tôhû wa-bôhû* di Gen 1,2.

¹⁹Il termine ebraico *ma'azîvah* indica in particolare un tipo di cemento usato sia per i pavimenti, sia per i soffitti nei piani bassi nelle case a più piani, per cui si è scelto il termine “solaio”, il quale è ciò che più si avvicina allo stesso tempo sia a “soffitto”, sia a “pavimento”.

²⁰Sal 104,4.

²¹Sono le tre lettere che compongono il Tetragramma, *YHWH*, che è il Nome divino rivelato a Mosè davanti al roveto ardente (Es 3,14).

²²Prima che si diffondesse la convenzione di usare il Nord, era l'Est a costituire il punto cardinale di riferimento (v. ad es. Singer 1961, p. 169 o Cristiani e Pereira 2014, p. 579), come risulta anche dall'etimologia del termine “orientarsi”.

[18] Ventidue lettere fissate su una ruota. La ruota torna avanti e dietro. Un segno per distinguere: se è nel bene verso l'alto è piacere, se nel male verso il basso è nel dolore²³.

[19] Ventidue lettere: le incise, le scolpi, le fuse, le pesò e le permutò. [Come le pesò e le permutò? *alef* con tutte, e tutte con *alef*, *bet* con tutte e tutte con *bet* e tutte girano attorno si trovano ed escono da duecentotrentuno²⁴ porte. Si trova ogni forma e ogni parola esce da un solo Nome.]

[20] Formò da ciò che è informe la sostanza, la fece col fuoco e la rinforzò e intagliò grandi pilastri dall'aria irraggiungibile.

[23] Tre madri, ' , *m*, *š*, il loro fondamento: l'incavo della rettitudine e l'incavo del peccato e la lingua che equilibra entrambi.

[24] Tre madri, ' , *m*, *š*, un grande mistero velato, meraviglioso e sigillato da sei elementi e da essi escono fuoco, acqua e vento e [sono] divisi in maschio e femmina.

[25] Tre: fuoco in alto, acqua in basso e vento fra i due.

[26] Tre madri, ' , *m*, *š*: *mem* è muta, *šîn* è sibilante e la *alef* che equilibra entrambe.

[32] [Fece regnare la *alef* sul vento, la incoronò e sigillò con essa l'aria nel mondo, la stagione umida nell'anno e il torace²⁵ nella persona.

[33] Fece regnare la *mem* sull'acqua, la incoronò e sigillò con essa la terra nel mondo, la stagione fredda nell'anno e l'addome nella persona.

[34] Fece regnare la *šîn* sul fuoco, la incoronò e sigillò con essa il cielo nel mondo, la stagione calda nell'anno e il capo nella persona.]

²³Un passo dall'interpretazione ambigua, che gioca sulla composizione delle parole "piacere" e "dolore" che in ebraico sono costituite dalle stesse consonanti radicali (' , *n* e *g*) diversamente disposte.

²⁴È il numero delle permutazioni possibili, per cui v. *supra*, pag. 59.

²⁵Il termine ebraico *rûîah* è di traduzione incerta.

[37a] Sette doppie *b g d k p r t*, pronunciate in due modi. Vita, pace, saggezza, ricchezza, grazia, fertilità, dominio. Si pronunciano in due modi: *bet - vet*, *gîmel - ġîmel*²⁶, *dalet - dalet*, *kaf - khaf*, *pê - phê*, *rêš - rhêš*²⁷, *taw - taw*. Lene e aspro, forte e debole.

[37b] [Sette doppie *b g d k p r t* che si usano con due pronunce: *bey - vey*, *gîmel - ġîmel*, *delet - delet*, *kaf - khaf*, *pey - phey*, *reyš, rheyš*, *taw - taw*. Lene e aspro, modello²⁸ forte e debole. “Doppie” poiché esse si oppongono: l’opposto della vita è la morte, l’opposto della pace è il male, l’opposto della sapienza è la stoltezza, l’opposto della ricchezza è la povertà, l’opposto della fertilità è la sterilità, l’opposto del dominio è la servitù.]

[38] Sette doppie *b g d k p r t*: sei direzioni e il Tempio santo nel luogo preposto al centro [ed esso regge tutto].

[39] Sette doppie *b g d k p r t*: le scolpì, le intagliò, le fuse e con esse formò pianeti, giorni e porte.

[40] Come le combinò? Due pietre costruiscono due case, tre costruiscono sei case, quattro costruiscono ventiquattro case, cinque costruiscono centoventi case, sei costruiscono settecentoventi case, sette costruiscono cinquemilaquaranta case. Da qui prosegui a calcolare quello che la bocca non può dire e ciò che l’orecchio non può ascoltare²⁹.

[43c] [Fissò i testimoni e li pose e li unì ciascuno per conto suo: il mondo da solo, l’anno da solo, la persona da sola.]

[45] Dodici semplici *h w z h t y l n s ‘ š q*. Il loro fondamento: vista, udito, olfatto, favella, nutrizione, copula, andatura, passione, risata, sonno³⁰.

²⁶La translitterazione è ipotetica.

²⁷V. nota precedente.

²⁸Ebr. *tavnîl*, lo stesso termine con cui si intende il modello del Tabernacolo e anche del cosmo secondo alcuni commenti composti a partire dall’epoca ellenistica, per cui v. pag. 126.

²⁹Il testo si riferisce al numero di permutazioni possibili, con un quantità sempre crescente di elementi da combinare.

³⁰Non è chiaro l’accostamento fra le lettere e le facoltà e le attività umane. I termini ebraici non cominciano necessariamente con le lettere associate, quindi si tratta, forse, di una semplice corrispondenza numerica.

[47] Dodici spigoli³¹: limite orientale settentrionale, limite orientale meridionale, limite orientale superiore, limite orientale inferiore, limite settentrionale inferiore, limite settentrionale occidentale, limite settentrionale superiore, limite occidentale inferiore, limite occidentale meridionale, limite occidentale superiore, limite meridionale inferiore, limite meridionale superiore.

[48a] Dodici semplici: le intagliò, le fuse, le incise, le pesò e le permutò e formò con esse le costellazioni, i mesi e gli organi.

[56a] [Queste sono le dodici lettere semplici, con cui Yah, il Signore degli eserciti, il Dio vivente, il Dio di Israele, «alto ed eccelso, che abita per sempre e Santo è il suo nome»³² fondò³³.]

[58a] Tre padri e le loro genealogie e sette pianeti³⁴ e le loro schiere³⁵ e dieci confini obliqui; così guardano e raccontano i testimoni degni di fede: il mondo, l'anno, la persona.

[59] La norma è dieci, tre e sette, e dodici incaricati sono il Drago, la ruota³⁶ e il cuore. Il Drago nel mondo è come un re sul suo trono, la ruota

³¹Per quanto il termine ebraico *alaksôn* indichi qualcosa di obliquo e incrociato (per cui v. *supra*, pag. 59 e nota), si è scelto di renderlo con "spigolo" per tre motivi. Innanzitutto, il termine è accostato al sostantivo *gvûl*, che vuol dire "limite", "confine", che quindi meglio si adatta all'idea di uno spigolo esterno. Inoltre, il testo parla di "limite settentrionale-orientale", ecc., espressioni che sarebbero incongruenti se si riferissero a diagonali. Infine, l'accostamento è anche numerico: in un cubo, o parallelepipedo, dodici corrisponde al numero degli spigoli e non a quello delle diagonali interne. Quindi, anche prendendo in considerazione le due diagonali di ciascuna delle sei facce (anch'esse, quindi, dodici), ciò non terrebbe conto del testo, poiché in questo caso sarebbero dovute essere descritte come "diagonale superiore nordoccidentale-sudorientale" e così via. Per questi motivi, la lezione "spigolo", invece che "diagonale", sembra la più adatta.

³²Is 57,15.

³³Sott. «il tutto».

³⁴Il termine ebraico utilizzato è derivato dalla radice *k w š*, che indica anche la pressione, l'oppressione, il tracciare un percorso e anche gli stadi di un'ascensione, nonché l'ascensione stessa (Jastrow 1903, pp. 610-611).

³⁵Il riferimento alle schiere per ogni pianeta, assente nelle cosmologie esaminate, è forse dovuto a un'influenza persiana: ognuno dei sei luogotenenti di Ahura Mazdā, gli *amesha spenta*, era a capo di schiere di esseri di luce. A partire dal IX sec., inoltre, a ciascuno dei sei esseri furono assegnati una virtù e un elemento cosmico (Filoramo *et al.*, p. 167), come nelle *sefirôt*. Sulle influenze persiane sul *Sefer Yešîrah*, v. inoltre Stroumsa 1994.

³⁶Essa è da identificare con la ruota dello Zodiaco, per il fatto che è legata all'anno, poiché è in base alla posizione del Sole su di essa che si determinano i mesi e le stagioni.

nell'anno è come un re nella provincia, il cuore nella persona è come un re in guerra³⁷.

[60b] In sostanza, Dio fece le cose una opposta all'altra: il bene opposto al male, male dal male e bene dal bene, il bene distingue il male e il male distingue il bene, il bene è riservato ai buoni.

[48a] Le fece come in conflitto e le dispose come in guerra, uno contro l'altro, così fece Dio, tre, uno, ognuno da solo, sette tre divisi sul tre e uno. La regola decisiva fra le due i dodici che stanno in guerra, tre nemici e tre amici, tre che fanno vivere e tre che fanno morire e tutti loro sono devoti l'uno all'altro.

[61] Così comprese Abramo nostro padre e formò, fuse, incise, pensò e operò con la sua mano, rivelato a lui dal Signore.

³⁷Forse questo passo oscuro si riferisce alle diverse modalità e velocità con cui si muove ciascuno degli elementi: il Drago nel cielo, poiché non tramonta mai, è immobile come un re sul trono; la ruota nell'anno si muove lentamente, come un re che è in visita nel territorio da lui governato; il cuore, nella sua irruenza, è paragonabile a un re in guerra.

Appendice B

Tavole

ca. 360 a.e.v.	Platone, <i>Timæus</i>
ca. 350	Aristotele, <i>Historia animalium</i>
I sec. a.e.v.	Qumrân, frammento 4Q186
86-82	Anonimo, <i>Ad Herennium</i>
55	Marco Tullio Cicerone, <i>De Oratore</i>
I sec. a.e.v. - I e.v.	Filone di Alessandria, <i>Quis rerum divinarum heres sit</i> , <i>De migratione Abrahami</i> , <i>De opificio mundi</i> , <i>De posteritate Caini</i> , <i>De Providentia</i>
I sec. e.v.	Seneca, <i>Quæstiones naturales</i>
IV sec.	Ambrogio, <i>Hexaameron</i>
IV - V sec.	Sinesio, <i>De insomniis</i>
V sec.	Stobeo, <i>Eclogæ</i>
VI sec.	Proclo, <i>In Timæus</i>
	Cosma Indicopleuste, <i>Topographia Christiana</i>
VI - VII sec.	Massimo il Confessore, <i>Epistolæ</i>
	Isidoro di Siviglia, <i>Sententiæ</i>
VII - VIII sec.	Giovanni Damasceno, <i>De fide</i>
725	Beda il Venerabile, <i>De temporum ratione</i>
IX sec.	Giovanni Scoto Eriugena, <i>De divisione naturæ</i>
931	Sa'adya Ga'on, <i>Tafsîr al-kitâb al-mabâdî</i>
946-	Šabbetaï Donnolo, <i>Libro [del] Sapiente</i>
955 - 956	Dunaš ibn Tamîm, <i>Commento al Libro della Formazione</i>
1090 ca.	Bahya ibn Paquda, <i>Guida ai doveri dei cuori</i>
fine XI- metà XII sec.	Onorio di Ratisbona, <i>De imagine mundi</i>
1147 ca.	Bernardo Silvestre, <i>Cosmographia</i>
-1149	Yôseph ibn Šaddîq, <i>Libro del microcosmo</i>
1160 ca.	Alano di Lilla, <i>De planctu naturæ</i> , <i>Distinctiones dictionum theologicalium</i>
-1179	Ildegarda di Bingen <i>Liber divinorum operum</i>
XIV sec.	pseudo-Ermippo (Giovanni Catrari), <i>De Astrologia</i>

Tabella B.1: Tabella cronologica con i principali testi citati.

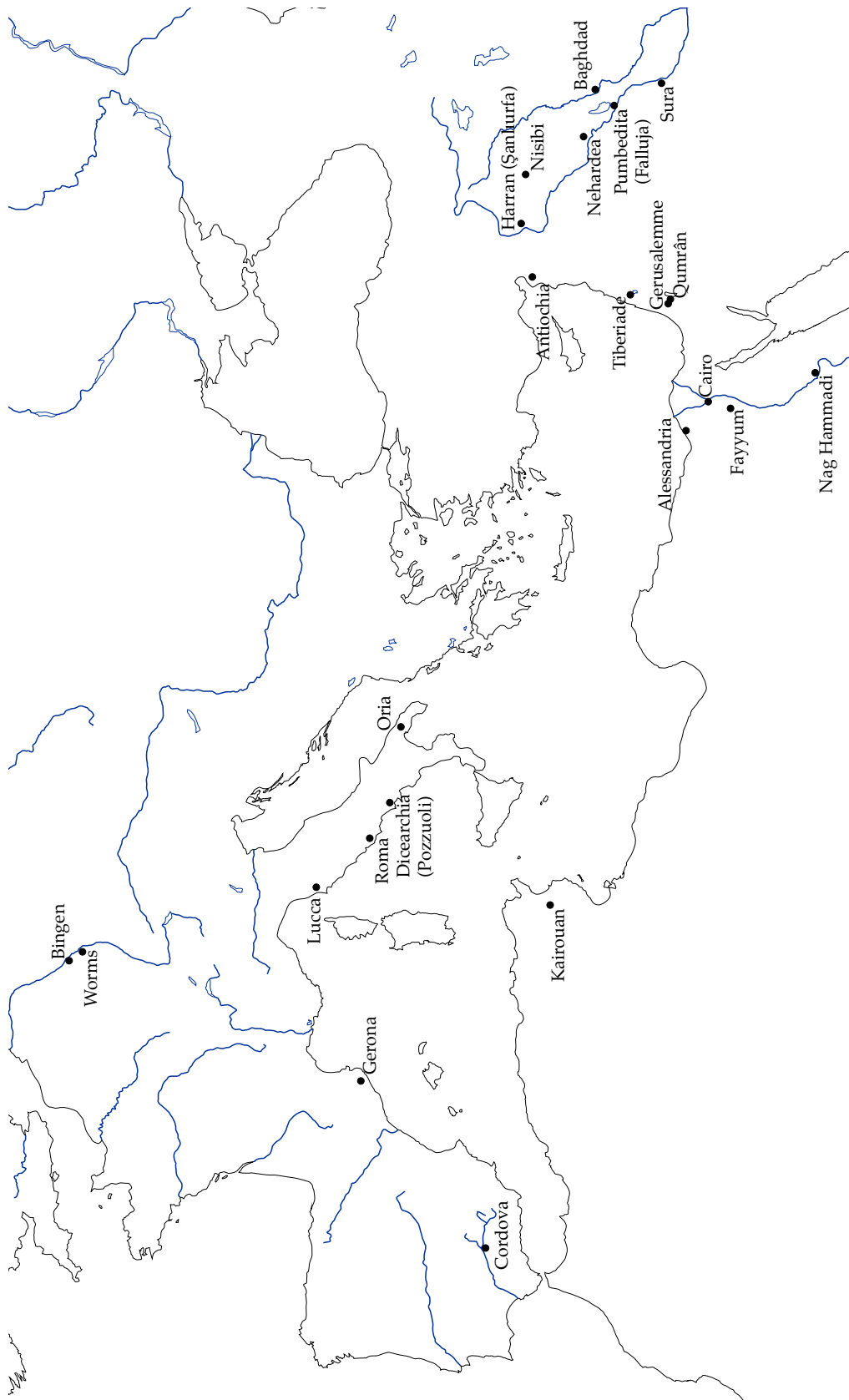


Figura B.1: I luoghi citati.

Bibliografia

- AA. VV. [2006]. *La Bibbia da studio - ToB*. Elledici, Torino, 2a ed.
- Abbagnano, N. [1993]. *Storia della filosofia*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.
- Adamson, P. [2007]. *Al-Kindī*. Oxford University Press, Oxford.
- Adler, W. [1993]. *Apion's Encomium of Adultery: A Jewish Satire of Greek Paideia in the Pseudo-Clementine Homilies*. *Hebrew Union College Annual*, vol. 64, pagine 15–49.
- Albera, D., Couroucli, M. (cur.) [2013]. *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*. Morcelliana, Brescia. Ed. or. *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles 2009.
- Alexander, P. [2006]. *The Mystical Texts - Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. T & T Clark International, London.
- Alexander, P. S. [2010]. *Qumran and the Genealogy of Western Mysticism*. In Chazon, E. G., Halpern-Amaru, B. (cur.), *New Perspectives on Old Texts. Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005, Studies on the Texts of the Desert of Judah*, vol. 88, pagine 215–235. Brill, Leiden - Boston.
- Allegro, J. M., Anderson, A. A. (cur.) [1968]. *Discoveries in the Judaean desert of Jordan. V. Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)*. Clarendon Press, Oxford.
- Allers, R. [1944]. *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*. *Traditio*, vol. 2, pagine 319–407.
- Altmann, A. [1963]. *The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism*. In Altmann, A. (cur.), *Biblical and Other Studies*, no. I in *Studies and Texts*,

- pagine 196–232. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets. Rist. in A. Altmann (ed.), *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur Jüdischen Geistes geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, pp. 1-33.
- Altmann, A., Stern, S. [2009]. *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. University of Chicago Press. 1a ed. Oxford 1958.
- Aquilecchia, G., Ordine, N. (cur.) [2007]. *Opere italiane*, vol. 1. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.
- Baffioni, C. [1994]. *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḥwān aṣ-ṣafāʾ*. No. Fascicolo LVII in Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica. Roma.
- Bandt, C. [2007]. *Der Traktat Vom Mysterium ber Buchstaben. Kritischer Text mit Einführung, Übersetzung und Anmerkungen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte del altchristlichen Literatur*, vol. 162. Walter de Gruyter, Berlin - New York.
- Ben-Dov, J. [2008]. *Head of All Years. Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context*. No. 78 in Studies on the Texts of the Desert of Judah. Brill, Leiden - Boston.
- Ben-Shachar, N. [2015]. *Commentary to Sefer Yesira Attributed to R. Saadia Gaon*. No. 46 in Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism. Cherub Press, Los Angeles. (in ebraico).
- Berman, S. A. [1996]. *Midrash Tanhuma-Yelammedenu. An English Translation of Genesis and Exodus from The Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu with an Introduction, Notes, and Indexes*. KTAV Publishing House, Hoboken, NJ.
- Berthélot, M. (cur.) [1888]. *Collection des anciens alchimistes grecs*. Georges Steinheil, Paris.
- Bezza, G. [1995]. *Arcana Mundi. Antologia del pensiero astrologico antico*. Rizzoli.
- Black, M. [1985]. *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition*. Brill, Leiden.
- Bloch, O. D. (cur.) [1830]. *Dialogus Hermippus sive De Astrologia Libri II*. Friedrich Brummer, Copenhagen.

- Bober, H. [1948]. *The Zodiacal Miniature of the Très Riches Heures of the Duke of Berry: Its Sources and Meaning*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 11, pagine 1–34.
- Böck, B. [2000]. "An Esoteric Babylonian Commentary" Revisited. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 120(4), pagine 615–620.
- Bonfil, R. [1996]. *Tra due Mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*. No. 47 in *Nuovo Medioevo*. Liguori editore, Napoli.
- Bonfil, R. [2009]. *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Aḥima'az ben Paltiel*. No. 22 in *Studies in Jewish History and Culture*. Brill, Leiden - Boston.
- Bonfil, R., Irshai, O., Stroumsa, G. G., Talgam, R. (cur.) [2012a]. *Jews in Byzantium, Jerusalem Studies in Religion and Culture*, vol. 14. Brill, Leiden - Boston.
- Borger, R. [1974]. *Die Beschwörungsserie BĪT MĒSERI und die Himmelfahrt Henochs*. *Journal of Near Eastern Studies*, (33), pagine 183–196.
- Bos, G., Burnett, C., Langermann, T. [2005b]. *Hebrew Medical Astrology: David Ben Yom Tov, Kelal Qaṭan. Original Hebrew Text, Medieval Latin Translation, Modern English Translation*. In *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, vol. 95, pagine i, iii, v–vii, ix, 1–61, 63–121. American Philosophical Society, Philadelphia.
- Bouché-Leclercq, A. [1899]. *L'astrologie grecque*. Ernest Leroux, Paris.
- Bowman, S. P. [1985]. *The Jews of Byzantium (1204-1453)*. University of Alabama Press.
- Braude, W. G. (cur.) [1968]. *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*. Yale University Press, New Haven - London.
- Brock, S. P. [1977]. *Greek into Syriac and Syriac into Greek*. *Journal of the Syriac Academy*, (3), pagine 406–422.
- Bruno, G. [1997]. *De Umbris Idearum*. In Tirinnanzi, N. (cur.), *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, pagine 35–228. Rizzoli.
- Buck, C. [1984]. *The Identity of the Ṣābi'ūn: an Historical Quest*. *The Muslim World*, vol. 74(3-4), pagine 172–186.

- Burgarella, F. [2013]. *Shabbetai Donnolo nel bios di San Nilo da Rossano*. In De Sensi Sestito, G. (cur.), *Gli Ebrei nella Calabria medievale. Atti della Giornata di Studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013)*, pagine 47–60. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Burnet, J. [1908]. *Early Greek Philosophy*. Adam and Charles Black, London, 2a ed.
- Busi, G. [1999]. *La Qabbalah*. Editori Laterza.
- Busi, G. [2006]. *Mistica Ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*. Einaudi, Torino, 2a ed.
- Busi, G. [2007]. “Engraved, Hewed, Sealed”. *Sefirot and Divine Writing in the Sefer Yetzirah*. In Dan, J. (cur.), *Gershom Scholem (1897-1982). In memoriam.*, vol. 2, pagine 1–11. Jerusalem.
- Campanini, S. [2015]. *Una fonte trascurata sul rapporto tra qabbalah e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah Ibn Malka*. *Studia Lulliana*, (55), pagine 83–127.
- Camplani, A. [1997]. *Note bardesanitiche*. *Miscellanea Marciana*, vol. XII: *Scritti in memoria di Emilio Teza*, pagine 11–43.
- Camplani, A. [1998]. *Rivisitando Bardesane: Note sulle fonti siriane del bardesano e sulla sua collocazione storico-religiosa*. *Cristianesimo nella storia*, (19), pagine 519–596.
- Camplani, A. [2015]. *Bardaisan’s Psychology: Known and Unknown Testimonies and Current Scholarly Perspectives*. In *Syriac Encounters. Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, no. 20 in *Eastern Christian Studies*, pagine 259–276.
- Carruthers, M. [1998]. *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge University Press, 4a ed.
- Carruthers, M. [2008]. *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge University Press, Cambridge. 1a ed. 1990.
- Charlesworth, J. H. [2011]. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Hendrickson Publisher, Peabody, iii ed.
- Chiesa, B. [1989]. *Creazione e caduta dell’uomo nell’esegesi giudeo-araba medievale*. No. 85 in *Studi biblici*. Paideia Editrice, Brescia.

- Chouraqui, A., Ravasi, G. (cur.) [1988]. *I doveri del cuore*. Edizioni Paoline, Milano.
- Chvolsohn, D. A. [1856]. *Die Ssabier und der Ssabismus*, vol. II. Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, San Pietroburgo.
- Civil, M. [1974]. *Medical Commentaries from Nippur*. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 33(3), pagine 329–338.
- Clinton, J. [1999]. *In the Dragon's Claws: The Story of Rostam & Esfandiyar from the Persian Book of Kings*. Washington, DC.
- Cohen, G. D. [1960-1961]. *The Story of the Four Captives*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 29, pagine 55–131.
- Cohen, G. D. [1967]. *The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud. A Critical Edition with a Translation and Notes*. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Cohen, M. R. [2008]. *Under Crescent & Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton NJ, 2a ed.
- Cohen, N. G. [1995]. *Philo Judaeus: His Universe of Discourse*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Colafemmina, C. [2001]. *Sefer yuḥasin: Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*. Cassano Murge.
- Colonna, A., Bevilacqua, F. (cur.) [2006]. *Le Storie, Classici greci*, vol. I. UTET, Torino, 2a ed. (1a ed. 1996).
- Consolo, B. (cur.) [1855]. *I doveri de' cuori. Opera scritta in arabo da M. Bechäi, recata in ebraico da m. Iuda Ben Tibon e volgarizzata da Beniamino Consolo*. David Passigli, Prato.
- Cornford, F. M. [1957]. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. Harper & Brothers, New York. 1a ed. 1912.
- Cosentino, A. (cur.) [2009]. *Ireneo di Lione. Contro le eresie*, vol. 1. Città Nuova, Roma.
- Cosmacini, G. [2001]. *Medicina e mondo ebraico*. Laterza, Roma-Bari.
- Cristiani, M., Pereira, M. [2014]. *Ildegarda di Bingen. Il libro delle opere divine*. Mondadori. Rist. (1a ed. 2003). Ed. or. A. Delorez et P. Dronke (ed.), *Hildegardis Bingensis Liber divinatorum operum*, Turnhout 1996.

- Cuscito, G. M. [2014]. *Il Sefer ha-yaqar di Šabbetai Donnolo: traduzione italiana commentata. Sefer Yuhasin, (2),* pagine 93–106.
- d'Alverny, M.-T. [1976]. *L'homme comme symbole. Le microcosme.* In *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo. 3-9 Aprile 1975*, no. XXIII in *Settimane di Studio del Centro Italiano per gli Studi sull'Alto Medioevo*, pagine 125–195. Spoleto.
- Dan, J. [1996]. *La cultura ebraica nell'Italia medievale: filosofia, etica, misticismo.* In Vivanti, C. (cur.), *Storia d'Italia, Annali*, vol. 1, pagine 339–358. Einaudi, Torino.
- De Breucker, G. [2013]. *Berosos: His Life and His Work.* In Haubold, J., Lanfranchi, G. B., Rollinger, R., Steele, J. (cur.), *The World of Berosos. Proceedings of the 4th International Colloquium on The Ancient Near East between Classical and Ancient Orient Traditions, Hatfield College, Durham 9th-9th July 2010*, pagine 15–30.
- de Lange, N. [2014]. *Byzantium and the Judaic Tradition.* In Sakel, D. (cur.), *Byzantine Culture.*, pagine 29–36.
- Delhey, N. (cur.) [1993]. *Apollinarius Sidonius, carm. 22: Burgus Pontii Leontii.* Walter de Gruyter, Berlin.
- Dhanani, A. [1994]. *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology.* No. XIV in *Islamic Philosophy, Theology and Science.* Brill, Leiden - New York - Köln.
- Diehl, E. [1906]. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, vol. III. Teubner, Leipzig.
- Diels, H. [1903]. *Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin.
- Drijvers, H. [1966]. *Bardaisan of Edessa.* Gorcum et Comp, Assen. Rist. Gorgias Press, Piscataway 2014.
- Eco, U. [1984]. *Semiotica e filosofia del linguaggio.* Einaudi, Torino.
- Eco, U. [1993]. *Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste.* In *Magie du Livre, Livres de Magie*, pagine 85–94. La Table d'Émeraude, Paris.
- Eco, U. [1997]. *I rapporti tra Revolutio Alphabetaria e lullismo.* In *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994). Mirandola 4-8 ottobre 1994*, vol. I, pagine 13–28. Olschki, Firenze.

- Eco, U. [2007]. *Su Lullo, Pico e il lullismo*. In *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, pagine 349–382. Bompiani, Milano.
- Eco, U. [2012]. *Scritti sul pensiero medievale*. Bompiani, Milano.
- Elliott, J. K. (cur.) [1993]. *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*. Clarendon Press, Oxford. Rist. 2005.
- Elukin, J. [2002]. *Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians: Explaining Mosaic Laws and the Limits of Scholarship*. *Journal of the History of Ideas*, vol. 63(4), pagine 619–637.
- Epstein, A. (cur.) [1887]. *Mi-Qadmôniyyôt ha-Yehûdîm*. Vienna. (in ebraico).
- Epstein, A. [1890]. *Le Livre des Jubilées, Philon et le Midrasch Tadsche*. *Revue des Études Juives*, vol. XXI(41), pagine 81–97.
- Epstein, A. [1891]. *Le Livre des Jubilées, Philon et le Midrasch Tadsche*. *Revue des Études Juives*, vol. XXII(42), pagine 1–25.
- Erünsal, I. E. [2008]. *Ottoman Libraries: A Survey of the History, Development and Organization of Ottoman Foundation Libraries*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Fairfield Warren, W. [1909]. *The Earliest Cosmologies. The Universe as Pictured in Thought by the Ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians, and Indo-Aryans*. Eaton & Mains, New York.
- Feldman, R. H. [2009]. *The 364-Day "Qumran" Calendar and the Biblical Seventh-Day Sabbath: A Hypothesis Suggesting Their Simultaneous Institutionalization by Nehemiah*. *Henoch*, vol. 2(31), pagine 342–365.
- Fenton, P. B. [2008]. *Georges Vajda et l'étude du Sefer yeşîrâh*. In *La consolation de l'expatrié spirituel*, pagine 9–18. Éditions de l'éclat.
- Feraboli, S. (cur.) [1994]. *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis*. No. 144 in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*. Brepols, Turnhout.
- Feraboli, S. (cur.) [1998]. *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*. Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore. 1a ed. 1985.
- Feraboli, S., Flores, E., Scarcia, R. (cur.) [1996c]. *Manilio. Il Poema degli astri (Astronomica)*. Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore.

- Ferre, L. [2004]. *Donnolo's Sefer ha-yaqar: New Edition with English Translation*. In *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, pagine 1–20. Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi Asiatici.
- Festugière, A.-J. [1949]. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I. *L'astrologie et les sciences occultes*. Les Belles Lettres, Paris, 2a ed. 1a ed. 1944.
- Filoramo, G., Massenzio, M., Raveri, M., Scarpi, P. [1998d]. *Manuale di storia delle religioni*. Laterza, xiv ed.
- Finckh, R. [1999]. *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*. No. 306 in Palaestra. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Finkel, I. L., Geller, M. J. (cur.) [2007]. *Disease in Babylonia, Cuneiform Monographs*, vol. 36. Brill, Leiden - Boston.
- Finkelberg, A. [1998]. *On the History of the Greek κόσμος*. *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98, pagine 103–136.
- Fischer, I. [1975]. *Another Look at Eratosthenes' and Posidonius' Determinations of the Earth's Circumference*. *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, vol. 16(6), pagine 152–167.
- Fonseca, C. D., Luzzati, M., Tamani, G., Colafemmina, C. [1996e]. *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Atti del Convegno internazionale di studio Potenza - Venosa, 20-24 Settembre 1992*. Congedo Editore, Galatina (LE).
- Förster, N. [1999]. *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Garbini, G., Durand, O. [1994]. *Introduzione alle lingue semitiche*. Paideia.
- Garfagnini, G. C. [1978]. *Cosmologie medievali*. Loescher, Torino.
- Garzya, A. (cur.) [2006]. *Medici Bizantini*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.
- Geller, M. J. [2014]. *Melothesia in Babylonia. Medicine, Magic and Astrology in the Ancient Near East*. No. 2 in *Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures*. Walter de Gruyter, Boston - Berlin - Munich.

- Geller, M. J. [2016]. *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations*. Walter de Gruyter, Boston - Berlin.
- Gianni, C. [2016]. *History of Libraries in the Islamic World: A Visual Guide*. Gimiano Editore, Fano.
- Ginzberg, L. (cur.) [2003]. *Legends of the Jews*. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Golb, N. [1965]. *The Topography of the Jews of Medieval Egypt*. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24(3), pagine 251–270.
- Goldin, J. (cur.) [1955]. *The Fathers According to Rabbi Nathan*. Yale University Press, New Haven.
- Goldschmidt, L. [1894]. *Sepher Jesirah; Das Buch der Schöpfung*. Kauffmann, Frankfurt am Main. (rist. Darmstadt 1969, Hamburg 2004).
- Goldstein, B. R. [2011]. *Astronomy among Jews in the Middle Ages*. In Freudenthal, G. (cur.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, pagine 136–146. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goskar, T. [2011]. *Material Worlds: The Shared Cultures of Southern Italy and its Mediterranean Neighbours in the Tenth to Twelfth Centuries*. *Al-Masāq*, vol. 23(3), pagine 189–204.
- Graham, D. W. [2015]. *Heraclitus*. In Zalta, E. N. (cur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Grant, E. [1996]. *Planets, Stars, & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Green, T. M. [1992]. *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*. Brill, Leiden.
- Gruenwald, I. [1971]. *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*. *Israel Oriental Studies*, (I), pagine 132–177.
- Gruenwald, I. [1973]. *Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira*. *Revue des Études Juives*, (132), pagine 475–512.
- Gruenwald, I. [1980]. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. No. 14 in *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*. Brill, Leiden.

- Gundel, H. G. [1992]. *Tierkreisbilder in Altertum*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
- Gutwirth, E. [2008]. *The Historian's Origins and Genealogies: The Sefer Yuhasin*. *Hispania Judaica Bulletin*, vol. 6.
- Habermann, J. [2003]. *The Microcosm of Joseph Ibn Šaddiq*. Associated University Presses, London.
- Hartner, W., Ettinghausen, R. [1964]. *The Conquering Lion, the Life Cycle of a Symbol*. *Oriens*, vol. 17(Dec. 31), page 161–171.
- Hayman, A. P. [2004]. *Sefer Yešira. Edition, Translation and Text-Critical Commentary*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hayward, C. [1996]. *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook*. Routledge, London - New York.
- Himmelfarb, M. [1993]. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Princeton.
- Hladký, V. [2006]. *Empedocle's Sphairos*. *Filosofický časopis*, vol. 3(54), page 393–410. In ceco; trad. ingl.: http://www.academia.edu/7034318/Empedocles_Sphairos.
- Holo, J. [2009]. *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hübner, W. [2013]. *Körper und Kosmos. Untersuchungen zur Ikonographie der zodiakalen Melothese, Tübinger Schriften zur Renaissanceforschung und Kulturwissenschaft*, vol. 49. Harassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Hunger, H., Pingree, D. E. [1999]. *Astral sciences in Mesopotamia*. Brill, Leiden.
- Idel, M. [1990]. *Reshit ha-qabbalah be-tzafon Afriqah? Te'udah shekuchah shel R. Yehudah ben Nissim Ibn Malkah*. *Pe'amim*, (43), page 4–15.
- Jacobus, H. R. [2014]. *Zodiac Calendars in the Dead Sea Scrolls and Their Reception: Ancient Astronomy and Astrology in Early Judaism*. No. 14 in *IJS Studies in Judaica*. Brill, Leiden - Boston.
- Jastrow, M. [1903]. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Hendrickson Publishers, Peabody.

- Kahn, C. H. [1960]. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press, New York.
- Kaufmann, D. [1910]. *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*. In *Gesammelte Schriften*. Brann, Frankfurt.
- Kelley, D. H., Milone, E. F. [2011]. *Exploring Ancient Skies. A Survey of Ancient and Cultural Astronomy*. Springer, 2a ed.
- King, R. A. H. [2009]. *Aristotle and Plotinus on Memory, Quellen und Studien zur Philosophie*, vol. 94. Walter de Gruyter, Berlin - New York.
- Klar, B. [1974]. *Megillat Ahimaaz. The Chronicle of Ahimaaz, with a collection of poems from Byzantine Southern Italy and addition*. Tarshish, Jerusalem.
- Klawans, J. [2006]. *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford University Press, Oxford.
- Koch, U. S. [2005]. *Secrets of Extispicy. The Chapter Multābiltu of the Babylonian Extispicy Series and Niširti bārūti Texts mainly from Aššurbanipal's Library*. Ugarit Verlag, Münster.
- Koch-Westenholz, U. [1995]. *Mesopotamian Astrology*. Museum Tusulanum Press, Copenhagen.
- Kroll, W., Viereck, P. (cur.) [1895]. *Anonymi Christiani Hermippus. De Astrologia Dialogus*. B. G. Teubner, Lipsia.
- Kuehn, S. [2011]. *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art, Islamic History and Civilization*, vol. 86. Brill, Leiden, Boston.
- Lacerenza, G. [2000]. *Il libro dei Santuari - Sefer hēkalôt*. SE, Milano.
- Lacerenza, G. (cur.) [2004]. *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*. No. LXVI in Series Minor. Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi Asiatici.
- Laderman, S. [2013]. *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art, Jewish and Christian Perspectives Series*, vol. 25. Brill, Leiden - Boston.
- Laham Cohen, R. [2013]. *Los judíos en el Registrum epistularum de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII. Henoch. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, vol. 35(2), pages 214–243.

- Lambert, M. [1891]. *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya de Fayyoun*. Émile Bouillon Éditeur, Paris.
- Langermann, Y. T. [1994]. *The Debate between the Philosopher and the Mutakallim*. In *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 60, page 189–240.
- Langermann, Y. T. [2000]. *Hebrew Astronomy: Deep Soundings from a Rich Tradition*. In Selin, H. (cur.), *Astronomy Across Cultures. The History of Non-Western Astronomy*, page 555–584. Springer.
- Langermann, Y. T. [2013]. *Science in the Jewish Communities*. In Lindberg, D. C., Shank, M. H. (cur.), *The Cambridge History of Science*, vol. 2. Medieval science, page 168–185. Cambridge University Press, Cambridge.
- Le Déaut, R. [1969]. *A propos d'une définition du midrash*. *Biblica*, vol. 50(3), page 395–413.
- Lieber, E. [1984]. *Asaf's Book of Medicines: A Hebrew Encyclopedia of Greek and Jewish Medicine, Possibly Compiled in Byzantium on an Indian Model*. In *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, vol. 38. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- Liebes, Y. [1992]. *Ševa' kefulot bgd kfrt: 'al ha-resh ha-kefulah ve'al riq'o šel Sefer yeširah*. *Tarbiz*, (61), page 237–247. (in ebraico).
- Liebes, Y. [2000]. *Ars Poetica in the Sefer Yetsira*. Schochen, Tel Aviv. (in ebraico).
- Linton, C. M. [2004]. *From Eudoxus to Einstein. A History of Mathematical Astronomy*. Cambridge University Press.
- Losito, M. [2003]. *Castel del Monte e la cultura arabo-normanna in Federico II*. Adda Editore.
- Lot-Borodine, M. [1932]. *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*. *Revue de l'histoire des religions*, (53), page 5–43; 524–574;.
- Lotman, J. M., Uspenskij, B. A. [2001]. *Tipologia della cultura*. Bompiani, Milano. 1a ed. 1973.
- Maimonide, M. [2005]. *La guida dei perplessi*. UTET, Torino. (1a ed. 2003).

- Mainoldi, E. S. [2008]. *Metabolé e Metánoia. Il ruolo dell'antropologia biblico-patristica nelle stazioni del pensiero teologico medievale a fronte del problema cosmologico*. In *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*, pagine 215–252.
- Malter, H. [1921]. *Saadia Gaon. His Life and Works*. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Mancuso, P. [2004]. *Qohelet Rabbah: midraš sul libro dell'Ecclesiaste*. Giuntina, Firenze.
- Mancuso, P. (cur.) [2009]. *Sefer Hakhmoni*. La Giuntina, Firenze.
- Mancuso, P. [2015]. *Il Sefer ha-mazzalot di Šabbatai Donnolo*. In *L'umanità dello scriba. Testimonianze e studi in memoria di Cesare Colafemmina*, pagine 103–143. Messaggi Edizioni, Cassano delle Murge.
- Mancuso, P., Sciunnach, D. (cur.) [2001]. *Sefer Yetzirà = Il libro della formazione: secondo il manoscritto di Shabbatai Donnolo con il commentario Sefer Chakhmoni (Libro sapiente) di Shabbatai Donnolo*. Lulav, Milano.
- Mancuso, P., Stern, S. [2007]. *An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy*. *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, (7), pagine 13–41.
- Mansfeld, J. [1971]. *The Pseudo-Hippocratic Tract Περί Ἑβδομάδων Ch. 1-11 and Greek Philosophy*. Van Gorcum & Comp., Assen.
- Mastrocinque, A. [2005]. *From Jewish Magic to Gnosticism*. No. 24 in *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Mazzanti, A., Calabi, F. (cur.) [2004]. *La rivelazione in Filone di Alessandria. Natura, legge, storia. Atti del 7. Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Bologna 29-30 settembre 2003*. No. 2 in *Biblioteca di Adamantius*. Pazzini, Verrucchio.
- McCrinkle, J. [2010]. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*. Cambridge University Press, Cambridge. Ed. or. Hakluyt Society, London, 1892.
- Meiss, M. [1974]. *The Limbours and their Contemporaries*. Thames and Hudson, London.
- Mélèze-Modrzejewski, J. [1991]. *Les Juifs d'Égypte. De Ramsès II à Hadrien*. Armand Colin.

- Mercati, G. [1924]. *Su Giovanni Catrari*. *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 24(2), pagine 300–305.
- Merlo, P. (cur.) [2008]. *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*. Carocci.
- Michellini Tocci, F. [1983]. *Dottrine «Ermetiche» tra gli Ebrei in Italia fino al Cinquecento*. In *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, vol. 2, pagine 287–301.
- Milano, A. [1963]. *Storia degli Ebrei in Italia*. Einaudi, Torino.
- Milik, J. T. [1976]. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford University Press, Oxford.
- Mitchell, C. W., Bevan, A., Burkitt, F. C. (cur.) [1969f]. *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Gregg International Publishers.
- Montanari, M. [2002]. *Storia medievale*. Laterza, Roma-Bari.
- Moraldi, L. (cur.) [2006]. *Giuseppe Flavio. Antichità giudaiche*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2a ed.
- Nadler, S., Rudavsky, T. M. [2009]. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Cambridge University Press.
- Nemoy, L. [1930]. *Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity*. *Hebrew Union College Annual*, vol. 7, pagine 317–397.
- Neugebauer, O. [1955]. *The Egyptian "Decans"*. In Beer, A. (cur.), *Vistas in Astronomy*, vol. 1. Pergamon Press.
- Neugebauer, O. [1969]. *The Exact Sciences in Antiquity*. Dover Publications, New York, 2a ed.
- Neugebauer, O. [1975]. *History of Ancient Mathematical Astronomy*, vol. 2. Springer.
- Neugebauer, O. [1981]. *The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82)*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Neugebauer, O. [1983]. *Astronomy and History. Selected Essays*. Springer, New York.

- Neuman, A. A. [1952]. *Josippon and the Apocrypha*. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 43(1), pagine 1–26.
- Neusner, J., Avery Peck, A. J. (cur.) [2005]. *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*. Brill, Leiden - Boston. (2 voll.).
- Nokso-Koivisto, I., Svärd, S. [2013]. *The Microcosm-Macrocosm Analogy in Mesopotamian and Mediaeval Islamic Contexts*. In Akar, S., Hämeen-Anttila, J., Nokso-Koivisto, I. (cur.), *Travelling Through Time. Essays in honour of Kaj Öhrnberg*, no. 114 in *Studia Orientalia*, pagine 279–308. University of Helsinki.
- Olerud, A. [1951]. *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon: étude de mythologie comparée*. Almqvist & Wiksells Boktryckeri, Uppsala.
- Ostrogorsky, G. [1993]. *Storia dell'impero bizantino*. Einaudi, 2a ed. Ed. or. *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1963.
- Parker, R. A. [1971]. *The Calendars and Chronology*. In Harris, J. R. (cur.), *The Legacy of Egypt*, pagine 13–26. Oxford University Press, Oxford, 2a ed.
- Parpola, S. [1993]. *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 52(3), pagine 161–208.
- Pereira, M. (cur.) [2006]. *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*. Arnoldo Mondadori Editore.
- Perrigo Conger, G. [1922]. *Theories of Microcosms and Macrocosms in the History of Philosophy*. Columbia University Press, New York.
- Pettinato, G. [1994]. *I Sumeri*. Rusconi, Milano.
- Pettinato, G. (cur.) [2004]. *La saga di Gilgameš*. Mondadori, Milano.
- Pfann, S. [2009]. *A Reassessment of Qumran's Calendars*. *Henoch*, vol. 1(31), pagine 104–110.
- Pines, S. [1997]. *Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezirah and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies: The Implications of this Resemblance*. In Harvey, W. Z., Idel, M. (cur.), *Studies in the History of Jewish Thought*, no. V in *The Collected Works of Shlomo Pines*, pagine 94–173. The Magnes Press, Jerusalem.

- Pingree, D. E. [1975]. *Petosiris*. In Gillispie, C. C. (cur.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 10, pagine 547–549. Charles Scribner's Sons, New York.
- Pingree, D. E. (cur.) [1986]. *Vettius Valens. Anthologiarum libri novem*. Leipzig.
- Pingree, D. E. [2001]. *From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The Transmission of Astrology*. *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 8(1), pagine 3–37.
- Popović, M. [2007]. *Reading the Human Body. Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*. Brill, Leiden.
- Popović, M. [2011]. *4Q186. 4QZodiacal Physiognomy. A Full Edition*. In Brooke, G. J., Høgenhaven, J. (cur.), *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, no. 96 in *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, pagine 221–258. Brill, Leiden.
- Putzu, V. [2004]. *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*. Messaggi Edizioni, Cassano delle Murge.
- Ramelli, I. (cur.) [2009]. *Bardesane. Contro il fato*. No. 3 in *I Talenti*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Rashed, R. [2009]. *Thābit ibn Qurra: From Ḥarrān to Baghdad*. In Rashed, R. (cur.), *Thabit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, no. 4 in *Scientia Graeco-Arabica*, pagine 15–24. Walter de Gruyter, Berlin - New York.
- Reed, A. Y. [2013]. *Rethinking (Jewish-)Christian Evidence for Jewish Mysticism*. In Boustani, R. S., Himmelfarb, M., Schäfer, P. (cur.), *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia*, pagine 349–378. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Reiner, E. [1993]. *Two Babylonian precursors of astrology*. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, (1), pagine 21–22.
- Reiner, E. [1995]. *Astral Magic in Babylonia*. *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 85(4), pagine 1–150.
- Riess, E. (cur.) [1890]. *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*. Typis Caroli Georgi, Bonn.

- Rochberg, F. [2004]. *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge University Press, New York.
- Rochberg, F. [2010]. *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*. No. 6 in *Studies in Ancient Magic and Divination*. Brill, Leiden - Boston.
- Rosato, E. G. [2012]. *L'uomo microcosmo e la circolazione dei fluidi in Shabbetai Donnolo*. Messaggi Edizioni, Cassano delle Murge.
- Roscher, W. [1906]. *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte. Ein Beitrag zur Geschichte der Griechischen Philosophie und Medizin*. Teubner, Leipzig.
- Roscher, W. [1913]. *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Rossi, P. [1983]. *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Il Mulino. 3a ed. 2000.
- Roth, C. [1953]. *Jewish Antecedents of Christian Art*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 16, pagine 24–44.
- Roth, N. (cur.) [2003]. *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*. Routledge, London - New York.
- Rubenstein, J. L. [2007]. *Talmudic Astrology: Bavli Šabbat 156a–b*. *Hebrew Union College Annual*, vol. 78, pagine 109–148.
- Rudolph, U. [2006]. *La filosofia islamica*. Il Mulino. Ed. or. *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Beck, München, 2004.
- Ruelle, C. [1908]. *Hermès Trismegiste. Le livre sacré sur les décans*. *Revue de philologie*, (32), pagine 247–277.
- Runesson, A. [1999]. *The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White*. *The Harvard Theological Review*, vol. 92(4), pagine 409–433.
- Runia, D. T. [1986]. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. No. XLIV in *Philosophia Antiqua*. Brill.
- Russo, A. (cur.) [1972]. *Sesto Empirico. Contro i matematici. Libri 1-6*. No. 78 in *Piccola biblioteca filosofica*. Laterza, Roma-Bari.

- Rustow, M. [2008]. *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*. Cornell University Press.
- Rustow, M. [2013]. *Jews and the Islamic World: Transitions from Rabbinic to Medieval Contexts*. In Bell, D. P. (cur.), *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*, pagine 90–120. Bloomsbury, London.
- Sacchi, P. (cur.) [2006]. *Apocrifi dell'Antico Testamento*. UTET, 2a ed.
- Saldarini, A. J. (cur.) [1975]. *The Fathers according to Rabbi Nathan (Abot de Rabbi Nathan)*. No. 11 in *Studies in Judaism in Late Antiquity*. Brill, Leiden.
- Sandmel, S. [1962]. *Parallelomania*. *Journal of Biblical Literature*, vol. 81(1), pagine 1–13.
- Scarabel, A. [2000]. *Islām*. Editrice Queriniana, Brescia.
- Scarpi, P. [2007]. *Misticismo e mistero*. *Prometeo*, (97), pagine 26–33.
- Scarpi, P. [2009]. *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I. Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore.
- Scarpi, P. [2011]. *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. II. Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore.
- Schechter, S. [1887]. *Avôṭ de-Rabbî Naṭan*. Frankfurt am Main.
- Schiaparelli, G. V. [1903]. *L'astronomia nell'Antico Testamento*. Hoepli, Milano.
- Schimmel, H. (cur.) [1993]. *Sefer Midrash tadshe: (Ar'a 12)*. 'Am 'Oved, Tel Aviv.
- Schleicher, F. [2014]. *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Scholem, G. [1946]. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schochen, New York.
- Scholem, G. [1962]. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. De Gruyter, Berlin.
- Schwartz, D. R. [2009]. *Philo, His Family, and His Times*. In *The Cambridge Companion to Philo*, pagine 9–31. Cambridge University Press.
- Seidenberg, D. M. [2015]. *Kabbalah and Ecology. God's Image in the More-than-Human World*. Cambridge University Press.

- Sharf, A. [1971]. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Sharf, A. [1976]. *The Universe of Shabbetai Donnolo*. Aris & Phillips, Warminster.
- Sherwood, P. [1952]. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma.
- Shulman, D. [2002]. *Is There an Indian Connection to Sefer yeširah?* *Aleph*, (2), pagine 191–199.
- Sierra, S. J. (cur.) [1983]. *I doveri dei cuori*. Carucci.
- Singer, C. [1961]. *Breve storia del pensiero scientifico*. No. 16 in Piccola biblioteca Einaudi. Einaudi, Torino. (ed. or. *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, Oxford University Press, Oxford 1959).
- Sirat, C. [1985]. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge, 2a ed.
- Stahl, W. H. [1971]. *Firmicus Maternus*. In Gillispie, C. C. (cur.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 4, pagine 621–622. Charles Scribner's Sons - New York.
- Starr, I. [1992]. *Chapters 1 and 2 of the bārûtu*. *State Archives of Assyria Bulletin*, vol. 1(VI), pagine 45–53.
- Starr, J. [1939]. *The Jews in the Byzantine Empire*. Atene.
- Stemberger, G. [1991]. *Il Giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (70-1040)*. Città Nuova, Roma. Ed. or. *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, Beck'sche Elementarbücher, München 1979.
- Stemberger, G. [1995]. *Introduzione al Talmud e al Midrash*. No. 10 in Tradizione d'Israele. Città Nuova Editrice, Roma, viii ed. Ed. or. *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1992.
- Stemberger, G. [2006]. *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*. Edizioni Dehoniane Bologna. Ed. or. *Midrash. Von Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Text, Erläuterungen*. Verlag C.H. Beck oHG, München 1982.

- Stroumsa, G. G. [1994]. *A Zoroastrian Origin to the Sefirot?* In Shaked, S., Netzer, A. (cur.), *Irano-Judaica*, vol. III, pagine 17–33. Ben-Zvi Institute, Jerusalem.
- Stroumsa, G. G. [2014]. *The Mystery of the Greek Letters: A Byzantine Kabbalah?* *Historia Religionum*, vol. 6, pagine 35–43.
- Stroumsa, S. [2009]. *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton University Press, Princeton - Oxford.
- Swartz, M. D. [2014]. *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*. Princeton University Press, Princeton NJ.
- Tamani, G. [1999]. *L'opera medica di Shabbetai Donnolo. Medicina nei secoli. Arte e scienza.*, vol. 11(3), pagine 547–558.
- Tamani, G. [2004]. *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*. Morcelliana, Brescia.
- Tardieu, M. [2008]. *Manichaeism*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago. (ed. or. *Le Manichéisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1997).
- Thunberg, L. [1985]. *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY).
- Tov, E. [2010]. *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert*. Brill, Leiden - Boston.
- Vajda, G. [2002]. *Le commentaire sur le Livre de la Création de Dūnaš ben Tāmīm de Kairouan (X^e siècle). Nouvelle édition revue et augmentée par Paul B. Fenton*. Peeters, Paris-Louvain.
- Vajda, G. [2008]. *Recherches sur les commentaires du Livre de la Création*. In *La consolation de l'expatrié spirituel*, pagine 19–107. Éditions de l'éclat.
- van Bladel, K. [2009]. *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford Studies in Late Antiquity. Oxford University Press, Oxford.
- VanderKam, J. C. [1984]. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. No. 16 in Catholic Biblical Quarterly Monograph Series. Catholic Biblical Association of America.

- VanderKam, J. C. [1998]. *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time*. Routledge, London - New York.
- Vitucci, G. (cur.) [2009]. *Flavio Giuseppe. La guerra giudaica*. Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore. (1a ed. 1974).
- Volli, U. [2003]. *Manuale di semiotica*. No. 13 in Manuali di base. Laterza, Roma-Bari.
- Walfish, B. D., Kizilov, M. [2011]. *Bibliographia Karaitica*. Brill, Leiden - Boston.
- Wasserstrom, S. M. [1993]. *Sefer Yeşira and Early Islam: A Reappraisal*. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 3, pagine 1–30.
- Wasserstrom, S. M. [2002]. *Further Thoughts on the Origins of the Sefer yeşirah*. *Aleph*, (2), pagine 201–221.
- Weiss, T. [2012]. *Soft and Hard: More Comments on the Syrian Context of Sefer Yesira*. *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, vol. 26, pagine 229–241.
- White, K., Macierowski, E. M. [2005]. *St. Thomas Aquinas. Commentaries on Aristotle's On Sense and What Is Sensed and On Memory and Recollection*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- Wieder, N. [1956]. *The Qumran Sectaries and the Karaites*. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 47(2), pagine 97–113. Parte 1.
- Wieder, N. [1957]. *The Qumran Sectaries and the Karaites*. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 47(3), pagine 269–292. Parte 2.
- Williams, F. [2009]. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Brill, Leiden - Boston. Second Edition, Revised and Expanded (1st ed. 1987).
- Winlock, H. E. [1940]. *Origin of Ancient Egyptian Calendar*. In *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 83, pagine 447–464. American Philosophical Society.
- Winston, D. (cur.) [1981]. *The Contemplative Life, the Giants and Selections*. Paulist Press, New York.

- Wolfson, E. R. [1992]. *The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of "Sefirot" in his Sefer Ḥakhmoni*. *Jewish History*, vol. 6(1/2), pagine 281–316.
- Wolfson, E. R. [2004]. *Text, Context, and Pretext: Review Essay of Yehuda Liebes's Ars Poetica in Sefer Yetsira*. *The Studia Philonica Annual*, vol. XVI, pagine 218–228.
- Wolfson, H. A. [1947]. *Arabic and Hebrew Terms for Matter and Element with Especial Reference to Saadia*. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 38(1), pagine 47–61.
- Wolfson, H. A. [1976]. *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Wolska, W. [1962]. *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Wolska-Conus, W. [1968]. *Cosmas Indicopleustes: Topographie chrétienne: Introduction, Texte, Critique, Illustration, Traduction et Notes*, vol. I. Livres 1-4. Les éditions du Cerf, Paris.
- Yates, F. [2014]. *The Art of Memory*. The Bodley Head, London. 1a ed. 1966.
- Zeller, E. [1881]. *History of Greek Philosophy*, vol. I. London.
- Zonta, M. [2002]. *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*. Laterza, Roma-Bari.

Indice analitico

Citazioni bibliche

- Gn* 1,1, 131
Gn 1,2, 162
Gn 1,6, 17
Gn 1,21, 81
Gn 1,26, 16, 77-79, 156
Gn 2,1, 160
Gn 2,7, 20, 39, 156
Gn 4,1, 19
Gn 5,19-21, 132
Gn 5,23, 41
Gn 7,11, 17
Gn 10,8, 67
Gn 11,31, 150
Gn 15,9, 123
Gn 28,10, 150
Es 1,11, 45
Es 10,5, 48
Es 25,40, 91
Es 30,34, 123
Es 31,2, 120
Es 31,3, 47
Es 31,8, 120
Dt 17,8, 18
Lv 21,11, 37
Lv 25,8, 124
Num 19,11, 37
Dt 4,19, 160
1 Re 7,15, 125
1 Re 7,21, 125
2 Re 11,14, 125
2 Re 19,12, 150
2 Re 23,3, 125
Is 1,2, 48
Is 5,14, 18
Is 11,12, 128
Is 14,9, 18
Is 27,1, 81
Is 37,12, 150
Is 40, 18, 97
Is 40,22, 18
Is 40,26, 160
Is 45,1, 25
Is 57,15, 165
Ez 7,2, 128
Ez 27,23, 150
Gio 2,7, 17
Sal 19,1-7, 18
Sal 24,2, 17
Sal 47,5, 64
Sal 104,4., 162
Sal 148,4, 18
Sal 23,9, 54
Gb 22,14, 18
Gb 26,10, 18
Gb 26,11, 17
Gb 26,7, 55
Gb 37,28, 17
Gb 38,38, 68
Prv 8,27, 18
Prv 3,19, 47, 131
Dn 6, 74
1 Cr 29,11, 55
Tb 11,8, 37
1 Cor 3,11, 142
Eb 8,1, 142

- Ap 20,8*, 128
Ap 21,01, 142
Ap 21,22, 142
1 Enoch, 40, 82, 121
 Libro dell'Astronomia, 39, 40, 42
2 Enoch, 20
3 Enoch, 132–134
- Abraham Abulafia, 144
 Abraham bar Hiyya, 36
 Abraham ibn Daud, 33
 Abraham ibn Ezra, 36, 91, 94, 114, 125
 Abraham Zacuto, 36
 Abramo, 132, 149
 Accademia, 3
Ad Herennium, 141
 Adamo, 19, 47, 82, 156
 afflitti di Sion, 25
 Agapio, 117
aggadah, 34
Aggadat 'Olam Qatan, 47, 49, 125
 s. Agostino di Ippona, 20, 114
 Agostino di Dacia, 93
 r. Aharon, 32
 Aḥima'az ben Palṭi'el, 31
 Alano di Lilla, 8
 s. Alberto Magno, 15, 71, 141
 De Bono, 141
 alchimia, 111
 Alessandria, 25, 64, 97, 127
 Alessandro Magno, 108
Alfa-beta de-R. 'Aqiva, 47
 'Ali, 51
 Amaltea, 106
 s. Ambrogio, 11, 13
 amorei, 33
 'Anan ben David, 34
 Anassimene di Mileto, 6, 67
 Anima del Mondo, 12
 anno platonico, 87
- Antiochia, 25, 104, 128, 129
 Apione, 118
Apologia ad Autolyicum, 128, 129, 137
 Arato, 27
 Arca dell'Alleanza, 120, 123, 128, 129
 Aristarco di Samo, 27
 Aristotele, 8, 14, 20, 21, 23, 27, 36, 66, 139, 142, 148, 155
 De anima, 139
 De juventute et senectute, de vita et morte, de respiratione, 148
 De memoria et reminiscencia, 139, 142, 143, 148
 De partibus animalium, 72
 De respiratione, 72
 Historia animalium, 8
 Physica, 27
 Aronne, 51, 122
 Asaf, 37
 Ascalona, 26
 al-'Ash'arī, Abū-l-Hasan, 66
 astronomia
 Acquario, 47, 99, 104, 106, 110
 Ariete, 5, 98, 100, 104–106, 109
 Bilancia, 100, 104–107, 110
 Cancro, 47, 48, 99, 104–106, 110
 Capricorno, 104, 106, 110
 Chioma di Berenice, 99
 costellazioni, 47
 decani, 98, 100, 101
 Drago, 79, 86, 87
 drago lunare, 83, 87
 eclittica, 83, 98, 100, 105
 equatore celeste, 98
 equinozi, 83
 firmamento, 47
 Gemelli, 5, 48, 100, 104–106, 109
 Giove, 5, 79, 89, 92, 98–100, 104, 112
 Idra, 86

- Leone, 99, 100, 104–106, 110
 luminari, 98
 Luna, 5, 47, 79, 83, 86, 99, 100,
 104, 112, 113
 Marte, 5, 79, 92, 98–100, 104,
 112
Medium Cæli, 98
 Mercurio, 5, 21, 79, 92, 98–100,
 104, 107
 nodo ascendente, 83
 nodo discendente, 83
 Ofiuco, 5, 86
 Orione, 67, 125
 Orsa Maggiore, 44
 Pesci, 5, 100, 104, 106, 110
 Pleiadi, 44, 67, 99, 125
 Polo Nord dell'eclittica, 83
 Sagittario, 99, 104, 106, 110
 Saturno, 5, 79, 92, 98–100, 104
 Scorpione, 99, 104–106, 110
 Serpente, 86
 sfera celeste, 83
 Sole, 5, 21, 45, 47, 79, 83, 86, 99,
 100, 104, 123, 128
 stelle fisse, 98
 Terra, 21, 83, 128
 Toro, 5, 99, 104–106, 109
 Venere, 5, 21, 79, 92, 98–100,
 104
 Vergine, 104, 106, 107, 110
 volta celeste, 123
 Zodiaco, 4, 5, 86, 87, 103, 113,
 121, 144
Astronomica, 107
Atti di Tommaso, 82
 Autolico di Pitane, 27
 Avicebron, 91
Avot de-R. Naṭan, 46
 Baḥya ben Ašer, 93
 Babilonia, 32, 35, 64, 77, 113, 121
 Bagdaṭ, 76, 77, 80, 149
 Baghdad, 26, 27, 38
 Baḥya ibn Paqūda, 91, 157
 Bar Kokhba, 25
Bara'îta de-Š^emu'el, 75
Bara'îta de-Š^emu'el, 76, 86
 Bardesane, 116–119, 128, 137, 148
 Liber Legum Regionum, 116
 Bari, 30
 Basilio I, 29
 Basra, 27
Bayt ul-Hikma, 27, 37
 Beda il Venerabile, 6
 De temporum ratione, 82
 Bernardo Silvestre, 4, 16
 Berosso, 114
 Bet Shearim, 25
 Bezalel, 120
 Bibbia, 17, 67, 69, 101, 120, 147
 Cantico dei Cantici, 131
 Daniele, 30
 Esodo, 47, 124
 Genesi, 14, 17, 19, 124, 131, 132,
 147
 Giobbe, 17
 Giona, 17
 Pentateuco, 131
 Qohelet, 48, 147
 Salmi, 17
 Sapienza, 30
 Siracide, 37
 Tobia, 37
 Bildad, 55
 Bruno, Giordano, 140, 144, 154
 De umbris idearum, 140
 Caino, 82
 Cairo, 24, 71, 77
 Calcidio, 13
 Caldei, 105
 Caligola, 43

- Callippo, 114
 Callistene, 31
 caraismo, 34, 147, 148
 caraiti, 64, 124, 148
 Cherubini, 123
 Cicerone, 108, 114, 141
 De oratore, 141
 Cipriano, 20
Contro il fato, 137
Convivio, 93
 Copernico, Niccolò, 21
 Corano, 27, 35, 149
 Cordova, 33, 38
 corpo umano, 4, 47, 48, 89, 103, 125, 154
 cervello, 81
 colonna vertebrale, 81
 iride, 48
 malattia, 90
 midollo, 81
 milza, 112
 quattro umori, 89
 reni, 112
 sangue, 47
 vene, 47
Corpus Hermeticum, 109, 111
Corpus Hippocraticum, 14
 Cosma Indicopleuste, 11, 127, 128, 142
 Topographia Christiana, 11, 127, 128, 142
 cosmo, 89
 Costantino di Antiochia, *vedi* Cosma Indicopleuste
 Crisippo, 114
 Crociate, 26
 Cufa, 27

 Damasco, 26, 27
 Daniele, 74, 77
 Dante Alighieri, 67, 93

 David Ben Yom Tov, 93
De aluminibus et salibus, 111
De cælo et mundo, 27
De triginta sex decanis, 100, 103, 109, 110
 Democrito, 66, 155
 Diaspora, 25
 Dicearchia, *vedi* Pozzuoli
 Dilāz, 64
 Diluvio, 17
 Diodoro di Tarso, 127, 128
 Dunaš ibn Tamîm, 50, 70, 71, 73, 94

 ebraismo, 39, 65, 67, 70, 91, 95, 97, 101
 Edessa, 27, 116, 119
 s. Efrem il Siro, 116–118, 128
 Egesippo, 31
 Egitto, 20, 43, 103, 108, 120, 127
 Empedocle, 6, 155
Enciclopedia dei Fratelli della Purità, 71, 77, 91, 95, 157
 Enmeduranki, 18, 42
Enneadi, 70
 Enoch, 18, 42, 132
 s. Epifanio, 10, 49, 150
 Eraclio, 29
 Eraclito, 67, 155
 Eratostene di Cirene, 36
 Ermete Trismegisto, 108, 109
 ermetismo, 108, 154
 Erode, 31, 122
 Erodoto, 77, 108
 Etiopia, 127
 Eudosso, 87
 Eudosso di Cnido, 21, 114
 Europa, 95, 151
 s. Eusebio di Cesarea, 45
 Præparatio Evangelica, 45
 Eusebio di Emesa, 128

- Eva, 82
 Ezechiele, 77
- farisei, 25, 49
 fatimide, califfato, 151, 157
 Fayyum, 64
 Fez, 28
 Filolao, 6, 12, 21, 47
 Filone d' Alessandria, 8, 43–46, 65, 123, 126, 128, 129
 *De congressu quærendæ eruditio-
 nis gratia*, 43
 De migratione Abrahami, 43, 45
 De opificio mundi, 8, 44, 45
 De posteritate Caini, 45
 De Providentia, 43, 45
 De somniis, 123
 De specialibus legibus, 43, 123
 De vita Mosis, 123
 In Flaccum, 43
 Legum allegoriæ, 43
 *Quæstiones et solutiones in Ge-
 nesin, II*, 45
 *Quæstiones et solutiones in Ge-
 nesin, III*, 123
 Quis rerum divinarum heres sit,
 43, 123
 Quod omnis probus liber sit, 43
 Firmico Materno, 106
Fons Vitæ, 91
 al-Fuṣṭāṭ, 24, 28, 30, 33, 35, 38, 77
- Ġābir ibn Ḥayyān, 110
 Galazia, 101
 Galeno, 6
 Galilea, 25
 Gaza, 26
genizah del Cairo, 24, 34
 Gerardo da Cremona, 111
 monte Gerizim, 25
 Gerusalemme, 18, 25, 26, 35, 48
 celeste, 142
 Gesù, 82, 142
 Giamblico, 114
Giardino delle intelligenze, 93
 Gilgameš, 112
 Giobbe, 55
 Giovanni Crisostomo, 128
 s. Giovanni Damasceno, 8
 Giovanni Scoto Eriugena, 15, 23
 De divisione naturæ, 23
 Giudea, 25
 Giuseppe Flavio, 30, 31, 43, 114,
 121, 123, 126, 129
 Antiquitates Judaicæ, 31, 122
 Antiquitates judaicæ, 43
 De bello judiaco, 43
 Goffredo di San Vittore, 14
golem, 32, 60
 Granada, 28
 s. Gregorio Magno, 9, 24, 72
 s. Gregorio di Nazianzo, 9
 s. Gregorio di Nissa, 9, 10
 Grottaferrata, abazia di, 74
- Ḥaifa, 26
halakhah, 34
 Ḥananel b. Ḥuṣiel, 70
 r. Ḥanîna, 52
 Harrān, 27, 149
 Ḥasîdey Aškenaz, 32, 94
 Heliopolis, 45
 Hermes, 108
 r. Hillel, 26
 Ḥuṣiel b. Elḥanan, 70
- iatromatematica, 94
 Ifrīqiya, 70
 s. Ildegarda di Bingen, 12, 16
 Liber divinorum operum, 12, 16
 'ilm al-uruf, 51
 ilomorfismo, 91

- Impero romano, 151
 India, 127
Institutio Oratoria, 141
 Ippocrate, 75
 Ippolito, 150
 Ipsicle, 27
 s. Ireneo da Lione, 101
 Isaac al-Fāsī, 70
 Isaac Israeli, 38, 70, 71, 95
 s. Isidoro di Siviglia, 3, 11, 142
 Islam, 26

 Jacob ben Nissîm, 70

 Kairouan, 28, 33, 38, 70–73, 94
 kalām, 64
Kelal Qaṭan, 93
 al-Kindi, 70
Kitāb al-anwār wal-marāqib, 147
 Kos, isola di, 114

 Leone III, 29
Lettera di Sherira Ga'on, 33
 Leucippo, 66
 Levi ben Gerson, 36
 Leviatano, 18
Libro dei Giubilei, 124, 132, 134
Libro dei Santuari, vedi 3 Enoch
Libro della misericordia, 110
Libro della tradizione, 33
 Lod, 25
 Logos, 44
 Lullo, Raimondo, 111, 144, 146

Maccabei, libro dei, 31
 Machoza, 26
 macrocosmismo, 4, 10
 macrocosmo, 153
 Maimonide, Mosè, 38, 64, 66, 92
 Guida dei perplessi, 64, 92
 Manilio, 103, 106, 107
 Astronomica, 103

 Maometto, 27, 51
 Mar Morto, 39, 41
 Mar Saba, monastero di, 133
 marcionismo, 116
 Mare di bronzo, 120, 125
 Maria, 127
 Masada, 41
 s. Massimo il Confessore, 9, 11
Mathesis, 106, 107
 Mecca, 36
 medioplatonismo, 153
 Mediterraneo, 2, 28, 32, 149, 153
Megillat Ahima'aš, vedi *Sefer Yûhasîn*, 74
 melotesia, 78, 81, 89, 90, 94, 100,
 105, 107, 110, 112, 113, 115
 classica, 4
 planetaria, 4, 100, 107, 114
 zodiacale, 4, 100, 106, 107, 114
 Menelao, 27
menorah, 120
 Mesopotamia, 25, 26, 28, 34
 Meṭaṭrôn, 132
 Metone, 40
 mezzocielo, vedi medium cœli
 Michele il Siro, 117
 microcosmismo, 4–6, 10, 12, 14, 15,
 95, 153
 microcosmo, 97, 111, 153
Microcosmus, 14
midraš, 34, 46–48, 94, 97
Midraš Šîr ha-Šîrîm, 131
Midraš Tadše, 47, 124–126
Mišnah, 26
 Monaco, 107
 Mordecai Finzi, 36
 Mosè, 23, 25, 51, 68, 72, 77, 120,
 123, 124, 126, 128
 Mosul, 27
 al-Muqammaš, Daûd, 147, 148
 mutakallimûn, 64

- mu'taziliti, 66
 Nabucodonosor, 25, 26
 Nechepso, 104
 Nehar Peqod, 26
 Nehardea, 26
 neoplatonismo, 23, 155
 nestoriani, 127
 Netan'el Berab Fayūmī, 93
 Nilo, 64
 s. Nilo da Rossano, 74, 75
 Nimrod, 67
 Nippur, 112, 113
 Nisibi, 26, 27, 147
 Nissīm ben Jacob, 70
 Noè, 45
 Nut, 103

 Ofiti, 101
Omēlie pseudo-clementine, 118, 119, 148
 Omero, 3
 Onorio di Autun, 9
Oracoli sibillini, 20
'Ōrhôt Šaddîqîm, 48
 Oria, 31, 32, 75
 Origene, 15, 116, 118
 r. 'Oša'ya, 52
 Ostia, 25
 Otranto, 30
 Ottaviano Augusto, 103

 Padri cappadoci, 9
 Palermo, 74
Panarion, 49
 Panezio, 114
 Peithom, 45
 Pentecoste, 124
Pešîqta Ĥadta, 47
Pešîqta Rabbatî, 48, 49, 131
 Petosiride, 104
Philosophoumena, 86

Physica Elementa, 27
 pianeti, 86
Picatrix, 71
 Pindaro, 13
 r. Pinhas ben Yaîr, 124
Pirqey Avôt, 26
 Pitagorici, 12
 Platone, 6, 11, 13–15, 21, 27, 69, 110, 111, 123, 134, 153–155
 De Republica, 13
 Fedro, 154
 Repubblica, 69
 Teeteto, 134
 Timeo, 6, 11, 14, 124, 134, 153
 Plotino, 70
Poimandres, 108
 Posidonio, 114
 Pozzuoli, 31
 presocratici, 65, 154
 Proclo, 11, 95, 114
 Provenza, 32, 95
 Prüfening, abbazia di, 107
 pseudo-Clemente, 118
 pseudo-Ermippo, 9
 pseudo-Mar Saba, 134, 135
 Pumbedita, 26, 27, 70

qabbalah, 55, 93
 Qalîr, r. Eleazar, 52
 Qalonymos, 95
 al-Qirqisani, Ya'aqov, 147
 Qohelet, 55
Quadripartitum, vedi *Tetrabiblos*
Quæstiones naturales, 8
 Quintiliano, 141
 Qumrân, 34, 40–42, 124
 4Q184, 41
 4Q186, 41, 42
 4Q434, 41
 4Q436, 41
 4Q561, 41

- Canti del sacrificio del Sabato*, 41, 121
 Documento di Damasco, 24
 rabbinismo, 34
 Raimondo di Sabunda, 9
 Ramleh, 26
 Ramses, 45
 Rashi (r. Šlomo Yišhaqî), 124
 Ratisbona, 107
 al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakaryyā'
 Abū Bakr, 66, 111
Registrum epistularum, 24
 Retorio, 114
 Roma, 25
 Romano Lecapeno, 29
Romanzo di Alessandro, 31, 82
 Rossano Calabro, 75
 Sa'adya Ga'on, 35, 48, 50, 53, 54, 64–69, 71–73, 83, 125, 138, 147
 Tafsīr al-kitāb al-mabādī, 36, 65, 83, 125
 Saba, regina di, 149
 Sabaoth, 101
 saborei, 33, 52
 sadducei, 25, 34
 Salerno, 74
 Salmanassar, 25
 Salomone, 51, 120
 samaritani, 25
 Samuel ben Judah, 36
 Santo dei Santi, 123, 125
saros, 40, 83
 Scoto Eriugena, Giovanni
 De divisione naturæ, 11
 Sedacer, Guglielmo, 111
Sefer ha-Šerûf, 144
Sefer ha-bahir, 94
Sefer ha-mazzalôt, 75
Sefer ha-me'ôrôt, 94
Sefer ha-yesôdôt, 70
Sefer 'Olam qaṭan, 4, 92
Sefer temûnah, 144
Sefer Yešîrah, 1, 2, 36, 47–55, 57–60, 63, 67–71, 73, 78, 79, 83, 86, 89, 90, 93, 95, 97, 107, 114–116, 118–120, 125–127, 129, 131, 133–135, 137, 143, 146–148, 151–153, 157, 159
Sefer Yosippon, 30, 31
Sefer Yûḥasîn, 30, 31
 Sefforide, 25
sefirôt, 50–55, 59, 60, 71, 72, 78, 93, 94, 116, 118–120, 125, 137, 148, 160
 Seneca, 8, 47
 Septuaginta, 43
 Sesto Empirico, 105, 106, 114
 Sfero, 6
 Šabbetaï Donnolo, 1, 2, 29, 36, 38, 49, 50, 71, 73–78, 80, 86, 87, 94, 149, 159
 Sefer ha-yaqar, 74, 90
 Sefer Ḥakhmônî, 49, 74, 75, 77, 78, 82, 89
Šāh Nameh, 86
Šavu'ôt, 124
 r. Šim'on ben Laqîš, 48
 r. Šemu'el ha-qaṭan, 48, 75
 s. Sidonio Apollinare, 107
 Simeone Logoteta, 24
 Simonide di Ceo, 141
 Sinai, 68, 120, 128
 Sinesio, 9, 13
 Siria, 101, 116
 Spagna, 91, 93, 153
 Stoa, 3, 10, 114
 Stobeo, 12
Storie, 77
Sul mistero delle lettere, 133–135

- Sultantepe, 113
Summa Sedacina, 111
 Sura, 26, 27, 64, 70
- Tabernacolo, 47, 69, 120, 121, 123–126, 128, 129, 137, 142, 164
 Tābit ibn Qurra, 150
 Talete di Mileto, 67
 Talmud, 26, 27, 32, 52, 70, 124, 147
 gersolimitano, 131
 tannaiti, 33
 Taranto, 30, 74
Tassonomia di Uruk, 112, 113
tavnit, 126
 Tempio di Gerusalemme, 18, 24, 25, 31, 33, 35, 42, 48, 58, 63, 92, 119–123, 125, 126, 137, 142, 148
 Tenda del Convegno, *vedi* Tabernacolo
 Teodoro di Mopsuestia, 128
 Teodosio, 26
 Teodosio di Mopsuestia, 127
 Teodosio di Tripoli, 27
 Teofilo di Antiochia, 128, 129, 137
Teologia di Aristotele, 70, 71
 Teone, 27
 Terach, 149
Testamentum, 111
 Teutoburgo, 103
 Thoth, 101, 108
 Tiberiade, 25, 26, 35, 64
 Tito, 25, 31
tli, 63, 80, 83, 87
tlî, 143
 Tolomeo, Claudio, 5, 21, 27, 35, 75, 86, 94, 97, 98, 100, 103, 114
 Almagesto, 27, 35, 97
 Tetrabiblos, 75, 94, 97, 100, 103, 116, 117, 152
- s. Tommaso d’Aquino, 14, 23, 71, 142
 Summa Theologiæ, 23, 142
 Torah, *vedi* Bibbia, Pentateuco
 torre di Babele, 67
 Tukulti-Ninurta, 16
- s. Ugo di san Vittore, 141
 Uruk, 112, 113
 Usha, 25
- Venosa, 30
 Vettio Valente, 104, 105
Vita Nili, 29, 74, 75
 Vitruvio, 114
Vulgata, 31
- Yehudah ha-Nasî, 26
 Yehûdah ibn Tibbon, 91
 Yemen, 27, 149
 YHWH, 50, 55, 60, 77, 79, 101, 120
Yôm Kippûr, 120
 r. Yônaṭan, 131
 r. Yose ha-Galîl, 46
 Yosef ben Gorion, 31
 Yôsef ibn Şaddîq, 16, 92
 Sefer ‘Olam qatan, 16
 Yošû’a ibn Šû’aib, 93
 r. Yšma’el, 132
- Zeus, 106
 Zosimo di Panopoli, 20