

Il Sefer ha-mazzalot di Šabbatai Donnolo.
Testo ebraico e traduzione italiana annotata e commentata
PIERGABRIELE MANCUSO*

Introduzione

Per le comunità ebraiche del Meridione italiano – fondate, come voleva un'antica tradizione, dagli ebrei deportati nel 70 e.c. da Tito conquistatore di Gerusalemme – il X secolo fu uno dei periodi culturalmente più floridi e fertili, l'apice e il momento di esplicazione di un processo di rinascita intellettuale che aveva avuto inizio a cavalcata tra il VII e l'VIII secolo. Vittime di persecuzioni – soprattutto editi di conversione forzata – ma pur sempre in condizioni tutto sommato positive, gli ebrei del tacco d'Italia, allora propaggine peninsulare bizantina, mantenevano con la tradizione culturale greco-romana un legame molto forte, evidente nell'adozione, ad esempio, del latino e del greco non solo quale mezzo di comunicazione ma spesso anche come lingua della preghiera sinagogale (soprattutto il greco), così come nell'adozione di nomi greco-latini a scapito di quelli biblici più tradizionali. Un primo passo verso il recupero della tradizione ebraica – e soprattutto per quanto riguarda l'uso della lingua, a cui gran parte della diaspora aveva preferito i vernacoli locali – avvenne intorno all'VIII secolo, in un momento di forte crisi politico-militare per Costantinopoli, attaccata da est e da nord, circondata da barbari e Persiani. Forse grazie al flusso di ebrei giunti da altri territori e probabilmente come conseguenza di un ritrovato sentire comune dell'identità giudaica, gli ebrei del Meridione italiano cominciarono lentamente a guardare con maggior simpatia alla lingua santa, dando nomi biblici ai propri figli e cimentandosi, con risultati diversi, nella composizione di opere complesse in lingua ebraica. Si iniziò con la redazione di poemi sacri – genere letterario questo ben coltivato e noto nella casa madre palestinese – per passare in pochi anni alla scrittura di opere di carattere storico-storiografico (*Sefer Yhasin* e

*Medici Archive Project Florence - Boston University.

Sefer Yosippon), esegetico e filosofico-scientifico, campo questo in cui emerse e si distinse la figura di Šabbatai, figlio di Avraham, detto "Donnolo", intellettuale e pensatore neoplatonico, rabbino, medico e astrologo, nato a Oria, oggi una splendida città a pochi chilometri da Brindisi, tra il 912 e il 913.

Quale punto di massima levatura di una parabola di crescita culturale, dunque, il X secolo vedeva al suo orizzonte i segni della crisi, annunciata soprattutto dalla debolezza del potere di Bisanzio e dalla prospettiva di una forte instabilità politica, espressione questa che sovente per gli ebrei si è tradotta in termini di forte pericolosità. La cesura netta, è noto, doveva avvenire molto più tardi, quando sul far del XVI secolo la corte di Spagna ordinava l'espulsione, o in alternativa la conversione, di tutti gli ebrei del regno e dei territori satelliti. Se è vero che il lasso di tempo tra il X e il XVI secolo non fu un semplice interludio, d'altra parte è innegabile che esso – soprattutto se si guarda ai secoli precedenti e in particolare a quelli del dominio bizantino – vide un sostanziale impoverimento socio-economico della compagine ebraica pugliese, una frammentazione del suo tessuto comunitario e oltre a ciò e come conseguenza dei primi due fattori, la sua graduale marginalizzazione dal teatro delle attività intellettuali ebraiche. L'eredità della Puglia ebraica più fiorente, tuttavia, non andò persa. Grazie alle migrazioni degli ebrei da sud verso nord (il caso più noto e significativo fu quello dei Kalonimos, famiglia che nel IX secolo lasciò la Puglia per stabilirsi nei territori dell'odierna Germania)¹ e all'esistenza di un medium linguistico – l'ebraico appunto – comune, la tradizione culturale e il nome del giudaismo di Puglia non venne dimenticato, andando, anzi, in non pochi casi ad occupare un posto di assoluta importanza nella definizione culturale dei nuovi gruppi ebraici, in particolare quelli della Renania.

Lo scopo del presente contributo (che si considera prodromico ad una prossima pubblicazione di una più corposa crestomazia di scritti ebraici alto-medievali di alto interesse astrologico) è quello di offrire una versione critica, accompagnata da una traduzione annotata, dell'unico frammento esistente del *Sefer ha-mazzalot*, uno dei più antichi testi di astrologia ebraica medievale, scritto intorno alla metà del X secolo dal summenzionato Šabbatai Donnolo. Come avremo

¹Vedi A. GROSSMAN, "La migrazione della famiglia Kalonimos dall'Italia verso la Germania", in *Zion*, 40, 1975, pp. 154-186 [in ebraico].

modo di analizzare in dettaglio più avanti, non fu certo un caso se l'unico brano di quella che con tutta probabilità doveva essere un'opera assai lunga e complessa ci è stato trasmesso sotto forma di citazione in un'opera di carattere esegetico composta nel nord Europa ashkenazita².

Šabbatai Donnolo. Brevi cenni alla vita e alle opere

Il 4 luglio del 925 la città di Oria, poco distante da Brindisi allora sotto dominio bizantino, dopo giorni di assedio cadeva nelle mani dei soldati di Gia'far ibn 'Ubayd, l'emiro e comandante dell'esercito del califfo fatimida 'Ubayd Allah al-Mahdi. La comunità ebraica locale – fondata, si diceva, agli albori dell'era volgare proprio da coloro che Tito, vittorioso a Gerusalemme, aveva ridotto a schiavi dopo la distruzione del Tempio – veniva decimata. Molti dei maestri furono passati a fil di spada, molti altri, come era allora consuetudine, ridotti al rango di schiavi, portati in Sicilia e nord Africa – i centri del potere fatimide – per esser venduti o riscattati. Tra questi vi era il giovane Šabbatai, figlio di Avraham, fatto prigioniero durante l'assedio ma poco più tardi liberato da membri della propria famiglia nella città di Taranto. Assediato di sapere, affascinato soprattutto dalla disciplina astrologica di cui i confratelli, egli lamentava, avevano perso conoscenza dopo secoli di vita diasporica, Donnolo divenne presto discepolo di un saggio non-ebreo, un astrologo babilonese,

²Buona parte di questo contributo è stato scritto in una piccola ma accogliente stanza del terzo piano del Warburg Institute di Londra, grazie ad una generosa fellowship della Sophia Foundation, alla quale esprimo un sincero e vivo ringraziamento. La mia gratitudine più profonda, tuttavia, va a tutti coloro, studiosi e amici, che con i loro consigli e nondimeno le loro critiche hanno contribuito in maniera determinante alla realizzazione di questo lavoro: i professori Charles Hunee, Paul Kunitzsch, Moshe Bar-Ilan e Mauro Perani, ma soprattutto il compianto professor Cesare Colafemmina, uno dei maggiori e più raffinati conoscitori dell'ebraico dell'Italia meridionale. Fu durante un incontro quasi casuale in quel di Oria che Cesare mi suggerì di lavorare ad una raccolta di testi critici di scritti di astrologia ebraica alto-medievale, un suggerimento che dopo la sua dipartita avverti sempre più come personale imperativo che con questo scritto spero in minima parte di aver soddisfatto. Tutti gli eventuali errori e inesattezze presenti nel testo non sono attribuibili, ovviamente, altro che a me. Per facilitare la lettura del testo ed in particolare delle parti traslitterate dall'ebraico si è qui optato per un sistema "semplificato" soprattutto al fine di rendere il testo di più immediata lettura e comprensione anche da parte di un lettore non specializzato. La lettera *š* è indicata da *s* mentre non si è fatta distinzione tra *šamech* e *šin*, entrambe rese con "s". Allo stesso modo si è proceduto in merito alle lettere *šet* e *šav*, entrambe rese con "t", e alla lettera *šet* (gutturale aspirata) indicata con "h", così come per la *he*.

la cui precisa identità resta a noi però completamente sconosciuta. Da questo momento in poi, della vita di Sabbatai si sa poco o nulla, se non che egli visse almeno fino al 982 – anno questo di cui egli fa menzione in un passo del *Sefer Hakhmoni*³ – presumibilmente all'interno del *thema* bizantino di Calabria (nella terra dei "macedoni", come egli dice) e più precisamente a Rossano Calabro, all'epoca uno dei pochi centri non interessati dalle incursioni saracene.

Ciò è in buona parte avallato sia da alcuni riferimenti interni all'opera stessa di Donnolo, che da alcuni fonti "esterne", in particolare modo dalla *Vita* di San Nilo da Rossano, scritto agiografico a cui gli studiosi non esitano a riconoscere un buon livello di veridicità storica. Nella *Vita*, come si è detto più volte, l'ebreo Sabbatai viene descritto come uomo dotto, noto e in buoni termini con l'establishment bizantino, sia politico che religioso. La conoscenza di Donnolo con San Nilo, si dice nella *Vita*, risaliva ai tempi della giovinezza, e non si può escludere che fu proprio Rossano una di quelle città "macedoni" nelle quali il giovinetto Donnolo trovò rifugio subito dopo l'assedio di Orta, e in cui più tardi seppe conquistarsi – in primis in virtù della sua conoscenza e buona fama conquistata in campo medico – il nome di *Domulus*, di "piccolo signore".

Donnolo fu un autore poliedrico e versatile, la cui produzione invero non veramente vasta copre però un campo piuttosto ampio,

³ Vedi P. MARIUSO, *Sabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni – Introduction, Critical Text and Annotated English Translation*, Leiden and Boston, 2012, pp. 14 [in inglese]. Nel ms. di Oxford, Bodleian Library, Heb. e. 26 (ritenuto nella Geniza del Cairo e databile tra l'XI e il XII secolo), il nome compare nella forma di *B-g-d-š*, senza vocalizzazione, così come in tutti gli altri testimoni dell'opera, i quali però riportano il nome nella versione di *B-g-d-š*. Oltre ad essere il testimone più antico di tutta la tradizione manoscritta dell'opera, il manoscritto di Oxford contiene una complessa e dettagliata descrizione del cielo (una tavola delle effemeridi) unitamente ad una sezione di natura calendariale. Ulteriore motivo di interesse per questa tavola – oltre a restaurare una parte importante del testo che tutti i manoscritti più tardi omettono – è che le coordinate celesti in base alle quali furono descritte le posizioni dei vari pianeti e delle costellazioni corrispondono ad un meridiano posto ad ovest rispetto a quello di Alessandria (solitamente preso come punto di riferimento per la stecca di tali tipi di tavole) e più specificatamente ad un'area corrispondente alla fascia geografica comprendente la città di Rossano, dove molto probabilmente essa fu composta. Tale ipotesi si sposa perfettamente con i dati biografici di Donnolo, che probabilmente passò parte della sua vita proprio nella cittadina calabrese. Per una dettagliata analisi della tavola, si veda MARIUSO, P. e SYLVA, S., *An Astronomical Table by Sabbatai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy*, in *Alef – Historical Studies in Science and Judaism*, VIII, 2008, pp. 13-41, in particolare le pp. 29-31.

⁴ Di tale data si trova attestazione nel manoscritto di Oxford, testimone che contiene una lunga sezione della parte introduttiva del *Sefer Hakhmoni*, non attestata in altri testimoni.

comprendendo la farmacopea, la medicina e l'astrologia, come anche l'esegesi biblica e lo studio della tradizione rabbinica.

Tra le opere di argomento medico, la più importante è senza dubbio il *Sefer ha-mirgahot* (ovvero il *Libro dei miscugli*, altrimenti noto con il titolo di *Sefer ha-yaqar* [Il *Libro prezioso*]), un testo breve ma ricco di informazioni di carattere soprattutto farmacologico, oltre che di numerosi spunti per lo studio anche dell'ambiente fisico in cui visse Donnolo⁵. Di paternità invece piuttosto incerta sono l'*Antidotarium* e la *Practica*, il primo uno scritto che si rifà da vicino al modello degli *antidotari* salernitani, il secondo un testo in cui si elencano le più diffuse patologie e le relative cure, un testo ricco di prestiti dal greco, dal latino e dal volgare italiano⁶.

L'esegesi biblica fu un argomento molto caro al saggio oritano, a cui però egli non dedicò nessuna opera specifica, trattandone invece, in gradi e modi diversi, soprattutto nel *Sefer Hakhmoni*, la sua opera certamente più importante. Composta probabilmente attorno l'anno 946 e poi ampliata e rivista nel 982, il *Sefer Hakhmoni* si compone di tre parti: una sezione introduttiva e di carattere autobiografico, un commento al passo di *Genesis* 1, 26 caratterizzato da una marca-

⁵ Si conservano due testimoni dell'opera, il manoscritto Plut. 88 n. 37 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (ff. 84a-b85b) e il ms. FR.R. 95 della Biblioteca Nazionale Ebraica di Gerusalemme. Il testo fu pubblicato per la prima volta da Moritz Steinschneider (*Donnolo. Fragment des ältesten medicinischen Werkes in hebraeischer Sprache*, Berlin, 1867) e da Donnolo (*Pharmakologische Fragmente aus dem X. Jahrhundert, nebst Beiträgen zur Literatur der Salernitaner; hauptsächlich nach handschriftlichen hebraischen Quellen*), in *Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin*, 38 (1866), pp. 65-91; 39 (1867), pp. 296-336; 40 (1867), pp. 80-124; 42 (1868), pp. 51-112) sulla base del solo manoscritto di Firenze. Dello stesso autore, vedi anche Donnolo (*Fragment des ältesten medicinischen Werkes in hebraeischer Sprache*, Berlino, 1867). Fu Alexander Marx ad identificare il secondo manoscritto, *The Scientific Work of Some Outstanding Medieval Jewish Scholars, in Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, a cura di I. Davidson, New York, 1938, pp. 117-170, che venne poi descritto da Harry Friedenwald, *Jewish Physicians in Italy: Their Relation to the Papal and Italian States*, in *Publications of the American Jewish Historical Society*, 28 (1922), pp. 133-211, e quindi pubblicato, in parte, da Jacob Leveen, *A pharmacological fragment of the 10th Century in Hebrew by Sabbatai Donnolo*, in *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 21 (1927), pp. 1397-1400. Una nuova edizione critica è stata pubblicata da Laila Ferre, *Donnolo's Sefer ha-yaqar: New Edition with English Translation*, in *Sabbatai Donnolo – Scienza e cultura ebraica nell'Italia del X secolo*, a cura di Giancarlo Laccenza, Università degli Studi di Napoli l'Orientale, Napoli, 2004, pp. 1-20.

⁶ Il testo dell'*Antidotarium* è stato trasmesso dallo stesso manoscritto Plut. 88 della Biblioteca di Firenze e non è mai stato pubblicato. Il testo della *Practica* è stato pubblicato Süssman Muntner, *Rabbi Sabbatai Donnolo*, 913-983, Gerusalemme, 1949, I, pp. 109-144.

ta esegetica neoplatonica e in cui traspare abbastanza chiaramente una conoscenza non superficiale di segmenti della lettera patristica (soprattutto Gregorio di Nissa)⁷, ed infine un commento al *Sefer Yetzirah* (*Il Libro della Formazione*), uno dei testi più enigmatici della letteratura ebraica, in cui viene descritta la creazione del mondo quale conseguenza di un complesso, duplice processo in cui interviene l'azione della combinazione delle lettere dell'alfabeto ebraico e delle *sefirot*, termine di significato assai incerto e che Donnolo tende ad interpretare nei termini di ipostasi divine, rifacendosi a ben note teorie neoplatoniche⁸. Allo studio della disciplina astrologica Donnolo dedicò il *Sefer ha-mazzalot* (*Libro delle Costellazioni*) e, si presume anche se non vi è completa certezza circa la sua paternità, la *Baraita de-mazzalot* (*Raccolta sulle costellazioni*). Il *Sefer ha-mazzalot* e la *Baraita* sono entrambe opere di commento alla *Baraita di-Semu'el*, (*Raccolta di Samuele*) uno scritto di carattere astrologico, composto probabilmente tra l'VIII e il IX secolo in area palestinese e attribuito a Samuele, uno dei maestri della *Mishnah*, la principale raccolta della tradizione orale ebraica⁹. Il testo del *Sefer ha-mazzalot* giunto sino a noi interessa solo una parte del primo dei nove paragrafi di cui si compone la *Baraita di-Semu'el*, ed è dunque logico ipotizzare, sempre presupponendo che Donnolo avesse commentato tutto il testo della *Baraita*, che l'opera fosse in realtà molto più lunga, circa otto-nove volte più estesa del frammento pervenutoci.

⁷ Gli studi senza dubbio più approfonditi e ancora insuperati sono quelli di G. Sermonea, *Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente medievale (riflessioni sul "Commento al Libro della Creazione" di Rabbi Shabbetai Donnolo)*, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1980, pp. 867-925 e Idem, *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica - Atti del I convegno internazionale (Bari, 18-22 maggio 1981)*, Roma, 1983, pp. 273-285. Sulle fonti non ebraiche, e più in particolare gli scritti della prima patristica da cui Donnolo attinse per la composizione del *Sefer Hakhmoni* si veda Mancuso, *Shabbetai Donnolo e il Sefer Hakhmoni*, pp. 35-40.

⁸ Su questo problema, oltre ai succitati contributi di Sermonea, un'interessante analisi è stata offerta più recentemente da Elliot Wolfson nel suo *The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of Sefirot in His Sefer Hakhmoni*, in *Jewish History, 6 - The Frank Talmage Memorial Volume*, 2 (1992) pp. 281-316, poi ripreso e sviluppato nel suo volume *Through a Speculum that Shines*, Princeton, 1994, pp. 125-144.

⁹ Il testo della *Baraita di-Semu'el* fu edito più volte, dapprima da N. Aronin, scopritore dell'unico testimone manoscritto, a Salonicco, 1861, poi da J. D. Eisenstein nella raccolta *Ottor mihrim*, II, pp. 542-547, quindi a cura di A. L. Lipkin e Piotrkow nel 1901 e ristampato a Gerusalemme nel 1933. Il testo di tutte e tre le edizioni è sostanzialmente il medesimo.

Un contributo importante allo studio dei due trattati astrologici di Donnolo è stato offerto da Gad B. Sarfatti. Questi, esaminando alcuni passi di opere più tarde in cui si citano brani gli scritti donnoliani, notava come molti di questi passi provenissero in realtà dalla *Baraita de-mazzalot* e ipotizzava quindi che i due scritti facessero originariamente parte di una stessa opera, avallando di conseguenza l'ipotesi della paternità donnoliana della *Baraita de-mazzalot*. Oltre alla sostanziale consonanza tra i due scritti sia a livello terminologico che di contenuto, a sostegno dell'ipotesi di Sarfatti è anche il fatto, tanto semplice quanto spesso negletto, che il *Sefer ha-mazzalot* e la *Baraita de-mazzalot* non sono opere autonome ma scritti di commento della *Baraita di-Semu'el*, l'uno, non a caso, contenente l'analisi di brani della *Baraita di-Semu'el* che si susseguono a quelli commentati nell'altra. Se da una parte, insomma, vi è buona probabilità che il *Sefer ha-mazzalot* e la *Baraita de-mazzalot* fossero in origine parte di un unico commento alla *Baraita di-Semu'el*, d'altra parte non disponiamo di elementi sufficientemente convincenti per sposare senza remore tale ipotesi¹⁰.

¹⁰ Le critiche mosse da A. Sharf (*The Universe of Shabbetai Donnolo*, Watminster, 1976, p. 187) all'ipotesi di paternità donnoliana della *Baraita de-mazzalot* formulata da Sarfatti (*I trattati di astrologia di Shabbetai Donnolo* in Lacceveva, ed., *Shabbetai Donnolo*, pp. 141-147) sono tutto sommato deboli. In primis, Sharf osserva come nella *Baraita de-mazzalot* il *ti* appaia solo in qualità di dragone lunare e non di *axis mundi*. Nei due scritti, è bene osservare, si commentano parti diverse della *Baraita di-Semu'el* dove il termine *ti* ha una diversa valenza semantica rispetto a quella che il termine assume nel *Sefer Hakhmoni*. In secondo luogo, osserva Sharf, "the *Baraita de Mazzalot* would be the only instance of a work by Donnolo for which neither he himself claims the authorship nor has it claimed for him" (ibid.). Ciò in realtà si spiega molto facilmente considerando che il testo a noi pervenuto sotto il titolo di *Baraita de-mazzalot* inizia con l'analisi dell'ultima parte V capitolo della *Baraita di-Semu'el* ed è dunque più che probabile che un altro testo (secondo l'ipotesi di cui sopra, proprio il *Sefer ha-mazzalot*) lo precedesse. Un altro e importante problema riguarda il titolo dell'opera stessa. Nel suo commento al libro di Giobbe, Yosef Qara dice per ben due volte "ho visto nel Libro delle Costellazioni che rabbi Shabbetai... ha spiegato...". Come se "Il libro delle Costellazioni" non fosse un'opera di commento quanto uno scritto autonomo che Donnolo avrebbe commentato. Il problema che si pone non è di facile soluzione: da una parte possiamo presumere sia che Qara abbia frainteso per quale opera Donnolo avesse scritto il suo commento, ma anche che il testo di Qara sia corrotto, leggendo "che rabbi Shabbetai... ha spiegato..." invece di, come assunto nella presente edizione, "in cui rabbi Shabbetai... ha spiegato...". Al di là dei problemi riguardanti il titolo del testo, non vi è dubbio che l'autore di questo sia Donnolo; è egli stesso a dirci nella parte introduttiva del *Sefer Hakhmoni* (vedi Mancuso, *Sefer Hakhmoni*, pp. 14, 138 [testo ebraico], 230) che il testo cui egli dedicò gran parte dei suoi studi in campo astrologico fu proprio la *Baraita di-Semu'el*, che egli non esitava a definire come il testo più antico e autorevole nel campo astrologico ebraico.

Donnolo, il Sefer ha-mazzalot e il sapere astrologico. Il Drago, Orione e il Carro

L'apprendistato astrologico del giovane Donnolo ebbe inizio, come sopra accennato, dopo la caduta di Oria nel 925 per mano araba. Ciò che il giovane Šabbatai, assetato di conoscenza e alla ricerca di un mentore cui affidare la propria formazione scientifica, non poté non notare fu la grave carenza di conoscenze scientifiche da parte dei confratelli, molti dei quali – colpa la loro ignoranza in materia – non esitavano a destituire la disciplina astrologica e i suoi testi fondanti di ogni valore scientifico e gnoscologico. Fu per questo che il giovane Šabbatai divenne allievo di un gentile – non a caso un saggio proveniente da Babilonia, la culla del sapere astrologico – grazie al quale poté impadronirsi delle tecniche di analisi astrologica e quindi recuperare quella conoscenza che, invero primigeniamente ebraica, Israele, immerso nella *galut* (diaspora) e in continua tensione con i le popolazioni con cui conviveva, aveva a lungo andare dimenticato.

Attorno la metà del X secolo, in effetti, la produzione letteraria ebraica di interesse astrologico era assai scarsa. Al di là di alcuni riferimenti di carattere astrologico che compaiono negli scritti rabbinici e di una consolidata conoscenza in ambito astronomico atta alla fissazione del calendario e necessaria per l'osservanza delle ricorrenze religiose, l'unico testo astrologico era appunto la *Baraita di-Semu'el*, un documento dotato di una terminologia sufficientemente chiara e precisa ma in massima parte dipendente da fonti classiche-ellenistiche (soprattutto la *Tetrabiblos* di Tolomeo) di cui in realtà altro non è che un compendio in lingua ebraica. Se da una parte quanto Donnolo scrive a proposito della povertà di conoscenze scientifiche tra gli ebrei della sua epoca sembra rispondere a verità, difficile da comprendere è perché egli accusi Samuele di aver scritto un documento in modo oscuro, "difficile da capire".

Il dizionario astrologico della *Baraita* si compone in massima parte di termini derivati dal greco, sia semplici traslitterazioni che adattamenti semantici di parole di largo uso nella letteratura astrologica classica, di non ardua comprensione sia per quanti sono in buoni rapporti con la lingua e la *mathematica* della *Tetrabiblos* e degli altri scritti tolemaici, che per quanti dotati una conoscenza media delle fonti bibliche e rabbiniche. Ciò che di oscuro vi è nella *Baraita* e che

difficilmente non si concilia con la tradizione dell'astrologia classica (con questa intendendo anche le elaborazioni arabe del patrimonio astrologico classico), sono una serie di nozioni di base, soprattutto quelle concernenti la teoria del movimento dei corpi celesti e il concetto aristotelico di *primum mobile*, che né il Samuele della *Baraita* né il Donnolo del *Sefer Hakhmoni* e del *Sefer ha-mazzalot* sembrano accettare. Se da una parte, insomma, è difficile condividere la critica di Donnolo allo stile e alla lingua di Samuele, altrettanto difficile è credere che la *Baraita* si concili perfettamente con gli scritti astrologici "greci, arabi e indiani" di cui Donnolo dice di aver avuto profonda conoscenza.

Nella prima parte del *Sefer ha-mazzalot* Donnolo – in linea con quanto viene detto nella *Baraita* – non sembra accettare la teoria classica-tolomeica secondo cui la terra è circondata per tutta la sua superficie e in maniera uniforme dal firmamento: nella parte settentrionale della terra, infatti, sarebbe "come un'cedra", vale a dire come uno spazio tondo e aperto verso l'alto, entro il quale Donnolo individua il luogo del *lil*, termine ebraico di significato ambivalente ma che in questo caso sta chiaramente ad indicare la cosiddetta *axis mundi*, la linea che incrocia i due poli terrestri e attorno alla quale girerebbero, secondo la teoria geocentrica, il mondo insieme a tutti i corpi celesti.

Da questo punto di vista, il testo della *Baraita* e quello di Donnolo non pongono alcun problema, seguendo in buona sostanza una teoria astronomica ben nota alla tradizione tolemaica. Il problema sorge quando al termine di *lil* Donnolo e la *Baraita* attribuiscono il significato di creatura celeste – il Dragone di cui si parla in alcuni documenti bizantini – il cui capo e la cui coda starebbero in corrispondenza dei due punti – i cosiddetti "nodi lunari" – in cui la luna interseca l'eclittica terrestre.

Oltre ad esserci una evidente sovrapposizione di significati, che né Donnolo né l'autore della *Baraita* tentano di risolvere, il problema diventa più complesso nel momento in cui Donnolo, seguendo la *Baraita* ma anche quanto scritto nel *Sefer Yesirah*, (ossia il *Libro della Formazione*, scritto anonimo ed enigmatico, composto probabilmente in area palestinese tra il III e il VI secolo) pone il Dragone al vertice della gerarchia celeste quale "re su tutti", responsabile e

fattore di tutti i fenomeni celesti, in primis del moto dei corpi celesti e di tutte le loro (apparenti) anomalie motorie, così come dei fenomeni di eclissi. Come già sottolineato da Shari¹¹, in questo frangente Donnolo e dunque anche la *Baraita di-Semi'el* sembrano rifarsi e sviluppare teorie, come sopra accennato, note già all'astrologia bizantina e in parte a quella araba (soprattutto per quanto riguarda l'inclusione del valore del nodo lunare nel calcolo oroscopico). La teoria del *lli*, d'altra parte, si sostituisce al concetto di *primum mobile*, concetto questo puro, potremmo dire "inerte", scevro cioè da implicazioni di carattere gnostico che invece sembrano implicite e aver dato origine a quello di *lli*, di creatura celeste che ha potere sul moto dei pianeti e delle costellazioni e che di conseguenza può esercitare la sua influenza sul mondo e sulla conduzione dei fatti terreni. L'accettazione del concetto del *lli*-Dragone ha delle importanti conseguenze anche in campo di *mathematica* astrologica, ponendosi come valida alternativa e in antitesi all'insieme di calcoli con cui la tradizione astrologica ellenistica cercava di dar ragione della teoria geocentrica a dispetto di alcuni fenomeni anomali: in primis, l'apparente arresto e il conseguente moto retrogrado di alcuni pianeti, anomali e che la tradizione tolemaica risolveva sviluppando la teoria degli "epicicli" (ossia la teoria secondo cui i pianeti compivano due serie di rotazioni, una attorno all'asse terrestre e un'altra attorno al proprio), e poi le eclissi, dovute alla sovrapposizione, dal punto di vista dell'osservatore terrestre, di un luminare sull'altro, fenomeno questo cui veniva attribuito una particolare valenza apotropaica e che spesso, nonostante la sua causa fosse ben nota, veniva spiegato ricorrendo all'immagine di un fantomatico drago celeste capace di ingoiare e poi rigurgitare il luminare ingoiato.

Al di là dei numerosi quesiti che sorgono spontanei una volta accolta la teoria del drago così come qui sopra esposta e al di là della profonda dicotomia che esiste, soprattutto se in un ambito giudaico, tra la nozione di drago capace di dominare l'universo e gli uomini e quella di Dio onnipotente e creatore, uno dei problemi più intricati e interessanti in cui ci si imbatte studiando il *Sefer ha-mazzalot* è in realtà la coesistenza di teorie cosmologiche simili ma non del tutto compatibili fra loro. Ciò fu forse dovuto al tentativo di Donnolo di

¹¹ A. SHARI, *The Universe*, op. cit., pp. 33-31.

far convivere anche in ambito astrologico le due tradizioni, quella classica-bizantina e quella ebraica, entro le quali egli aveva individuato i caratteri precipi della sua identità intellettuale. Per aver comprensione del problema penso sia necessario muovere da alcune premesse di carattere astrologico, le nozioni di base che stanno a fondamento del sapere astrologico del saggio di Orta.

Nella parte settentrionale della volta celeste, vicino al punto di intersezione dell'asse terrestre, si trovano una serie di costellazioni – le due Orse e il Drago – le quali, diversamente da quelle poste più a meridione che (da un punto di vista geocentrico) girano attorno alla terra con andamento regolare e dunque sono visibili solo per determinati periodi di tempo, rimangono sempre visibili. Partendo dal presupposto che l'apparizione, il moto e la conseguente sparizione di un gruppo di stelle sia dovuto all'azione di un qualche agente superiore (ad esempio, il *lli*, appunto), è logico pensare che le costellazioni non sottoposte a queste mutazioni abbiano una parte attiva nei fenomeni che interessano i corpi celesti o, perlomeno, che su di esse non venga o venga esercitata in grado minore l'azione dell'agente superiore.

Da qui alla nozione di Drago celeste così come sopra descritta il passo è breve e per molti aspetti logico: la costellazione circumpolare sempre visibile, quella posta più al nord è appunto quella del Drago. Altrettanto breve è il tratto che lega il concetto di drago (nella duplice valenza di costellazione o creatura celeste) alla nozione astronomica di *axis mundi*: come testimoniato ad esempio in alcuni documenti egiziani, la testa della costellazione del Drago corrispondeva in passato proprio al punto di intersezione dell'asse terrestre. Anche in questo caso, quasi tutti gli elementi sembrano coincidere: la testa della costellazione del Drago, sempre visibile e forse ontologicamente coincidente con il Drago celeste, corrisponde al punto superiore di intersezione dell'asse della Terra, attorno alla quale girano gli astri, le stelle e i luminari.

Guardando all'insieme delle stelle del settore circumpolare, tuttavia, Donnolo – sempre in consonanza con l'autore della *Baraita* e del *Sefer Yeşirah* – non può non prendere in considerazione gli altri asterismi attinguti alla costellazione del Drago, anch'essi "imperituri", sempre visibili, vale a dire l'Orsa Maggiore (altrimenti detta

“Carro”) e l’Orsa Minore. Secondo la *Baraita di-Semu’el*¹², tra il Dragone e l’Orsa Maggiore (nella presente traduzione resa sempre con il nome di “Carro”) vi è una chiara relazione gerarchica dato che “il Dragone è come un re e il Carro è come colui che conduce tutto e tutto è nello spirito”, come se il primo, posto a capo della gerarchia celeste, agisse per mezzo del Carro, una sorta di suo ministro ed esecutore materiale della sua volontà. Per spiegare in che modo tale volontà (la quale, parlando di universo, non potrà che esser quella di muovere e dirigere il movimento dei corpi celesti) venga soddisfatta, Donnolo si collega direttamente ad un passo della *Baraita* in cui si fa menzione di *Kimah* e *Kesil* (due nomi ben noti e ricorrenti nella letteratura ebraica, ma dal significato non completamente chiaro) che egli identifica rispettivamente con le Pleiadi, un gruppo di stelle facenti parte della costellazione del Toro, e Orione, costellazione equatoriale, posta a sud delle costellazioni del Toro e dei Gemelli.

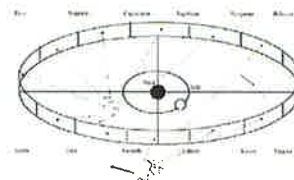
Se da una parte Donnolo non ha problema alcuno ad identificare *Kimah* con le Pleiadi (le stelle poste sul capo della costellazione delle Toro), molto più complessa è anche per lui l’identificazione di *Kesil*, nome che spesso viene attribuito alla costellazione di Orione. Rifacendosi a fonti che a noi rimangono ignote, Donnolo mette in relazione il nome ebraico di *Kesil* con la costellazione del Carro, dando vita ad una sorta di triplo sillogismo (Orione = Carro; Carro = Orsa; Orione = Orsa) grazie a cui egli identifica la costellazione di Orione con quella dell’Orsa.

Tutti questi passaggi logici sono da un punto di vista tanto astronomico che astrologico completamente privi di senso, ma con essi Donnolo riesce a dare una risposta convincente ad un quesito fondamentale, ossia capire in che modo il Carro possa soddisfare le volontà del Dragone. Donnolo a questo punto esamina e in parte elabora un antico mito cosmologico, ben attestato tra l’altro anche nel Talmud di Babilonia, in cui si racconta di come l’Orsa (ovvero il Carro) – privata di una coppia di stelle con cui Dio volle poi chiudere le due aperture celesti poste nelle Pleiadi per dar fin al Diluvio uni-

¹² *Baraita di-Semu’el ha-qatan*, in *Orzar midrašim*, a cura di J. D. Eisenstein, New York, 1915, II, p. 542. L’Orsa ricopre un ruolo fondamentale in varie tradizioni cosmologiche. Si veda, ad esempio E. BRASCHI, *Le costellazioni dell’Orsa e il loro ruolo nella letteratura e rituale taoista*, in M. MASCIOTTO, ed., *Miti stellari e cosmologici dall’India al Nuovo Mondo*, Venezia, 2012, pp. 141-174.

versale – seguisse le Pleiadi reclamando ciò di cui era stata usurpata. Analizzando il mito e sottoponendo i termini in cui viene raccontato al vaglio dell’esegesi midrashica, Donnolo lascia intendere come da questa sorta di “inseguimento celeste” – continuo e senza soluzione di continuità così come è del resto il moto dei corpi celesti – si possa capire cosa stia all’origine del moto delle costellazioni. Il Carro, si potrebbe riassumere parafrasando quanto Donnolo dice in maniera forse un po’ involuta, muove le costellazioni perché esso è l’Orsa, cioè Orione, che segue le Pleiadi, le quali così come Orione – Donnolo afferma facendo riferimento al testo biblico – sono legate alle costellazioni per mezzo di “corde” e “legami” (vedi figura sotto) nel numero, non a caso, proprio di dodici, tanti quante sono le costellazioni della fascia zodiacale.

Così facendo, Donnolo ha in una certa misura spogliato il Dragone celeste di alcune delle sue prerogative fondamentali, prima di tutto quello di muovere le costellazioni, l’origine del cui moto, invece, risiede in un dramma cosmico, eterno e immutabile, un mito la cui funzione è quella di dar ragione di un dato oggettivo – il moto dei corpi celesti – e che in quanto tale non sembra così dissimile dal concetto di *primum mobile*.



Trasmissione del testo

Del *Sefer ha-mazzalot*, come si è sopra accennato, possediamo solo una parte relativa al primo capitolo della *Baraita di-Semu’el*. Tale frammento è stato trasmesso sotto forma di citazione nel commento al libro di Giobbe di Josef ben Šim’on Qara (ca. 1060/70-1130/40),

noto esegeta francese e allievo di Rabbi Šim'on ben Yitzhaq, più comunemente noto con l'acronimo di Raši (1040-1105).¹¹ La citazione fu pubblicata autonomamente due volte, una prima volta da Samuel David Luzzatto e poi, con esiti scientifici non completamente soddisfacenti, da Zacharia Frankel.¹² Un passo del *Sefer ha-mazzalot*, grosso modo corrispondente alla citazione di Qara, è attestato nel *Sefer ha-qaneh* (noto anche con il titolo di *Sefer Peli'ah*) un'opera composta verso la seconda metà del XIV secolo, e attribuita al nipote di rabbi Nechuniah ben ha-Qamah, il leggendario autore del *Sefer ha-Bahir*.¹³

¹¹ Vedi M. M. AHRENS, *Le commentaire sur Job de Rabbi Joseph Qara*, Hildesheim, 1978, pp. 45-47, 103-105, 160. Sulla relazione tra Qara e l'opera di Donnolo, vedi anche E. BECKER, *Ancient Jewish Mathematical Astronomy*, in *Archive for History of Exact Sciences*, 38 (1988), pp. 51-66 e S. STERN, *Fictitious Calendars: Early Rabbinic Notions of Time, Astronomy, and Reality*, in *Jewish Quarterly Review*, 87 (1996), pp. 117-119; *Jewish Calendar and Community - A History of the Jewish Calendar - Second century BCE - Tenth Century CE*, Oxford, 2001, pp. 180, 185-186, 204.

¹² S. D. LUZZATTO, *Mikhor gimel*, in *Keren Hemed*, 7 (1843), pp. 60-67; Z. FRANKEL, *Der Commentar des R. Joseph Kara zu Job*, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 6 (1857), pp. 270-274; 7 (1858), pp. 255-263; 9 (1858), pp. 345-358. Vedi anche I. TWERSKY, *Rabad of Posquiere: A Twelfth-century Talmudist*, Cambridge (MA), 1962, pp. 258, 279 n. 38.

¹³ Il *Sefer ha-Peli'ah* fu pubblicato per la prima volta a Koretz nel 1784 e con alcune correzioni e modifiche a Peczynsk nel 1883. Mose Cordovero e Menachem Azaria da Fano attribuivano l'opera a Avigdor ben Yitzhaq Qara, probabilmente un discendente di Yosef Qara, (vedi A. MARCUS, *Der Christismus: eine kulturgeschichtliche Studie von Versus*, Pleschen, 1901, pp. 244-261) attribuzione che, secondo Gershon Scholem (*La Cabala*, Edizione italiana a cura di Roberta Rambelli, Roma, 1982, p. 71 e *idem*, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Edizione italiana dall'originale tedesco a cura di Guido Russo, Milano, 1965, pp. 287-288), sarebbe assolutamente priva di fondamento. È interessante notare come indipendentemente l'uno dall'altro e contrariamente alla più diffusa opinione secondo cui l'opera sarebbe stata composta in territorio iberico, gli studiosi Kushnir-Oron e Ta-Shma, ipotizzavano che il *Sefer ha-Peli'ah*, insieme al *Sefer ha-Qaneh*, fosse stato scritto in milieu bizantino all'inizio del XV secolo. Vedi M. KUSHNIR-ORON, *The Sefer ha-Peli'ah and the Sefer ha-Qaneh. Their kabbalistic principles, social and religious criticism and literary composition*, Tesi dottorale presso l'Università Ebraica [in ebraico], Gerusalemme, 1980, pp. ii-iv [testato in inglese] e pp. 1-15 [in ebraico]; I. TA-SHMA, *Where were Sefer Haqaneh and Sefer Hapeli'ah written?*, in *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period (Jacob Katz: jubilee volume)*, Gerusalemme, 1980, pp. 56-63 [in ebraico]. Vedi anche N. DE LANGE, *Hebrew scholarship in Byzantium in Hebrew Scholarship and the Medieval World*, a cura di N. de Lange, Cambridge, 2001, pp. 23-37, in particolare p. 26. L'ipotesi di Kushnir-Oron e Ta-Shma si basa essenzialmente sull'analisi del testo il quale rivelerebbe numerosi legami con il mondo giudeo-bizantino. Nessuno dei due studiosi, tuttavia, ha valutato a sostegno di tale ipotesi, peraltro condivisibile, che l'autore non solo citi Donnolo ma che a questi chiaramente ricorra in relazione alla teoria dei due Dragoni celesti.

Un brano, grosso modo corrispondente alla citazione del *Sefer ha-qaneh*, inoltre, è attestato nel *Sefer Razi'el*, opera anonima di carattere mistico, comprendente temi di carattere magico e cosmologico, tra cui alcuni estratti dagli scritti di El'azar ben Yehudah ben Qalonimos da Worms (1176?-1238) – peraltro buon conoscitore del *Sefer Hakhmoni* donioliano – a cui l'opera è stata più volte attribuita.¹⁴

Benché non sia possibile stabilire con assoluta certezza quali relazioni intercorrano tra le tre versioni, non vi è però dubbio che la versione di Qara sia per molti aspetti superiore. Ciò non significa che le citazioni del *Razi'el* e del *Sefer ha-qaneh* siano derivate dal testo di Qara; anzi, vi sono almeno tre punti in cui il testo del *Razi'el* sembra preservare una versione più completa del testo, e d'altra parte non sono poche le varianti – soprattutto le omissioni – che accomunano il testo del *Razi'el* a quello del *Sefer ha-qaneh*, differenziandole parimenti da quello di Qara. È dunque ipotizzabile che all'origine delle tre citazioni vi siano stati due testimoni, oggi persi o non identificabili. Un ulteriore testimonianza è offerta dal manoscritto 484 (ff. 41 a-b) della collezione Montefiore.¹⁵ Il manoscritto, che consiste di un'antologia di testi di grammatica, di carattere esegetico e cabalistico, contiene un brano molto vicino alla versione del *Razi'el*, ma con numerose omissioni e in gran parte lacunoso.

Data la scarsità delle informazioni, ogni tentativo di offrire ulteriori informazioni o di ricostruire sia pure in maniera approssimativa i rapporti genetici che intercorrono tra le fonti, si dimostrerebbe vano. La presente edizione, dunque, si basa sulla citazione di Qara, secondo l'edizione di Luzzatto. Vi sono alcuni punti, tuttavia, in cui il testo di Qara presenta delle grosse difficoltà, le quali, in parte, si possono risolvere facendo riferimento alle varianti attestate nelle altre due versioni.¹⁶ Ogni qualvolta ciò si sia reso necessario, se ne è data notizia nelle note a piè pagina della traduzione italiana.

¹⁴ L'opera fu pubblicata ad Amsterdam nel 1701.

¹⁵ Vedi H. HIRSCHLUD, *Descriptive catalogue of the Hebrew mss. of the Montefiore Library and of the Hebrew Manuscripts in the Jew's College London*, Londra, 1904, pp. 148-149.

¹⁶ Nell'apparato critico sono incluse anche le varianti trovate nella versione di Frankel che, come già notato da Sharf (*The Universe*, p. 158), differisce a volte anche sensibilmente dal testo di Luzzatto.