

IL SANGUE FRA MICROCOSMO E MACROCOSMO
NEL COMMENTO DI ŠABBATAI DONNOLO
AL *SĔFER JEŠĪRAH*

GIANCARLO LACERENZA



Atti della VII Settimana

«Sangue e antropologia nella teologia medievale»

Roma, 27 novembre - 2 dicembre 1989

Roma 1991

IL SANGUE FRA MICROCOSMO E MACROCOSMO
NEL COMMENTO DI ŠABBATAI DONNOLO
AL *SĒFER JEŠĪRAH*

GIANCARLO LACERENZA

R. Šabbatai bar Abraham Donnolo da Oria è una figura importante e atipica nel panorama storico medioevale. Erudito, astronomo, astrologo ed esegeta, in giovinezza ebbe modo di viaggiare e di dedicarsi agli studi, per poi tornare in Italia meridionale ed esercitare con successo l'attività di medico e farmacologo. Il personaggio è emblematico di un medioevo attivo, tormentato e proteso verso la comprensione del mondo, del quale fino a non molti anni fa non era nemmeno lecito sospettare l'esistenza¹.

Il *Sēfer Ḥakmōnī* è la sua opera più nota. Redatta verso il 946, è anche un tipico esempio di come, in materia di letteratura giudaica, l'esegesi, per quanto breve, possa conquistare ampia autonomia letteraria rispetto al testo che inizialmente intendeva semplicemente postillare o spiegare. Il suo contenuto è riassumibile in poche parole; si tratta di studi e commenti raccolti dal dotto Giudeo pugliese intorno al *Sēfer Ješīrah*, forse l'opera cabbalistica più antica

¹ Su Šabbatai Donnolo (Oria 913 - dopo il 982) vedi in generale J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Atene 1939, 28. 51-56. 59. 156-159. 162-167; S. Muntner, *Rabbi Shabbetai Donnolo (913-985)*, Gerusalemme 1949/50 (in ebraico); id., J. Dan, «Donnolo, Shabbetai», in *EJ*, 6, Gerusalemme 1974³, 168-170; G. Nebbia, *Donnolo, medico e sapiente ebreo di Oria*, Bari 1963; A. Ancora, «La colonia ebraica di Oria e Donnolo», in *Celebrazioni in onore di Shabbatai ben Abraham Donnolo scienziato ebreo oritano*, Oria 1965, 14-17; H.J. Zimmels, «Science», in C. Roth (ed.), *The World History of the Jewish People*. 11. *The Dark Ages*, Tel Aviv 1966, 297-301; A. Sharf, *The Universe of Shabbatai Donnolo*, Warminster 1976.

e singolare, la cui struttura afferisce a quel ramo dei *Sitrê Tôrâh* cui è stato dato il nome di *Ma'aseh b'rešit*, « opera della creazione » o « del principio » che dir si voglia². Del *Sēfer Ješirah* ci sono pervenute diverse redazioni di varia lunghezza, la più estesa delle quali, riportata proprio dall'*Hakmônî*, ha ricevuto il titolo di « redazione lunga »³. Se del *Ješirah* non esiste ancora un'edizione critica definitiva⁴, per l'*Hakmônî* si è fermi alla prima edizione, non perfetta, curata a suo tempo da D. Castelli⁵.

² Sulle prerogative della *Ma'aseh b'rešit* cfr G. Scholem, *Jüdische Mystik*, Zurigo 1957; id., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, (traduzione italiana) Torino 1980, cc. IV-V; id., « Sefer Jezirah », in *EJ*, 16, 782-788.

³ Una redazione « breve » (955/6) è preservata nel commento arabo di Abu Sahl Dunaš ben Tamin; una posteriore versione ebraica è stata edita da M. Grossberg [*Sefer Yezirah ascribed to the patriarch Abraham with Commentary by Dunash ben Tamin*, Londra 1902], ma il testo arabo è stato poi pubblicato da G. Vajda [« Le commentaire kairouanis sur le "Livre de la Création" », *REJ*, 107 (1947), 5-62; 110 (1949-1950), 67-92; 112 (1953), 5-33; id., « Deux nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le "Livre de la Création" », *REJ*, 113 (1954), 37-61; 122 (1963), 149-166]. Il testo breve si trova altresì nella *editio princeps* (*Spr šjrh hmjwš l'brhm 'bjnw*) pubblicata a Mantova nel 1562 insieme a commenti di autori vari (fra cui Š. Donnolo). Una terza redazione, la cosiddetta « sa'adiana », si trova nel commento arabo di Sa'adjah Gaon (931), già pubblicato da M. Lambert [*Tafsir Kitāb al-Mabādī. Commentaire sur le Séfer Yeçira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya, Gaon de Fayyoun*, Parigi 1891] e, da un manoscritto più antico rivenuto nella *Genizah* del Cairo, da A.M. Habermann [« Avanim le-heqer Séfer Ješirah », *Sinai*, 20 (1947), 241-265 (ebr.)]; un testo arabo con traduzione ebraica a cura di J. Qafih è apparso a Gerusalemme nel 1972. Sul testo di Sa'adjah cfr G. Vajda, « Le commentaire de Saadia sur le Séfer Yeçira », *REJ*, 106 (1941/5), 64-86; id., « Sa'adya commentateur du "Livre de la Création" », *AEPHE*, 1959/60, 3-35.

⁴ I. Gruenwald, « A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira* », *IOS*, 1 (1971), 132-177; id., « Some Critical Notes on the First Part of *Sēfer Yežirā* », *REJ*, 132 (1973), 475-512; vedi inoltre N. Allony, « Ha-šittāh ha-anagrammatit šel ha-milōnūt ha-ivrit be-Sēfer Ješirā », in I. Weistock (ed.), *Temirin. Sources et recherches sur la Kabbale et le Hassidisme*, Gerusalemme 1972, 63-100 (ebr.); I. Weistock, « Le-beūr ha-nusah šel Séfer Ješirā », *ib.*, 9-62; le posizioni di questo autore sono state criticate da N. Séd, « Le Séfer Yeširā. L'édition critique, le texte primitif, la grammaire et la métaphysique », *REJ*, 132.4 (1973), 513-528; B. Dubourg, « Ce que je sais du *Sefer Yetsira* », *Tel Quel*, 93 (1982), 11-31. La traduzione italiana del testo critico stabilito da I. Gruenwald in G. Toaff, *Sefer Yezirah*, Roma 1979 (= 1990²).

⁵ Il commento di Sabbatai Donnolo sul *Libro della Creazione*, Firenze 1880; l'introduzione e il testo di D. Castelli si ritrovano in un'edizione del

Dopo una breve presentazione, parzialmente in versetti acrostici con il nome dell'autore, che sembra Š. Donnolo abbia aggiunto non molto tempo prima della sua morte⁶, il testo si sviluppa in due digressioni iniziali cui segue il vero e proprio commento al *Ješirah*, suddiviso in tre libri.

Non è mia intenzione esaminare in questa sede tutta la complessa problematica delle relazioni micro/macrocsmiche indicate nel *Sēfer Ješirah*, già analizzata nei suoi tratti salienti⁷, né di indagare in dettaglio quelle presenti nell'*Hakmônî*, sulle quali, anche se con risultati a mio avviso tutt'altro che esaurienti, si è cimentato in passato A. Sharf⁸. In attesa della nuova edizione critica dell'introduzione all'*Hakmônî*, già annunciata⁹, in questa sede si presenteranno solo i passi salienti della sezione microcosmica in cui si parla del sangue, usando l'edizione di D. Castelli¹⁰. Si cercherà quindi di

Ješirah edita con ulteriori commenti a Varsavia nel 1884 e ristampata a Gerusalemme nel 1962.

⁶ A. Neubauer, « Un chapitre inédit de Sabbatai Donnolo », *REJ*, 22 (1891), 213-218; J. Schirmann, *Mivhar ha-širah ha-ivrit be-Itāliah*, Berlino 1934 (ebr.); J. Starr, *op. cit.*, 166, doc. nr. 133; A. Sharf, *op. cit.*, 7-9. 159-161; E. Loewenthal, « Per una rilettura della premessa di Shabbetai Donnolo al *Sefer Yeširah*: un "capitolo inedito" », *Henoch*, 9 (1987), 345-352.

⁷ J.F. von Meyer, *Das Buch Jezira*, Lipsia 1830; A. Epstein, « Über das System des Sepher Jesirah und sein Verhältnis zur babylonisch-chaldaischen Cosmogonie », in *Beiträge zur jüdischen Altertumskunde*, Vienna 1887, 40-49; id., « Recherches sur le Séfer Yeçira », *REJ*, 28/29 (1894), 61-78. 94-108; G.P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York 1922; G. Scholem, *Kabbalah*, Gerusalemme 1974, c. III; A.M. di Nola, *Cabbala e mistica giudaica*, Roma 1984, 47-81. Si vedano inoltre A. Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Berna 1900; R. Allers, « Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus », *Traditio*, 2 (1944), 319-407.

⁸ « Shabbetai Donnolo's Idea of the Microcosm », in E. Toaff (ed.), *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di C. Roth*, Roma 1974, 203-226 [parzialmente già edito in ebraico in *Bar-Ilan University Annual*, 9 (1972), 497-512]; id., *op. cit.*, 52-72. Sull'argomento è da segnalare una sintesi più recente, ma non molto chiara: E. Bertola, « Il "Sefer Chakmoni" (Libro Sapiente) di Shabbatai Donnolo », *Sefarad*, 44 (1984), 283-312.

⁹ E. Loewenthal, *art. cit.*, 345. Vedere anche ead., « L'introduzione autobiografica al *Commento al Sefer Jezirah* di Shabbatai Donnolo: verso l'edizione critica », *Pluteus*, 3 (1985), 5-13.

¹⁰ *Op. cit.*, 20-26. Parte della sezione microcosmica di questa edizione (pp. 20-24) si trova tradotta, in maniera spesso diversa da quella qui presentata, in A. Sharf, *art. cit.*, 209-214; id., *op. cit.*, 56-58. 170-173.

individuare le eventuali fonti, soprattutto per quanto concerne lo studio dei fluidi e degli elementi vitali presenti nell'organismo umano.

La sezione dell'*Hakmônî* che ci interessa è la digressione che apre il commento¹¹; si tratta di un breve trattato di fisiologia mistica basato sull'espressione di Gen 1. 26 *Facciamo l'uomo a nostra immagine*. I brani in cui si parla del sangue, del cuore e dei fluidi vitali sono qui presentati in versione italiana con accanto il testo originale; non sono state riportate le omissioni di alcuni codici mentre, ove necessario, si è motivata in nota la traduzione adottata.

(a)

p. 20 ll. 18-21

E come Dio creò l'uomo
e gli animali e ogni essere vivente
per abitare sulla terra¹²
così Dio creò il cuore
sopra la {parte} curva¹³
di carne che è sul fegato
e fece abitare nel centro
del cuore il soffio vitale.

wkmw šbr' h'l h'dm
wbbhmh wkl npš hbjh
lškwn 'l h'rš
kn br' h'l hlb
'l 'wtw hqrwn
šl bšr š'l hkbđ
wškn btwk
hlb rwḥ hbjm

¹¹ Già pubblicata singolarmente in A. Jellinek, *Pjrwš n'šh 'dm bšlmnw. Der Mensch als Gottes Ebenbild. Vom Artze und Astronomen R. Schabtai Donnolo*, Lipsia 1854 (utilizza il Codex ebr. 318 della Biblioteca Nazionale di Parigi).

¹² Variante: *lm'lb mn hrpš wmn hḡt*, « al di sopra della mota e del fango ».

¹³ L'espressione *qrwn šl bšr*, anche traducibile come « cono (o corno) di carne », dovrebbe riferirsi allo stomaco, come in altri codici confermerebbe la variante *krs*, « stomaco ». Tuttavia in altri brani Š. Donnolo per indicare lo stomaco usa le traslitterazioni di *σῶμαχος* *sṭwmkws*, *'sṭwmkws*. E' dunque possibile che l'autore voglia indicare con *qrwn šl bšr* il muscolo che separa l'area del torace da quella del ventre, come in effetti è stato suggerito da S. Muntner, *op. cit.*, I, 31 (e così in A. Sharf, *art. cit.*, 209 n. 23; id., *op. cit.*, 57). In questo modo il paragone di tale parte del corpo con il suolo diviene più comprensibile, a meno che *qrwn* non sia da correggere in *qrwm*, « rivestimento », « copertura », che Donnolo usa, per esempio, poche righe sopra (19, l. 12).

(b)

E come Dio fece fiumi
per irrorare il mondo
così fece nel corpo dell'uomo
e scorrono essi
canali del sangue
contenenti¹⁴ il sangue
per irrorare tutto il corpo.

p. 21 l. 20 / p. 22 l. 6

wkmw š'šh h'l nhrwt
lhšqwt 't h'wlm
kn 'šh bgwp h'dm
wrjdjn hm
gjdj hdm
hmwškjñ hdm
lhšqwt 't kl hgwp

(c)

¹⁵ E come vengono nel mondo
dal lato meridionale del sud
ossia Tēmān
che è il lato destro del mondo
il calore
rugiade e piogge generose
così vengono per volere di Dio
nel lato della destra dell'uomo
il calore
dalla bile
rossa sospesa
al fegato e così esce
l'essenza¹⁶
del sangue dal fegato
che è nel lato destro
dell'uomo.

wkmw šjwš'jm b'wlm
mšd drwn hngb
whw' tñmn
whw' šd jmjn šl 'wlm
hḥwm
tllj wgšmj brkh
kn jwš'jn bdbb h'l
bšd jmjnw šl 'dm
hḥwm
mn mrjrh
h'dwmh htlwḥ
bkbđ wkn jwš'
lḥlwḥ
hdm mn hkbđ
šbšd jmjnw
šl 'dm

¹⁴ Variante: *hmwljkjñ* « recanti ».

¹⁵ In un codice (testo in D. Castelli, *op. cit.*, 22 n. 2; traduzione in A. Sharf, *art. cit.*, 211 s; id., *op. cit.*, 57) il brano che segue è preceduto da un'interpolazione fisiognomico-astrologica.

¹⁶ *Lḥlwḥ* (radice *lh*, essere umido) indicherebbe « succo », « umore » (così per D. Castelli). Ma, a parte la difficile interpretazione di un umore che « esce » dal sangue, è da rilevare che poche righe dopo ritroviamo due elementi, l'acqua e il fuoco, che « escono » dal rispettivo *lḥlwḥ*; ciò indurrebbe a escludere l'uso del termine per indicare un'essenza fisiologica, ma da doversi forse qui intendere come « essenza vitale » o « vitalità », significato ugualmente possibile (cfr M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, II, New York 1950, 703).

(d)	p. 25 l. 18 - p. 26 l. 16
Un altro argomento ¹⁷ che a immagine di Dio è stato fatto l'uomo: l'immagine di Dio è a sua immagine (ma) estremamente più in piccolo. In che modo? Come all'inizio della creazione (Egli) ha fatto uscire l'aria dal suo	<i>ṭ'm 'hr</i> <i>kj bšlm 'lhjm</i> <i>'šh 't h'dm</i> <i>dmhw b'lhjm lšlmw</i> <i>km't qṭ mz'r</i> <i>kjśd</i> <i>kmw šmthlt br'šjt</i>
[spirito con la sua grande potenza e ha fatto uscire l'acqua con quest'aria dal suo grande spirito e ha fatto uscire il fuoco dall'acqua con la sua notevole potenza e ha condensato quell'acqua con la forza del fuoco e ha fatto da essi la terra e da questi quattro elementi ¹⁸	<i>hwšj' rwh mrwhw</i> <i>bkhw hgdwl</i> <i>whwšj' mjm 'm 'wtw rwh</i> <i>brwhw hgdwl</i> <i>whwšj' 'š mmjm</i> <i>bkhw hrb</i> <i>whqpi' mn hmjm hbm</i> <i>mkb h's</i> <i>w'sh mhm h'rš</i>
[ha fondato e creato il mondo intero e questi sono i quattro elementi: vento e acqua e fuoco e polvere; così ha creato l'uomo ugualmente dai quattro elementi: dall'aria e da acqua, fuoco e polvere e (con) essi il sangue e la linfa e la bile rossa e la bile nera. Il sangue fa capo all'aria perché invero il sangue è la vita e la vita è l'aria e la qualità ¹⁹ dell'aria è calda e umida e la qualità del sangue è calda e umida.	<i>wm'rb' hjswdwt h'lh jsd</i> <i>wbr' 't h'wlm klw</i> <i>w'lw hm d. jswdwt</i> <i>rwh wmmj w's w'pr</i> <i>kn br' 't h'dm</i> <i>gm m'rb' hjswdwt</i> <i>mrwh wmmjm 'š w'pr</i> <i>whm dm wljhb</i> <i>wmrjrh'dwmh wmrjrh šhwrh</i> <i>hdm ngd hrwh</i> <i>'mnm kj hdm hw' hnpš</i> <i>whnpš hw' hrwh</i> <i>wkh hrwh hm wlh</i> <i>wkh hdm hm wlh</i>

¹⁷ Variante: *wpirwš 'hr*, « e un'altra spiegazione ».

¹⁸ Su *jswdwt* (alla lettera « fundamenta ») come « elementi », vedi la nota di L. Ginzberg in I. Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York 1924, s.v. *jswdwt*.

¹⁹ Letteralmente « forza », « vigore », « potenza ». Tuttavia in campo medico-filosofico *kh* sottintende il potere trasformativo esercitato dal corpo

E la linfa va verso l'acqua perché la qualità dell'acqua è fredda e umida e la qualità della linfa è fredda e umida.	<i>wbljhb kngd hmjm</i> <i>kj kh hmjm</i> <i>qr wlh</i> <i>wkh bljhb qr wlh</i>
E la bile rossa fa capo al fuoco perché la qualità del fuoco è calda e asciutta e la qualità della bile rossa è calda e asciutta.	<i>whmrh b'dwmh ngd h's</i> <i>kj kh h's</i> <i>hm wjbš</i> <i>wkh hmrjrh b'dwmh</i> <i>hm wjbš</i>
E la bile nera va verso la polvere perché la qualità della polvere è fredda e asciutta e la qualità della bile scura è fredda e asciutta. Tutto questo ha fatto Dio con la sua grande potenza e la sua immensa possenza.	<i>whmrjrh hšhwrh kngd h'pr</i> <i>kj kh h'pr</i> <i>qr wjbš</i> <i>wkh hmrh hšhwrh</i> <i>qr wjbš</i> <i>kl zh 'šh b'lhjm</i> <i>bkhw hgdwl</i> <i>wbgbwrtw hhzqh whrbh</i>
L'aria che Dio ha soffiato e ha fatto uscire dal suo spirito all'inizio dell'opera della creazione è introvabile e inscrutabile; e ha fatto uscire l'acqua dall'essenza vitale di questa insieme con l'aria introvabile e inscrutabile; e ha fatto uscire il fuoco	<i>hrwh šnph h'l</i> <i>whwšj' mrwhw</i> <i>bttht m'sh br'šjt</i> <i>hjt h'jn hqr wšj'wr</i> <i>whwšj' mjm</i> <i>mlhlwhw</i> <i>jhd 'm 'wtw hrwh</i> <i>l'jn hqr wšj'wr</i> <i>whwšj' 'š</i>

verso le sostanze assorbite (*kh hmrh*, *kh hmsjr*) e, soprattutto, la forza potenziale in genere (nel senso di *qualitas* o *ποιόν*): così negli scritti di Abraham bar Hiija (cfr I. Efros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia U.P. 1974, 198). Nella terminologia di Š. Donnolo *kh* ha dunque anche accezione di « qualità » o « caratteristica » o, meglio ancora, se traducessimo in latino, di *virtus*. Diversa, ma possibile e da esaminare in altra sede, è la teoria espressa in merito da G. Sermoneta [« Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino (riflessioni sul « Comento al Libro della Creazione » di Rabbì Sabbetaj Donnolo) », in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, 867-925, specialmente 900-904]: con l'espressione *kh hgdwl* Š. Donnolo avrebbe voluto indicare un'ipostasi divina (« La Sua Grande Potenza ») ispirandosi al concetto di *δύναμις μεγάλη*. Restano però da spiegare *kh hrb* e altre espressioni simili (*gbwrtw hrb*, etc).

dall'essenza vitale di questa
(dall'acqua)
introvabile e inscrutabile;
e si è condensata con esso l'acqua
e ha fatto la terra
introvabile e inscrutabile
e l'ha distesa ²⁰.

mlhlwḥw
m'wtw ḥmjm
l'jn ḥqr wšj'wr
whqpj' m'wtw ḥmjm
w'sh 't h'rš
l'jn ḥqr wšj'wr
wmdh

E come Dio ha creato
all'inizio della creazione
questo mondo grande
così ha creato e formato
dal mondo grande ²¹
l'uomo, che è un mondo piccolo:
e la sua immagine è Dio ²²
nella sua immagine in piccolo
e nella sua immagine è il mondo.

wk'sr br' h'lhjm
btḥlt br'sjt
't h'wlm hzh hgdwl
kn br' wjśr
mn h'wlm hgdwl
't h'dm šhw' 'wlm qtn
wdmhwl 'lhjm
bdmwtw km't
wbdmwtw h'wlm

* * *

1. Il cuore e il soffio vitale

Nel primo brano presentato (a) si è visto come Š. Donnolo indichi nel cuore la sede del soffio vitale (e quindi, a prima vista, della vita stessa). L'assunto sembrerebbe però trovarsi in contraddizione con quanto affermato alcuni paragrafi prima, ove è detto che nel microcosmo il soffio vitale risiede nella parte posteriore del cranio ²³. Secondo D. Castelli, Š. Donnolo, avendo usato per entrambe le sedi la medesima espressione *fece abitare lo spirito della vita*, non volle o non seppe scegliere fra le due possibilità, presenti

²⁰ Meno probabile che *md* sia da intendersi come sostantivo (« veste », « ornamento »).

²¹ Variante: *mn h'dm hgdwl*, « dall'uomo grande ».

²² Variante: *h'wlm*, « del mondo ».

²³ D. Castelli, *op. cit.*, 19, ll. 9-15. E vedi ancora prima, 11, ll. 6-7, ove è detto « e fece a lui il cuore, perché gli fosse dimora per lo spirito della vita » (*w'sh lw hlb lhjw lw bj mqwum lrwḥ ḥhjm*).

entrambe nelle fonti rabbiniche ²⁴. Tuttavia, leggendo attentamente il passo relativo alla « sede encefalica » del soffio vitale, si riscontra che in corrispondenza della parte superiore del midollo spinale si troverebbe in realtà una *rwḥ nšmt ḥhjm whd't wbjnh*, espressione di cui D. Castelli non ha tenuto conto ²⁵. Dello « spirito della vita » si parla poi, nel dire che la fuoriuscita del midollo provoca la morte, perché « su di esso è la sede del soffio vitale » (*'l 'šr bw mqwum rwḥ ḥhjm*) e subito dopo, quando è ribadito che il soffio vitale risiede sul midollo (*wškn rwḥ ḥhjm 'l hmwḥ*). Si potrebbe quindi concludere che Š. Donnolo, in quel paragrafo, ha usato l'espressione *rwḥ ḥhjm* soltanto come abbreviazione di *rwḥ nšmt ḥhjm*, che rappresenta un principio diverso dalla *rwḥ ḥhjm* la cui sede, in effetti, è indicata nel cuore.

Nell'area retrocefalica si trova dunque una *rwḥ nšmt ḥhjm*, un « soffio dell'anima della vita »; in essa si può riconoscere la *nšmt ḥhjm* o « anima di vita » infusa da Dio nelle narici di Adamo (ossia direttamente nel suo cranio) secondo Gen 2, 7. La *nšmt ḥhjm* indica l'anima razionale, la cui fuoriuscita dal singolo individuo, tramite un fluido vitale, provoca la morte fisica ²⁶. Alla *nšmt ḥhjm* dell'uomo corrisponde nel macrocosmo la *Šekinah*, o Presenza divina; la similitudine era già stata indicata da Sa'adjah ²⁷; nell'*Ḥakmōnī* se ne so-

²⁴ D. Castelli, *op. cit.*, introduzione, 45.

²⁵ D. Castelli, *op. cit.*, introduzione, 45, n. 4.

²⁶ Per il nesso tra soffio vitale e morte nell'*Ḥakmōnī*, vedi il testo in D. Castelli, *op. cit.*, 13 s. Sul legame tra fluidi vitali e vita umana vedi Ippocrate, *De Humoribus* (W.H.S. Jones, *Hippocrates*, IV, Londra 1953, 62-95); sulla fortuna di tale breve testo estremamente criptico fino all'età di Maimonide, cfr K. Deichgräber, *Hippocrates' De humoribus in der Geschichte der griechischen Medizin*, Magonza 1972; R. Joly, « Le système cnidien des humeurs », in AA.VV., *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leida 1975, 107-127. E' da ricordare che la *nšmt ḥhjm* fu oggetto di un vasto dibattito fra i cabbalisti medioevali, i quali riconobbero in essa il solo tipo di anima trasmissibile a un *golem*, i cui limiti metafisici e spirituali trovano effettivamente riscontro nelle vistose limitazioni fisiche e psicologiche del Golem letterario: cfr G. Scholem, *La Kabbalah*, cit., 242 s. Nel brano in cui si discute la posizione dell'anima rispetto al corpo umano (D. Castelli, *op. cit.*, 24), Š. Donnolo chiama *golem* il corpo privo di soffio; ma in genere usa il termine per indicare il semplice corpo umano.

²⁷ *'Emunôt ve-de'ót*, II, 10 s., 98-100; III, 10. 123; traduzioni inglesi: A. Altmann, *Saadya Gaon. The Book of Doctrine and Beliefs*, Oxford 1946; S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, Yale 1948. Per l'accosta-

stiene l'identificazione come *anima rationalis* tramite l'accostamento a proprietà quali la conoscenza (*d't*) e l'intelligenza (*binh*).

In contrasto con Sa'adjah, secondo cui il cuore ospita l'*anima rationalis*²⁸, dopo aver precisato il ruolo della *nšmt hbjm* il medico oritano afferma che ivi si trova il vero e proprio soffio vitale, precisamente collocato « nel centro del cuore », *btwk hlb*, sede del sangue arterioso²⁹. Anche nel *Sēfer Ješirah* si adombra il legame fra petto e soffio vitale³⁰. Dal contesto è però chiaro che Š. Donnolo ha

mento fra *Šekinah* e midollo spinale si tenga presente che in molte concezioni fisiologiche antiche si riteneva che da lì si formasse il seme umano; vedi alcune fonti in F. Vattioni, « La sapienza e la formazione del corpo umano », *Aug*, 6 (1966), 317-323.

²⁸ Su questo differente principio e il nesso anima-sangue in Sa'adjah, cfr H. Davidson, « Saadia's List of Theories of the Soul » in A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard U.P. 1967, 75-94, specialmente 78 e 82-88. Per le diverse opinioni di autori più o meno contemporanei a Š. Donnolo (lo stesso Sa'adjah, Qirqisānī, Salmōn b. Jerūhīm, etc.), cfr B. Chiesa, « Linee della dottrina antropologica del pensatore caraita Ya'qūb al-Qirqisānī », in *Atti*, 3, 124 n. 55; ulteriori riferimenti in id., *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-oraba medievale*, Brescia 1989.

²⁹ Sulla centralità del cuore nell'organismo umano si esprime appieno R. Nathan ben Joel Falaquera nei suoi *Šurj hguw*, ove il cuore è descritto *kmlk jwšb 'l ks'w, kj bw htplt hbjwt*, « come un re sedente sul suo trono », veicolo principale (*mrkbb r'šwnwt*) della funzionalità degli organi, cui distribuisce il calore vitale (cfr P. Perreau, « Della medicina teorico-pratica del Rabbi Nathan ben Joel Palquera », in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti*, I, Firenze 1880, 190 s; vedi anche G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, II, Baltimora 1931, 788.931.1096). R. Josef ibn Zaddik (vedi n. 39) usa invece la stessa immagine come metafora per l'anima razionale. E' chiaro che mentre Falaquera, da medico, segue Š. Donnolo nel considerare il cuore principalmente nella sua funzione organica, il filosofo Ibn Zaddik lo considera sede dell'intelletto, restituendo così all'immagine del cuore come « re » il senso impresso dallo stesso *Ješirah*, VI. 2: « il cuore è nella persona come il re nella guerra »: *lb bnpt kmlk bmlhmb* (I. Gruenwald, *art. cit.*, 172). Š. Donnolo svilupperà all'estremo il simbolismo bellico per gli organi nella sezione finale dell'*Ḥakmōnī*. Il ruolo di « re sul trono » nel *Ješirah* è riservato al *Tlj*, il Drago cosmico (per il *Tlj* in Donnolo cfr A. Sharf, *op. cit.*, 33-51). Si noti che esiste un brano controverso degli *'Abōt de-Rabbi Nathan* (vedi n. 44) nel quale si afferma che Dio avrebbe creato « ... un re nel mondo e un re nell'uomo: la sua testa », ove però le edizioni critiche correggono « testa » con « cuore »; se ciò è corretto, quest'attestazione della metafora sarebbe la più antica.

³⁰ *Sēfer Ješirah*, III. 5-6: « (...) Il capo è prodotto dal fuoco, il ventre è prodotto dall'acqua e il petto è prodotto dall'aria, che è elemento di equili-

soprattutto presenti fonti mediche classiche: in primo luogo gli scritti ippocratici e galenici, in cui — in termini generalmente più medici che filosofici — sono distinti due tipi di *πνεῦμα*, originati dal cuore o dal cervello³¹; quindi il *Timeo* di Platone, che sembra aver giocato, soprattutto per l'ultimo caso, un ruolo fondamentale³². Sul doppio spirito, però, tratta più diffusamente Galeno. E' al suo *πνεῦμα ψυχικόν* che corrisponde la *rwḥ nšmt hbjm*, localizzata da Š. Donnolo nel cervello e in particolare presso il midollo spinale, mentre al *πνεῦμα φυσικόν* o anima vegetativa corrisponde la *rwḥ hbjm*, sita nel cuore. E' vero che anche il *Timeo* accenna all'esistenza di due vettori di sangue e *πνεῦμα* (77d-e): ma il passo è tutt'altro che chiaro; comunque nella stessa opera si sostiene senza equivoci il legame anima-midollo spinale e la sua sede cerebrale (73b-e). E' infine ovvio supporre che sia stata una conferma, per Š. Donnolo, ritrovare questi principi in una delle poche fonti giudaiche di medicina a sua disposizione, il *Sefer Asaph*, in cui si indica la sede della *nšmh* nel cuore e della *rwḥ* nel capo³³.

brio fra i due. Egli ha fatto regnare la lettera 'alef sull'aria; ha legato a essa una corona e le ha fuse una nell'altra. Con esse ha sigillato l'aria nel mondo, lo stato temperato nell'anno e il petto nella persona (...) » (traduzione del testo in I. Gruenwald, *art. cit.*, 154 s). E' da notare che solo nella versione « lunga » del *Ješirah*, ossia nel testo usato e trasmesso da Š. Donnolo, alla fine del paragrafo III. 8 è ripetuta la divisione capo-fuoco, ventre-acqua, cuore aria.

³¹ A.J. Brock, *Greek Medicine*, Londra-Toronto 1929, 28 s (vedi meglio *infra*). Per quanto riguarda Ippocrate, la presenza del soffio vitale nel cuore trova già un accenno, in rapporto ai vettori sanguigni, nel *Περὶ σαρκῶν*: « (...) Infatti due vene cave escono dal cuore: una si chiama arteria; l'altra vena cava, che è propria del cuore. E sia l'arteria che la vena cava hanno molto calore e diffondono il soffio » (Ippocrate, *Sui muscoli*, V. 2; R. Joly, *Hippocrate*, XIII, Parigi 1978, 191).

³² Si è usata l'edizione di A. Rivaud, *Platon. Oeuvres complètes*, X, Parigi 1949; su tale testo e le sue dottrine fisiologiche cfr A. Esposito, « Il sangue nel *Timeo* di Platone », in *Atti*, 6, 443-450 e id., « La circolazione del sangue nel *Timeo* di Platone », in *Atti*, 7, 473-480.

³³ Sul *Sefer Asaph* (datato fra l'VIII e il IX sec.), che attinge in larga misura a Ippocrate, ma tiene presenti anche Galeno, Dioscoride e medici minori, cfr M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, XIX, Berlino 1879, 35. 64. 84. 105; R. Gottheil, « Asaph ben Berechiah », in *JE*, II, New York 1902, 162 s; L. Venetianer, *Asaf Judaeus, der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache*, Budapest 1915-1917 (3 voll., con traduzione); G. Sarton, *op. cit.*, I, Baltimora 1927, 588. 614. 651; H. Friedlander, « Use of the Hebrew Language in Medical Literature », in *The Jews and Medicine*, I, Baltimora

In sostanza, nel suo sistema fisiologico Š. Donnolo tende a superare il conflitto (rispettivamente aristotelico e platonico) fra cardiocentrismo ed encefalocentrismo³⁴, integrando i due principi ed effettuando una distinzione precisa fra la funzione dei nervi e quella delle vene/arterie nella trasmissione dei due tipi di πνεῦμα. Al cabbalista oritano va dunque reso atto di essere a conoscenza di due tipi di anima ben prima della speculazione di Ḥajjm Vital su anima divina e anima naturale³⁵, menzionata da D. Castelli quale esempio della tardività, nel giudaismo, delle dottrine sulla « distinzione delle anime »³⁶. In realtà, una tradizione giudaica — di origine gnostica — sull'esistenza di una « doppia anima » nell'uomo è già ricordata da Ippolito³⁷, e si è parlato di questo genere di fonti anche per la teoria dell'*avir nireh* o « aria percepibile » di Sa'adjah (sebbene in termini non del tutto convincenti)³⁸. In tempi posteriori a Š. Donnolo, la distinzione fra anima vegetativa e razionale si ritroverà nella più celebre opera sulla problematica micro/macrocsmica, il *Sēfer 'ōlam ha-qāṭan* di Josef ibn Zaddik³⁹; quindi nel commento

1944², 146 s. 171 s; S. Muntner, « The Antiquity of Asaph the Physician and his editorship of the Earliest Book of Medicine », *Bulletin of the History of Medicine*, 24 (1951), 101-131; id., *Mavo le-Sēfer Asaf ha-Rōfe*, Gerusalemme 1957; id., « Asaph ha-Rofe », in *EJ*, 3, Gerusalemme 1974³, 674 s; I. Simon, « L'influence hippocratique sur la médecine hébraïque, surtout chez Asaph, Isaac Israël et Maïmonide », in AA.VV., *La collection hippocratique*, cit., 275-290.

³⁴ Sulle tradizioni classiche A. Olivieri, « Pneuma, cuore, cervello nell'Orfismo », in V.A. Alfieri, M. Untersteiner, *Studi di Filosofia Greca*, Bari 1950, 19-55; P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello*, Milano 1977, 88; R. Calogiuri, « Il sangue fra metafora e storia: osservazioni sul lessico di Tertulliano », in *Atti*, 6, 1364-1367.

³⁵ Ḥ Vital, *Es hajjm*, VI. 6, 4.

³⁶ D. Castelli, *op. cit.*, introduzione, 45.

³⁷ Ippolito, *Philosophoumena*, V. 26; M. Marcovich, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, (PTS, 25), Berlino-New York 1986, 200-210.

³⁸ I. Efros, *op. cit.*, 60-64; vedi ora M. Philonenko, « Philon d'Alexandrie et l'«Instruction sur les Deux Esprits» », in AA.VV., *Hommage V. Nikiprowetzky*, Lovanio-Parigi 1986, 61-68.

³⁹ M. Doctor, *Die Philosophie des Josef Zaddik*, Münster 1895; G. Vajda, « La philosophie et la théologie de Joseph ibn Qaddiq », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 24 (1949), 114-127; A. Altmann, « Zaddik, Joseph ben Jacob Ibn », in *EJ*, 16, 911-913. Sull'influenza di Š. Donnolo su Ibn Zaddik cfr S. Horowitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters*. II, Breslavia 1906, 162.

dello pseudo-Sa'adjah al *Sēfer Ješirah* (fine XII sec.)⁴⁰ e nelle opere di Bahja ben Ašer (fine XIII sec.)⁴¹, per essere poi sviluppata negli scritti di Nathan Falaquera e dei neoplatonici Abraham ibn Ezra e Abraham bar Hijja, in cui si parla di tre anime⁴²; appare infine nei cabbalisti del XVI sec., come Meir ibn Gabbai, Ḥajjm Vital, Mošeh Cordovero e diversi altri⁴³.

2. I fiumi del mondo, le vene del corpo

L'analogia fra lo scorrere del sangue nelle vene e il fluire dell'acqua dei fiumi, tradotta al paragrafo (b), non appare per la prima volta nell'*Ḥakmōni*. Tra le fonti giudaiche si cita generalmente come prima attestazione un passo degli *'Abōt de-R. Nathan*⁴⁴:

Egli ha creato (...) acque viventi nel mondo
e acque viventi nell'uomo: il suo sangue.

⁴⁰ Ms. Monaco 40, Brit. Libr. 754; M. Steinschneider, « Pseudo-Saadia's Commentar zum Buche Jezira », *Magazin für die Wissenschaft der Judentums*, 17 (1892), 79-85.

⁴¹ Bahja ben Ašer, *Pirš' al ha-Tōrah*, 11d; id., *Kad ha-Kemah*, 103b.

⁴² Vedi I. Efros, *op. cit.*, 171-252, specialmente s.v. *npš*. Le tre anime ricordate nei *Šurj hgwš* di N. Falaquera sono *npš hšwmh*, *npš hšjh* e *npš hškmh*, rispettivamente anima vegetativa vitale e sapiente (P. Perreau, *art. cit.*, 190).

⁴³ Cfr G. Scholem, *La Kabbalah*, cit., 244 s; id., « Kabbalah », in *EJ*, 10, 606-617, specialmente 608-612. Sui continuatori di Š. Donnolo nell'esegesi di Gen 1, 26 cfr V. Apowitz, « La création de l'homme d'après les anciennes interprètes », *REJ*, 75 (1922), 1-10; G. Vajda, « Quelques traces de Sabbatai Donnolo dans les commentaires médiévaux du *Sēfer Yešira* », *REJ*, 108 (1948), 92-94. Ritrovo infine le medesime espressioni di Š. Donnolo in un passo di Dante, *Vita Nuova*, II, 4: « In quel punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo core, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente »; sul brano e la tematica del sangue in Dante cfr M. Casubolo, « Linguistica e antropologia del sangue nella Divina Commedia », in *Atti*, 6, 1523-1622, specialmente 1562.

⁴⁴ S. Schechter, *Avot de Rabbi Nathan*, New York 1945 (= Vienna 1887), testo A, c. 31, p. 91 s; E. Smilévitch, *Leçons des pères du monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan, version A et B*, Lagrasse 1983, 217. Non ho veduto l'edizione di M.A. Navarro Peirò, *Avot de Rabbi Natán. Versión crítica, introducción y notas*, Valencia 1987.

Ma, anche in questo caso, fonte immediata di S. Donnolo sembrano piuttosto essere stati testi di matrice medica: in particolare gli scritti ippocratici e, soprattutto, fra questi, il Περὶ ἐβδουμάδων⁴⁵.

Di questo singolare opuscolo, pervenutoci parzialmente e in redazioni diverse per lingua e contenuto, ci è rimasto l'originale greco dei primi cinque capitoli⁴⁶ e due versioni latine dei cc. I-XI⁴⁷; un lungo commento pseudogalenico nella versione araba di Ḥunayn ibn Ishāq, intitolato *Kitāb 'al-'asābī'*⁴⁸, assicura che l'interesse verso tale testo, vivo nel mondo antico, giunse fino al medioevo (citazioni greche e latine, tra gli altri autori, in Galeno, Filone di Alessandria, Censorino, Ezio, Calcidio, Giulio il lessicografo; alcune sezioni in un tardo *De spermate* pseudogalenico). E' nota d'altronde la diffusione che ebbero le versioni dei testi ippocratici e galenici durante l'età di mezzo⁴⁹. Se è vero, come egli stesso afferma,

⁴⁵ L'edizione cui si farà riferimento d'ora in poi è quella di W.H. Roscher, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, Lipsia 1911. Si è inoltre tenuto conto di F.Z. Ermerins, *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, III, Trajecti ad Rhenum 1864, 533 ss, e dell'ed. critica in M.L. West, «The Cosmology of "Hippocrates" *De Hebdomadibus*», *CQ*, 21 (1971), 365-388 (testo pp. 368-371). Una traduzione italiana in M. Losacco, *Introduzione alla storia della filosofia greca*, Bari 1929, appendice 10.

⁴⁶ I cc. I-V in Bibl. Naz. di Parigi, cod. gr. 2142; riproduzione fotografica in W.H. Roscher, *op. cit.*, tav. I. Per altri frammenti (cc. XIV, XIX, XX, XXIII, XXIV, XXVIII) cfr G. Helmreich, «Neue Fragmente zu Hippokrates Περὶ ἐβδουμάδων», *Hermes*, 46 (1911), 437-443.

⁴⁷ Bibl. Naz. di Parigi, cod. lat. 7027; Bibl. Ambros. di Milano, cod. lat. G 108. Il testo di quest'ultimo codice è linguisticamente più corretto. Vedi anche P. Kibre, «Hippocrates latinus: Repertorium of Hippocratic Writings in the Latin Middle Ages», *Traditio*, 38 (1982), 169-171. Altri manoscritti greci e latini sono segnalati in H.A. Diels, *Die Handschriften der antike Ärzte*, Lipsia 1970 (= Berlino 1905), I, 32.

⁴⁸ Bibl. Bavarese di Monaco, cod. arab. 802; édito in G. Bersträsser, *Pseudogalen in Hippocratis de Septimanis Commentarium*, Lipsia-Berlino 1914.

⁴⁹ Per un esame della questione vedi M. Meyerhof, «Les versions syriaques et arabes des écrits galeniques», *Byzantion*, 3 (1926), 33-51; O. Temkin, «Geschichte des Hippokratismus im ausgehende Altertum», *Kyklos*, 4 (1932), 1-80; P. Kibre, «Hippocratic writings in the Middle Ages», *BHME*, 18 (1945), 311-412; D.W. Smith, *The Hippocratic Tradition*, Cornell U.P. 1979; V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and Prospects*, Londra 1981 (specialmente i contributi di R. Degen, «Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke

che S. Donnolo ha soggiornato e studiato nei territori orientali di Bisanzio, è possibile che ivi abbia conosciuto il commento pseudogalenico, e proprio nella traduzione di Ḥunayn ibn Ishāq, che da Baghdad irradiò i suoi scritti un secolo prima di Rabbi Šabbatai, quale affermatissimo traduttore degli scritti ippocratici e galenici, nonché di Artemidoro, di Proclo e dell'Antico Testamento⁵⁰.

Di come abbia dovuto formarsi con maestri non giudei e su testi in lingua straniera, S. Donnolo informa in un interessante passo posto all'inizio della sua dissertazione⁵¹.

Galens », 131-166; P. Johnstone, «Galen in Arabic: the transformation of Galenic Pharmacology», 197-212; G. Barder, «Galen im mittelalterlichen Abendland», 213-228). Per l'«Εβδουμάδων» in particolare W.H. Roscher, *Die Hebdomandenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte*, Lipsia 1906.

⁵⁰ Sull'attività di Ḥunayn ibn Ishāq (808-873) G. Strohmaier, «Ḥunayn b. Ishāq al-'Ibādī», in *EIS*², 3, 598-601. La lista delle opere di Galeno da lui tradotte è stata édita in G. Bergsträsser, *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Lipsia 1925; vedere anche id., *Neue Materialien zur Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie*, Lipsia 1932; id., *Hunain ibn Ishāq und seine Schule*, Leida 1933. Per le traduzioni arabe delle opere scientifiche vedi G. Sarton, *op. cit.*, I, Baltimora 1953⁴, 302 ss; C.H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge Mass. 1927; la silloge di M. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte 17. Jahrhunderts*, Graz 1956 (ristampa); D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, New York 1973.

⁵¹ Traduco dal testo in D. Castelli, *op. cit.*, 4, l. 6 - 5, l. 7 (una traduzione piuttosto libera in J. Starr, *op. cit.*, 156 s; testo anche in A. Sharf, *op. cit.*, 9 s, 160 s). «Perciò mi affannai molto per imparare e comprendere la scienza della medicina e la scienza delle stelle e dei pianeti, e scrissi libri per me dai libri degli antichi sapienti d'Israele. E non trovai un (solo) sapiente israelita in tutte quelle regioni [J. Starr: di Bisanzio] che li capisse; se nonch  tutti questi sapienti d'Israele dicevano sui libri dei pianeti scritti per mano d'Israele che non erano di valore, poich  essi non li comprendevano, e dicevano che i libri della scienza dei pianeti e dell'stelle erano compresi (solo) dai gentili, e che i (loro) libri non erano scritti secondo il contenuto [alla lettera «intelligenza»] dei libri scritti per mano d'Israele. Perci  mi rivolsi a caipre, a indagare e a cercare la scienza dei Greci, la scienza degli Arabi, la scienza della gente di Babilonia e dell'India, e non mi diedi pace finch  non ebbi (tra)scritto i libri dei sapienti di Grecia e Macedonia [= Bisanzio] nella loro scrittura e nella loro lingua, (nonch ) le loro spiegazioni, e anche i libri dei sapienti di Babilonia e dell'India; e li esaminai e trovai che erano conformi in ogni parola con la scienza delle stelle e dei pianeti dei libri (scritti) per mano d'Israele. E anche compresi da (quei) libri che tutta la scienza delle stelle e dei pianeti   fondata sulla *Baraj  de-Šemuel l'omilista* e

L'Ἐβδομάδων colloca il riferimento alle vene e al sangue in un contesto simile a quello che abbiamo visto nell'*Ḥakmōnī*⁵²:

Codex Ambros. Lat. G 108

VI [a] *Quae autem in terra sunt corpora et arbores naturam similem habent mundo quae minima et quae magna: necesse est enim mundi partes, cum sint omnia similiter, comparari mundo; ex aequalibus enim partibus et similibus mundo consistunt. Terra quidem stabilis et immobilis: media quidem lapidosa, ossa imitationem habens, impassibilis et immobilis natura; quod autem circa eam est, hominum caro, solubilis. Quod autem in terra calidum humidum, medulla et cerebrum hominis, (unde descendit) semen; aqua autem fluminum imitatio est venae et qui in venis est sanguinis;⁵³ stagna autem vesicae et longao(nis); maria vero, qui in visceribus est humoris hominis; aer vero spiritus qui est in homine.*

Per quanto riguarda la metafora dell'« irrigazione del corpo », le possibili fonti sono molteplici. Si è parlato di un'origine stoica del parallelo⁵⁴, che è uno dei più ricorrenti nel *Timeo* (77c-79), in-

che anche i libri dei sapienti gentili concordavano con essa, benché il libro di Šemuel fosse molto oscuro. E dopo che ebbi (tra)scritto i libri mi volsi verso (altri) paesi per trovare gentili che capissero la scienza dei pianeti e delle stelle, per imparare da essi, e ne trovai uno o due. E dopo di ciò trovai un sapiente gentile di Babilonia chiamato *Bgds* [o *Bgdī*], ed egli comprendeva moltissimo la scienza delle stelle e dei pianeti ed era anche capace nell'arte del calcolare per sapere secondo il vero ciò che fu e ciò che sarà e comprendere (ciò) dai pianeti e dalle stelle. E tutta la sua scienza era concorde con la *Barajta de-Šemuel* e con tutti i libri d'Israele e con tutti i libri dei Greci e dei Macedoni: solo che la scienza (presso) i gentili era aperta e distribuita in abbondanza ».

⁵² Ippocrate, *Sul settenario*, VI; W.H. Roscher, *op. cit.*, 89 s.

⁵³ Codex Paris. Lat. 7027, VI [a]: *aqua autem fluminum imitationem et quod in venis est sanguis.*

⁵⁴ J. Mansfeld, *The Pseudo-Hippocratic Tract Ἐβδομάδων ch. I-XI and Greek Philosophy*, Assen 1971, 79, 103. Ritroveremo lo stoicismo alle origini del concetto di spirito che risiede nel cuore (vedi n. 69). Vedi anche F. Lommer, « Zur Komposition der hippokratischen Schrift περὶ ἑβδομάδων », *Philologus*, 94 (1939), 79-85 e, pur con i suoi limiti, V. Tavone Passalacqua, « Può considerarsi pre-ippocratico il libro Ἐβδομάδων? », *Pagine di Storia della Medicina*, 2 (1958), 34-39.

fluenza lo stesso Aristotele⁵⁵ ed è presente nell'ippocratico *Περὶ Καρδίας*⁵⁶:

[Presso i ventricoli] sono le fonti della natura umana, i fiumi che si dipartono nel corpo, irrigano e portano vita all'uomo; e, se si seccano, l'uomo muore.

Esso comunque ebbe una grande diffusione e fu noto, tra gli altri, a Tertulliano e a Isidoro di Siviglia⁵⁷. Di tutte le attestazioni, la più estesa si trova però nel *Kitāb 'al-'asābī*⁵⁸:

Codex Monac. Arab. 802

35 [22^v]. Dice Galeno che Ippocrate nomina i fiumi e non i mari, perché i fiumi custodiscono l'acqua potabile: perciò li paragona alle vene, poiché le vene custodiscono il sangue, (che è) il nutrimento per il corpo. Perciò egli paragona i fiumi alle vene per il motivo che abbiamo ricordato. Come avviene che i fiumi danno da bere alla terra, la umidificano e nutrono ciò che viene dalla sua vegetazione, così le vene si diramano in tutto il corpo, danno da bere alle membra del corpo e lo umidificano (...).

Tra gli autori posteriori a Š. Donnolo, l'analogia vene-fiumi è ricordata nel *Sēfer 'ōlam ha-qāṭan*, in cui la derivazione dall'*Ḥakmōnī* sembra evidente⁵⁹, e quindi, all'inizio del XIV sec., nel già ricordato

⁵⁵ Aristotele, *De partibus animalium*, III.5.668; A.L. Peck, *Aristotele. Historia Animalium*, I, Londra 1965, 168-189, specialmente 172.

⁵⁶ Ippocrate, *Sul cuore*, VII; É. Littré, *op. cit.*, IX, 84 s.

⁵⁷ Tertulliano, *De carne Christi*, 9, 3 (CCL, II, 892 s); *Considera singulas qualitates, musculos ut glebas, ossa ut saxa, etiam circum papillas calculos quosdam; aspice nervorum tenaces conexus ut traduces radicem, et venarum ramosos discursus ut ambages rivorum, et lanugines ut muscos, et comam ut caespitem, et ipsos medullarum in abdito thesauros ut metalla.* Isidoro, *Etymologiarum*, XI, I, 121 (W.H. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford 1911, t. II): *venae dictae, eo quod viae sint natantis sanguinis, atque rivi per corpus omne divisi, quibus universa membra inrigantur.*

⁵⁸ Traduco dal testo arabo in G. Bergsträsser, *op. cit.*, 70.

⁵⁹ S. Horovitz, *Der Mikrokosmos des Josef ibn Šaddiq*, Breslavia 1903, parte II, c. 1.

scritto di Nathan Falaquera, che però non cita espressamente il medico di Oria⁶⁰.

3. Il lato positivo e la centralità del sangue

Anche nel terzo brano mostrato (c) sono esposti due principi che, sia riguardo al microcosmo che al macrocosmo, sono notevolmente antichi. Di questi probabilmente il più antico è la localizzazione dell'origine degli elementi positivi nella zona meridionale del macrocosmo, ai quali sono contrapposti gli elementi negativi originati dal nord. Secondo l'*Hakmônî*, dal lato meridionale del macrocosmo provengono il calore e i benefici portati dalla pioggia e dalla rugiada. Il carattere particolarmente positivo del sud è già attestato in un capitolo del « Libro Astronomico » (I Hen 76) ove, nella rosa dei venti o delle « porte » del mondo, ciascuna delle quattro direzioni cosmiche reca quattro elementi positivi⁶¹ ma solo il sud ne presenta un quinto, la « fragranza »⁶². Questa tradizione confluirà nelle fonti midrashiche e, in particolare, nei *Pirqê de-R. Eliezer*, III, in cui si può trovare il calco esatto delle parole usate da Š. Donnolo:

E (...) dal canale del sud provengono rugiade e piogge di benedizione destinate al mondo⁶³.

⁶⁰ *H'wrkjm dwmjm ljmjm wnhwt*; P. Perreau, *art. cit.*, 191.

⁶¹ Nord: pioggia, rugiada, prosperità, calore; sud: pioggia, rugiada, prosperità, calore; est: pioggia, rugiada, prosperità, abbondanza; ovest: pioggia, rugiada, prosperità, benedizione.

⁶² Cfr M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch*, Leida 1985, 403-406, specialmente 405.

⁶³ G. Friedlander, *Pirkê de R. Eliezer*, Londra 1916; M.-A. Ouakin, E. Smilévitch, *Pirkê de Rabbi Eliézer*, senza luogo di edizione [ma Lagrasse] 1983, 29; vedi anche J. Rothemberg, *The Pirke & the Pearl*, Berkeley 1975, e il recente M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer. Pirqê Rabbi 'Eliezer: versión crítica sobre la edición de David Luria*, Varsovia 1852, Valencia 1984. Si noti che, secondo la tesi più accreditata, i Capitoli sarebbero stati scritti in Italia meridionale verso l'anno 830, quindi in tempi e luoghi a Š. Donnolo molto vicini. Sul rapporto lato destro-acqua-benedizione può anche aver esercitato un influsso Ez 47. 1-2.

Secondo l'*Hakmônî*, dalla destra dell'uomo, in cui ovviamente trova riflesso il sud macrocosmico⁶⁴, oltre al calore (necessario alla digestione, e il cui focolaio risiederebbe nella bile rossa) proviene il sangue, che trova origine nel fegato (vedi il brano in D. Castelli, 11, ll. 108). Che nel microcosmo alla pioggia e alla rugiada corrispondano rispettivamente il sangue e la bile rossa, si spiega con la beneficenza di tali elementi e con il tipo di funzioni che essi assolvono nell'organismo umano, già nota in tempi antichi⁶⁵. In ambito giudaico, l'associazione sangue-rugiada si trova, per esempio, attestata nell'*Henoch* slavo⁶⁶.

L'importanza del « calore » (*hwm*, θερμός), la primarietà del « lato destro » riguardo alla circolazione dei fluidi vitali e, soprattutto, il ruolo che in tale meccanismo svolge il sangue, la cui forza vitale troverebbe origine nel fegato, hanno sicuramente come fonte gli scritti di Ippocrate (o comunque attribuitigli), quelli della scuola pneumatica e particolarmente le teorie di Galeno, nelle quali il fegato è considerato fonte di « calore », organo in cui avviene la trasforma-

⁶⁴ Non è necessario ipotizzare influssi arabi per questa connessione. Nel passo dell' *Hakmônî* il termine usato è *tjmn*, « sud » (ma anche « Jemen »), la cui radice *jmn* rimanda alla destra come in genere a ciò che è positivo, e che indica — come specificato — una regione che in effetti si trova a destra in relazione al deserto, ma a sud rispetto all'orientamento macrocosmico (*šd drwn hngb whw' tjmn*). E' infatti la regione meridionale della penisola arabica ad aver ricevuto il nome dalla sua condizione di « lato destro », e non viceversa (contrariamente a A. Sharf, *art. cit.*, 218, n. 58). La localizzazione della bile nell'angolo sud-occidentale dello spazio è peraltro menzionata anche in *Sēfer Ješirah*, V. 2-4 (cfr G. Toaff, *op. cit.*, 81).

⁶⁵ La beneficenza del « sangue destro » appare in un mito su Asclepio (riportato da Apollodoro il grammatico, 3,10.3) secondo il quale la capacità dell'allievo di Chirone di operare guarigioni e resuscitare i morti derivava dall'uso del « sangue destro » della Medusa: il sangue, cioè, estratto da Atena (non Perseo) dal lato destro della Gorgone mortale; il suo « sangue sinistro » sarebbe stato capace, al contrario, di provocare la morte; cfr Zenobio, *Centuria* 1, 8 (il mito, senza Asclepio, anche in Euripide, *Ione*, 999-1017).

⁶⁶ II Hen 30.8: « E il sesto giorno ordinai alla mia sapienza di creare l'uomo (traendolo) da sette parti: 1) la sua carne dalla terra; 2) il suo sangue dalla rugiada; 3) i suoi occhi dal sole; 4) le sue ossa dalla pietra; 5) il suo intelletto dallo spirito angelico e dalle nuvole; 6) i suoi nervi e i suoi capelli dalle piante; 7) la sua anima dal mio soffio e dallo spirito ». Cfr R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, 448 s; sulla rugiada F. Vattioni, « La rugiada nell'Antico Testamento », *RBib*, 6 (1958), 147-165, specialmente 152-157.

zione degli alimenti semplici in sangue grazie alla forza dello « spirito naturale »⁶⁷. L'interesse di Galeno per il legame fra sangue e fegato nasce da un passo del *Περὶ τροφῆς* ippocratico, opera databile, secondo alcuni, al III-II sec. a.C.⁶⁸:

Radice delle vene è il fegato, radice delle arterie è il cuore; da lì sangue e soffio si diffondono ovunque e così pure il calore.

Già Erasistrato, tuttavia, aveva notato un legame fra fegato e sangue, ipotizzando che quest'ultimo giungesse al fegato impuro e che solo lì, separandosi dalla bile gialla (rossa nella terminologia di Š. Donnolo), divenisse vitale; teoria che accolta dalla scuola pneumatica, conobbe una certa diffusione⁶⁹. Galeno cita espressamente

⁶⁷ C. Singer, *Galen on Anatomic Procedure*, Londra 1956, 163; A.J. Brok, *op. cit.*, 27; A. Sharf, *art. cit.*, 212, n. 36. Per tutta la problematica del sangue nelle opere ippocratiche vedi C.R.S. Harris, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine. From Alcmaeon to Galen*, Oxford 1973, nonché la recente sintesi di M.-P. Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le coeur dans la collection Hippocratique. Anatomie et physiologie*, Parigi 1983. Può forse essere considerato proprio di Š. Donnolo il preciso riferimento alla bile epatica che si scorge dietro l'uso insistente dell'espressione « bile rossa » (*mrjrh h'dwmh*) al posto della consueta « bile gialla » menzionata negli antichi testi di medicina.

⁶⁸ Ippocrate, *Sull'alimento*, XXXI; R. Joly, *Hippocrate*, VI, Parigi 1972, 144. Il brano è commentato e spiegato fisiologicamente nel VI libro dei commenti galenici *Sulle dottrine di Ippocrate e di Platone*, VI; P. De Lacy, *Galen*, II, Berlino 1984, 360-427; lo stesso argomento in I, 7. 51-54 (*ib.*, 90 s).

⁶⁹ Cfr G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, Parigi, Lovanio 1945; H. Hagen, *Die physiologische und psychologische Bedeutung der Leber in der Antike*, Bonn 1961, 25-27. Fra le referenze antiche vedi in particolare Cicerone, *De natura Deorum*, II, 138 (O. Plasberg, *M. Tulli Ciceronis Opera*, 45, Lipsia 1933, 106): « ... eoque modo ex is partibus et sanguis per venas in omne corpus diffunditur et spiritus per arterias; utraque autem crebrae multaeque toto corpore intextae vim quandam incredibilem artificioso operis divinique testantur. La teoria, ritenuta di origine stoica, sullo spirito che risiede nel cuore, anche in Filone di Alessandria, *De Specialibus Legibus*, I, 6 (F.H. Colson, *Philo*, VIII, Londra 1950, 102 s). Sulla medicina della scuola pneumatica cfr M. Wellmann, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt*, Berlino 1895; P. Duepgen, *Geschichte der Medizin*, I, Berlino 1949; L.J. Bourgey, « La médecin d'inspiration stoïcienne », in *Actes du 7^e Congrès de l'Association G. Budé (Aix-en-Provence 1963)*, Parigi 1964, 296; M. Putschner, *Pneuma, Spiritus, Geist, Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wondlungen*, Wiesbaden 1973.

Erasistrato nella sua opera sulle facoltà naturali, nella quale sintetizza il percorso compiuto nell'organismo umano, tramite il sangue, dai vari tipi di *πνεῦμα*⁷⁰. Se, dunque, nel suo commento a Ippocrate, Galeno aveva sostenuto che le arterie, le vene e i nervi trovavano le rispettive « radici » nel cuore, nel fegato e nel cervello⁷¹, ora precisa: il *πνεῦμα ψυχικόν* (*spiritus animalis*), che ha origine nel cervello, viene distribuito al corpo tramite i nervi; il *πνεῦμα φυσικόν* (*spiritus naturalis*) trova invece i suoi vettori nelle vene e nelle arterie, le quali, dopo un ciclo molto complesso, restituiscono l'aria inspirata al fegato e poi al cuore; dopo che il *πνεῦμα* si è trasformato in *spiritus vitalis* (*πνεῦμα ζωτικόν*) è distribuito al resto del corpo⁷².

E' chiaro che Š. Donnolo, quando parla della *rwḥ nšmt ḥḥijm* sita nel cranio e presso il midollo spinale, si riferisce al *πνεῦμα ψυχικόν* distribuito dai nervi; e quando parla di *rwḥ ḥḥijm* intende il *πνεῦμα φυσικόν*, che scorre nelle vene sotto forma di sangue. E' rimarchevole che egli usi un solo termine, *gjd*, per indicare sia i nervi che le vene (e quindi le arterie), ignorando il lessico in merito piuttosto vario del *Sefer Asaph*⁷³, sebbene con espressioni opportune (come *gjdj ḥdm*) cerchi sempre di operare una distinzione fra i due vettori. Lo stesso problema lessicale, già presente in ambito veterotestamentario (*gjdjm* di Gb 10, 11 con *νεύρος* dei LXX), si porrà due secoli dopo Š. Donnolo a Joseph ibn Zaddik⁷⁴.

L'altro elemento sul quale, nel brano (c), Š. Donnolo richiama la nostra attenzione, è il calore (*ḥwm*). Presente nella bile rossa (epatica) e da lì diffuso in tutto l'organismo, il calore è la qualità

⁷⁰ Galeno, *Sulle facoltà naturali*, II, 6, 97; II, 8, 120; A.J. Brock, *Galen. On the Natural Faculties*, Londra 1947, 150-153. 186-189. Questi percorsi sono descritti al dettaglio nell'altra sua opera *Sull'utilità delle parti*: cfr C.G. Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, III, Lipsia 1821, VI, XVII; ma vedi anche E.R. Siegel, « Principles and contradictions in the evolution of Hippocrate's, Aristotele's and Galen's doctrines of respiration and blood flow », *Episteme*, 9 (1975), 171-188.

⁷¹ Galeno, *Sulle dottrine di Ippocrate e di Platone*, I, 7. 54-58.

⁷² Galeno, *Sulle facoltà naturali*, II, VI, 97; A.J. Brock, *op. cit.*, 150-153; *id.*, *ib.*, II, VIII, 120; A.J. Brock, *op. cit.*, 186 s; C.G. Kühn, *op. cit.*, II (1821), 117 s.

⁷³ Nel *Sefer Asaph* infatti, oltre a *gjdjm* si ha *msjllwt mpwrdwt* e *t'lw*.

⁷⁴ G. Vajda, *art. cit.*, 113, 126.

che consente al sangue di mantenersi umido e vitale⁷⁵. Non estraneo alla formulazione di questa tesi dovette essere ancora il VI capitolo del Περὶ ἐβδoμᾶδων, che così si esprime⁷⁶:

Codex Ambros. Lat. G 108

VI [b)] *Apparet calidum hominis, quomodo in mundo, in duobus locis, (quod quidem) ex solis splendoribus congregatum est terrae, hoc quod in visceribus hominis et quod in venis calidum est; quod autem in superioribus partibus est mundi, quod stellae et sol, quod sub cute est hominis calidum circa carnem quod per celeritatem splendens mutat colores, sicut et illic Iovem aegiocum invenies esse. Arctos autem fervoris in homine operatio quae e sole nutrita. Inseparabilis autem soliditas quae mundum continet omnem, cutis coagulatio, frigida constituta. Ergo omnis constitutio uniuscuiusque formarum sic continetur.*

Questo brano, non molto chiaro⁷⁷, è sviluppato nel cc. XIII e successivi, in cui si distingue fra calore interno del corpo e calore originario, all'origine della vita; quest'ultimo sarebbe anche il primo dei sette elementi che compongono l'anima (vedi n. 89)⁷⁸.

4. Creazione dell'uomo, umori ed elementi

Nel quarto e ultimo brano presentato (d), Š. Donnolo spiega come, dal suo spirito, Dio abbia creato l'aria e con questa l'acqua, quindi il fuoco e, infine, dall'azione del fuoco sull'acqua, la terra

⁷⁵ Cfr Ippocrate, *Dei muscoli*, VIII, 2; IX, 5; R. Joly, *op. cit.*, 193 s; ma vedi anche Platone, *Timeo*, 79d-e.

⁷⁶ Ippocrate, *Sul settenario*, VIb; W.H. Roscher, *op. cit.*, 89 s.

⁷⁷ Vedi le osservazioni in W.H. Roscher, *op. cit.*, 91-98.

⁷⁸ Sul problema F. Solmsen, « The vital heat, the inborn pneuma and the aether », *JHS*, 77 (1957), 119-123. A proposito della teoria concernente l'origine del calore vitale e del soffio in rapporto al fegato e alla bile, è da notare la somiglianza, fra i vari sistemi microcosmici, che nella fisiologia tibetana esiste fra bile (šarḏ, « giallo », « sole (dell'organismo) ») e il soffio (chi); cfr C. Korvin Krasinski, *Tibetische Medizinphilosophie. Der Mensch als Mikrokosmos*, Zurigo 1959, 3-9. 32.

arida ('pr), che ha disteso creando il mondo. Il medesimo ciclo si trova nel *Sēfer Ješirah*, I 10-12⁷⁹:

Due: aria dallo spirito. Egli ha scolpito e forgiato con essa ventidue lettere fondamentali: tre madri, sette doppie e dodici semplici; e un unico spirito è da esse (...). Tre: acqua dall'aria. Egli ha scolpito e forgiato con essa *tohu* e *bohu*, fango e mota (...). Quattro: fuoco dall'acqua.

La tesi dell'*Hakmônî*, non nuova⁸⁰, è che l'uomo è immagine di Dio in quanto egli è immagine del mondo, dai cui quattro elementi (aria, acqua, fuoco e terra) derivano le quattro *jswdwt* dell'uomo, che sono gli umori (sangue, linfa, bile rossa e bile nera). Quindi Š. Donnolo spiega come, per la diversa distribuzione delle quattro « qualità » (caldo, freddo, secco e umido), gli elementi costitutivi dell'essere umano trovino rispondenza, uno a uno, in quelli del macrocosmo, in un quadro di affinità così sintetizzabile:

Elementi	Umori	Qualità
Sangue	Aria	Caldo-Umido
Linfa	Acqua	Freddo-Umido
Bile Rossa	Fuoco	Caldo-Secco
Bile Nera	Terra	Freddo-Secco

La corrispondenza umori-elementi è simile a quella indicata da Nemesio di Emesa⁸¹ e Isidoro di Siviglia⁸², che si discosta dalla

⁷⁹ I. Gruenwald, *art. cit.*, 144 s. Il *Ješirah* non si interessa della terra in quanto il suo sistema non prevede quaternari (cfr A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, Londra, New York 1969, 24 s); ma su aria-acqua-fuoco-terra vedere anche *Midraš Es. Rabba*, XV. A. Sharf, *op. cit.*, 66, segnala un brano di Giovanni Lido, *De mensibus*, II. 8.

⁸⁰ Fonti e rimandi bibliografici in F. Vattioni, « Il sangue negli apocrifi », in *Atti*, 1, 613 nn. 50-53; B. Chiesa, « La creazione dell'uomo (Gen 1, 26) nell'esegesi giudaica del secolo X », in *Atti*, 4, 527-538.

⁸¹ Nemesio di Emesa, *De natura hominis*, PG, XL, 516 c, 608 b.

⁸² Isidoro, *Etymologiarum*, IV. V. 3 (W.H. Lindsay, *op. cit.*, I): (...) *sanguis aerem, cholera ignem, melancholia terram, phlegma aquam. Et sunt quatuor humores, sicut quatuor elementa, quae conservant corpora nostra.*

tradizione stoica⁸³. L'unico accenno alla questione micro/macrocosmica in Ippocrate sarebbe un breve passo nel *Περὶ διαίτης*, I, 10⁸⁴:

In una parola, tutte le cose sono disposte nel corpo, per mezzo del fuoco, in maniera a esse conforme, come copia del tutto: il piccolo dopo il grande e il grande dopo il piccolo.

Nello stesso testo, quali elementi fondamentali della vita sono indicati esclusivamente l'acqua e il fuoco, *πυρὸς καὶ ὕδατος*⁸⁵, ma nei quali si possono riconoscere le matrici delle quattro « qualità »: caldo e secco dal fuoco, freddo e umido dall'acqua. Ciò posto, una fonte importante della problematica è ancora in Platone: nel *Timeo*, ove è presentata esplicitamente l'analogia fra macrocosmo e microcosmo — già implicita nella *Politica* — e nel *Filebo*, in cui si sostiene l'esistenza dei medesimi elementi nell'uomo e nel cosmo, nonché l'analogia fra anima umana e *anima mundi* (29-30); ma si terrà conto anche della *Fisica* di Aristotele, VIII. 2, 252b. 24-27. Nell'Antico Testamento si ha Qo 11.5. Echi della dottrina microcosmica giungono persino da Lucrezio⁸⁶, e sulle proprietà degli umori — in particolare del sangue — si sofferma a più riprese Galeno⁸⁷; bisogna tuttavia tornare all'*Ἑβδομάδων* (noto a Galeno, ma da questi considerato spurio)⁸⁸ per trovare la teoria ippocratica

degli umori e quella dei quattro elementi; sebbene non a proposito del corpo, bensì delle sette parti che comporrebbero l'anima⁸⁹.

Codex Ambros. Lat. G 108

X. *Anima itaque septinarium habet constitutum, et in deficiens facillime eis septem diebus quod in aere et quod in animalibus; secundum aerium frigus utile; tertium humorem per totum constitutum corpus; quartum terrenum sanguinem cibum indigentem*⁹⁰; *quintum coleram amaram aegritudinum dolores multitudinum (ex) his septem dierum; sextum cibum dulcem omne(m) quod est lucrum sanguinis innascens*⁹¹; *septimum omne salsum, delectationum imminutiones.*

Nel *Kitāb 'al-'asābī'*, quei principî costitutivi dell'anima tornano invece come riferimenti al microcosmo⁹²:

Codex Monac. Arab. 802

47. Dice Galeno che già l'eccellente Ippocrate sa che l'uomo è formato da anima e corpo, e non è possibile che un corpo sia senz'anima o (che) un'anima sia senza il corpo ma che, piuttosto, essi sono uniti; perciò egli ha scomposto tutto il corpo e lo ha ripartito in sette parti e ha diviso ogni sua parte in sette, come ha fatto per la testa.

⁸³ Sangue - fuoco - caldo / linfa - aria - freddo / bile gialla - acqua - liquido / bile nera - terra - solido.

⁸⁴ Ippocrate, *Sulla dieta*, I, 10; É. Littré, *op. cit.*, VI, Parigi 1849, 485; W.H.S. Jones, *Hippocrate*, IV, Londra 1953, 246-249. Cfr H. Hommel, « Mikrokosmos », *RMP*, 92 (1943) 56-89.

⁸⁵ Ippocrate, *Sulla dieta*, I, 3; É Littré, *op. cit.*, 473; W.H.S. Jones, *op. cit.*, 230-233.

⁸⁶ Lucrezio, *De rerum natura*, II, 669-672. 677-679 (W.H.D. Rouse, *Lucretius*, Londra 1947, 132): *Hinc porro quamvis animantem ex omnibus unam / ossa, cruor, venae, calor, umor, viscera, nervi / constituunt, quae sunt formis distantia longe / dissimili perfecta figura principiorum. / (...) Cetera consimili mentis ratione peragrans / invenies igitur multarum semina rerum / corpore celare et varias cōhibere figuras.* Vedi in generale A.D. Winspar, *Lucretius and Scientific Thought*, Montréal 1963.

⁸⁷ Galeno, *De elementis ex Hippocrate*, I, 3.8; II, 1-4; C.G. Kühn, *op. cit.*, I, Lipsia 1821, 439 s. 479 s. 492-502. Si veda inoltre R.E. Siegel, *Galen's System of Physiology and Medicine*, New York 1968.

⁸⁸ Cfr G. Bergsträsser, *op. cit.*, XV.

⁸⁹ Testo da W.H. Roscher, *op. cit.*, 103-107; vedi anche id., *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis zum Altpythagoreismus*, Paderborn 1919, 79-81.

⁹⁰ Codex Paris.: *quantum terra sanguine cibo indigente*. M.L. West espunge *sanguinem*.

⁹¹ Codex Paris.: *sextum cibum dulcem omne quod est locum sanguinis innascens*; M.L. West espunge. Già nel *Περὶ τροφῆς* ippocratico il cibo era ritenuto influente su tutto ciò che nel corpo è attinente a calore, umidità e soffio: soprattutto sul sangue, che contiene tutti e tre i requisiti, quindi sulle vene, le arterie, il flegma, i nervi e gli organi molli (Ippocrate, *Sull'alimento*, VII, XXV; R. Joly, *op. cit.*, 140 s. 143). Ma sul ruolo dell'alimento nella formazione del sangue e la conservazione del corpo vedi specialmente Empedocle (framm. 31 A 86, in H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlino, Grunewald 1951, 302 s), nonché lo stesso Platone, *Timeo*, 78e-79a, 80d-81b e Aristotele, *De generatione animalium*, 726, e *De partibus animalium*, 650a, 651a, 678a.

⁹² Traduco dal testo arabo di G. Bergsträsser, *op. cit.*, 101, 105; vedi anche W.H. Roscher, *op. cit.*, (1919), 79 s.

Quindi si volge (a discorrere) della seconda parte dell'uomo (intendo l'anima) per dividerla in sette parti, dicendo che l'anima è complessivamente (formata) da sette parti; ma non è solo Ippocrate a dire che l'anima è formata da sette parti diverse, poiché lo ricordano la maggior parte dei migliori filosofi e dei loro dottori, come Platone e i suoi seguaci.

(...) Poi dice che la quarta parte è la terra, e intende con questo, di cui ho (già) detto, (che) da una parte di terra l'umido, muovendosi, la inumidisce (completamente), (ed) egli così intende (per) la carne e il sangue: (poiché) (come la terra) si sa che la carne ha bisogno di nutrimento e che se non è nutrita si decompone e si annienta (...).

(...) Egli divide l'anima in sette parti e dice che la prima parte dell'anima è il calore, e con ciò intende la forza del fuoco; quindi dice che la seconda parte è l'umido, e con ciò intende la forza dell'aria; quindi dice che la terza parte è il freddo, e con ciò intende la forza dell'acqua; quindi dice che la quarta parte è lo stato secco, e con ciò intende la forza della terra (...).

Nel paragrafo successivo si parla della beneficenza del sangue come « umore dolce » per eccellenza (in contrapposizione alla bile gialla):

Ib. ⁹³.

48. (...) E dopo che (Ippocrate) con il suo discorso ha finito di discorrere della bile gialla, inizia a dire che la sesta parte è il nutrimento dolce, e con ciò intende il sangue. Egli inizia prima con la bile gialla perché l'associa al fuoco e perché è a esso simile; quindi menziona il sangue perché l'associa all'aria ed è a questa simile: e aggiunge che esso è dolce perché il corpo si nutre con esso, perché appartiene al corpo e gli è molto benefico, e che la bile non è dolce

⁹³ Traduco dal testo arabo in G. Bergsträsser, *op. cit.*, 107. Ma gli stessi concetti anche in *Timeo*, 83b-c. Vedi anche Isidoro, *Etymologiarum*, XI. I. 122 (W.H. Lindsay, *op. cit.*, II): (...) *Alii cruorem interpretantur sanguinem corruptum qui emittitur. Alii aiunt vocatum sanguinem quod suavis sit.*

(infatti dà origine alle malattie), (e) che il sangue dolce fa la salute. E per questo Ippocrate dice che il sangue dolce nutre il corpo e fa la salute (...).

Oltre che alla terra, il sangue appare successivamente in rapporto con la carne e le ossa ⁹⁴; e il commento pseudogalenico tornerà ancora sull'influenza che avrebbero le quattro qualità e i quattro elementi sulla forma umana ⁹⁵. Š. Donnolo, probabilmente suggestionato dalla teoria dell'influenza planetaria sugli organi e sulle loro malattie, descritta anche nel *Περὶ ἐβδoμαδων* ⁹⁶, segue lo stesso principio nell'*Hakmônî*, assegnando una specifica influenza siderale su elementi, umori e qualità del microcosmo, ciò che invece nel *Sēfer Ješirah*, IV, 5-15, era limitato alle sette « porte » dell'uomo (*šb'h š'rim bnpš*) site nella testa ⁹⁷. Il sangue e gli altri umori sono sotto l'influsso di Giove e di Marte ⁹⁸ (che secondo il *Ješirah* influenzano rispettivamente l'occhio destro e sinistro); Giove ha influenza sul sangue e sugli elementi caldo-umidi, mentre Marte ne ha sulla bile rossa e su quanto nell'uomo vi è di caldo e asciutto ⁹⁹.

Conclusioni

Non è certo soltanto dai brani qui presi in esame che è possibile comprendere il pensiero di Š. Donnolo in materia di fisiologia mistica e dottrina fisiologico-astrologica. Sarebbe vano d'altronde inoltrarsi in analisi di più ampio respiro senza l'ausilio di una moderna edizione critica del testo, che elimini le vaste incertezze del lessico che si riflettono, sovente, negli stessi contenuti. In questa

⁹⁴ Sul rapporto fra sangue e terra Aristotele, *Meteor.*, IV, 7 e 10 (P. Louis, *Aristotele*, II, Parigi 1982, 50.68): « Il latte e il sangue sono composti di acqua e di terra, ma soprattutto di terra (...). Sangue e sperma sono composti di terra, acqua e aria: il sangue più fibroso ha maggiormente della terra, mentre quello che non ne ha possiede più acqua, quindi non coagula »; vedi anche *De partibus animalium*, 651a.

⁹⁵ G. Bergsträsser, *op. cit.*, 143-145.

⁹⁶ W.H. Roscher, *op. cit.*, 54-79; É. Littré, *op. cit.*, IX, 445-447.

⁹⁷ I. Gruenwald, *art. cit.*, 161.

⁹⁸ D. Castelli, *op. cit.*, 59, l. 14 - 60, l. 8.

⁹⁹ D. Castelli, *op. cit.*, 64, ll. 1-17. Per le corrispondenze astrali nel *Ješirah*, nell'*Hakmônî* e in altre fonti cfr A. Sharf, *op. cit.*, 188-191 (appendice C).

sede tuttavia si spera sia stato interessante aver presentato alcune antiche speculazioni giudaiche sul sangue e sui rapporti di tale elemento con i principî vitali; nonché, e soprattutto, come e in quale misura le idee di Š. Donnolo riprendano, reinterpretino e all'occorrenza ignorino concezioni già note al mondo greco-romano — e un esame minuzioso porterebbe, forse, a rintracciare le origini di queste ultime in civiltà ben più antiche¹⁰⁰. I riferimenti ad altri testi non sono stati certamente completi, ma una ricerca minuziosa delle idee e delle fonti presumibilmente usate da Š. Donnolo sarebbe stata comunque limitata dal fatto innegabile che, nel corso della storia, le idee sono spesso trasmesse da vettori insospettati o non più identificabili e, soprattutto, tramite fonti molto più numerose di quanto si pensi. Sarebbe dunque del più grande interesse una ricerca specifica sulla tradizione testuale e culturale che ha consentito a Š. Donnolo di essere vicino alla tradizione greca, alle dottrine ippocratiche, di Galeno, di Platone e di Aristotele (quindi, indirettamente, di Empedocle), più che a quella giudaica — rappresentata dal *Sefer Asaph*. Determinanti, in tal senso, sono certamente stati fattori quali la residenza in Italia meridionale e la mediazione culturale bizantina; ma gli eventuali influssi della « scuola di Baghdad » andrebbero considerati con uguale attenzione.

Alcuni anni or sono, riguardo al problema delle fonti di Š. Donnolo in merito alla dottrina microcosmica, G. Sermoneta poté dirsi, e certamente con ragione, sicuro che si dovesse cercare in ambito letterario greco, benché la fonte precisa non fosse stata ancora « bene identificata »¹⁰¹; in quella sede fu cautamente proposta l'opera di Olimpiodoro il chimico, risalente al V sec., in cui sopravvivono alcuni brani microcosmici, per la verità probabilmente spuri¹⁰². Alla luce dei riferimenti parziali qui esposti, sembra però più verosimile che Š. Donnolo si sia ispirato a più opere. Fra queste, sembra che un ruolo non piccolo abbia avuto il *Περὶ ἑβδομάδων*; ovviamente, influssi possono essere giunti da Olimpiodoro, ma forse anche

dall'omonimo e anteriore *ἑβδομάδων* dello Pseudo-Proro (in realtà d'origine giudeo-alessandrina). Esaminando inoltre il commento pseudogalenico in arabo, vi si scorge un'aderenza all'*Hakmônî* forse maggiore rispetto a quella con l'*ἑβδομάδων* stesso. Š. Donnolo, come si è visto nelle note autobiografiche qui presentate (n. 51), aveva grandi conoscenze linguistiche e viaggiò a lungo nell'impero bizantino, spingendosi probabilmente fino alle soglie di Baghdad¹⁰³. Quante e quali influenze possa aver assorbito lungo il suo cammino, è, come si è detto, argomento che richiederebbe uno studio a parte. E' certo che questo autore, accostando a un testo importante e diffuso come il *Sēfer Ješīrah* questioni di medicina, filosofia, fisiognomica, astronomia e astrologia, seppe dare un impulso originale e innovativo alla speculazione sul microcosmo, che tanta attenzione avrebbe ricevuto nei circoli umanistici e, quindi, tra i cabbalisti cristiani, sino alla fine del XVII secolo*.

¹⁰⁰ Per esempio, vedi sull'analogia fra l'irrigazione e la circolazione del sangue espressioni accadiche come *dāmu-šaqu / dāmu-mahōru*, etc. (cfr J. Habbi, « Sangue e creazione dell'uomo nella letteratura mesopotamica », in *Atti*, 6, 20. 22 s).

¹⁰¹ G. Sermoneta, *art. cit.* (n. 19), 920.

¹⁰² M. Berthelot, *Collection des anciens Alchimistes Grecs*, I, Parigi 1887, texte grec, 101 s. 105 s.

¹⁰³ Sul *cursus studiorum* di Donnolo cfr S. Muntner, « The historical background of the earliest hebrew medical composition in Europe by Sh. Donnolo (913-985) », *Koroth*, 4 (1967), 352-362 (in ebr.); A. Sharf, *op. cit.*, 100-110; in generale, vedere anche A. Hohlwey, « La formazione culturale e professionale del medico a Bisanzio », *Koivuvia*, 13 (1989), 165-168.

* Si ringraziano la dr.ssa Gabriella Sbrescia e il prof. Giuliano Tamani per la collaborazione e i suggerimenti cortesemente forniti.