

## I Sabei di Dante \*

E' a dir poco sorprendente che, fra gli innumerevoli commentatori di quella *crux* dantesca per antonomasia rappresentata dagli oscuri suoni articolati da Nimrod <sup>1)</sup> al v.67 del XXXI Canto dell'*Inferno* (*Raphel mai amech zabi almi*), soltanto un ricercatore – a quanto ci risulta – sia stato in grado di riconoscere la parola-chiave che è al centro del presente studio. Si tratta di Pietro Giuseppe Maggi, il quale nel suo articolo "Di un verso della *Comedia* di Dante e della notizia che a' suoi tempi si aveva delle lingue orientali", pubblicato nel lontano 1854 <sup>2)</sup>, proponeva del verso la lettura seguente: "Contra chi (vieni) all'acqua del Gigante, al profondo del Zabio?" (*Raph el mai amech zabi al-mi*) <sup>3)</sup>.

Di fronte a certi saggi di traduzione, sembra tutto sommato arduo non condividere il perentorio giudizio del grande Gabrieli che, nella voce relativa al passaggio in questione da lui curata per l'*Enciclopedia Dantesca*, non esitava a condannare senza appello simili ricostruzioni le quali, "specie per Nembrotte", approderebbero "a un arabo che non sta né in cielo né in terra, oscuro e sgangherato a un tempo" <sup>4)</sup>. E certo per chiunque appare molto più semplice e agevole pensare – come fa sempre Gabrieli qualche riga più avanti – che "Dante mirò qui a dare solo un coacervo di barbari suoni 'arabizzanti' o più genericamente 'semitizzanti'" <sup>5)</sup>.

In realtà, Dante aveva delle ottime ragioni per mettere sulla bocca di Nimrod una frase araba, e in questo senso le osservazioni estremamente chiare avanzate da Monsignor Scialhùb <sup>6)</sup> circa sessant'anni or sono hanno perso ben poco della propria forza: ma è tuttavia anche vero che un risultato di fatto equivalente poteva essere ottenuto anche se Dante si fosse limitato a riprodurre grossolanamente i suoni dell'Arabo e a dare dunque al lettore semplicemente l'impressione di avere di fronte una sequenza di vocaboli pronunciata in quella lingua; senza così aver bisogno di conoscere personalmente l'idioma parlato da Maometto e nemmeno di chiedere il soccorso di un traduttore in grado di volgere in una forma grammaticalmente coerente le parole (se di parole si tratta!) che il poeta intendeva attribuire alla sua smisurata creatura. In ogni caso, comunque, l'impiego o meno della lingua araba in questa particolare circostanza gioca all'interno del nostro discorso un ruolo affatto secondario, e non ci dispiace perciò evitare per il momento qualunque coinvolgimento diretto nell'acceso dibattito che da sempre ha accompagnato i tentativi di interpretazione del grido lanciato da Nimrod dal fondo del Pozzo dei Giganti <sup>7)</sup>.

## I. Il "Zabio" di P.G. Maggi

Riprendiamo allora in mano lo scritto del Maggi. C'è da osservare subito che l'articolo fu edito appena pochi anni prima della pubblicazione di quella autentica pietra miliare degli studi sui Sabei che resta a tutt'oggi il monumentale *Die Ssabier und der Ssabismus*<sup>8)</sup> dell'orientalista russo Daniel Chwolson. Forse proprio per questo, Maggi si trova dunque nella fortunata condizione di poter trattare l'argomento con buona lucidità, senza cioè sentirsi chiamato a fare i conti con le tesi sottoscritte da Chwolson nel suo classico saggio, in particolare con l'artificiosa contrapposizione "veri"- "falsi" Sabei e con il non meno presunto riconoscimento dei "veri" Sabei (vale a dire dei Sabei nominati nel Corano<sup>9)</sup> a fianco delle due grandi comunità monoteiste, gli Ebrei e i Cristiani, senza tuttavia fornire alcun indizio utile alla loro identificazione) nella sparuta setta battesimale dei Mandeï, ancora ai nostri giorni presente nella regione di Bassora al sud dell'Iraq<sup>10)</sup>. Non che l'autore ignori l'esistenza di simili teorie concernenti i Sabei, essendo esse state concepite ben prima di Chwolson; ma egli può appunto permettersi di prenderle in considerazione, unitamente ad altre anche più consistenti, in una rapida carrellata d'insieme, finalizzata allo scopo di fornire al lettore giusto le coordinate fondamentali della complessa questione sabea<sup>11)</sup>.

La forza del Maggi sta nella sicurezza con la quale egli, a dispetto del limitato numero dei propri supporti testuali, appare essere saldamente in possesso della lungimiranza necessaria a centrare la figura di Nimrod trasmessaci da Dante, e non solo per come questa si presenta nel lungo passaggio dell'*Inferno* ad essa consacrato, ma anche nel XII del *Purgatorio* e nel XXVI del *Paradiso*, oltre che nel *De Vulgari Eloquentia*<sup>12)</sup>: tutte occasioni nelle quali il sommo Poeta torna a proporre con un breve cenno oppure attraverso una riflessione più estesa un personaggio che evidentemente aveva per lui un ruolo di primissimo piano, senza modificare nulla dei tratti fisici e psicologici che ai suoi occhi erano essenziali. Maggi, insomma, arriva a cogliere il punto decisivo della posizione dantesca su Nimrod, pur senza riuscire ad afferrarne – a nostro giudizio – tutta la grandezza e l'assoluta originalità in relazione alle condizioni culturali dell'Europa del suo tempo: l'identificazione del gigante biblico con il primo fra i Sabei, con il fondatore del Sabeismo, con il Sabeo – insomma - per eccellenza.

Per giungere a dimostrare quest'ultima equazione, in verità, l'autore non sente il bisogno di sviluppare argomentazioni troppo complesse: non gli serve altro, in effetti, che richiamare una veloce annotazione del patriarca alessandrino Eutichio (X sec.), il quale ricorda a un certo punto dei suoi *Annali* come, "al dire d'alcuni, chi prima aveva istituito la religione degli Zabi, era stato nel numero di coloro che avevano edificato Babele"<sup>13)</sup>.

Benché sia difficile che la fonte diretta utilizzata da Dante per concepire il drammatico personaggio da lui indelebilmente scolpito nel IX cerchio dell'*Inferno*

possa essere quella qui usata dal Maggi, non c'è dubbio che la struttura portante dell'idea dantesca di Nimrod, e cioè – vale la pena di ribadirlo – l'intimo legame Nimrod-Babele-Sabei, sia nelle parole di Eutichio già data una volta per tutte. Assai meno o addirittura per nulla pertinenti, invece, risultano essere nel nostro contesto le altre due fonti, dal contenuto strettamente interrelato, pure citate dal Maggi: ossia le *Morti degli uomini illustri* di Ibn Khallikàn che, a proposito del celebre dotto vissuto a Baghdad nel X/IV H. secolo Ibrahìim al-Sàbi, spiegava come quest'ultimo epiteto stia a significare "chi, abbandonata la religione de' padri, si fosse fatto autore di religione novella" <sup>14)</sup>; ed il *Tesoro* di Brunetto Latini, che al paragrafo 24° del I Libro rievocava la tradizione secondo cui Nimrod "se n'andò in Persida, ma alla fine egli ritornò nel suo paese, cioè in Babilonia, ed insegnò alla sua gente novella legge, e faceva loro adorare il foco come Dio, e d'allora in dietro cominciò la gente ad orare idoli" <sup>15)</sup>. Ora – ci sembra opportuno sottolineare con forza anche tale aspetto - queste ultime opinioni intorno ai Sabei vanno scartate soltanto per ciò che riguarda la visione dantesca di Nimrod, nonostante la vicinanza e l'affetto che come si sa legavano Dante a Brunetto e i tanti spunti d'informazione che la sua opera pure gli aveva offerto: da un punto di vista più generale esse devono essere giudicate infatti quanto mai adeguate e corrette <sup>16)</sup>, e non ci sogneremmo certo di affrettarci a metterle da parte se la nostra ricerca non puntasse qui unicamente alle possibili origini dell'idea di Sabeismo che il sommo Poeta mostra di aver accolto <sup>17)</sup>.

Il collegamento Nimrod-Babele non presenta ovviamente alcun problema, essendo uno dei pochi, vividi tratti di cui si avvale la *Genesi* <sup>18)</sup> per ritrarre il personaggio; e altrettanto si può dire per l'immagine del gigantesco cacciatore in rivolta contro Dio e la Sua Legge, che com'è noto perviene a Dante attraverso S. Agostino, il quale a sua volta riprende la lezione dei Settanta (passata in seguito nell'Itala) del 9° versetto di *Genesi 10* (*gigans venator contra Dominum Deum* <sup>19)</sup>) piuttosto che quella tramandata dalla *Vulgata* (*robustus venator coram Domino* <sup>20)</sup>). E' appena il caso, inoltre, di notare come su questa ristretta base siano fioriti una lunga tradizione esegetica ed un nutrito corpo di leggende che ha via via arricchito il nucleo originale del racconto di particolari più o meno fantastici, tanto sul versante ebraico-cristiano quanto su quello maomettano <sup>21)</sup>.

## II. La "Guida" di Maimonide

Se l'identificazione di Nimrod con il primo re di Babilonia <sup>22)</sup> e con l'ideatore della Torre di Babele <sup>23)</sup> (da collegarsi al tema della ribellione contro Dio indissolubilmente connesso a tale folle tentativo di scalata al cielo: perciò i Rabbini chiamano abitualmente la Torre "La Casa di Nimrod" <sup>24)</sup>) è un dato scritturale scontato, così non è affatto per il terzo termine dell'equazione, ossia per la

sovrapposizione Nimrod-Sabei. Per comprendere intera tutta la portata di un simile legame, infatti, occorre aver preventivamente ben chiaro quanto segue. Nonostante il serrato confronto apertosi all'interno del mondo islamico nei confronti della natura del Sabeismo fin dal primo secolo dell'ègira - cosa che con il passare del tempo ha finito per diventare una più che consistente pagina di letteratura universale grazie alle ulteriori e divergenti testimonianze dei commentatori coranici, dei maestri delle tradizioni, dei giuristi, degli eresiologi, dei geografi, dei lessicografi e di quanti altri avessero motivo per sentirsi chiamati ad esprimere il proprio autorevole parere su un fenomeno così inedito e controverso (oltre che dei giudizi raramente disinteressati di qualche sporadico osservatore di parte ebraica o cristiana) - mai nessuno prima della fine del XII secolo era arrivato a comporre un quadro tanto nitidamente avverso ai Sabei quanto quello che emerge dalle pagine di un'opera verso la quale i contemporanei, a torto o a ragione, diedero prova di uno straordinario interesse: la *Guida dei Perplexi* di Maimonide <sup>25)</sup>.

Richiamare l'attenzione sul ruolo avuto, nella messa a punto di un'immagine tanto assolutamente negativa quanto per lo più falsa e inaffidabile dei Sabei, dalla *Guida*, dove com'è noto un'intera sezione <sup>26)</sup> è dedicata alla demolizione sistematica della dottrina teologica e più in generale delle credenze, dei riti, dei costumi ad essi arbitrariamente attribuiti, non può certo essere considerata una novità. Ciò che tuttavia crediamo di essere i primi a segnalare apertamente è la convergenza della posizione sui Sabei di Dante con il concetto di Sabeismo elaborato in questo libro da Maimonide: anche se, per assecondare i propri fini apologetici, questi arriva a cancellare qualunque differenza fra gli antichi Caldei con la loro millenaria teologia astrale, tutte le altre popolazioni dell'antichità dedite al paganesimo, le remote genti dell'Estremo Oriente o delle steppe dell'Asia Centrale ancora ai suoi tempi ancorate a forme di culto idolatriche e pagane, le minoranza etniche più arretrate e selvagge di ogni angolo dell'orbe terraqueo con i loro totem e tabù, l'esotica comunità dei Nabatei di Siria praticante magici rituali agrari di arcaica memoria descritta da ibn Washiyya <sup>27)</sup>, e, infine, i nostri Sabei: la circostanza di essere i più eminenti rappresentanti di una religione che promuove i sette pianeti alla funzione di ministri o meglio ancora di mediatori fra l'uomo e Dio, il Quale dalla distanza abissale che lo separa dalla terra non è reputato in grado di entrare direttamente in comunicazione con gli umani senza questa indispensabile opera d'intermediazione, è infatti per il filosofo ebreo più che sufficiente a fare di questi ultimi i principali responsabili della diffusione dell'idolatria e del paganesimo nel mondo, oltre che del persistere in esso di qualunque residua nicchia di resistenza alla trascendente verità del monoteismo <sup>28)</sup>.

A chi abbia scarsa familiarità con il pensiero di Maimonide, parrà forse un po' strano e forzato il collegamento che il dotto ebreo di Cordoba istituisce fra convinzioni religiose tanto disparate e distanti; ma se si ha invece presente la sua filosofia della religione di stampo evoluzionistico, che non esita ad addebitare la responsabilità della fiducia cieca nel potere degli idoli, e della loro conseguente adorazione da parte di interi popoli, al culto degli astri posto in essere per la prima volta dai Caldei, il suo ragionamento risulterà quanto mai semplice e coerente. La fede in un solo Dio

appartiene per Maimonide – così come del resto per Maometto, con il concetto coranico di *Hanifiyya* - alla natura stessa dell'uomo. Pur essendo una sorta di luce innata e spontanea nell'essere umano, però, la tensione interiore verso il monoteismo deve fare i conti con un avversario quanto mai subdolo, potente e temibile che sta sempre in agguato: l'idolatria <sup>29)</sup>. E' vero che le circostanze storiche possano dare l'errata impressione che la concatenazione degli eventi sia di fatto invertita rispetto a questo schema: ma anche se ad esempio lo stesso padre del popolo ebraico, e cioè Abramo, essendo nato lì, si trova a crescere in mezzo a gente che conosce e onora unicamente false divinità e vani simulacri <sup>30)</sup>, ciò non toglie che l' "amico di Dio" (così nell'Islam si suole designare il grande patriarca <sup>31)</sup>, annoverato fra i massimi profeti) sia portatore di un'istanza religiosa tanto radicalmente originaria da costituire il fondamento stesso non soltanto di un'esistenza degna di questo nome per il singolo individuo, ma pure di una giusta e civile convivenza per l'umanità di ogni tempo.

Non a caso il capitolo della *Guida* consacrato ai Sabei prende le mosse proprio dallo scontro venutosi a un certo punto a creare fra Abramo e i suoi connazionali in materia di cose religiose <sup>32)</sup>. Poco importa che qui Maimonide riconosca la città d'origine del patriarca in Kutha piuttosto che in Ur, la celebre capitale sumerica sul Golfo Persico menzionata in questa occasione dalla Genesi <sup>33)</sup>: siamo comunque "al di là del fiume" <sup>34)</sup>, nella famigerata terra di Babilonia, la patria di ogni miscredenza e della peggiore superstizione. E poco importa che Maimonide ometta qui di dichiarare in modo esplicito il nome del re <sup>35)</sup> contro cui Abramo si trovò alla fine impegnato a combattere una sfida, la posta in gioco della quale era nientemeno che la dimostrazione della superiore verità e dell'immensa potenza incarnate dal Dio d'Israele: si tratta in ogni caso di Nimrod, del sovrano accecato dal proprio potere e dalla propria superbia, il cui destino miserevole è già tutto segnato in anticipo, fin dalle prime battute di questa fatidica partita. Le innumerevoli leggende ebraiche e maomettane alle quali abbiamo prima avuto modo velocemente di alludere non lasciano a questo proposito alcun dubbio <sup>36)</sup>.

In un breve ma denso studio volto ad accertare le reali dimensioni storiche della figura di Nimrod, il biblista Speiser non può far altro se non ammettere francamente il proprio insuccesso nel tentativo di individuare all'interno del materiale epigrafico e letterario sumero-accadico, pure eccezionalmente abbondante, un re il cui nome ricalchi in maniera convincente quello del fondatore di Babilonia trasmesso dalla Bibbia <sup>37)</sup>. A conclusioni simili erano del resto giunti una quantità di studi con analoghe finalità scientifiche pubblicati in precedenza <sup>38)</sup>. Bisogna dunque per forza di cose concludere che tanto il nome quanto il personaggio di Nimrod siano un'autonoma creazione dell'inesauribile fantasia ebraica, che ha evidentemente voluto attraverso la parabola del despota arrogante e malvagio lasciare ai posteri un esempio emblematico di rara negatività su cui meditare a lungo.

In casi come questi l'esperienza insegna che un sia pur timido sondaggio in direzione del vocabolario è in grado di fornire talvolta qualche utile indizio, benché ancor più spesso il ricercatore approdi magari soltanto a delle splendide quanto vacue

suggestioni. Viene citato di frequente il forte legame lessicale con l'accadico *namr*, "pantera", ma per i nostri scopi attuali certi accostamenti sono tutto sommato poco significativi. Molto più eloquenti ci sembrano invece in questo caso altre due voci comuni, pure appartenenti all'Accadico, e cioè il lemma *nàmaru* (*nàmiru*, *namru*), "torre"; e il lemma *nàmaru* (*\*namru*), "specchio" <sup>39)</sup>: entrambe i termini mettono infatti in luce un contenuto semantico in straordinaria risonanza con Nimrod, la cui tragica vicenda a prescindere dall'aspetto più propriamente teologico sembra volersi proporre almeno in parte come una profonda riflessione sui pericoli connessi a ciò che Hegel amava chiamare la "cattiva Infinità". Da questo punto di vista, ci conforta ancor di più scoprire nell'ambito del panorama linguistico assiro-babilonese l'esistenza di una radice *manù* = "numerare", che d'altro canto è alla base del greco *mèn* (luna) e del latino *mensis* (mese) <sup>40)</sup>.

### III. "Picatrix"

E' giunto comunque il momento di tornare ai Sabei di Dante: parlavamo più su dell'originalità della posizione dantesca in rapporto alle generali condizioni della cultura europea del suo tempo, ed è necessario adesso spiegare meglio ciò che intendevamo dire. La *Guida* di Maimonide rappresenta la prima grande pagina dedicata esplicitamente ai Sabei, nonostante la pur vasta massa di testimonianze medievali ad essi relative (provenienti per lo più dal mondo islamico) che ha avuto circolazione in Occidente. Dopo Maimonide, il silenzio per molti secoli cadrà quasi completamente su una comunità religiosa da molti giudicata scomoda e imbarazzante. Il problema è che il grande Ebreo spagnolo lascia come abbiamo visto a carico di questa un'eredità ricca di inesattezze, di grossolani fraintendimenti, il che probabilmente ha avuto un'influenza nient'affatto indifferente sulla scarsa o nulla popolarità goduta dal gruppo sabeo presso i posteri.

Naturalmente un simile quadro vale soprattutto per l'Europa, cioè per l'area geografico-culturale che è ora al centro della nostra attenzione. Le numerose traduzioni, in Ebraico e in Latino <sup>41)</sup>, della più importante opera maimonidea succedutesi nei primi decenni del XIII secolo in Spagna e in Francia riuscirono in breve tempo a diffondere nel nostro continente quel teorema Sabei = Caldei = Idolatri tanto caro al filosofo di Cordoba che si sarebbe trasformato nei secoli a venire in un punto fermo, inamovibile sull'argomento, in un vero e proprio assioma.

In realtà, al successo delle tesi ideologiche sul Sabeismo elaborate nella *Guida* contribuì un fattore del cui peso lo stesso Maimonide con difficoltà avrebbe potuto valutare la portata: la profonda se non totale ignoranza del pubblico europeo dell'epoca sui seguaci di una religione di cui alla maggioranza degli occidentali doveva risuonare estraneo anche solo il nome. Basta leggere un documento come il Ms. 601 della Biblioteca della Sorbona contenente forse la prima (1223), ancorché

parziale, versione latina dell'opera <sup>42)</sup>, per riscontrare la reale ampiezza del fenomeno: non meno di dieci soluzioni grafiche differenti, nei soli capitoli 29 e 30, vengono simultaneamente adottate dal traduttore per rendere l'ebraico *sabh* (*dsaba*, *sebea* [2 volte], *sebaise*, *sebia*, *sebaisas*, *ssaba*, *tssaba*, *ssaba* [3 volte], *ssabaa*, *çehibisa*) <sup>43)</sup>, senza che egli si risolva a scegliere definitivamente per alcuna di esse. E' vero che già intorno alla metà del '200 la forma latina *Zabi* (*Zabii*), che diverrà il termine poi regolarmente in uso in Occidente per denominare il gruppo nonostante la solo approssimativa corrispondenza della nostra *zeta* con la *sadè* semitica <sup>44)</sup>, appare già solidamente attestata nel *De Caelo et Mundo* di Alberto Magno <sup>45)</sup> e nella *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino <sup>46)</sup>: ma si tratta di riferimenti piuttosto laconici e in buona sostanza concordanti con la tesi di fondo della *Guida*, in quanto la prima si limita ad attribuire ai Sabei la dottrina dell'Eternità del Mondo senza ulteriori commenti <sup>47)</sup>, mentre la seconda procede a condannare l'identificazione di Dio con l'Anima dei Cieli (o del Mondo) da essi proclamata, sulla scorta della parallela critica precedentemente apportata da Averroè all' "errore dei sapienti della nazione dei Sabei" ("cioè degli Idolatri", aggiunge zelantemente l'Aquinate alla citazione del Commentatore) <sup>48)</sup>. Il fatto che questi enunciati rispondano in qualche misura al vero <sup>49)</sup> non toglie infatti nulla al carattere povero e frammentario della notizia.

Di fronte a tutto ciò, qualcuno muoverà forse l'obiezione che un individuo mosso da sana curiosità intellettuale poteva certamente procurarsi, fra i libri disponibili in Europa a quel tempo, almeno un'esauriente fonte d'informazione alternativa sui Sabei, vale a dire il famoso manuale arabo di magia *Ghàyat al-Hakim* <sup>50)</sup>, divenuto poi *Picatrix Latinus* <sup>51)</sup> attraverso la (ormai perduta) versione castigliana del 1256 eseguita per volere del re Alfonso X il Saggio. Ma questo dinamico lettore virtuale sarebbe andato a imbattersi a questo punto con uno scacco imprevisto: nel corso del loro trasferimento dall'Arabo al Latino <sup>52)</sup>, infatti, i nostri Sabei erano come per incanto svaniti nel nulla o quasi.

Vogliamo ricordare che, nella *Ghàya*, i Sabei sono citati in tre occasioni distinte: nel 5° capitolo del II Libro sono riconosciuti come i massimi esperti nella preparazione di talismani, e qualificati quindi "servi nabatei (copti) dei Caldei" <sup>53)</sup>; nel 1° capitolo del III Libro sono individuati come comunità posta sotto la giurisdizione della Luna <sup>54)</sup>; nel 7° capitolo del III Libro, sono ripetutamente indicati infine come dediti a singolari riti di magia astrologica, del cui complesso cerimoniale (incluse le formule di preghiera ai sette pianeti e all'Orsa Maggiore) viene fornita una puntuale descrizione <sup>55)</sup>. Nei primi due passaggi, il testo fa uso del plurale collettivo *al-Sàbi'a*, mentre nel capitolo 7° adotta la più comune forma di terza persona plurale *al-Sàbi'ùn* (*al-Sàbi'yyn*).

Ora, se si prendono in esame i corrispondenti brani del *Picatrix Latinus*, si nota subito che di questi nomi tramandati dall'originale arabo non c'è praticamente più traccia. La prima volta si procede intanto a una goffa traslitterazione, *azahabin* <sup>56)</sup>,

che non manca di occultare almeno in parte la forma originaria; la seconda volta, si introduce addirittura una perifrasi, *idola orantes et imagines* <sup>57)</sup>, dietro la quale è evidentemente ormai impossibile ritrovare il nome proprio di partenza; quanto alla terza serie di ricorrenze, la parola scelta in sostituzione di quella araba dà ancor più che nei casi precedenti l'impressione di essere stata dettata da una precisa volontà di mascheramento: *al-Sàbi 'ùn* diviene infatti qui semplicemente *Sapientes* <sup>58)</sup>, perdendo così qualsiasi carattere di specificità, e assumendo per contro dei contorni quanto mai vaghi e sfumati.

Data la gravità del sospetto, è giusto soffermarsi ad analizzare un po' meglio la questione. Che cosa può aver indotto l'interprete latino a eliminare del tutto in due casi su tre i Sabei dalla scena della Storia? Perché non pensare invece, quantomeno nel terzo caso, ad un banale equivoco generato dalla versione intermedia in Castigliano, che traducendo correttamente *al-Sàbi 'ùn* con *Sabeos* avrebbe però senza volere aperto le porte alla facile confusione con *Sabios* e di conseguenza ai *Sapientes*?

Dobbiamo confessare di aver accarezzato a lungo questa ipotesi, pur nella consapevolezza che la malaugurata scomparsa della traduzione spagnola non avrebbe comunque permesso all'idea di superare lo stadio di pura e semplice congettura; ma in seguito una lettura più accurata delle evidenze ci ha condotto a elaborare una nuova ipotesi, in grado di spiegare in maniera assai più convincente sia l'opzione di presentare i *Sàbi 'ùn* come *Sapientes* (che appare senz'altro come la più problematica delle tre), sia le restanti scelte operate dal redattore del *Picatrix* allo scopo di offrire del materiale linguistico a suo giudizio corrispondente al termine arabo *al-Sàbi 'a*.

Ci siamo dunque convinti che non sia troppo azzardato pensare qui ad una operazione di censura, imposta dalla particolare rilevanza che alcuni elementi di carattere incontestabilmente monoteistico assumono nell'ambito delle preghiere e delle cerimonie attribuite da *Ghàya* III, 7 ai Sabei (e da *Picatrix* III, 7 ai *Sapientes*). Evidentemente nel contesto della cultura occidentale è ammissibile, anzi corretto, immaginare i Sabei in qualità di costruttori di talismani (vedi gli *azahabin* di *Picatrix* II, 5) oppure di idolatri (vedi gli *idola orantes et imagines* di *Picatrix* III, 1), soprattutto dopo aver constatato il ruolo di primo piano giocato dalla *Guida dei PerpleSSI* di Maimonide ai fini della vasta ricezione di tali assunti; del tutto inaccettabile, invece, pensarli come gruppo monoteista o anche solo vicino al monoteismo. Con molta probabilità, non è affatto un caso se il compilatore della *Ghàya*, nell'atto di esporre le preghiere del popolo dei Nabatei, che non contengono dal canto loro alcuno spunto di carattere monoteistico, si affrettò a prendere subito le distanze da certe pratiche di sapore manifestamente pagano <sup>59)</sup>, là dove viceversa non aveva sentito la minima necessità di prendere cautele del genere riferendo sulle usanze religiose sabee appena poche pagine prima <sup>60)</sup> (il capitolo sui Nabatei è l'8° del III Libro <sup>61)</sup>, e segue dunque senza soluzione di continuità quello dedicato per intero ai Sabei). In conclusione, pare lecito ammettere che in ambiente islamico, vista la copertura coranica accordata ai Sabei, non c'è nulla di scandaloso nel riconoscere loro uno spirito monoteista; completamente diversa per non dire opposta è però la

situazione nel mondo cristiano, dove, non sussistendo alcunché a far da contraltare all'accusa di magia nera o di idolatria loro lanciata, si viene a frapporre un ostacolo insormontabile all'idea che i Sabei possano avere un qualunque rapporto di contiguità con il Dio unico. Ed ecco allora l'imbarazzo, l'omertà, le cancellazioni, i silenzi che non mancano di accompagnare l'atteggiamento dell'Occidente nel suo complesso verso il Sabeismo: certi segnali, in effetti, lasciano abbastanza chiaramente intendere come ciò che soprattutto impedi alla civiltà europea di identificare i Sabei con un gruppo omogeneo di Gentili convertiti al culto dell'Altissimo fu tutto sommato la paura, un'ansia gestita in modo decisamente maldestro, davanti al rischio di fare i conti con il quarto ceppo monoteista <sup>62</sup>).

#### *IV. Le prime traduzioni latine del "Corano"*

D'altro canto, l'Europa aveva già da tempo provveduto ad "addomesticare" il *Corano* alle proprie esigenze di ortodossia, neutralizzando nei limiti del possibile la carica dottrina dirompente dei famosi versetti dove Maometto certifica per la prima volta l'esistenza storica dei Sabei, e si fa simultaneamente garante della loro appartenenza di diritto alla grande famiglia sovraconfessionale del "Popolo del Libro". Non si dimentichi, come sottolineava opportunamente un orientalista della statura di Monnot, che "se l'Islam non esistesse, nessuno parlerebbe dei Sabei!" <sup>63</sup>). Pertanto, anche sul versante del testo sacro islamico, cioè forse dell'unico scritto munito dell'autorevolezza sufficiente ad intaccare alle fondamenta perfino un edificio teorico imponente quale quello che in seguito con tanta pazienza Maimonide si impegnerà a costruire, la via d'accesso era stata preventivamente bloccata.

Siamo intorno alla metà del XII secolo e, per ciò che ne sappiamo, mai prima di questo momento il "partito antisabeo" era giunto a sfruttare in pieno le straordinarie risorse di uno strumento che, nel corso della devastante guerra di religione che si stava combattendo sul terreno dei libri piuttosto che sui campi di battaglia, avrà modo di svelare tutta la sua micidiale efficacia: la traduzione! E siamo ancora nella penisola iberica, ponte naturalmente gettato fra Oriente e Occidente, terra d'elezione sia per le profonde radici che la civiltà arabo-islamica vi ha come si sa piantato da centinaia d'anni, sia per gli incontestabili meriti che proprio a cagione di ciò il paese saprà guadagnarsi in quanto canale fondamentale di trasmissione di cultura: in particolare per quel che riguarda le opere greche antiche ignorate o credute perse per sempre e tornate invece sorprendentemente a noi in esemplari di "seconda mano", grazie alle abbondanti copie delle stesse circolanti fin dal IX/III H. secolo in Arabo <sup>64</sup>). Ma è inutile continuare a insistere su cose tanto note.

Il progetto di elaborare una versione latina del *Corano*, che ne rendesse i contenuti dottrinari finalmente accessibili anche al pubblico dei Cristiani non arabofoni, viene concepito da Pietro il Venerabile, abate di Cluny. Questi decide di affidare tale

compito delicatissimo e strategicamente determinante, per le finalità polemico-religiose ad esso dichiaratamente connesse, a due personalità del calibro di Roberto di Ketton ed Ermanno di Carinzia, i quali a loro volta selezionano un'équipe di traduttori con cui attendono a una faticosa opera di analisi e di ricerca filologica durata vari anni. Il lavoro è felicemente compiuto nel 1143 <sup>65</sup>).

Non è possibile approfondire qui il giudizio tecnico su questa celebre traduzione. Basterà dire che, a prescindere da un sostanziale rimaneggiamento nell'ordine e nella numerazione delle *Sure* (specie all'inizio), i critici sono concordi ad ammettere che nell'insieme la versione portata a termine da Roberto e da Ermanno può essere considerata affidabile, in quanto il testo latino è abbastanza letterale e fedele all'originale <sup>66</sup>). Viene spontaneamente da chiedersi: anche per i Sabei?

Ebbene, a dispetto della sostanziale conformità al testo arabo, pure effettivamente riscontrabile nella maggior parte dell'opera, a dispetto della grande autorevolezza dei due interpreti, pure indiscussa, la prima traduzione in Latino del *Corano* non fa da parte sua eccezione alla regola, e "manca" anch'essa del tutto i nostri Sabei, che "sfilano" dunque anche qui senza lasciar traccia. Seguendo infatti una tecnica con cui dovremmo avere ormai dimistichezza grazie all'evidenza fornita dal 1° capitolo del III Libro del *Picatrix*, in tutti e tre i passaggi coranici riguardanti più da vicino il gruppo il nome *Sàb'iùn* (*Sàbi'yyn*) misteriosamente scompare per cedere il posto a una perifrasi, la quale di volta in volta mette in rilievo dei dati differenti. Così in *Sura* II, 62 i Sabei diventano la comunità di chi è *religio sua relictæ in aliam tendens*; in *Sura* V, 69 si trasformano negli *angelos loco Dei adorantes, qui scilicet legem pro lege variant*; in *Sura* XXII, 17, infine, si sovrappongono inaspettatamente ai *leges variantium Christianorum* <sup>67</sup>).

In questa sede è di secondaria importanza annotare come queste definizioni - al di là delle apparenti contraddizioni riscontrabili fra l'una e l'altra, e in particolare della difficoltà di accordarle nel loro insieme con la natura monoteistica riconosciuta decisamente al gruppo religioso in questione dal testo canonico musulmano - si accordino perfettamente all'identificazione dei Sabei con i *Timorati di Dio* da noi a suo tempo proposta <sup>68</sup>). L'importante, invece, è verificare l'avvenuta rimozione del nome, la cancellazione di una realtà scottante nel nulla, così come constatare al contempo le scarsissime probabilità tanto per il lettore comune quanto per quello più educato di capire di chi o di che cosa si stia parlando. Naturalmente non vogliamo affermare con ciò che dietro queste formule, frutto di una conoscenza certo non superficiale delle tradizioni islamiche, non siano in assoluto riconoscibili i Sabei, e quanto abbiamo appena dichiarato in merito all'esito delle nostre passate ricerche crediamo basti a provarlo. Ma questo riconoscimento, e ciò che esso comportava, erano tali da poter ormai avvenire in Europa soltanto all'interno di alcuni ambienti ristretti e altamente selezionati, per non dire addirittura di pochi chiusi circoli di natura esoterico-iniziatica <sup>69</sup>).

Che questa non sia un'ipotesi meramente romanzesca, e che d'altra parte all'origine di tutto ciò non ci sia affatto la lodevole volontà di delucidare attraverso una metafora

il significato di un termine sconosciuto – come pure in un primo momento si potrebbe pensare - quanto piuttosto quella assai meno degna di stima di seppellire quanto più a fondo possibile un inconfessabile segreto, è dimostrato dall'estrema regolarità con la quale il fenomeno si manifesta. Anche nella seconda versione latina del *Corano*, redatta sempre in Spagna qualche decennio più tardi (1211) a cura di Marco da Toledo, la "sindrome" sabea torna senza pietà a colpire, con l'unica differenza che Marco, invece di parafrasare la parola-chiave oggetto di tanto interesse censorio, la elimina più semplicemente del tutto in due occasioni su tre, mentre in rapporto al passaggio "incriminato" della V *Sura* propone un tentativo di traslitterazione – *Sabbihonite* – che ci addita tutt'al più la suggestiva pista di una setta che potrebbe non sfigurare nella lista nera dell'eresiologo Epifanio <sup>70)</sup>; un passo in più compie forse un anonimo quanto scrupoloso revisore del manoscritto di Torino da noi consultato <sup>71)</sup>, poiché questi inserendo sopra il nome indicato da Marco la chiosa *Samaritani* ci fa intravedere almeno una sua qualche familiarità con il celebre poligrafo persiano al-Biruni che a proposito dei Sabei impiega appunto questo paragone <sup>72)</sup>.

*Va. "... sotto 'l velame delli versi strani"*

Dinanzi al quadro desolante che la cultura giudaico-cristiana del tardo Medioevo ci consegna in merito ai Sabei, dove le calunnie e le falsità disseminate su un fronte si coniugano ai tentativi di rimozione sistematica messi in atto sull'altro, la solitaria citazione di *Inferno XXXI* splende in tutto il suo valore come una perla rara. Ma resta ancora qualcosa di essenziale da aggiungere. Le condizioni decisamente avverse, proprie all'atmosfera culturale del periodo, si rivelano infatti non senza influenza – e non poteva del resto essere altrimenti - sulla stessa posizione di Dante, che doveva certo avere piena consapevolezza di muoversi su un terreno quanto mai insidioso, minato, e che si comportò dunque di conseguenza, prendendo alcune indispensabili precauzioni. La cattiva abitudine di appellarsi alla celebre terzina (vv.61-63) contenuta nel IX Canto dell' *Inferno* "O voi che avete gl'intelletti sani, / mirate la dottrina che s'asconde / sotto 'l velame delli versi strani" per far dire al Poeta ciò che semplicemente si pretende che dica, nella speranza di dare una parvenza di fondamento alle più fantastiche elucubrazioni, è purtroppo un male antico e radicato tra i cultori dell'ermeneutica dantesca. Ma sfidiamo chiunque a trovare, nell'orizzonte dell'intera opera di Dante, un passaggio più perfettamente in sintonia con l'invito rivolto al lettore nei versi appena ricordati, di quanto faccia l'enigmatico grido levato da Nimrod dalle profondità dell'abisso dove è condannato a soggiornare in eterno.

E arriviamo così alla parte decisiva del nostro discorso, cosa che ci obbliga in un certo senso a tornare al punto di partenza e a misurarci quindi nostro malgrado con la

*vexata quaestio* del possibile significato di questo grido. Perché ci rendiamo conto che gli argomenti esposti fin qui non diano forse piena soddisfazione a un interrogativo inquietante, che resta pertanto in qualche misura ancora aperto. Qual è mai questa "dottrina che s'asconde" tanto bene "sotto" i suoni certamente "strani" rivolti dal mitico re di Babilonia all'indirizzo di Dante e Virgilio? E' mai possibile che Dante commetta l'imperdonabile leggerezza di assegnare spessore di "dottrina" ad una semplice tematica, quella della prima fondazione del Sabeismo da parte di Nimrod, che appare per di più essere la logica ed inevitabile conseguenza di quanto veniva tramandato da secoli intorno al personaggio <sup>73)</sup>? E come armonizzare questa memoria diffusa con l'aura di segretezza e di mistero che dovrebbe giustamente avvolgere un sapere riservato a pochi eletti? Certo, la facoltà di scorgere in modo esplicito il legame intercorrente tra i due fattori principali della questione diviene un passo naturale e perfino scontato soltanto dopo che alla rilettura in chiave "diabolica" del fenomeno "Sabei" è stato apposto un pesantissimo oltre che definitivo suggello da parte di Maimonide: ma questi non è per l'appunto se non l'ultimo e forse più risoluto esponente di una linea di pensiero, continua e coerente, da sempre schierata contro la comunità sabea e di cui non era davvero impegnativo rintracciare le testimonianze, come l'esempio di Eutichio sopra richiamato crediamo basti a dimostrare <sup>74)</sup>.

#### *Vb. La tesi di Lemay: l'astrologo Nimrod*

Perplessità ancora maggiori, comunque, sorgono di fronte al fatto che simili domande non abbiano nemmeno sfiorato alcuno dei commentatori danteschi, e in particolare il Lemay, il cui orizzonte di ricerca era tale da generare la ragionevole aspettativa di abbracciare spontaneamente questa problematica. Non è necessario tornare sulla ben nota tesi dello studioso francese, anche perché il suo nucleo portante è già espressamente annunciato nel titolo del dotto articolo che la sostiene, "Le Nimrod de l' *Enfer* de Dante et le *Liber Nemroth*" <sup>75)</sup>. Sarà sufficiente ricordare che il *Liber* è un trattato di astronomia popolare non scevro di fantasie, redatto in forma di dialogo tra Nimrod e il suo discepolo Ioantone, che ebbe una certa circolazione nel tardo Medioevo <sup>76)</sup>. Non è emerso tuttavia nulla a sostegno dell'ipotesi che Dante abbia conosciuto il manuale e che questo possa essere dunque contemplato tra le fonti letterarie alla base della potente figura ritratta in *Inferno* XXXI <sup>77)</sup>: essa non si discosta infatti dalla più comune rappresentazione del personaggio trasmessa dalla Bibbia e dalla tradizione patristica, oltre che dall'iconografia medievale, comparando nelle consuete vesti di gigantesco cacciatore, con la tracolla e il corno, e non certo nei panni di un astronomo e/o di un astrologo.

D'altro canto il Lemay si preclude stranamente a priori l'unica strada percorribile ai fini di dimostrare che il legame Nimrod-astronomia/logia, anche se solo nei termini sfuggenti di una lontana risonanza, è effettivamente presente all'interno del passo della *Commedia* da lui esaminato: pur di trovare una forma in qualche modo compatibile con le regole della lingua araba, che dia senso all'enigmatico verso

*Raphel mai* ecc. con cui si apre il drammatico episodio, egli non esita a cancellare (ci si perdonerà la reiterazione di questo verbo) la sola traccia, debole ma al tempo stesso terribilmente eloquente, in grado di suffragare non solo la piena consapevolezza da parte di Dante circa una simile tematica, ma anche la sua ferma volontà di lasciarla trasparire. La parola-chiave *zabi* viene infatti arbitrariamente smembrata in due metà, il dimostrativo dialettale *za* (!) ("questo") e la preposizione *bi-* ("per", "a causa di"), così da approdare alla famosa interpretazione "Quest'abisso e io stesso siamo indotti allo stato di ebeti a causa della scienza" <sup>78</sup>).

### *Vc. (Io), Amraphel*

Non pretendiamo alcun titolo di originalità nel sottolineare l'incongruenza di rinvenire nei suoni pronunciati da Nimrod una frase di senso compiuto articolata in una qualunque lingua: vi si oppone con forza la condizione stessa di "anima confusa" riconosciuta apertamente da Dante al gigante biblico sulla scorta dell'imponente corpo di tradizioni – non ultima quella di S. Agostino cui il Poeta direttamente attinse – che proprio a lui imputavano la confusione delle lingue conseguente all'epocale disastro di Babele. Ma in questo caso si può forse dire che l'operazione portata avanti dal Lemay si scontra, come se ciò non bastasse, con una vistosa autocontraddizione, in quanto il prezzo pagato in cambio di un incerto e sbiadito significato, qual è quello derivante dalla presunta espressione araba individuata dallo studioso, è la paradossale perdita del significante centrale che, da solo, sarebbe bastato a sostenere i suoi stessi argomenti, gettando nuova e intensa luce sull'intero passaggio.

D'altra parte, anche le prime due parole del verso sembrano reclamare una lettura alternativa. Occorre ammettere che la ben documentata discussione del Lemay sul termine *Ghafal* ("Ignoranza delle verità di fede", "Negligenza nelle cose religiose") - compresa l'abitudine corrente di traslitterare la *ghayn* in *erre* nelle traduzioni medievali dall'Arabo, che genera qui un plausibile *Raphel* - è abbastanza convincente <sup>79</sup>), ma quanto veniamo suggerendo non implica necessariamente che la sua proposta sia da buttar via. Crediamo anzi che proprio la *forma mentis* di Dante, e soprattutto il plurilinguismo che marca tanto a fondo la sua opera poetica e in specie la *Commedia* <sup>80</sup>), dando così luogo alla coesistenza virtuale di molteplici piani interpretativi, lasci ampio spazio ad altre soluzioni non esclusive. Pare dunque difficile tacere come il *Raphel mai* di inizio-verso richiami irresistibilmente per metatesi il nome proprio di un re, *Amraphel*, identificato di regola con Nimrod dalla letteratura rabbinica, a cui piace immaginare al contempo delle etimologie differenti in base agli aspetti della personalità del monarca volta a volta messi in evidenza dal racconto: secondo il *Sefer ha-Yashar*, il re di Babilonia assunse questo nome successivamente al crollo della Torre, in allusione alla caduta dei suoi principi (*àmar ghafal*) durante la dispersione che seguì il rovinoso evento <sup>81</sup>); secondo un'altra tradizione, che si riallaccia all'idea di ribellione a Dio incarnata da Nimrod (= "Colui che rese tutto il popolo ribelle contro Dio" <sup>82</sup>), *Amraphel* vorrebbe dire per contro "Colui le cui parole sono oscure"

(*àmar àphal*)<sup>83</sup>); nel contesto delle persecuzioni contro Abramo di cui il tiranno fu come si sa spietato artefice<sup>84</sup>), infine, quest'ultimo fu denominato così in ricordo del miracoloso episodio della fornace, e in particolare delle parole: "Egli ordinò: 'Gettatelo dentro!'" (*àmara phùl*) pronunciate in quell'occasione<sup>85</sup>).

Da tutto ciò, vengono fuori degli elementi focali assai forti che permettono di disegnare un quadro indubbiamente già significativo, senza tuttavia per questo imbrigliare le esigenze di significato, che come si vedrà subito in qualche modo sussistono, a delle norme sintattiche e grammaticali che sono qui invece del tutto fuori posto. Per quanto ci riguarda, non riusciamo a figurarci nessun'altra possibilità di raccordare in maniera accettabile la volontà di comunicare espressa inequivocabilmente da Nimrod (che potrebbe in astratto anche restare un semplice pio desiderio), alla severa reazione di Virgilio ("anima sciocca!", v.70; "o anima confusa!", v.74) e ancor di più agli aspri termini di cui questi si serve per commentare con Dante l'incontro<sup>86</sup>), se non quella di riconoscere nel grido del Gigante una sequenza sincopata, un singhiozzo di vocaboli eterogenei e distanti, il cui unico, debole legame è fornito soltanto dalla spiccata personalità del protagonista.

Da un lato, infatti, l'autore dell'*Eneide* dà prova di una sia pur limitata comprensione di quanto ha appena udito ("egli stesso s'accusa", v.76); dall'altro, però, egli finisce per escludere drasticamente ogni possibilità di comunicazione ("lasciàno stare, e non parliamo a voto / chè così è a lui ciascun linguaggio / come il suo ad altrui, ch'a nullo è noto", vv.79-81): l'incomunicabilità è del resto la giusta punizione per chi, come i Giganti che mitologicamente ne costituiscono il temibile preannuncio, con la violenza e con l'inganno ha pregiudicato una volta per tutte la pacifica convivenza tra gli uomini, oltre ad essere la pena di contrappasso più appropriata per chi, in nome della superbia e dell'illusoria forza della ragione, osò sfidare l'infinita potenza di Dio<sup>87</sup>).

"(Io), Amraphel ... profondo ... (io), Sabeo ... la mia scienza!": ecco, tutto sommato, quel che ci sentiamo di mettere sulla bocca e nella mente del Nimrod immobilizzato per sempre tra i ghiacci del IX Girone dell'*Inferno*. Dei lampi, delle istantanee, delle visioni fuggevoli e incerte come falene, come lontani fuochi notturni. Fantasmici di parole, brandelli di frasi, simulacri di pensiero. Ricordi strappati. Miraggi. Il re di Babilonia non ragiona, non può ragionare: dopo l'ennesima, insulsa sfida, Dio gli spedì una mosca nel cervello attraverso il naso, che gli ronzò nella testa per quarant'anni togliendogli la pace e la facoltà di guidare i suoi pensieri fino alla morte. Questo racconta la leggenda<sup>88</sup>). La quale purtroppo non chiarisce in che genere di lingua il despota tentasse ormai di esprimere – siamo al dopo-Babele - le uniche cose che gli restavano perché mai nessuno, nemmeno Dio, era riuscito a togliergliele: la sua ira, il suo orgoglio, il suo dolore.

E' questa grossa incertezza di fondo che ci ha indotto a scegliere la soluzione linguistica appena proposta: attraverso la riduzione a due nomi propri (*Amraphel* e *Zabi*) di tre sequenze sillabiche, abbiamo risolto i 3/5 del problema posto dal verso senza per altro dover prendere partito per alcuna lingua in particolare, visto che entrambi, pur rientrando in prima battuta rispettivamente nel vocabolario delle

tradizioni ebraiche e arabo-islamiche, erano da considerarsi già al tempo di Dante quali appartenenti di diritto al patrimonio universale dell'umanità (si può d'altra parte osservare che l'economia del verso cambia ben poco a seconda che si intenda la parola *Zabi* come un maschile singolare arabo, o invece come un maschile plurale latino). Quanto a *amech*, gli immediati riscontri della medesima radice ('mq = "profondo, profondità, sprofondare" ecc.) in un gran numero di lingue semitiche (arabo, ebraico, etiopico, aramaico ecc.), dove essa figura accompagnata solo da lievi varianti fonetiche, consentono di giungere a una traduzione univoca: l'idea di "profondità", infatti, è in perfetto accordo con il contesto, coniugandosi mirabilmente sia con la condizione ipogea del dannato (che avendo tentato l'assalto al cielo non poteva per contrappasso che trovare albergo in uno dei gironi infernali più bassi), sia con la sua impenitente superbia (che verosimilmente lo incoraggerebbe nonostante tutto a porre l'accento, senza la benché minima ironia, sulla natura "profonda" del proprio sapere); e perciò molti commentatori hanno sottoscritto con facilità questa opzione <sup>89</sup>).

Tutt'altro che facile si rivela invece purtroppo l'analisi di *almi* perché, anche volendosi mantenere nell'ambito limitato del Semitico, la forma con la quale la parola è stata trascritta di per sé non ci illumina abbastanza sulla radice sottostante, che potrebbe dunque essere indifferentemente 'lm (ar.: "conoscere, conoscenza, scienza", ma anche, con l'inserimento di una *aleph* dopo la *ayn*, "mondo" [*'àlam*]) oppure *àlm* (ar., ebr., cald.: "dolore", "taciturnità causata da un dolore" [*àlam* o *elem*]), con l'aggiunta del consueto suffisso possessivo di prima persona *i*. La decisione a favore della prima possibilità, che in apparenza carica il verso di un'inutile ridondanza (il concetto di "Sabeismo" implica di per sé la filosofia e l'amore per la scienza, soprattutto astronomica <sup>90</sup>), è dovuta almeno in parte a delle valutazioni delicate e complesse, alle quali peraltro avevamo più su dato avvio senza però portare a termine la discussione. Sia ben chiaro, comunque, che quella che stiamo per esporre ora è una semplice congettura, che non modifica nulla di sostanziale di quanto è stato detto, e di cui lasciamo volentieri ad altri il compito di sondare i fondamenti.

### *Vd. Dante Sabeo?*

Avevamo sollevato dei dubbi circa l'eventualità che la circospezione e la prudenza di Dante arrivassero al punto che si è osservato - coprire cioè la parola *zabi* di una maschera quasi irriconoscibile grazie al suo accorto inserimento in una serie aleatoria di sonorità esotiche, al fine di allontanare qualunque sospetto di contaminazione con il Sabeismo - soltanto per garantirsi il diritto di affermare in maniera ellittica qualcosa di banale e a prima vista tutt'altro che compromettente, come il mitico rapporto Nimrod-Sabei. E' vero che il clima culturale in Europa, come si è mostrato, pareva imporre da tempo una sistematica censura sul fenomeno, ma è possibile che questa fosse tanto rigida da reprimere qualsiasi esplicito riferimento ad esso come se si trattasse di un gesto di intollerabile audacia? I passaggi sui Sabei di Alberto Magno e

di S. Tommaso da noi menzionati sembrerebbero escluderlo, suggerendo per contro una linea cristiana ortodossa nei confronti del Sabeismo che, pur nei limiti di una ferma condanna, non escludeva la possibilità di parlarne. Ma siamo sicuri che le cose stessero veramente in questi termini? E come conciliare questa posizione, diciamo così "interlocutoria", con l'atteggiamento di Dante?

In realtà, se il problematico v.67 contiene davvero un riferimento alla "scienza" sabea, si fa avanti un inquietante scenario che, per altro verso, apre delle prospettive di ricerca inedite e affascinanti. Perché è certamente legittimo pensare che il Poeta abbia voluto solo fornire un indizio in più al lettore per consentirgli di comprendere che qui si parla realmente di Sabei, e che pertanto dietro la malizia cifrata dell'enigma si nascondono essi e nient'altro. Ma se si somma questo dettaglio apparentemente innocente all'azione complessiva di mascheramento di cui Dante si è reso secondo noi promotore, senza tuttavia riuscire a convincerci completamente circa la gravità delle ragioni che, sole, giustificherebbero il "basso profilo" da lui mantenuto sulla questione, si perviene alla plausibile conclusione che egli abbia inteso far passare in questo modo tutt'altro messaggio: il privilegio cioè di aver avuto personalmente accesso ad un'idea superiore di Sabeismo, l'orgoglio di condividere un'antica e nobile tradizione sapienziale ben diversa dalle schematiche semplificazioni e dalle sfacciate falsità con cui Maimonide, i dottori della Chiesa e tanti altri cercavano con tanto impegno di impiantarne nel mondo la caricatura o di seppellirne per sempre il ricordo <sup>91</sup>). Ma, come si era appunto premesso a questa breve parentesi finale, preferiamo non inoltrarci in una selva dove l'ombra accenna a cangiarsi nel buio denso della tenebra oscura.

## Note

\* Benché il termine "Sabei" sia comunemente usato in Italiano per designare il popolo dell'antico regno sud-arabico di Saba, è parso più opportuno impiegare questo nome piuttosto che la forma di sapore arcaico "Sabii", preferita a suo tempo da Nallino per la voce dell'*Enciclopedia Italiana* relativa alla comunità religiosa in questione.

1) In Dante ricorrono le forme Nembrotto (Nembrotte) (*Inf.* XXXI, 77) e Nembròt (*Pg.* XII, 34; *Pd.* XXVI, 126) o anche Nembroth (*VE* I, vii, 4).

2) In *Giornale dell' I.R. Istituto Lombardo di Scienze, Lettere e Biblioteca Italiana*, Vol. 6, pp.178-186.

3) Letteralmente "(Del) Gigante [*Raph*] all'acqua [*el mai*], (al) profondo [*amech*] (del) Zabio [*Zabi*], contra chi [*al-mi*] (vieni)?", *ibidem* p.181.

4) F. Gabrieli, *Enc. Dant.*, Treccani, Roma, I, s.v. "Arabi", p.341.

5) *Ibidem*.

6) G. Scialhub, *Due Versi Danteschi: "Pape Satan, pape Satan aleppe"; "Rafel mai amech zabi almi"*, Livorno 1938, in particolare pp.9-15.

7) Per una panoramica sintetica della questione, cfr. *Enc. Dant.*, IV, s.v. "Raphèl mai amècche zabi almi" (E. Caccia).

8) 2 voll., St. Petersburg, 1856 (= Amsterdam, 1965).

9) *Sura* 2, 62; 5, 69; 22, 17. Il *Corano* è in assoluto la prima evidenza testuale riguardo ai Sabei, cfr. il giudizio di Monnot riportato più avanti, al principio del IV paragrafo.

10) Benché spesso criticata (cfr. p.es. J. Pedersen, "The Sabians", in *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, a cura di T.W. Arnold e R.A. Nicholson, Cambridge 1922, pp.383-91; J. Hjarpe, *Analyse Critique des Traditions Arabes sur les Sabéens Harraniens*, Diss. Uppsala 1972; M. Tardieu, "Sàbiens coraniques et 'Sàbiens' de Harràn", *Journal Asiatique* 274 [1986], pp.1-44; F. De Blois, "The 'Sabians' [Sàbi'ùn] in Pre-Islamic Arabia", *Acta Orientalia* 56 [1995], pp.39-61), l'identificazione Sabei coranici = Mandei è stata contro ogni aspettativa ripresa nella recente monografia di S. Gunduz, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaean and Their Relations to the Sabians of the Qur'àn and to the Harranians*, (JSS, Suppl.3), Oxford 1994.

11) Maggi, op. cit. [n.1], p.182 sg. Per una rassegna aggiornata sui Sabei e il Sabeismo, oltre alle indicazioni bibliografiche contenute nel libro di Gunduz citato nella n. precedente, in quello di T. Green, *The City of the Moon-God. Religious Traditions of Harràn*, Leiden 1992, e nell'art. di T. Fahd, "Sàbi'a", *EF<sup>2</sup>*, vol. VIII, pp.692-698., si possono consultare: G. Strohmaier, "Die Harrànischen Sabier bei ibn an-Nadìm und al-Bìrùnì", in *Ibn an-Nadìm und die mittelalterliche arabische Literatur*, Beitrage zum 1. J.W. Fuck-Kolloquium (Halle 1987), Wiesbaden 1996, pp.51-56; J. Lameer, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition", in G. Endress, R. Kruk (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp.181-91; R. Sesen, "L'Ecole d'Harràn", *Cahiers du Bosphore*, 15 (1996), pp.71-75; W. Arnold, "Wer sind die Sabier des Korans?", *Sprawozdania z Posiedzen Komisji Naukowych*, 44/1 (2000-01), pp.51-55; ma soprattutto D. Pingree, "The Sàbiens of Harràn and the Classical Tradition", *International Journal of the Classical Tradition*, 9/1 (Summer 2002), pp.8-35;

12) Vedi n.1.

13) La trad. italiana è di Maggi, op. cit. [n.1], p.183. Per l'opera e il passo citati, cfr. Eutichio (Sa'ad ibn Batriq), *Annales*, P.G. 111, col.921.

14) Trad. it. Maggi, *ibidem*; per l'opera ed il passo citati, cfr. ibn Khallikàn, *Wafayàt al-a'yàn*, trad. ingl. B. de Slane (*Ibn Khallikàn's Biographical Dictionary*), I, Paris 1843, p.32, n°14 (anche in B. D'Herbelot, art. "Sabi", *Bibliotheca Orientalis*, Parisiis 1697). Per le importanti tradizioni relative a questa interpretazione del Sabeismo v. n.16.

15) Maggi, *ibidem*. Una versione leggermente diversa di questa leggenda si trova nel *Liber introductorius* di Michele Scoto, dove compare nel contesto di una storia fantastica di magia astrale a sua volta parallela, almeno per quanto riguarda le vicende dell'Ermete antidiluviano, al noto racconto di Abu Ma'shar (cfr. D. Pingree, *The Thousands of Abu Ma'shar*, London 1968, p.15). Una sintesi di essa, "tenendo conto del suo ordine illogico", è fornita da D. Pingree (sulla base del Ms. Bodley 266 della biblioteca bodleiana di Oxford e del Ms. Clm 10268 della biblioteca statale di Monaco, contenenti due delle numerose copie manoscritte dell'opera) ne "La Magia Dotta" (in *Federico di Svevia, Imperatore del Sacro Romano Impero*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, 3 voll. Palermo 1994, II [*Federico II e le Scienze*]), p.368: "Zoroastro fu il primo a praticare la magia. Nato dalla razza di Sem, fu istruito dai demoni in Persia. Il gigante Nemroth giunse in Persia dopo la dispersione delle settantadue lingue e apprese dagli spiriti ad adorare il

fuoco. Poi Cam verificò gli insegnamenti di quegli spiriti; suo figlio Chanaam, che era diventato anche più esperto in quell'arte, compose trenta volumi sulla divinazione. Figlio di Chanaam, Nemroth scrisse un libro su tutta l'astronomia" (trad. it. A. La Mattina). Da notare qui per un verso l'apparente sdoppiamento della figura di Nimrod (circostanza tuttavia nota alla letteratura araba medievale, dove una leggenda tramanda p.es. che il primo era figlio di Chus, mentre il secondo – da identificarsi con il famoso tiranno contemporaneo di Abramo - era figlio di Canaan e di conseguenza pronipote del Nimrod vissuto in precedenza); dall'altro la differente genealogia rispetto a quella dichiarata da *Genesi* 10, 6-8, dove Nimrod è figlio di Chus, non di Canaan (ma cfr. pure la posizione degli storici arabi, che fanno spesso confusione su ciò: p.es. al-Tabari, *Ta'rikkh*, I, pp.217, 218, 220, 252-65, 319-25 [trad. ingl. *The History of al-Tabari*, II, a cura di W.M. Brinner, New York 1987, pp.15, 16, 18, 48-60 e n.137, 105-111], registra sia la paternità di Canaan figlio di Chus, sia quella di Chus figlio di Cam). Per Sàbi ibn Chus, o ibn Mari, cfr. le fonti islamiche citate da Chwolsohn, *Die Ssabier* [n.8], II, Indice s.vv.. Per l'invenzione dell'astrologia (ma anche dell'alfabeto, della magia e di ogni forma di sapere occulto) da parte di Abramo, attestata dalla tradizione rabbinica ('*Ab. Zarah*, 14b; *Sefer Yezirah*, in fine), si veda Alessandro Polistore in Eusebio, *Praep. Ev.*, IX, 17; Firmico Materno, *Math. Libri VIII*, Proemium 5; D'Herbelot, *Bibl. Or.*, s.v. "Abraham"; ma soprattutto il R.P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1949 (= 1986), pp.102-103. Giova forse ricordare come questo corpo di tradizioni si ritenga in genere poggiare su *Gen. R.* 15, 5: "Dio lo [Abramo] elevò sopra la volta dei cieli per fargli vedere tutti i misteri della vita" [*The Jew. Enc.*, s.v.].

16) L'idea che il Sabeismo sia la fede di "chi abbandona la propria religione per un'altra", strettamente legata al concetto di "Conversione" o di "Semi-Conversione" (= Essere "Simpatizzanti") a (con) una qualunque forma di monoteismo, è sostenuta con forza dagli autori islamici medievali ed in particolare dai lessicografi che richiamano le due forme verbali arabe, strettamente interrelate, *saba'a* ("cambiare, convertirsi, ritornare") e *sabà* ("inclinare, volgere verso"): cfr. Chwolsohn, *Die Ssabier* [n.8], II, pp.590-600; Gunduz, *Knowledge of Life* [n.10], p.17 sgg.; e, per quanto riguarda le numerose testimonianze contenute nella letteratura dei *Hadith* e della *Sira* riguardanti la strana accusa di Sabeismo mossa dagli avversari di Maometto a lui e ai suoi seguaci (v. p.es. Ibn Hishàm, *Sirat rasul Allàh*, a cura di F. Wustenfeld, I Goettingen 1860, p.225, al-Tabari, *Tafsir*, a cura di M.M. Shàkir, A.M. Shakir, Il Cairo 1374-1380 H./1954-1960, II p.147: "I politeisti dicevano del Profeta e dei suoi compagni: 'Quelli sono dei Sabei'. E li paragonavano ad essi"), e raccolte in buona parte già da J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897<sup>2</sup>, p.236 sg., cfr. A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* Leiden 1927, s.v. *SB'*. Nonostante i ragionevoli dubbi intorno alla reale storicità di queste tradizioni espressi p.es. da D.S. Margoliouth, art. "Harranians", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (a cura di J. Hastings), VI, Edinburgh 1913, pp.519a-520b, appare comunque difficile ignorare che una lettura dei Sabei precisamente in questa chiave è fatta propria dai redattori della prima traduzione latina del Corano (1140) su cui v. più avanti il paragrafo IV. Ma v. inoltre, comunque, la nota successiva.

17) Come speriamo di aver una volta per tutte chiarito in due nostri studi precedenti (A. Fratini – C. Prato, *I Sebòmenoi [tòn Theòn]: una Risposta all'Antico Enigma dei Sabei*, Roma 1997; Eidem, *God-Fearers: a Solution to the Ancient Problem of the Identity of the Sabians*, [2003] (in trasferimento a breve, insieme al precedente, sul presente sito [www.ricerchefilosofiche.it](http://www.ricerchefilosofiche.it)), non solo il gruppo indicato nel *Corano* come "Popolo del Libro" insieme a Ebrei e Cristiani, ma anche i cosiddetti "falsi Sabei" di Harràn, possono essere riconosciuti negli eredi dei milioni di seguaci di un culto celeste diffusosi a largo raggio nel corso dei primi secoli della nostra era (come aveva a suo tempo sostenuto, anche se in una chiave di lettura differente dalla nostra, G. Boehmer, *De Hypsistariis*, Berlin 1824). Le etichette impiegate per contrassegnare questi Gentili "simpatizzanti" col monoteismo o realmente convertiti al culto del Dio Altissimo variano in funzione dell'ambito geografico (*Hypsistarii*, *Hypsistariani*: Anatolia centrale; *Sebòmenoi tòn Theòn*: Colonie greche sul Mar Nero; *Theosebeis* e *Massaliani*: Area siro-palestinese; *Metuentes*: Italia ed Europa occidentale; *Coelicolae*: Nord-Africa ecc.). Per una panoramica completa del materiale epigrafico e letterario

legato ai fedeli di *Theòs Hysistos*, ci limitiamo a segnalare i capp. 4-7 di *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Grand Rapids 1996, di I. Levinskaya; l'ampia monografia di B. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, Tübingen 1998 (trad. it. Torino 2002), che non merita secondo noi gli sgradevoli rilievi espressi da G. Stemberger nella sua recensione al volume (*JAC* 42 [1999], pp.184-88); ed infine il prezioso studio di S. Mitchell, "The Cult of Theos Hysistos between Pagans, Jews and Christians", in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, a cura di P. Athanassiadi e M. Frede, Oxford 1999, pp.81-148, che mostra con chiarezza come si tratti di un fenomeno unitario e di enorme rilevanza, al punto da poter essere considerato da qualcuno come espressione del terzo ceppo monoteista del mondo antico: v. M. Simon che, a proposito della comunità dei *Coelicolae*, rilevava che "il n'est pas exclu que nous soyons ici au carrefour, mal délimité, de trois religions" ("Un Document du Syncretisme Religieux dans l'Afrique Romaine", *CRAI*, [Jan.-Mar.] 1978, p.524).

18) **10**, 8-10.

19) Agostino, *De Civitate Dei* XVI, 3, 4 e 11.

20) Secondo la tradizione sapienziale ebraica, Nimrod fu il primo individuo a praticare la caccia, diffondendo così tra gli uomini l'uso di mangiare carne, ed a muovere inoltre guerra ad altri popoli (cfr. *Mid. Ag.* a *Gen.* **10**, 8). Tuttavia quest'ultimo elemento sembra in qualche misura contraddire l'opinione positiva dei Rabbini sulla sua giovinezza, generalmente giudicata immune dalla macchia dell'empietà e dell'idolatria, che sarebbero sopravvenute solo in conseguenza della gloria e della potenza raggiunte con la maturità (cfr. *Sefer ha-Yashar*, sezione "Noè", p.9 sgg. dell'ed. Longhorn 1870).

21) Vedi più avanti, n.36.

22) "Questi [Nimrod] fu il primo che divenne potente sulla terra ... Il suo regno fu da principio Babilonia, Uruk, Accad e Calne, nella terra di Senaar [= la Mesopotamia, pure denominata "il paese di Nimrod"]" (*Gen.* **10**, 8-10), cfr. *I Cron.*, **1**, 10; *Michea*, **5**, 6. Nelle *Murùj al-dhàhab*, ed. e trad. fr. di B. de Meynard, (*Les Prairies d'or*), II, Paris 1865, p.96, al-Mas'ùdi, in aggiunta alla notizia di questo primato, comunica quella secondo cui nel corso di sessant'anni di governo il monarca dotò l'Iraq di un vasto ed efficiente sistema di canali: come già ricordato [n.20], di solito Nimrod nella prima fase della sua vita è reputato ancora persona buona e pia.

23) Nella letteratura rabbinica, e in particolare nella *Haggadah*, l'iniziativa di costruire la Torre così come la sovrintendenza alla sua costruzione gli sono concordemente attribuite, essendo Nimrod considerato il prototipo della ribellione contro Dio (cfr. p.es. *Hul.* 89b, dove Dio dice: "Io ho reso Nimrod grande; ma lui costruì una torre per potersi ribellare a Me"; ed inoltre *Hag.* 13a; *Erub.* 53a; *Pes.* 94b; *Targ. di Ps. Jonathan* a *Gen.* **10**, 9, ecc.; v. anche Filone, *Libro delle Antichità Bibliche*, 7; *De Gigantibus*, 65-67). La leggenda islamica su Nimrod riprende questa idea di fondo sviluppandola ampiamente (come si può vedere già in al-Tabarì, *Ta'rikh*, riferimenti sopra n.15); e ancor più nella prima parte del romanzo di 'Antar [*Sirat 'Antar*, Il Cairo 1291, I, pp.9-79] e facendo derivare volentieri il suo nome dal verbo *tamarrada* (ribellarsi). Così i commentatori coranici e gli autori di raccolte di leggende chiamano spesso Nimrod *jabbàr* (tiranno), a causa del termine *jibbòr* usato in relazione a lui da *Gen.* **10**, 6 (v. p.es. ancora al-Tabarì, *Ta'rikh*, I, p.217: *mutajabbir*).

24) *Ab. Zar.* 53b.

25) Moses ben Maimon, *Dalalàt al-hayrìn* (*La Guide des Egarés*), 3 voll., ed. e trad. fr. a cura di S. Munk, Paris 1856-66 (repr. Paris 1963) (d'ora in avanti Munk, *Guide*): quella qui citata è la prima edizione moderna dell'opera, alla quale hanno fatto seguito altre eccellenti traduzioni, in particolare quelle in Inglese di M. Friedlander e di S. Pines (Moses Maimonide, *The Guide of the Perplexed*, rispettivamente New-York 1956 e Chicago 1963), alle quali c'è almeno da aggiungere la recente edizione italiana: Maimonide, *La Guida dei Perplexi*, a cura di M. Zonta, Milano 2003. Vogliamo ricordare che Maimonide, pur impiegando caratteri ebraici, scrisse la *Guida* in Arabo (su questa particolarità, e sulla difficoltà di riordinare le diverse e incomplete redazioni manoscritte dell'opera

conservate in varie biblioteche europee, cfr. le singole Prefazioni di Munk ai tre volumi dell'edizione da lui curata); anche tenendo conto di ciò, è comunque difficile spiegare perché, rispetto al termine "Sabei", egli scelga di adottare, piuttosto che i più comuni *Sàbi'ùn* (*Sàbi'yyn*) o *Sàbi'à*, una forma di plurale collettivo atipica come *Sàbh* (*Sàba[t]*: usata tuttavia eccezionalmente in una delle maggiori fonti sull'argomento, vale a dire la prima sezione del capitolo IX del *Fihrist* di Ibn al-Nadim). Per quanto riguarda invece le traduzioni in Ebraico, occorre menzionare almeno le prime due, apparse anch'esse in Spagna con il titolo di *Morèh Nebukim* poco tempo dopo la pubblicazione dell'originale (1190 ca.), e redatte rispettivamente da ibn Tibbon e in seguito da al-'Harizi, perché rappresentano entrambe la base delle successive versioni in Latino.

26) Munk, *Guide*, III, 29, pp.217-43. Un'ampia selezione di passi relativi a questo capitolo (in trad. ted.) è riportata da Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, pp.451-491. Benché concepito in una prospettiva differente dalla nostra, ci sentiamo di segnalare il recente studio di M.R. Sunwall, "Maimonides on the Sabians. A Case of Constructive Disapproval", *College of Nursing Art and Science Hyogo Bulletin* 6 (March 1999) (disponibile anche in Internet, al sito: [www.friesian.com/sunwall.htm](http://www.friesian.com/sunwall.htm)). Vedi inoltre S. Stroumsa, "Entre Harràn et al-Maghreb. La théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes", in *Judios y Musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, a cura di M. Fierro, *Collection de la Casa de Velázquez* (74), Madrid 2002, pp.153-164; e, della stessa autrice, "Sabéens de Harràn et Sabéens de Maimonide", articolo presentato al *Colloque du CNRS sur Maimonide (Paris-Villejuifs 17-20 juin 1997)*, a cura di T. Lévy e R. Rashed, ed ora inserito nella raccolta *Maimonide Philosophe et Savant (1138 – 1204)*, Leuven 2004, pp.335-352, edita dagli stessi curatori del convegno. A proposito dell'influenza esercitata da Maimonide sulla Scolastica v. in particolare i due studi di W. Kluxen, "Maimonides and Latin Scholasticism", in S. Pines – Y. Yovel (a cura di), *Maimonide and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986, pp.224-232; "Maimonide et l'orientation philosophique de ses lecteurs latins", anch'esso presente nel volume edito da Levy e Rashed, alle pp.395-409, e concepito come contributo al *Colloque Maimonide*, appena citato. Per quanto riguarda la posizione di autori occidentali successivi a Maimonide, soprattutto di età moderna, intorno al Sabeismo, vedi, in aggiunta all'ampia raccolta di testimonianze di Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, pp.23-90, J. Elukin, "Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians: Explaining Mosaic Laws and the Limits of Scholarship", *Journal of the History of Ideas*, 63 (2002), pp.619-637.

27) Munk, *Guide*, III, 29, soprattutto p.222 sgg. Ibn Wa'shiyya (Abù Bakr Ahmed bin 'Ali) nella celebre *al-Filàhat al-Nabatiyya* (*L'Agricoltura Nabatea*) pretendeva di aver tradotto dall'antico Caldeo in Arabo quest'opera - dove teorie agronomiche razionali sono mescolate a una quantità disparata di favole più o meno assurde - incoraggiando così prima E. Quatremère ("*Mémoires sur les Nabatéens*", *Journal Asiatique*, marzo 1835, p.231 sgg.), poi D. Chwolsohn (*Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen*, in *Mémoires présentés à l'Académie de St. Petersburg par divers Savants*, tomo VIII [tiratura a parte, 1859]) a retrodatarne con convinzione l'epoca di composizione l'uno intorno al VI, l'altro addirittura al XVI s. a.C., cosa che evidentemente non poteva non suscitare le più vivaci reazioni sulla base di solidi argomenti storico-filologici fra gli studiosi del tempo (Meyer, Renan, Gutschmidt). Per una analisi della questione, v. ancora Munk, *Guide*, III, pp.231-33 n.2; per un aggiornamento critico, v. invece la voce "ibn Wa'shiyya" su *EI<sup>2</sup>* di T. Fahd, e più in particolare il suo saggio "Matériaux pour l'Histoire de l'Agriculture en Irak: *al-Filàha n-Nabatiyya*", *Handbuch der Orientalistik*, erste Abt., sechster Band, sechster Abschnitt, Teil 1, Leiden 1977, pp.276-377, nonché le pagine introduttive alla relativamente recente edizione della *Filàha* (Paris 1993) curata dello stesso autore.

28) "... ils [i Sabei] déclarent expressément que les astres sont (ce qui constitue) la divinité, et que le soleil est le dieu suprême. Toutes les sept planètes, disent-ils ailleurs, sont des dieux; mais les deux luminaires sont les plus grands. Tu verras qu'ils disent clairement que c'est le soleil qui gouverne le monde supérieur et le monde inférieur; c'est là ce qu'ils disent textuellement" (Munk, *Guide*, III, p.219). Si può osservare una certa corrispondenza tra quest'informazione relativa al

ruolo centrale del sole nell'universo e quelle contenute nella preghiera rivolta al luminare diurno secondo la *Ghàya* (v. oltre, paragrafo III e note), che la registra congiuntamente agli altri rituali astrali sabei. Sulla teologia negativa di stampo ermetico-neoplatonico propria dei Sabei di Harràn, l'assoluta trascendenza di Dio e la posizione cosmica eminente dei sette corpi planetari (congiuntamente alle potenze angeliche che li governano) all'interno della dottrina da essi professata, si vedano almeno ibn al-Nadim, *Kitàb al-Fihrist*, trad. ingl. di B. Dodge (*The Fihrist of an-Nadim*), New-York 1970, II, p.746, che riprende una citazione di al-Kindi (cfr. F. Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarakhsi*, New Haven 1943, p.41 sgg.); e al-Biruni, *Kitàb al-athàr al-bàqiya*, ed. e trad. ingl. (*The Chronology of Ancient Nations*) di E. Sachau, London 1879 p.187. Sempre indispensabile oltre che di alto livello filosofico e letterario il commento di H. Corbin, "Rituel sabéen et exegèse ismaélienne du rituel", *Eranos Jahrbuch* 18 (1950), pp.47-114 (trad. it. in Idem, *L'Immagine del Tempio*, Torino 1983, pp.11-62).

29) Per una ben documentata esposizione di questo importante aspetto del pensiero maimonideo, si rinvia a Sunwall, "Maimonides on the Sabians" [n.26], *passim*.

30) Si tratta ovviamente di un dato scontato, che prende le mosse da *Gen. 11, 27* sgg. Va ricordato che anche il padre Terah è normalmente considerato un idolatra impenitente (cfr. *Gen. R. 38, 13*). Questo particolare viene puntualmente ripreso dal *Corano 16, 53* sgg. (scontro tra Abramo e il padre solidale con i suoi correligionari), dove il genitore assume il nome di Azar.

31) L'appellativo *al-khalil* ricorre nel *Corano* per la prima volta alla *Sura 4*, versetto 124, pur non essendo esclusivo monopolio islamico, come l'uso oggi prevalente sembrerebbe suggerire. A un'identica qualificazione di Abramo provvedeva infatti già *Isaia, 41, 8*; cfr. *Libro dei Giubilei, 19; Men., 53b*.

32) Munk, *Guide*, III, p.219 sgg. Vale la pena di segnalare come talvolta il teatro di questo conflitto divenga la città alto-mesopotamica di Harràn, ossia la capitale mondiale del(lo pseudo-) Sabeismo: in realtà, già *Gen. 12, 1-5* pare indicare questa soluzione, perché se da un lato Harràn rappresenta la tappa di mezzo nel lungo viaggio di trasferimento da "Ur dei Caldei" alla terra di Canaan, dall'altro è proprio qui e non a Ur – almeno secondo il testo tramandato dalla *Vulgata* - che il patriarca riceve l'imperioso monito del Signore ("Esci dalla tua terra ..."). Su una curiosa storia riportata da al-Biruni, *Chronology*, [n.28] pp.186-7, che la attribuisce a un certo ibn Sankilà (forse identificabile con il cronista bizantino Sincello, VIII-IX s., cfr. le *Annotations ibidem*, p.419), ha non molti anni or sono richiamato l'attenzione G. Strohmaier, "Eine sabische Abrahamlegende und Sure 37, 83-93", in *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichaismus*, a cura di P. Nagel, Halle 1979, pp.223-27: poiché la figura del patriarca viene qui non solo desacralizzata ma anche posta assai in ridicolo, è lecito pensare di avere in questo caso di fronte un raro frammento di materiale autenticamente sabeo, nella forma di un elegante ed ironico contrattacco alla consueta linea interpretativa sostenuta dai racconti tradizionali ("die sabische Gegenversion ist nicht ohne Witz gemacht", *ibidem*, p.224). Per questi ultimi, e la distruzione degli idoli da parte di Abramo, v. p.es. *Gen. R. 38*, oppure *Tanna debe Eliyahu 2, 25* (probabilmente un estratto da *Pirqa R. El.*)

33) **11, 31**. Per Kutha cfr. Munk, *Guide*, III, p.219 e n.6 dove viene comunque segnalata l'identificazione della città, situata a sud di Bagdad, appunto con Ur Kasdim da parte del *Talmud di Babilonia (B.B. 91a)*.

34) *Giosuè, 24, 2*, cit. da Munk, *Guide*, III, p.230.

35) Cfr. Munk, *Guide*, III, p.220.

36) E' lo stesso Munk, *ibidem*, n.1, a richiamare senza esitazioni il personaggio di Nimrod a proposito del passaggio della *Guida* in questione, ricordando come secondo le tradizioni rabbiniche egli fece gettare Abramo in una fornace da cui il profeta fu miracolosamente salvato (v. p.es. *Gen. R. 38, 13; Erub. 53a; Pes. 118a*; o anche Filone, *Libro delle Antichità Bibliche*, 6, 16-18). In effetti anche il *Corano* non nomina mai direttamente Nimrod, forse a causa della sua abituale avversione a menzionare i nomi propri. Secondo gli esegeti coranici infatti diversi passaggi del Libro Sacro

sembrano dimostrare inequivocabilmente che la leggenda di Nimrod era conosciuta da Maometto: si veda p.es. la *Sura* 2, 258-60; 9, 114; 19, 47; 21, 68-70; 26, 86; 27, 97 sg.; 29, 23; 60, 4-6. Per la letteratura non menzionata da Munk rinviamo a L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909-38, vol. 5 p.199 sgg.; alle voci "Abraham" e "Nimrod" della *Jewish Encyclopedia* (vol. I, pp.83-91 e vol. IX, pp.309-11) ed alla voce "Namrud" della *Et*<sup>2</sup> (vol. VII, p.953 sg.). La somiglianza fonetica tra Ur e Orhay, cioè Edessa, ha forse spinto alcuni Padri della Chiesa (Ephraim, Isidoro, Giacomo di Edessa) a situare in questo centro nord-mesopotamico, noto per essere stato la prima città al mondo a convertirsi al Cristianesimo - piuttosto che a Ur, a Kutha, o nella vicina Harràn tenacemente legata alle proprie arcaiche tradizioni religiose (v. n.32) -, lo scontro tra i due personaggi: cfr. J.B. Segal, *Edessa. 'The Blessed City'*, Oxford 1970, p.1 sgg. e note.

37) E.A. Speiser, "In Search of Nimrod", *Eretz-Israel* 5 (1958), pp.33-36.

38) Per i riferimenti bibliografici v. Speiser, *ibidem*.

39) Vedi *The Assirian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago [CAD]*, a cura di L.J. Gelb, B. Landsberger, A.L. Oppenheim, s. vv.

40) In effetti sembra difficile non tenere conto del contesto lessicale accadico legato al computo del tempo, che è alla base del calendario lunare assiro-babilonese. Come spiega con la sua abituale chiarezza G. Semerano – una volta segnalata la base linguistica comunemente impiegata dai popoli mesopotamici per indicare il concetto di "numerare" (accad.: *manù*, 'to number', 'rechnen'; *minu*, *minùtu*, 'Berechnung') – ne *Le Origini della Cultura Europea*, II (*Dizionario della Lingua Latina e di voci moderne*), Firenze 1994, s.v. "numerus": "Il computo ufficiale, è già chiaro, è fatto per lunazioni e giri di sole: 'numerus' deriva dalla base corrispondente a accad. *namàru* (illuminarsi, farsi chiaro, detto di astri, 'to become bright, to shine', 'leuchten: v. Gestirnen, Sonne, vom Morgen'), *namru* (lucente, 'bright'), *nàmartu* (apparizione: della luna, 'Erscheinung: Mond'); *Sin*, la luna, fattore del computo, è detto *bèl namrìrì* (il signore dello splendore); su tale base fu calcata la voce pertinente, corrispondente ad accad. *napkharu* (somma, 'sum, totality', 'Summe')".

41) Per le traduzioni ebraiche v. n.25. C'è da aggiungere che quella di al-Harizi (più elegante, ma meno letterale) fu alla base della prima versione latina completa, trasmessa dai manoscritti con il titolo di *Dux Neutorum* (divenuto *Dux seu Director Dubitantium aut Perplexorum* nella edizione a stampa di A. Justinianus, Parisiis 1520, rist. anast. Frankfurt 1964), e probabilmente anche della sezione che citiamo più avanti contenuta nel Ms. 601 (Ms. t II 6<sup>a</sup>) della Biblioteca della Sorbona, ff. 4ra-16vb. Quella di ibn Tibbon, edita a stampa, senza indicazione di luogo e data, comunque prima del 1480, funse, invece, da riferimento testuale della celebre traduzione seicentesca in Latino (*Doctor Perplexorum*) di J. Buxtorf, Basilea 1629, alla quale si deve, molto probabilmente, il sorgere dell'interesse che da quel momento non ha cessato di sollecitare la curiosità degli addetti ai lavori in Europa per la questione sabea: ampia panoramica sugli autori occidentali del XVII e XVIII s. occupatisi del tema in Chwolsohn, *Die Ssabier*, I pp.23-90. Per quanto riguarda più in particolare le versioni latine della *Guida* v. E. Bertolla, "Le Traduzioni delle Opere filosofiche arabo-giudaiche nei secoli XII e XIII", in *Studi di Filosofia e di Storia della Filosofia in onore di Francesco Oliati*, Milano 1962, pp.239-241.

42) Il lavoro, conosciuto sotto il titolo di *Liber de Parabola*, comprende in effetti - tra i ff.4ra e 16vb del citato Ms. 601 - soltanto i capitoli 29 (quello consacrato appunto ai Sabei), 30 e 32-49 della terza parte della *Guida*, e fu commissionato dal cardinale Romano nell'ottavo anno del pontificato di Onorio III: v. W. Kluxen, "Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), pp.23-50. Di prossima pubblicazione il saggio dello stesso autore *Maimonide et l'orientation métaphysique des scolastiques latins au XIIIe siècle*, in *Traditions philosophiques et scientifiques médiévales*, cit. [n.26].

43) *Liber de Parabola*, ff.4ra-5ra. del Ms. 601 cit. alla n. precedente.

44) In realtà non è infrequente imbattersi nei genitivi plurali *Rabiorum* e *Tabiorum* (v. anche n.49), forme che se da un lato si giustificano con l'equivoca lettura della *zeta* iniziale, facilmente scambiabile nella tradizione manoscritta con una *erre* o una *ti*, attestano dall'altro l'assoluta mancanza di familiarità con la parola da parte degli interpreti.

45) I, 4, 1.

46) I, 27.

47) *Religiones autem, quae ab initio usque modo fuerunt, quadrupliciter variantur; dixerunt enim Zabii, quod mundus nec per generationem incepit nec per corruptionem finietur, Stoici autem ....*

48) *Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli vel etiam totius mundi, et ex hoc errore, idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae ... . Commentator etiam dicit, in XI Methaphys., quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.* Non abbiamo notizia di specifici studi relativi all'idea che Averroè aveva dei Sabei, ma, in prima approssimazione, si può sostenere che, anche se il termine non ricorre frequentemente nella sua opera (abbiamo individuato solo tre presenze), il Commentatore ne aveva acquisito una nozione abbastanza netta. I testi di riferimento sono *L'Incoerenza dell'incoerenza dei Filosofi*, il *Commento Grande alla 'Metafisica'*, e il *Commento Grande al 'De Caelo et Mundo'*, ed essi consentono di giungere alle seguenti conclusioni: Averroè pensa ad una sostanziale equiparazione tra Sabei e Caldei, che sosterebbero entrambi l'idea dell'Eternità del Mondo (in part. *Comm. De Caelo*, testo n° 102 [103]), ma che, a differenza di quanto affermava lo stesso Averroè, commetterebbero l'errore di attribuire natura divina agli eterni corpi celesti (*Comm. Metafisica, Libro Lambda*, testo n° 41); essi inoltre riconoscerebbero, secondo l'insegnamento di Cristo, la resurrezione dei corpi (*L'Incoerenza dell'incoerenza*, 580-81 [Discussione quarta delle *Questioni Naturali*]). In quest'ultimo caso la fonte è il *Fisal* di Ibn Hazm, con cui Averroè condivide l'opinione che il Sabeismo sia la religione più antica.

49) Si veda p.es. l'importante indicazione teologico-dottrinaia riportata in una delle fonti più complete ed attendibili sui Sabei di Harràn, e cioè il *Fihrist* di ibn al-Nadim, trad. ingl. B. Dodge, New York 1970, II, p.749 sg.: "Their [dei Sabei] assertion about matter, the elements, form, nonentity [before existence], time, place, and motion is in accord with what Aristotle presented in the *Hearing of Existences (Physica Auscultatio)*. The declaration concerning the sky is that it has a fifth nature, not compounded from the four elements, indestructible and incorruptible, as stated in the book *Heaven (De Coelo)*". Analoghe indicazioni nel *Kitàb al-Bad' wa-l tarikh* di al-Sarakhsi (cfr. Rosenthal, op. cit. [n.28], p.49); ma cfr. anche al-Shahrastàni, *Kitàb al-Milal wa- l-Nihal*, trad. ted. di T. Haarbrucker (*Religionspartheien und Philosophen-Schulen*) Halle 1851, II, pp.1-77 (trad. fr. G. Monnot cit. a n.63). Il legame di continuità tra i Sabei e la famosa comunità ismailita dei Fratelli della Purezza è illustrata da Y. Marquet, "Saléens et Ikhwàn al-Safà' ", *Studia Islamica*, 24 (1966), pp.35-80 e 25 (1966), pp.77-109; v. inoltre Corbin, "Rituel Sabéen" [n.32].

50) (Ps.Majriti), *Ghàyat al-Hakim*, a cura di H. Ritter, Leipzig 1933; trad. ted. *Das Ziel des Weisens*, di H. Ritter e M. Plessner, London 1962.

51) *Picatrix. The Latin Version of the Ghàyat al-Hakim*, a cura di D. Pingree, London 1986.

52) In realtà è difficile stabilire con precisione la datazione della versione latina della *Ghàya*. Secondo Vittoria Perrone Compagni, "*Picatrix Latinus. Concezioni Filosofico-Religiose e Prassi Magica*", *Medioevo*, 1 (1975), pp.237-337, "non è stato finora riscontrato nessun uso specifico di *Picatrix* negli autori medievali al di fuori del circolo Alfonsino" e "sebbene il silenzio che circonda *Picatrix* dalla fine del '200 alla metà del '400 possa in parte spiegarsi con una circolazione in forma di estratti e senza indicazione di paternità, è innegabile che la sua vera e propria riscoperta deve collocarsi nel periodo rinascimentale" (p.244 sg.). Tuttavia A. D'Agostino (autore peraltro dell'edizione, con traduzione italiana, del primo trattato interno al Codice Vaticano Reg. Lat. 1283, contenente materiale magico-astrologico vicino a quello presentato dalla *Ghàya*, e pervenuto, come

quest'ultima, in Occidente per iniziativa del re di Castiglia: Alfonso X el Sabio, *Astromagia*, Napoli 1992, con ricca Introduzione e Note) ha rinvenuto in un Ms. Ambrosiano (M 28 Sup., ff.92r-92v) un estratto del *Picatrix Latinus*, datato XIV secolo e concernente la sezione (I, 4) relativa alle Mansioni Lunari, che dimostra come "tale silenzio in realtà è stato rotto" in un periodo sensibilmente precedente a quello indicato dalla Perrone Compagni ("Frammento ambrosiano del 'Picatrix'", *Studi Medievali*, 3<sup>a</sup> Serie, 20 [1979], vol. I, pp.255-260: la cit. è a p.257).

53) P.80, l.4 dell'ed. Ritter; p.83 della trad. Ritter-Plessner; cfr. il corrispondente passaggio nel *Picatrix Latinus*, p.46, l.7 dell'ed. Pingree: "*servi capti Chaldaeorum*": la resa in Latino dell'arabo *Qubt* con *Copti* è abbastanza frequente; l'equivoco *Qubt* – *Nabt* è, viceversa, dovuto alla particolare vicinanza grafica tra i due nomi in Arabo: cfr. E. Renan, "Mémoire sur l'Age du Livre intitulé *Agriculture Nabatéenne*", in *Mémoires de l'Institut Impérial de France*, 24 (1861), pp.139-190, in particolare p.142.

54) P.155 sg. dell'ed. Ritter; p.162 sg. della trad. Ritter-Plessner.

55) P.195 (2 volte) ll.2 e 3, p.225 (2 volte) ll.8 e 15, p.227 (2 volte) ll.4 e 5, p.228 (2 volte) ll.5 e 17 dell'ed. Ritter; p.206 (2 volte), p.237 (2 volte), p.239, p.240, p.241 della trad. Ritter-Plessner.

56) P.46, l.7 dell'ed. Pingree.

57) P.95, l.2 dell'ed. Pingree.

58) P.112, l.15; p.126, l.31(*sapientes antiqui*); p.128, l.31(*sapientes antiqui* = *heremitae* [= *Hunafà*'], p.216, l.19. ed. Ritter; *Hanifen*, p.228, trad. Ritter-Plessner); p.129, l.28, p.135, ll.16 e 25; p.137, l.34 dell'ed. Pingree. Sulla dibattuta questione dell'identità Sabei–*Hunafà*' vedi i classici studi di J. Pedersen, *passim*, e di J. Hjarpe, pp.30-34 [entrambi cit. a n.10]; ed inoltre i nostri *I Sebòmenoi tôn Theòn*, pp.6-8; e *God-Fearers: a Solution to the Ancient Problem of the Identity of the Sabians*, pp.23-26 [entrambi cit. a n.11]. Vale forse la pena di ricordare che il *Picatrix* non è una traduzione letterale dell'originale (cfr. Perrone Compagni, "*Picatrix Latinus*" [n.52], p.237 sgg.), e pertanto non sempre si riscontra una corrispondenza simmetrica tra il testo latino e quello arabo, nonché, nel caso specifico, tra i termini *Sapientes* e *Sàbi 'ùn*.

59) Cfr. p.232 dell'ed. Ritter; p.244 sg. della trad. Ritter-Plessner: "... Dies ist der Text der Worte Ibn Wahshijas nach den Nabataern, ubersetzt in der *Landwirtschaft*. Wir haben dies mittgeteilt, weil diese fruheren Volkerschaften ubereinstimmen in der Anbetung der Planeten und dem sich Angleichen an ihre Naturen, und diese Dinge sind bei ihnen in ihren Religionen und Gesetzen erlaubt. Jedoch in unserer Religionsgemeinschaft und unserem Gesetze ist ihre Ausfuhrung Unglaube; daher ist in unserer Religionsgemeinschaft vorgeschrieben, den Zauberer zu toten, weil er anwendet, was wir erwahnt haben, und sich ausserhalb der Gebote unserer Religionsgemeinschaft stellt".

60) Il carattere monoteista delle preghiere astrali sabee era già evidente ai due studiosi, R. Dozy e J. De Goeje, che per primi le pubblicarono negli *Actes du VI Session du Congrès des Orientalistes, tenu en 1883 à Leide*, ("Nouveaux Documents pour l'étude de la Religion des Harraniens", Leiden 1885, p.281 sgg.): essi tuttavia ritenevano – con Chwolsohn e Noldeke - che "le monothéisme des Harraniens n'est assurément pas authentique" e "qu'un travestissement de ce genre était indispensable pour ne pas trop choquer les Musulmans" (*ibidem*, p.292). Senza entrare nel merito di questa discussione, si può comunque rimarcare che l'insieme delle invocazioni sabee ai pianeti (si tratta infatti di quattro serie distinte, come ha dimostrato D. Pingree, "Al-Tabarì on the Prayers to the Planets", *Bull. Ét. Or.*, 46 [1992], pp.105-117) è introdotto da una premessa dove - fra le prescrizioni di carattere generale da osservare scrupolosamente prima di dare avvio al complesso cerimoniale subito dopo descritto - figura quella di riempire il proprio cuore del "timore del Dio Altissimo" (*Ghàyat al-Hakim*, p.195, l.5 dell'ed. Ritter). Inoltre, almeno un gruppo di preghiere emerge fra le altre tanto da formare una serie autonoma e distinta, proprio per il fatto di fare sistematicamente appello alla protezione di un Dio Unico, contrassegnato per mezzo della suggestiva immagine, volta a sottolineare la sua assoluta trascendenza, di "Signore dell'Alto

Edificio" (*Ghàyat al-Hakim*, p.204, l.9, p.206, l.2, p.212, l.13, p.215, l.14, p.216, ll.15-16, p. 219, l.16, p.222, l.13, p.224, ll.5-8 dell'ed. Ritter; p.215, p.217, p.224, p.227, p.228 ["o du, die du die hochste der Rangstufen einnimmst!"], p.231, p. 234, p.236 ["ich bitte dich ... mogest du ... gehorchen mit dem Gehorsam zu Gott und seiner Herrschaft und mir gewahren"] della trad. Ritter Plessner).

61) Pp.229-233 dell'ed. Ritter; pp.241-245 della trad. Ritter-Plessner.

62) Vedi sopra n.17.

63) G. Monnot, "Les Sabéens de Shahrastàni", in al-Shahrastàni, *Livre des Religions et des Sectes*, trad. franc. con introd. e note di J. Jolivet e G. Monnot, II, senza indicazione di luogo e data di edizione (ma 1993), p.3. L'originale posizione del grande storico delle religioni al-Shahrastàni sul Sabeismo è esemplificata dal celebre dibattito teologico-dottrinario tra Sabei e *Hunafà'* (come è noto il termine *Hanif* [pl. *Hunafà'*] designa nel *Corano* un seguace di quella pura o spontanea forma di monoteismo professata da Abramo), dove entrambi gli interlocutori – per riprendere il giudizio di H. Corbin, "Rituel Sabéen" [n.28], p.18 – appaiono come esponenti di comunità dal significato "più che altro archetipico", che "danno l'impressione di essersi accordati già segretamente sugli argomenti da discutere".

64) V. D.D. De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in the History*, London 1922, pp.43, 54 sg. e 105 sgg.

65) Prima edizione a stampa a cura di Theodor Buchmann (T. Bibliander), Basilea 1543. Sulle numerose versioni manoscritte, v. M.T. D'Alverny, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age", *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 16 (1947-48), pp.69-131.

66) Sull'intera questione delle prime traduzioni latine del *Corano*, cfr. lo studio della D'Alverny citato alla n. precedente e, della stessa, "Quelques manuscrits de la 'Collectio Toletana' ", in *Petrus Venerabilis, 1156-1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death (Studia Anselmiana, 40)*, a cura di G. Constable e J. Kritzeck, Roma 1956, pp.202-218. Per più recenti contributi vedi gli articoli di: H. Bobzin, "Latin Translations of the Koran. A Short Overview", *Der Islam* 70/2 (1993), pp.193-206 (maggiori dettagli in Idem, *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, Beirut 1995, soprattutto pp.37-76); O. de la Cruz Palma, "La Trascendencia de la Primera Traducción Latina del Corán (Robert de Ketton, 1142)", pubblicato sulla rivista on-line *Collatio* 7, anno 6 (2003), consultabile sul sito: [www.hottopos.com/collat7/oscar.htm](http://www.hottopos.com/collat7/oscar.htm).

67) Rispettivamente, nell'edizione Bibliander [n.65], a p.10 (*Sura* II): *Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudeus seu Christianus, seu lege sua relicta in aliam tendens, omnis scilicet Deum adorans, bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur*; a p.41 sg. (*Sura* V = XII): *Credientes atque Iudaei, et angelos loco Dei adorantes, qui scilicet legem pro lege variant, Christiani etiam, omnes hi inquam si in Deum crediderint, et iudici diem expectantes benefecerint, nihil timeant*; e a p.107 (*Sura* XXII = XXXII): *Iam tibi coelitus missa re manifesta, quos vult in viam rectam Deus dirigit: qui super omnia potens, illa die credentium et Iudaeorum, ac leges variantium Christianorum, item et gentilium ac incredulorum iudex atque discussor inter erit*.

68) V. sopra n.17.

69) E' ormai inutile dimostrare l'appartenenza di Dante a questo genere di ambienti. Oltre ai classici studi di Valli, Asin Palacios, Guenon, Benini, Vinassa de Regny ecc. vogliamo segnalare i più recenti contributi di E. Minguzzi, *L'Enigma Forte*, Genova 1988 (sul rapporto *Commedia-Alchimia*); J. G. Demaray, *Dante and the 'Book of the Cosmos'*, Transactions of the American Philosophical Society, Vol.77, Part 5, Philadelphia 1987; ed infine M. Coletti, E. Coletti, C. Prato, *La Via Sottile*, di prossima pubblicazione (sulla topografia interna alla *Commedia*, riconducibile al modello del labirinto della cattedrale di Chartres).

70) *Panarion*, ed. Dindorf, Leipzig 1859, pp.276, 312, 349, dove è citata la setta (samaritana) dei *Sebouaioi*. Per quanto riguarda la traduzione di Marco da Toledo, tuttora disponibile solo in

versione manoscritta (cfr. D'Alverny [n.65], p.114 sg.), i tre passaggi coranici, secondo il Ms. della B.N. di Torino f. V. 35, suonano come segue: *Illi enim qui crediderint et iudei et christiani qui crediderunt in deum et diem ultimum et operati sunt bonum et habebunt apud deum mercedem nec formidabunt nec dolebunt* (Sura 2,62 = f. 2ra, ll.7-10); *Illi enim qui crediderunt et iudei et sabbihonite et nazareni qui crediderunt in deum et diem ultimum et bona fecerunt non timebunt nec contristabunt* (Sura 5,69 = f. 15vb, ll.7-9); *Illi autem qui crediderunt et qui iudaisant et nazarei et gentiles et ydolatrae deus enim diriget quos vult* [sic nel ms.: la frase è barrata perché il passo è erroneamente ripetuto] *utique dirimet inter eos die resurrectionis* (Sura 22,17 = f. 44va, ll.11-13).

71) V. n. precedente. Gli altri quattro codici che abbiamo avuto modo di verificare, e cioè il Lat. 14503 (XIV sec.) e il Lat. 3394 (XVI-XVII sec.) della B.N. di Parigi, il 780 della Bibl. Mazarine di Parigi (inizio XV sec.), e il 4297 (già Theol. 903 del XV sec.) della B.N. di Vienna, non presentano varianti di rilievo, ad eccezione della forma *sabbonie* per *sabbihonite* (cfr. il testo della V Sura alla n. precedente) riscontrabile nel codice della Bibl. Mazarine.

72) Al-Birùni, *Chronology* [n.28], p.314. Anche se, come si è già detto alla fine del paragrafo 1 e n.17, questo indirizzo di ricerca deve restare per forza di cose estraneo al presente studio, è il caso di richiamare qui il giudizio di Wander, *Timorati di Dio* [n.17], p.111 (cfr. p.107), secondo cui "i Samaritani" possono essere legittimamente considerati "come prototipi dei 'timorati di Dio'".

73) V. n.36.

74) V. n.13.

75) R. Lemay, "Le Nimrod de l' *Enfer* de Dante et le *Liber Nemroth*", *Studi Danteschi* 40 (1963), pp57-128.

76) Le più complete versioni manoscritte del *Liber* sono quella del Ms. Marc. Lat. VIII.22 di Venezia e quella del Ms. Lat. 14754 della BN di Parigi, che contengono 73 capitoli dell'opera, mentre il testo più sintetico del Ms. Vaticano Pal. Lat. 1417 contiene 62 capitoli. Per una analisi critica della storia e delle tradizioni manoscritte del *Liber*, oltre che per una revisione radicale della tesi di Lemay, cfr. il ben documentato articolo di S.J. Livesey, R.H. House, "Nimrod the Astronomer", *Traditio* 37 (1981), pp.203-266.

77) Vedi *ibidem*, p.252 sg.

78) Lemay, "Le Nimrod de l' *Enfer* de Dante et le *Liber Nemroth*" [n.75], p.78.

79) *Ibidem*, p.79 sg. e note.

80) La messa a fuoco del concetto di "plurilinguismo" all'interno dell'opera dantesca, e soprattutto nella *Commedia*, si deve, come è noto, ai contributi critici di G. Contini: cfr. *Varianti ed altra Linguistica. Una Raccolta di Saggi (1938-68)*, Torino 1970, pp.369-405; *Un' Idea di Dante: Saggi danteschi*, Torino 1976, in particolare p.399 sgg.

81) *Sefer ha-Yashar*, sez. "Noè", p.9a sg., ed. Leghorn, 1870. Va ricordato comunque che secondo *Gen. 14*, 1, 9, Amraphel fu re Senaar, e che con altri sovrani partecipò alla spedizione contro i popoli siro-palestinesi e poi a quella contro la coalizione dei re ribelli della Pentapoli.

82) Per il legame canonico Nimrod-ribellione (a Dio), v. n.23.

83) *Gen. R. 13*, 5.

84) Per alcune delle tradizioni relative allo scontro epocale tra i due personaggi, cfr. p.es. le pagine dello studio di Segal citato in precedenza [n.36].

85) *Targ. di Ps. Jonathan a Gen. 14*, 1; *Gen. R. 13*, 5; *Cant. R. 8*, 8. Per una panoramica sintetica dell'intera questione, cfr. la voce "Nimrod" sia su *The Jewish Encyclopedia*, vol. IX, pp.309 sgg., che sull' *Enciclopedia Judaica*, vol. XII, col.1166 sg.; cfr. inoltre su quest'ultima, anche la voce "Amraphel", vol. II, col.894.

86) *Inferno*, XXXI, vv. 76-81.

87) Cfr. l'art. di Caccia sull'*Enc. Dantesca* [n.7], p.852.

88) Per gli autori e i precisi riferimenti testuali relativi alle leggende su Nimrod, tanto sul versante ebraico-cristiano che maomettano, cfr. le voci della *Jew. Enc.* e della *Enc. Jud.* già citate [n.85], ed inoltre la voce "Namrùd" nel VII vol. dell'*EF<sup>2</sup>*, p.953 sg.

89) Per un'adeguata rassegna delle testimonianze che, tenendo conto di una ancorché vaga radice semitica, convergono nel riconoscere in *amech* l'idea di "profondità, abisso, ecc.", si veda la già cit. voce dell'*Enc. Dantesca* curata da Caccia [n.7].

90) Per i più recenti contributi sulla vocazione scientifica dei Sabei, e in particolare degli Harraniani, v. n.11.

91) Gran parte degli studi di H. Corbin sono dedicati alla ricostruzione di questa grande tradizione spirituale: cfr. oltre al già cit. "Rituel sabéen" [n.28], "Le Recit d'Initiation et l'Hermetisme en Iran (Recherche Angéologique)", *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949), pp.121-87; *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958; *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 voll., Paris 1971-72, ecc.