



GIUSEPPE M. CUSCITO

Donnolo a Rossano. La *Vita* di san Nilo come fonte biografica

1. Premessa

Il presente studio si occuperà di analizzare i brani della *Vita di san Nilo da Rossano*¹ (Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, o *Vita Nili*, d'ora in poi VN), scritta nell'XI secolo (Capra *et al.* 2018: XVIII) da un discepolo di quest'ultimo,² che menzionano il medico Šabbetay Donnolo (Oria, 913 ca., Italia Meridionale [?], dopo il 982),³ confrontandoli con altri brani della stessa fonte riferiti agli ebrei, con brani analoghi nella letteratura agiografica bizantina precedente e coeva e, infine, alla luce delle notizie autobiografiche riportate dallo stesso Donnolo nelle uniche due opere a lui attribuibili con certezza,⁴ vale a dire il *Libro del sapiente* (*Sefer ḥakmônî*),⁵ e il *Libro prezioso* (*Sefer ha-*

¹ Apparsa in diverse edizioni a partire dal 1585, per cui vd. Capra *et al.* 2018: xviii-xix. Per quanto riguarda il testo greco, in questa sede ci si baserà sulla più recente edizione con traduzione inglese. Poiché la suddivisione in paragrafi a volte differisce tra questa edizione e quelle precedenti, per evitare ambiguità questa sarà citata per esteso, usando il numero di pagina.

² Forse Bartolomeo (m. 1050), terzo egumeno dell'Abbazia di Grottaferrata, per cui vd. Luzzi 2004: 177-179, ma cfr. la discussione in Sansterre 1985: 517, ss.

³ Per lo *status quaestionis* sulla sua biografia, vd. Lacerenza 2020a.

⁴ Nel corso dei decenni, gli sono stati attribuiti diversi testi, sia medici, sia astronomici, i quali, però, a un più attento esame stilistico e lessicografico, appaiono spuri. Per quanto riguarda i primi, in particolare quello noto come *Practica*, si rimanda a Lacerenza 2020b, mentre per i secondi (*Barayta de-mazzalôt*, il *Sefer ha-mazzalôt* e il brano *Il mondo fu creato a Nisan*), si veda Cuscito 2021.

⁵ Il testo conobbe una prima edizione in Castelli 1880 e successivamente un'edizione critica apparsa dapprima con traduzione e commento in lingua italiana, successivamente in inglese (Mancuso 2009 e 2010). Le citazioni qui inserite sono tratte dal testo ebraico dell'edizione italiana, con la sigla SH seguita dal numero di pagina e quello di riga, separati da una virgola.

yaqar) o *Libro degli elettuari* (*Sefer mirqaḥôṭ*).⁶ Saranno inoltre analizzati i diversi studi che sono stati compiuti finora sulle menzioni di Donnolo nella VN. Obiettivo di questa operazione è mostrare la necessità di un maggiore distacco critico nei confronti della VN quale fonte storica per la biografia di Donnolo e in particolare sulla sua presenza a Rossano.

La città da cui proveniva san Nilo rappresentava un importante centro (Sharf 1976: 116; Colafemmina 1996: 1), non solo culturale (Lucà 1986: 22) e non solo in ambito bizantino. Inoltre la cultura, già nel X sec., non era appannaggio esclusivo del clero o del monachesimo, ma anche dell'aristocrazia, dalla quale anche Nilo proveniva. Nella città era presente una delle più floride comunità ebraiche della regione (Vivacqua 1996: 296), di cui è rimasta testimonianza nel toponimo di "Porta Giudecca" assegnato a uno degli ingressi nelle antiche mura medioevali. Della comunità ebraica di Rossano si cominciano ad avere notizie più consistenti solo a partire dall'XI secolo e soprattutto, come accade un po' per tutta la Calabria, con particolare intensità dal XIV fino alla metà del XVI secolo (Colafemmina 1988: 236-238; Vivacqua 1996: 296), quando avvenne l'espulsione degli Ebrei dall'Italia meridionale.

2. Le menzioni di Donnolo e degli ebrei nella Vita di San Nilo il Giovane

Tra quelle pervenuteci, l'unica fonte di notizie biografiche su Donnolo che non provenga da lui stesso è rappresentata dalla VN, i cui brani che menzionano gli ebrei in generale sono cinque (Lacerenza 2018: 229-230): § 35, § 50, § 51, § 56, § 77 (§ 78 nell'edizione di Giovanelli). Di questi, i tre centrali riguardano nello specifico il sapiente ebreo.

Il primo degli episodi della VN in cui sono menzionati gli ebrei (§ 35) è quello in cui san Nilo si esprime in merito alla condanna di un abitante di Bisignano, che avrebbe ucciso un mercante ebreo per appropriarsi della sua merce. Nilo invia un'epistola tramite un monaco, sostenendo che, se si dovesse condannare a morte l'omicida, si sarebbero dovuti crocifiggere (*sic*) altri sei ebrei, per poter raggiungere un totale di sette e pareggiare, così, il valore della vita di un solo cristiano. L'episodio, giudicato privo del minimo supporto giuridico (Colafemmina 1996: 8), nonché «assolutamente antistorico» (Vivacqua 1996: 257), è stato interpretato (Luzzi 2004: 184) come una riscrittura dell'episodio evangelico del giudice iniquo e della vedova insistente (Lc 18,2-8). Se questo passo, quindi, è decisamente inattendibile da più punti di vista

⁶ Il testo ha conosciuto un'edizione in tedesco (Muntner 1949), seguito da un'edizione critica con traduzione e commento in inglese (Ferre 2004) e da una traduzione italiana commentata (Cuscito 2014). Quest'ultima è basata sul testo ebraico stabilito da Ferre, dal quale sono le citazioni a seguire, introdotte con la sigla SM e dal numero di paragrafo.

(per cui vd. anche Lacerenza 2018: 233), ci si può chiedere anche quanto lo siano gli altri.

Nel § 50, l'agiografo scrive che san Nilo conosceva Donnolo sin dalla giovinezza, per via della sua fama di valente medico.⁷ Stando al testo, questi si offre di alleviare le sofferenze del monaco dovute all'eccessiva severità degli esercizi ascetici, che, stando a quanto descritto nel § 9 e altrove, consistevano principalmente, ma non esclusivamente, in prolungate privazioni di cibo e sonno. Secondo l'agiografo, Donnolo, conoscendo la complessione corporea del monaco,⁸ gli propone una cura appropriata affinché non sia colpito da un attacco di epilessia alla quale, nella sua opinione, sarebbe incline. Nilo rifiuta, citando il Salmo 117 (118), secondo cui è meglio confidare in Dio che nell'uomo. Nilo rimarca l'origine ebraica del Salmo che ricollega a quella del suo interlocutore, aggiungendo che il vero medico è «Dio, cioè Gesù Cristo nostro Signore».⁹ Il monaco argomenta ulteriormente il rifiuto aggiungendo che non vuole che si dica in giro che un ebreo abbia curato un cristiano.

La citazione del Salmo da parte di Nilo riflette una concezione della medicina ricorrente nel mondo bizantino, vale a dire quella che vede Dio come vero medico (Kazhdan 1984: 45-46; Garzya 2006: 12): il santo rimarca non solo che, anche secondo gli ebrei,¹⁰ è più giusto fidarsi di Dio che degli uomini ma enfatizza inoltre che, dato che Gesù è Dio, la *salus* non può che venire dal Cristo. Questo brano, più di altri, è stato usato come prova dell'antico rapporto tra il monaco e il santo. Due frasi in particolare hanno lasciato presumere che i due fossero legati da una vecchia amicizia: Nilo è detto conoscere da tempo il famoso Donnolo e quest'ultimo dichiara di conoscere la sua complessione fisica. Si vedrà più avanti che il testo può essere interpretato diversamente e quindi questi due particolari potrebbero non costituire necessariamente una prova di un'effettiva amicizia di lunga data.

Nel § 51 si può leggere un'altra, non molto velata, polemica antiggiudaica, analoga a quella riscontrata nel paragrafo precedente, in un episodio che sembrerebbe essere avvenuto subito dopo quello appena commentato. In questo brano, Donnolo è detto trovarsi in compagnia di un altro ebreo non meglio identificato, che chiede a san Nilo di parlargli di Dio. Nilo risponde

⁷ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν Ἰουδαῖός τις ὀνόματι Δόμνουλος, ὃς ἦν αὐτῷ γνωστός ἐκ νεότητος αὐτοῦ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν σφόδρα νομομαθῆ καὶ ἰκανὸν περὶ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην (Capra *et al.* 2018: 158).

⁸ γινώσκων τὴν κρᾶσιω τοῦ σώματός σου (*ibid.*).

⁹ Πεποιθότες οὖν ἠνεῖς ἐπὶ τὸν ἰατρὸν ἡμῶν Θεὸν καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (Capra *et al.* 2018: 158).

¹⁰ Le parole del Salmo sono attribuite semplicemente a «uno di voi ebrei»: εἶπε πρὸς ἡμᾶς ἐξ ὑμῶν εἷς Ἑβραῖος (Capra *et al.* 2018: 158).

che, anche se provasse a spiegare loro quanto richiesto, non sarebbero in grado di comprendere senza aver prima trascorso un periodo in eremitaggio, leggendo le Scritture, per un tempo pari a quello che Mosè trascorse sul Sinai. Nel racconto, i due ebrei rifiutano perché, se facessero come suggerisce il monaco, sarebbero espulsi dalla sinagoga e lapidati dalla loro comunità.¹¹ Dopo aver deplorato la loro mancanza di fede, come quella dei loro correligionari vissuti al tempo di Gesù che si rifiutarono di seguirlo, Nilo si ritira nella sua cella nel monastero, «per dedicarsi alla contemplazione e allo studio delle sacre Scritture».

L'ultima menzione di Donnolo nella VN appare nel § 56, in un episodio i cui antefatti sono raccontati a partire dal § 53, in cui si narra dell'arrivo a Rossano di un notevole di nome Euprassio, descritto in termini molto negativi come un empio. Il § 54 racconta di come costui fu colpito da un'infezione all'inguine, mentre nel § 55 è descritto il suo amaro pentimento per la sua vita peccaminosa, da cui si ravvede. Nel § 56, Nilo, impietosito dall'umiltà ora mostrata da colui che una volta era arrogante, lo sottopone a tonsura e lo riveste di abiti monacali. Alla scena, a cui assistono il metropolita Stefano e il vescovo di Rossano, è detto essere presente anche Donnolo, a cui l'agiografo fa dire: «Oggi ho assistito a fatti straordinari, come quelli che ho sentito accadere molto tempo fa. Ora ho visto il profeta Daniele ammansire i leoni. Poiché chi avrebbe mai potuto porre la sua mano sopra questo leone? Questo novello Daniele gli ha tosato la criniera e vi ha posto il *koukoulion*».¹² Che la scena sia avvenuta a Rossano si può inferire sia dal fatto che nel § 53 si dice che Euprassio giunse in quella città, senza menzionare ulteriori suoi spostamenti; sia che fossero presenti anche lo stesso san Nilo e il vescovo di Rossano.

Due ultime fugaci menzioni degli ebrei, descritti senza mezzi termini come meschini (ταπεινοί), la prima volta, e infidi (ἄσεβέσιν) e deicidi (θεοκτόνοις), la seconda, appaiono nel § 77, in cui si discute dell'opportunità di digiunare anche di sabato.¹³

¹¹ Οὐ δυνάμεθα τοῦτο ποιῆσαι, ἐπεὶ ἀποσυνάγωγοι γενόμεθα, καὶ ὑπὸ τῶν ἰδίων λιθοβολούμεθα (Capra et al. 2018: 160).

¹² Παρειστήκει δὲ καὶ ὁ Ἰουδαῖος Δόμνουλος ὡς ἰατρος, οὗ καὶ πρώην ἐμνήσθην, θεωρῶν ἅπαντα τὰ τελούμενα· ὅς ἐξελθὼν ἔξω καὶ τὰ γεγενημένα θαυμάσας, ἔφη πρὸς τοὺς παρόντας: “Σήμερον ἔθεασάμην θαυμάσια, ἅπερ πάλαι γενέσθαι ἀκήκοα. Νῦν εἶδον τὸν προφήτην Δανιὴλ ἡμεροῦντα τοὺς λέοντας. Τίς γὰρ ἠδυνήθη ποτὲ χεῖρα ἐπιβαλέσθαι τούτῳ τῷ λέοντι; Ὁ δὲ νέος οὗτος Δανιὴλ καὶ τὴν κόμην ἀπέτεμε καὶ κουκούλιον ἐπιτέθεικεν.” Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἑβραῖος (Capra et al. 2018: 172). Il *koukoulion* è il copricapo in uso presso diversi ordini monastici bizantini.

¹³ Εἶθε δὲ καὶ οἱ ταπεινοὶ Ἰουδαῖοι προσεκύουν τὸν ἐσταυρωμένον Δεσπότην καί, εἰ ἐνήστευον καὶ αὐτὰς τὰς Κυριακάς, οὐδὲν μοι ἔμελεν περὶ τούτου (Capra et al. 2018: 234);

Si può quindi vedere chiaramente che tutti e cinque brani della VN che menzionano gli ebrei contengono una forma di polemica più o meno velata nei loro confronti, presentati principalmente come esempi negativi in contrasto con quelli positivi rappresentati principalmente dal santo.

3. *Analisi critica della letteratura secondaria*

3.1. Germano Giovanelli fa risalire l'amicizia tra Nilo e Donnolo alla loro gioventù, a cui sembra far riferimento il § 50, collegandola a un passo (§ 2)¹⁴ in cui l'agiografo racconta che san Nilo si interessò a «filatteri ed esorcismi», che Nilo detestava, pur avendo letto libri in merito. Giovanelli ritiene «molto probabile» (1973: 123, nota 10) che tali conoscenze siano giunte a Nilo tramite «i suoi colloqui con Donnolo», che gli avrebbe anche fatto leggere alcuni suoi libri. Sulla scia del commento all'edizione bilingue greco-latina (*P. G.* CXX, col. 20, nota 3), che parla di «*observationibus tabulisve astronomicis aut mathematicis*», tali «filatteri ed esorcismi» sarebbero da identificare con conoscenze di astronomia e matematica, di cui, sempre secondo Giovanelli, Donnolo avrebbe scritto nel suo «Commento sul Libro della Creazione» (vale a dire il *Libro del sapiente*). L'associazione, per non dire l'identificazione, di astronomia e matematica, da un lato, con le «arti magiche e diaboliche», dall'altro, è giustificata da Giovanelli da alcune dispute quasi coeve a Donnolo e Nilo, che vedevano il card. Bennone accusare i papi Gregorio VII e Benedetto IX di discutere anche «*de mathesi*» (Giovanelli 1973: 123, nota 10); per cui si conclude:

Non crediamo pertanto avventato il supporre che l'agiografo, con quelle parole, volesse alludere appunto alle discipline matematiche ed astronomiche, le quali, in quei tempi oscuri e d'ignoranza, venivano riguardate dal volgo come scienze superstiziose e cabalistiche, tanto che ai loro cultori era data la nomea di «negromanti», poiché alcuni di essi, falsi maestri e speculatori dell'ignoranza del popolino, se ne servivano male per la pretesa di conoscere e di predire il futuro dal corso degli astri.

Questa lettura, da cui traspare un antico pregiudizio sul Medioevo, «tempi oscuri e d'ignoranza», fa confluire in un unico calderone discipline affatto diverse tra loro. Che all'epoca di Donnolo e Nilo l'astronomia in quanto

οὐ σχολάζομεν δὲ πάλιν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἵνα μὴ ἐξομοιωθῶμεν τοῖς θεοκτόνοις καὶ ἀσεβέσιν Ἰουδαίοις, καὶ ὑμεῖς ἀναγκαίως νγστεύετε, προκαθαίροντες ἑαυτοὺς τῇ ἀναστασίμῳ καὶ ἀγίᾳ ἡμέρᾳ (*ibid.*: 236).

¹⁴ [M]ισεῖν τε καὶ ἀποβδελύττεσθαι πᾶσαν περιεργίαν καὶ ἐξουθενεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτὰ καὶ τοὺς λαγομένους ἐξορκισμούς, καίτοι γε οὐδὲ τῶν τοιούτων ἀπορήσας βιβλίων διὰ νοὸς ὀξύτητα καὶ σπουδὴν τὴν ἐν ᾧπασι (Capra *et al.* 2018: 8).

tale non fosse demonizzata e fosse ben distinta dall'astrologia è dimostrato dalla presenza di raffigurazioni di costellazioni in chiese e altri luoghi sacri, quali ad esempio il c.d. "Portale dello Zodiaco" presso la Sacra di San Michele in Val di Susa, fondata nella seconda metà del X secolo, che presenta le raffigurazioni di costellazioni, sia zodiacali, sia non zodiacali (Paladino 2013: 51), nonché dal fatto che tale disciplina era studiata anche da un papa quale Silvestro II,¹⁵ al secolo Gerberto di Aurillac, vissuto tra la seconda metà del X e l'inizio dell'XI sec. Ancora più banalmente, la presunta demonizzazione dell'astronomia contrasta con il fatto che la conoscenza empirica del moto dei corpi celesti era essenziale per scandire le giornate e le stagioni e per regolare normali attività quotidiane quali, ad esempio, quelle agricole.

Il § 2 della VN sembra quindi parlare di conoscenze più magiche ed "esoteriche" che la semplice astronomia. In ogni caso, nulla nel testo stesso lascia intendere che Nilo sia venuto a conoscenza di certe materie tramite Donnolo: nelle cui opere, peraltro, la presenza dell'astronomia è limitata a poco più che una conoscenza della meccanica celeste e a una tavola delle effemeridi risalente a qualche decennio prima della redazione finale del testo, per non dire dei quasi del tutto assenti cenni a nozioni astrologiche.¹⁶ A rigore, nulla nel testo lascia dunque presumere che i fatti narrati nel § 2 siano legati in qualche modo alle competenze del medico oritano.

Partendo dalla premessa di una presunta conoscenza di antica data fra i due personaggi, più avanti (*ibid.*: 166, nota 138) Giovanelli sostiene che Donnolo si sarebbe recato regolarmente a Rossano per «ottenere i favori degli alti funzionari bizantini», favori di cui Donnolo sarebbe così avido al punto da carpirli con sotterfugi.¹⁷ Non essendo tuttavia supportata dal testo, ma basata su speculazioni personali, tale ricostruzione è da ritenersi congetturale.

¹⁵ Sugli studi astronomici di Silvestro II, vd. Poulle 1985. Per la circolazione di idee astronomiche per tramite ebraico nella Spagna medioevale, Zuccato 2005.

¹⁶ Ciò non vuol dire che tale fosse l'estensione delle sue conoscenze astronomiche: per quanto egli sostenga di aver riversato nel *Libro del sapiente* ogni sua conoscenza in materia (SH 50, 48-50), vi sono diverse nozioni di tipo pratico che sostiene di aver appreso dal suo maestro (SH da 48, 43 a 50, 47), ma che non sono utilizzate nel testo.

¹⁷ «Giunta, pertanto, alle sue orecchie attente la fama dell'antico suo conoscente (S. Nilo), ed avendo sentito parlare e veduto con i propri occhi il grandissimo influsso di lui su tutti i personaggi del suo tempo, sia orientali, che occidentali, bizantini, germani, longobardi ed arabi, egli cercò di insinuarsi con l'espedito del farmaco-panacea nell'animo del Santo per averne il favore e l'appoggio, ed anche per farsi una pubblicità presso di tutti. Ma S. Nilo, intelligentissimo com'era, sventò il suo astuto ed interessato

Nel commentare l'episodio della conversione di Euprassio, Giovanelli, riguardo a Donnolo, si limita a dire che questi rimase così impressionato dall'evento da paragonare Nilo al profeta Daniele, senza commentare ulteriormente.

3.2. Lo studioso dell'ebraismo bizantino Andrew Sharf ha mostrato come l'episodio del § 50 della *Vita*, in cui Donnolo si offre invano di curare san Nilo, riprenda il tema della polemica dei monaci cristiani contro i medici ebrei (cfr. Aulisa 2009: 285). Come fa notare Sharf (1976: 115), il tema è attestato in altre fonti, quali ad esempio un'omelia (*Oratio* VIII.5) attribuita a Giovanni Crisostomo (IV-V sec.) e una biografia, i cui testimoni più antichi sono coevi alla *Vita Nili* (Delehaye 1923: LXI-LXII), di Simeone lo Stilita il giovane (VI sec.). Sharf fa presente, tuttavia, una differenza sostanziale tra queste due fonti e la *Vita di san Nilo*. Sia nell'*Oratio* del Crisostomo,¹⁸ sia nella *Vita di Simeone*,¹⁹ la medicina ebraica è equiparata all'opera di demoni, mentre la risposta di san Nilo sembra implicare che la medicina di Donnolo sia in qualche modo efficace.²⁰ In quest'ottica, il § 56 attesterebbe, quindi, un'ulteriore conferma della bravura di medico e dell'importanza che Donnolo rivestiva nel tessuto sociale rossanese, come testimonierebbe il fatto stesso di trovarsi al capezzale di un uomo così potente come Euprassio. Per Sharf (1976: 116), «the position enjoyed by Nilus increases the value of his testimony, while the ambiguities and paradoxes of that position, by emphasising the ambiguity of his relations with Donnolo, emphasise his recognition of Donnolo's qualities». Sharf sembra concludere che i brani in questione siano fedeli alla realtà storica, perché vede una differenza nel modo in cui i medici ebrei sono trattati nella VN ri-

disegno, e gli rispose confondendolo con i testi scritturali di uno dei suoi più grandi connazionali, e cioè con i salmi del Re-Profeta David».

¹⁸ Migne, *Patrologia Graeca* 48, col. 937: ἀλλ' ἄν μικρά τις γένηται νόσος, εὐθέως ἀποπηδᾶς αὐτοῦ τῆς δεσποτείας, καὶ ἐπὶ τοὺς δαίμονας τρέχεις, καὶ πρὸς τὰς συναγωγὰς αὐτομολεῖς.

¹⁹ *Vitae capita selecta* § 208 (= Delehaye 1923: 267): Ἀγατόντες γὰρ οὗτοι Τιμόθεόν τινα τῆς τῶν Ἑβραίων μὲν θρησκείας ὑπάρχοντα, ἰατρικὴν δὲ ἐπαγγελλόμενον τέχνην, τὸ δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ἐχθρὸν τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ὄντα — ἦν γὰρ οὗτος καὶ δαιμόνων θεραπευτής, γοητείας ἐνασχολούμενος αἰεὶ — τοῦτον ὡς δόκιμον ἐμήνυσαν Σοφία τῆ βασιλίδι: ἥτις περὶ τῆς νόσου τοῦ βασιλέως ἀναθεμένη τῷ κακοδαίμονι ἐκείνῳ, πολλῶ πλέον ἠπατήθη.

²⁰ «Nilus casts no doubt on the propriety of the treatment proffered to him. Quite the contrary. His fear is that Donnolo might delude Christians into becoming his patients not beguiled by useless fancies or by demons, but because he has been treating a monk: presumably, therefore, with some success» (Sharf 1976: 115).

spetto alle due fonti agiografiche da lui citate. Questa differenza, unita alla presenza di Donnolo al capezzale di Euprassio, lo autorizza a ritenere questi passaggi una testimonianza attendibile delle sue capacità in ambito medico.

I tre passaggi della VN in cui appare Donnolo, tuttavia, possono essere letti anche nell'ottica della polemica antiebraica che traspare negli altri due passaggi che menzionano gli ebrei in generale. Pertanto, pur muovendo dalle stesse premesse di Sharf, si può giungere a una conclusione diversa, anzi richiedendo un assunto in meno, ossia quello secondo cui la VN sarebbe totalmente attendibile. Si potrebbe ipotizzare che anche questo episodio, come gli altri, rivesta una valenza più apologetica che storica. Curiosamente, tra l'antefatto narrato nel § 53 e la sua conclusione nel § 56, il testo non dice nulla riguardo ai tentativi di cura da parte di Donnolo che era lì presente, e si potrebbe pensare che l'agiografo abbia perso un'occasione per rimarcare ancora una volta l'inefficacia delle terapie "non cristiane".

Comunque sia, l'improvviso miglioramento della salute di Euprassio avviene dopo il suo pentimento davanti a Nilo, nel momento in cui quest'ultimo lo spoglia dei suoi abiti e lo riveste con l'abito monacale. La malattia che affligge il governatore, peraltro, colpisce i genitali al punto da non far rimanere più nulla. Che questo possa essere visto come un episodio simbolico non può essere escluso, anche perché era luogo comune nell'ambito dei discorsi bizantini sul rapporto tra peccato e malattia.²¹ Se letto in quest'ottica, l'episodio narrerebbe, quindi, della perdizione e successiva salvezza di un empio, con Nilo che giocherebbe un ruolo provvidenziale, nel vero senso della parola. Anche se così non fosse, in ogni caso l'agiografo potrebbe aver voluto dire che Donnolo non mosse un dito per curare Euprassio o che le sue cure risultarono inefficaci, ma di fatto non lo dice. Se non lo fa, forse è per coerenza con quanto narra nel § 50, in cui Nilo rifiuta le cure di Donnolo: come allora, anche in questo caso nessuno deve poter dire che l'intervento divino avvenuto per tramite di san Nilo abbia risentito dell'interferenza della medicina ebraica. Se questa lettura è giusta, la VN non sembra discostarsi molto dall'*Oratio* di san Giovanni Crisostomo o dalla *Vita di san Simeone lo stilita il giovane*. È vero che qui, a differenza di quanto accade nelle due fonti appena citate, non vi sono riferimenti espliciti al coinvolgimento diabolico nella medicina ebraica, ma quest'ultima risulta di fatto ininfluenza, per non dire indesiderata.

Un altro parallelo tra questo episodio e quello narrato nel § 50, consiste nella citazione di un passo biblico, che in entrambi i casi è attualizzato nella situazione coeva. Se nel primo episodio Nilo lo usa a suo vantaggio per rimar-

²¹ Cfr. Garzya 2006: II: «In certi casi la corrispondenza fra malattia e peccato è particolarmente evidente: per esempio nelle malattie veneree, segni viventi della punizione divina, benché possano anch'esse meritare la guarigione».

care la sua fiducia nella divinità e conseguente sfiducia nell'essere umano, nel § 56 la Bibbia è citata dal medico ebreo per riconoscere la grandezza del monaco cristiano. In entrambi i casi, l'agiografo, una volta tramite Nilo, un'altra tramite Donnolo, usa le Scritture per magnificare il proprio maestro e, di conseguenza, il cristianesimo, sminuendo per contrasto l'ebraismo, personificato da Donnolo. Se nel primo caso il cristianesimo viene presentato come la vera interpretazione delle Scritture, nel secondo il cristiano viene presentato come un nuovo Daniele.

3.3. Cesare Colafemmina pone l'attenzione sul malcelato antisemitismo presente nell'agiografia: «Nilo conosce e osserva gli ebrei della sua terra. Solo che egli li vede attraverso il velo dei pregiudizi che la teologia cristiana aveva intessuto attraverso i secoli» (Colafemmina 1996: 10). Lo studioso giunge a questa conclusione dopo aver citato alcuni termini dispregiativi che appaiono nel § 77, vale a dire «tapini», nonché «deicidi e infedeli Giudei», che riprendono armi dal tradizionale arsenale di epiteti che per secoli hanno caratterizzato la polemica antiebraica. Colafemmina ritiene peraltro «piuttosto neutri» gli aggettivi «tapini» e «infedeli», assegnando una valenza antisemita solo a «deicidi» (*ibid.*).

Riguardo all'episodio di Bisignano (§ 35), si è già detto che Colafemmina lo ritiene totalmente antistorico, *in primis* per il riferimento alla crocifissione, pena abolita diversi secoli prima. Inoltre, la sentenza di san Nilo secondo cui i giudici, se avessero voluto giustiziare il cristiano per la morte di un ebreo, avrebbero dovuto uccidere altri sei ebrei per bilanciare davvero il danno, sembrerebbe l'ennesimo riuso in chiave antiggiudaica di un brano biblico, in questo caso Gn 4,15, riguardante la settuplice vendetta di un eventuale uccisore di Caino (Colafemmina 1996: 8-9). Inoltre, egli non ritiene attendibile neanche l'episodio del presunto dialogo tra Nilo, Donnolo e l'anonimo ebreo narrato nel § 51, in quanto rifletterebbe i meri intenti apologetici dell'agiografo. I continui riferimenti neotestamentari, sia espliciti nel brano, sia riecheggianti implicitamente (Gv 9,22; 12, 42; Atti 7,59) fanno «ritenere che l'intero dialogo di Nilo con Donnolo più che la relazione fedele di un fatto storico ne sia la ricostruzione artificiosa, al fine di offrire ai cristiani un paradigma di comportamento nei loro rapporti con i giudei» (Colafemmina 1996: 6). Tuttavia lo stesso studioso non sembra applicare lo stesso criterio ai §§ 50 e 56, che sembra considerare storicamente affidabili.²²

²² Ecco, ad esempio, come commenta il § 56 Colafemmina (1996: 2): «La fama della sua arte portò Donnolo al capezzale del giudice imperiale Euprassio ... Donnolo fu spettatore dell'incontro tra il rigido monaco e l'umiliato giudice. L'ebreo stupefatto della trasformazione che si era operata in Euprassio, e il suo giudizio sulla vicenda fu diligentemente annotato.

Colafemmina, quindi, non sembra dubitare della veridicità del racconto, nonostante i paralleli con un brano che lo stesso studioso ritiene frutto di una narrazione ideologizzata, tesi a rimarcare come la vera guarigione, fisica e spirituale, avvenga solo nel cristianesimo. Anche in questo episodio, infatti, vi sono presenti degli echi biblici, come nel colloquio tra Nilo e i due ebrei. Se i richiami e le citazioni dalla Bibbia sono stati motivo di scetticismo verso il § 51, non sembrano rappresentare motivo sufficiente per un distacco critico nei confronti del brano della guarigione di Euprassio. Anche l'episodio narrato nel § 50 non sembra destare perplessità.²³

Quanto esposto da Colafemmina, può comunque essere preso in considerazione per suggerire una rilettura in chiave esclusivamente polemica del § 50, usando le stesse argomentazioni addotte per il § 51: come quest'ultimo brano, secondo lo studioso, potrebbe non essere attendibile per i suoi intenti apologetici, anche nel paragrafo precedente la fama di Donnolo potrebbe essere stata strumentalizzata per mostrare che, sia in termini di cura del corpo, sia di conoscenza delle Scritture, Nilo era superiore all'ebreo più valente nell'arte medica e nella conoscenza della Torah.

3.4. Francesca Luzzati Laganà si è occupata delle menzioni di Donnolo nella VN in due diversi saggi (1996 e 2004). Nel primo, rileva che:

La storicità del racconto, presentato in una cornice di dati esteriori attendibili, si combina con una caratterizzazione tipologica del fenomeno della santità nei termini incarnati da Nilo. Mentre è impossibile distinguere in senso stretto l'agiografo dal santo, cospicui elementi formali di natura retorica si rivelano strumenti di un'operazione volta a modellare la materia in senso paradigmatico e filtrano la *Weltanschauung* che li sottende (Luzzati Laganà 1996: 709).

aggiungendo, riferendosi all'agiografo: «Che l'anonimo calchi la mano è evidente» (*ibid.*: 710). In questa prospettiva, l'episodio di Bisignano è considerato

Esso, infatti, pronunciato da un giudeo, che era poi il famoso medico Donnolo, era oltremodo onorevole per Nilo».

²³ «Nilo conosceva Donnolo fin dalla sua giovinezza per essere il giudeo assai esperto nella Legge e valente nell'arte medica. Anche Nilo però non era sconosciuto a Donnolo, che era rimasto colpito dal rigore ascetico del monaco cristiano. La sua sensibilità professionale lo portò così a offrirgli i servigi della sua arte ... il biografo di Nilo, riferisce ammirato la risposta del suo Maestro all'offerta ... Dinanzi a questa risposta, che buttava sul teologico e sul polemico un gesto di attenzione umana e professionale, Donnolo non insistette. Non volle neppure cogliere la provocazione implicita nell'identificazione operata da Nilo del *Signore* delle Scritture ebraiche con Gesù Cristo» (Colafemmina 1996: 3).

come «un *exemplum* con appena un nocciolo di cronaca bisignanese» (*ibid.*: 715), riprendendo lo scetticismo già espresso da altri circa l'attendibilità del racconto.

Introducendo un elemento nuovo, la studiosa pone l'insistenza nella polemica antiebraica in relazione a un processo, realmente avvenuto, a carico di ebrei, accusati di profanazione del Crocifisso (*ibid.*: 718). Tale processo, celebratosi a Roma all'incirca tra il 1020 e il 1021, è vicino spazialmente e temporalmente alla redazione della VN, che ebbe luogo nella vicina Grottaferrata e proprio in quel periodo. L'agiografo sarebbe quindi stato spinto da tale evento a "condire" l'agiografia di elementi antiggiudaici a scapito dell'attendibilità storica, che, come si evince da numerosi indizi, non era prioritaria.²⁴ Riguardo alla menzione di Donnolo al capezzale di Euprassio, questa è interpretata come un'ammissione *obtorto collo* della bravura del sapiente ebreo in quanto medico (*ibid.*: 723).

Nel suo secondo saggio, dopo una contestualizzazione storica dell'opera e delle vicende narrate nella VN e dopo aver posto l'enfasi sull'antisemitismo che la caratterizza (Luzzati Laganà 2004: 81), la studiosa s'interroga sulla qualità della conoscenza personale che intercorreva tra Donnolo e Nilo, notando come i termini utilizzati nel § 50 siano abbastanza ambigui da lasciare in dubbio se l'agiografo intendesse dire che i due si conoscevano personalmente da diversi anni, o che semplicemente fossero entrambi al corrente della fama dell'altro (*ibid.*: 82). Dopo aver riassunto l'episodio narrato nel § 50, la studiosa sembra quindi persuasa della veridicità, almeno parziale, del racconto.²⁵ Quello che, in un altro passaggio, è definito «un punto fermo», cioè il punto *b*) del suo ragionamento, potrebbe non essere tale, per le motivazioni che abbiamo espresso finora e per altre, che saranno esposte più avanti.

²⁴ «... se si entra nel merito della questione ebraica, tale *amplificatio* appare giocata su stilemi e reminiscenze *letterarie*, che rinviano ad una rielaborazione avvenuta in fase di scrittura da parte dell'agiografo, piuttosto che all'esperienza diretta dell'asceta. Si rileva un'artificiosità che lascia sullo sfondo i dati storici e spinge ad attribuire all'agiografo più che al suo biografato le tesi sostenute, fermo restando che ci fu un collegamento ideale tra i due» (Luzzati Laganà 1996: 721).

²⁵ «Nel complesso, attraverso l'analisi [del § 50] si recuperano indicazioni attendibili, cui ancorare una proposta di cronologia in merito alla presenza di Donnolo a Rossano. Risulta infatti: *a*) che i due protagonisti si conobbero di persona; *b*) che la loro prima frequentazione risaliva alla «giovinezza» dell'illustre cittadino di Rossano» (*ibid.*: 83).

3.5. Ai rapporti fra Donnolo e Nilo si è dedicato in varie occasioni anche il bizantinista Filippo Burgarella, il quale ha posto l'accento sugli aspetti anti-giudaici del testo della VN.²⁶

Per quanto riguarda il dato biografico della presunta amicizia di lunga data tra san Nilo e Donnolo, lo studioso, pur non arrivando a ipotizzare un eventuale percorso di studi in comune, fa presente che entrambi devono aver quasi necessariamente posseduto un patrimonio culturale condiviso.²⁷ Burgarella sembra quindi riprendere da Giovanelli l'identificazione tra queste le discipline "scientifiche" e quelle più o meno "esoteriche":

Medicina, farmacologia, astronomia-astrologia, meletesia [sic] costituiscono saperi ben strutturati e coordinati negli orizzonti del pensiero ebraico di Shabbetai Donnolo. Le medesime materie si prestano invece a indicare derive eterodosse per una mentalità cristiana ispirata a rigorosi criteri d'integralismo religioso di matrice monastica.

Com'è stato già notato (Pertusi 1983: 21), tuttavia, il termine usato dall'agiografo è φυλακτά, non φυλακτήρια, che altrove la stessa VN impiega per indicare un vero e proprio filatterio costituito da un'antologia di passi neotestamentari che lo stesso Nilo portava sempre con sé e che usò per guarire da una ferita (VN § 63).²⁸ Ulteriore indizio sul fatto che i φυλακτά non fossero φυλακτήρια, è fornito dallo stesso § 2, che dice che Nilo dispregiò i primi sin dalla gioventù: mentre, evidentemente, non si pone problemi nell'usare un φυλακτήριον in un episodio che l'agiografo presenta senza trovarvi nulla di scandaloso. Si potrebbe ipotizzare che il termine φυλακτά indichi qui dei ge-

²⁶ «Giova ricordare che, nelle pagine dedicate a quest'ultimo e agli ebrei di Rossano o dintorni, l'agiografo del *Bios* niliano indulge a motivi cari all'antigiudaismo ortodosso e bizantino, perché il suo intento è di proclamare la superiorità della Chiesa sulla Sinagoga: anzi – aggiungo io – l'irrevocabile superiorità del cristianesimo, purché nella sua forma ortodossa, sul giudaismo. ... Ciò spiega perché la *Vita Nili* sia ritenuta alla stregua di un opuscolo anti-giudaico» (Burgarella 2013: 50).

²⁷ «Lungi da me l'idea, peraltro teoricamente plausibile, che Nilo e Donnolo siano stati compagni di studi. Ma fra i rispettivi studi e interessi c'erano affinità, contiguità e contaminazioni, tanto più che Donnolo si richiama esplicitamente a saperi, tecniche e opere che ben si prestano ad essere rubricati fra i *tà legòmena phylaktà kai tòus legoménous exorkismòus*, vietati da Chiesa greca e Stato bizantino» (Burgarella 2013: 53).

²⁸ Ἐκβαλὼν δὲ ἀπὸ τοῦ κόλπου αὐτοῦ, ὅπερ αἰεὶ ἐβάσταζεν φυλακτήριον – τοῦτο δὲ ἦν πηκτίον, τῆς Νέας Διαθήκης τυγχάνον θησαύρισμα – καὶ τοῦτο τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς χεῖλεσιν καὶ τῷ στήθει περιβαλὼν (Capra *et al.* 2018: 194).

nerici amuleti,²⁹ non “sacri”, vale a dire non derivati, ad esempio, dal testo biblico. Poiché il termine sembra essere attestato principalmente in ambito medico (cfr. Alessandro di Afrodisia, *De febribus* 22, 1), questo potrebbe rappresentare un ulteriore indizio della stretta connessione tra la salute del corpo e quella dell’anima: tema ricorrente, per non dire centrale, della VN, e che mostra quanto, nell’Italia bizantina del tempo, fosse labile (o diverso) il confine tra ciò che noi oggi consideriamo “religione”, e ciò che chiameremmo “superstizione” (Pertusi 1983: 19; Guillou 1983: 51-53).

Oltre che a un comune sostrato neoplatonico, o di aristotelismo neoplatonizzante,³⁰ che costituiva la norma e parte integrante del *curriculum* di un medico del Medioevo qual era Donnolo, a favore dell’ipotesi dell’esistenza di un patrimonio culturale comune tra i due, si potrebbe argomentare facendo notare, com’è stato già fatto in precedenza, che il medico ebreo sembra citare testi cristiani. Non solo, infatti, egli menziona il libro della Sapienza (SH 132, 33), assente nel canone ebraico; ma sembra avere familiarità anche con la dottrina del *reditus* dei Padri della Chiesa.³¹ Questi elementi, però, non provano che Donnolo fosse venuto a conoscenza di tali testi e concetti grazie a Nilo, ma potrebbero essere parte di quel patrimonio più o meno comune di conoscenze, con cui potrebbe essere venuto in contatto in modo indipendente. Quel che è certo, è che la *Vita Nili* e il *Libro del Sapiente* attestano in modo inequivocabile che nell’Italia meridionale del X secolo la cultura ebraica e quella cristiana non si trovavano, figurativamente parlando, in compartimenti stagni, ma anzi erano interessate da stretti contatti e da reciproche influenze.

4. La Vita Nili come fonte biografica

Si è visto come la VN sia stata considerata, seppur con crescenti riserve, storicamente attendibile, almeno sotto certi aspetti. Il problema sta nel decidere sotto quali altri aspetti essa non lo sia. È stato già riconosciuto che molti dei personaggi menzionati, soprattutto fino al § 40 compreso, svolgano delle funzioni simboliche per la storia della conversione del protagonista: «tutti, o quasi tutti, personaggi che appaiono, più che reali individui, raffigurazioni

²⁹ Il termine φυλακτός indicherebbe qualcosa «capable of being preserved», secondo la definizione in *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, s.v. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lj/#eid=115543> (consultato il 27.06.2022).

³⁰ Tali etichette, se applicate a diversi testi ebraici altomedioevali, rischiano di risultare riduttive o insufficienti, per cui vd. Sermoneta 1980: 868.

³¹ Sermoneta 1980: 896-898, che non arriva a ipotizzare un’influenza diretta. Sulle idee dei Padri che sembrano ritrovarsi nel *magnum opus* donnoliano, vd. anche Mancuso 2009: 37-38, nota 34.

simboliche di un itinerario ascetico» (Luzzi 2004: 181). In senso altrettanto simbolico può essere interpretata la febbre descritta nel § 3, che il testo dice essere stata mandata direttamente dalla Provvidenza divina (ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ παντέφορος πρόνοια), che «gli permise di lottare con un incessante tremito e una febbre violenta, così che ogni giorno Nilo vedeva davanti ai suoi occhi la morte rapitrice». ³² La febbre gli passò, racconta il § 4, solo quando, seguendo un monaco, attraversò un fiume per giungere a un monastero, vedendo il quale Nilo avvertì forte la vocazione alla vita monastica. Difficile non vedervi (con Luzzi 2004: 181, nota 30) – anche perché il testo non ne fa mistero – un episodio simbolico, in cui la malattia rappresenta la vita nel mondo e la salute è allegoria dell’ascesi monastica, separate da un altrettanto simbolico guado di una corrente d’acqua purificatrice, in un certo senso battesimale.

Con queste premesse, si può rileggere ancora una volta l’episodio di Donnolo che offre le proprie cure a Nilo, aggiungendo un ulteriore livello di lettura, che considera la malattia e la salute come mandate da Dio. In quest’ottica, le cure di un medico, a maggior ragione se non cristiano, potrebbero essere considerate un atto di debolezza o di sfiducia, per non dire di sfida, verso la Provvidenza. Nel § 50, non si tratta, infatti, di malanni accidentali qualsiasi, ma proprio delle sofferenze dovute all’ascesi, vale a dire affezioni di origine potenzialmente divina. Lo stesso agiografo, sempre nel § 50, tiene a rimarcare come Nilo sembri resistere in modo sorprendente, per non dire miracoloso, alle privazioni della vita ascetica. Altrove (§ 23) la malattia può essere di origine demoniaca, ma in ultima istanza in un certo senso anche divina, non solo perché il male avviene solo quando Dio lo permette, ma anche perché un malanno diabolico mette ulteriormente alla prova l’asceta, avvicinandolo ancora di più alla divinità. Se una malattia può essere mandata dal diavolo, ciò che è certo nella VN, a differenza di altre agiografie di cui si è detto in cui si parla di finte guarigioni demoniache, è che la guarigione viene sempre da Dio. L’agiografo della VN dice espressamente che la medicina umana è del tutto inutile quando i malanni e le ferite sono di origine soprannaturale. ³³ Ciò non toglie, ovviamente, che anche qualora l’origine di un malanno o di una ferita fosse del tutto naturale, ci si possa rivolgere alla divinità, come fa lo stesso Nilo usando un filatterio (§ 63). Come si è detto sopra, il tema della correlazione tra salute e virtù religiosa, da un lato, e malattia e mali spirituali dall’altro, è ricorrente nella VN, per cui non dovrebbe stupire che vi

³² Ἐπειτα δὲ φρίκη μεγίστη καὶ πυρετῶ σφοδροτάτῳ ἀεννάως παλαίειν αὐτὸν συνεχώρει, ὡς προβλέπειν καθ’ ἡμέραν πρὸ ὀφθαλμῶν αὐτοῦ τὸν ἄρπαγα θάνατον (Capra *et al.* 2018: 10).

³³ Πολλῶν μέντοι συμβουλευόντων ἰατρικῆς ἐπιμελείας προσανασχεῖσθαι, οὐδαμῶς κατεδέξατο τοῦτο, γινώσκων ἀθεράπευτον εἶναι ὑπὸ χειρὸς ἀνθρωπίνης τὴν διαβολικὴν ἀλγηδόνα (Capra *et al.* 2018: 80).

appaia diverse volte un medico non cristiano, che poi viene messo in cattiva luce in modo da far brillare per contrasto il protagonista, come sempre accade ogni volta che il testo menziona gli ebrei. Se la sua medicina sia considerata diabolica come è considerata quella ebraica nelle altre agiografie, questo non è esplicitato nella VN.

5. Il riscontro con i testi donnoliani

La più importante fonte sulla vita di Donnolo è senza dubbio rappresentata dall'introduzione autobiografica presente nel *Libro del sapiente*, concluso all'incirca nel settembre 982. In questa pericope, gli unici luoghi esplicitamente menzionati da Donnolo in riferimento ai suoi spostamenti sono la nativa Oria e Taranto, da cui poi si mosse, pur rimanendo «nelle terre sotto il dominio bizantino» (lett. «dei romani»),³⁴ studiando su «libri dei sapienti greci e bizantini nella loro scrittura, nella loro lingua e nel loro commento, e anche da libri dei sapienti di Babilonia e India» (SH 48, 33-34), cercando esperti non ebrei che fossero in grado di insegnargli l'aspetto pratico delle scienze degli astri. Alla fine ne trovò uno, Bagdat,³⁵ senza tuttavia dire dove, né specificando quali «terre» avrebbe attraversato nelle sue peregrinazioni, prima di trovare quel sapiente. In questa seconda attestazione del termine «terre», l'autore non specifica «che si trovano sotto il dominio bizantino», per cui non si può dire con certezza se sia rimasto all'interno di tali domini, e tanto meno che sia rimasto necessariamente in Italia meridionale, sebbene non lo si possa escludere. Si può, quindi, solo ipotizzare che l'incontro con questo esperto astronomo sia avvenuto proprio a Rossano; ma potrebbe benissimo essere avvenuto a Costantinopoli, o in altri domini bizantini. Basandosi su questa introduzione autobiografica, al momento non è possibile circoscrivere in modo significativo l'entità degli spostamenti di Donnolo, e tantomeno individuarne con certezza Rossano come il fulcro.

Che Donnolo, alla fine del suo vagare, sia giunto nel territorio di Rossano, si evince molto più chiaramente nel suo scritto farmacologico sugli elettuari, risultato della sua esperienza quarantennale in campo medico.³⁶ Col termine elettuari si intendono qui degli impiastri preparati con miele e diverse piante medicinali, a seconda del malanno che si intende curare. Secondo il medico, tra le varietà buone di miele vi è quello «prodotto nelle città di Otranto, nella

³⁴ ואני נשארתי בארצות שתחת מלכות רומיים (SH 46, 24). Com'è noto, Costantinopoli era considerata la Nuova Roma, per cui i bizantini si autodefinivano Ῥωμαῖοι, "Romani", e così erano conosciuti presso gli altri popoli, tra cui evidentemente anche gli ebrei.

³⁵ Per cui vd. Cuscito 2018.

³⁶ SM § 1: שניסה בחכמת הרפואה לחקור ולדרוש עומק הרפואה מ' שנה בדב השם.

città di Oria e in terra di Calabria nel luogo chiamato Martis, vicino la città di Rossano».³⁷ L'identificazione, in questo passo, della località indicata come Martis, è però incerta. Vi si è voluto riconoscere Mirto, frazione di Crosia (Fiaccadori 1992; Colafemmina 1996: 2); oppure l'attuale contrada Martucci (Cuscito 2014: 99 nota 31). Al momento non vi sono prove certe a sostegno né dell'una, né dell'altra ipotesi; per quanto, nel caso di Martucci, il toponimo sembra essere più recente, per cui tale ipotesi appare forse da scartare. Mirto e Martucci, in ogni caso, si trovano entrambe a una distanza relativamente breve da Rossano e, anche se il toponimo Martis si riferisse a una terza località ancora non identificata, certo è che si trattasse di un luogo vicino Rossano.

Per quanto riguarda la presunta amicizia con Nilo, difficile immaginare che un uomo dotto come Donnolo non sia giunto in contatto con un rampollo di buona famiglia qual era il monaco prima della tonsura (Pertusi 1983: 22; Lacerenza 2018: 232), che pure, stando alla sua biografia (VN § 2), perseguiva a sua volta spiccati interessi culturali. Resta tuttavia da stabilire se tale incontro sia davvero avvenuto e, nel caso, quanto stretto fosse tale rapporto, cioè se solo di conoscenza superficiale, o di vera e propria amicizia. A tal proposito, non solo la VN non lo specifica, come si è visto, ma Donnolo non ne fa affatto menzione, sebbene si premuri di ricordare per nome sia i diversi rabbini colpiti dal saccheggio della sua città, sia il maestro Bagdaṭ che gli insegnò gli aspetti pratici dell'astronomia. Se tale presunta "amicizia" non ha meritato neanche una menzione nella sua pur breve autobiografia, o vi è stata al riguardo una deliberata omissione, oppure essa non è mai stata tale. Se prendiamo gli episodi della VN che vedono il medico ebreo come attore e li leggiamo nel contesto non solo della letteratura agiografica precedente, ma anche del resto dell'opera, si è legittimati ad assumere un atteggiamento scettico e a prendere in considerazione l'ipotesi secondo cui quei passi potrebbero rappresentare semplicemente abbellimenti strumentali, per l'esaltazione del cristianesimo a sfavore dell'ebraismo. Si sarebbe autorizzati, in altre parole, a nutrire dei dubbi sul fatto che tali incontri siano mai avvenuti.

D'altra parte, tali incontri potrebbero essere sì avvenuti, ma non essersi svolti così come sono riportati nella VN. Inoltre, la totale assenza, nei testi donnoliani a nostra disposizione, di riferimenti alla magia, alla demonologia o agli esorcismi, lascia escludere che Nilo sia giunto tramite Donnolo a conoscenza degli «amuleti ed esorcismi» menzionati nel § 2 della VN. Tale lettura, insieme alla presunta amicizia di lunga data,³⁸ appare basarsi su una interpre-

³⁷ SM § 4: הדבש נעשה בעיר אודרנטו ובעיר אוריס ובארץ קלבריאה במקום הנקרא מרטיס קרוב לעיר רוסנו.

³⁸ Ripresa di recente anche in Lacerenza 2020a: 146.

tazione del tutto congetturale della fonte agiografica e da un fraintendimento del contenuto dei testi donnoliani.

Un dato che si può evincere tra le righe delle fonti che ci sono giunte, è lo scambio culturale tra ebrei e cristiani. Si è già menzionato l'uso donnoliano di fonti cristiane e la sua apparente ripresa dell'idea di *reditus*, da alcuni Padri della Chiesa. Da parte cristiana, è significativa la menzione del profeta Daniele da parte di Donnolo nel § 56 della *Vita Nili*, in cui il medico ebreo paragona Nilo a Daniele che ammansisce i leoni. Il testo biblico non parla di nessun adomesticamento, ma questo dettaglio è attestato in un testo ebraico composto proprio nell'Italia meridionale del X secolo, il *Sefer Yosippon*.³⁹ In esso infatti si legge che Daniele «lodò il Nome del Dio suo con voce gioiosa e riconoscente, per tutta la notte fino al mattino, e i leoni giacquero attorno a lui, ascoltando la voce della sua gratitudine». ⁴⁰ Il particolare di un ebreo che cita un testo specifico della tradizione ebraica aggiunge una nota realistica alla scena e, allo stesso tempo, pone l'interrogativo su come l'agiografo cristiano sia giunto a conoscenza di un motivo in apparenza tipicamente ebraico.⁴¹ Incidentalmente, oltre che alla tradizione ebraica, l'accostamento tra Nilo e Daniele riprende un altro episodio⁴² della stessa agiografia, in cui il santo è esplicitamente paragonato al personaggio biblico.

6. Conclusioni

Nella famosa Leggenda dei quattro saggi,⁴³ si narra che i protagonisti, come Donnolo e la sua famiglia, furono rapiti dai Saraceni in una città pugliese, in questo caso Bari. Dopo il riscatto, sempre secondo la leggenda, ciascuno dei quattro fondò una scuola rabbinica in una diversa località attorno al Mediterraneo. Da quello che è riconosciuto come una sorta di mito di fondazione (cfr. Putzu 2004: 13-14), si può comunque trarre un dato storico ben definito: i

³⁹ Lacerenza 2018: 242, nota 43. Sulla data di composizione del testo al 953, vd. Tamani 2004: 175 e Börner-Klein e Zuber 2010: 2.

⁴⁰ ודניאל מהלל את שם אלהיו בקול רינה ותודה כל הלילה עד הבקר והאריות רובצים סביבותיו ומקשיבים ודניאל לקול רינתו (Börner-Klein - Zuber 2010: 77).

⁴¹ Apparentemente il *topos* del giusto risparmiato dalle belve feroci era tipicamente cristiano: «On the whole, legends about saints being spared by ferocious beasts are very common in Christian literature, but extremely rare with the Jews» (Ginzberg 2003, 2: 1116, nota 13). Ciò potrebbe implicare, quindi, che lo *Yosippon* abbia risentito di influenze non ebraiche.

⁴² § 5 dell'edizione di Giovanelli, §§ 5 e 6 di quella inglese (Giovanelli 1973: 19; Capra *et al.* 2018: 18-20).

⁴³ Skolnik - Berenbaum 2007: 138-139.

sapienti ebrei di Bari (o della Puglia in generale), dovevano essere evidentemente rinomati per il loro livello di conoscenza della Bibbia e del Talmud, altrimenti questa leggenda non avrebbe avuto alcuna presa sul pubblico e non sarebbe circolata, all'epoca, al punto di giungere fino ai giorni nostri. Finora il consenso degli studiosi sulle menzioni di Donnolo nella VN era che, nonostante le posizioni apertamente anti giudaiche di quest'ultima, vi venivano riconosciute al sapiente ebreo delle grandi capacità nell'arte medica e che quindi, se non tutti, almeno alcuni episodi in cui è menzionato dovevano essere attendibili.

La VN presenta due caratteristiche fondamentali tipiche di quello che si può definire un vero e proprio genere letterario (Luzzi 2004: 175): la prima è che i personaggi che interagiscono col protagonista assumono delle valenze simboliche; la seconda è che il tema della salute del corpo è presentato come strettamente legato a quello della salvezza dell'anima: le condizioni fisiche sono le immediate manifestazioni visibili di quelle spirituali, per cui si può ottenere una vera guarigione fisica solo in seno al cristianesimo e non rivolgendosi ai medici ebrei, di cui queste fonti finiscono sempre per riconoscere l'inferiorità. Gli studi qui brevemente commentati, hanno gradualmente messo in luce l'aspetto polemico anti giudaico, che inizialmente era tenuto in secondo piano, ma che traspare abbastanza chiaramente in ognuno dei cinque passi che riguardano gli ebrei. Come è stato notato, riguardo all'attendibilità dell'agiografia del santo rossanese: «non tutti i *Bioi* di santi monaci costituiscono valide fonti storiche: il fine edificante dell'opera e la dipendenza da modelli e canoni agiografici prestabiliti spesso distorcono il resoconto dei fatti veramente avvenuti» (von Falkenhausen 1989: 285).

Dovendo sintetizzare, infine, cosa può esserci di vero riguardo a Donnolo nella *Vita di san Nilo il giovane*, si può assumere quanto segue.

1) Per quanto riguarda la notorietà di Donnolo, egli fu davvero una personalità ben conosciuta. Con la sua figura potrebbe essere accaduto un fenomeno simile a quanto accadde per i quattro saggi della succitata leggenda: al suo nome doveva essere associato un certo prestigio, se è stato usato per rafforzare il valore di un determinato messaggio. Si può ulteriormente speculare che proprio tale fama abbia impedito che l'agiografo di lui dicesse, come succedeva spesso in testi simili (cfr. von Falkenhausen 2012: 279-280), che si sia infine convertito al cristianesimo. Se la VN non arriva a tanto, forse è perché a questo elemento nessuno avrebbe creduto. Pur non facendolo convertire, l'agiografo fa comunque sì che l'ebreo riconosca la santità di Nilo.

2) Donnolo è certamente stato nei dintorni di Rossano, ma non è detto che sia stato davvero in rapporti di amicizia con Nilo, com'è stato spesso desunto dal § 2 della VN. Come ha notato Luzzati Laganà, il brano del § 50 in cui si dice che Nilo conosceva Donnolo sin dalla sua giovinezza, è infatti formulato

in maniera troppo ambigua per poter concludere con certezza che i due si conoscessero di persona. Dal brano si può anche dedurre, più semplicemente, che Nilo conoscesse Donnolo da diverso tempo, ma solo di nome. Allo stesso modo, il fatto che Donnolo avrebbe detto di conoscere la complessione fisica del santo, potrebbe semplicemente implicare una sorta di diagnosi a prima vista, desunta dalla magrezza dovuta alla sua ben nota ascesi.

Questo, ovviamente, assumendo che tale conversazione sia realmente avvenuta e che non si tratti dell'ennesimo espediente narrativo usato dell'agiografo. Costui, nella sua polemica anti-giudaica e nel suo utilizzo simbolico di personaggi a fini omiletici, sembra infine presentare Donnolo più come una caricatura, che come un ritratto fedele e storicamente attendibile. La parzialità della fonte non permette di ricostruire un quadro obiettivo riguardo alla presenza di Donnolo a Rossano, né fornisce notizie precise sulla presenza ebraica nella città in quel periodo. La vita di Donnolo, come più in generale la storia degli ebrei di Rossano, resta per il momento ancora avvolta, in gran parte, nel mistero.

Bibliografia

- AA.VV. 1980 *Gli ebrei nell'Alto Medioevo. Atti del Convegno, 30 marzo - 5 aprile 1978*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- AA.VV. 1983 *Calabria bizantina: tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Casa del Libro, Reggio Calabria - Roma.
- AA.VV. 1989 *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano. 28 Settembre - 1° Ottobre 1986*, Comune di Rossano - Università Popolare, Rossano - Grottaferrata.
- Aulisa, I. 2009 *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto Medioevo*, Edipuglia, Bari.
- Börner-Klein, D. - Zuber, B. 2010 (hrsg.) *Josippon. Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom*, Marix Verlag, Wiesbaden.
- Burgarella, F. 2013 "Shabbetai Donnolo nel *Bios* di San Nilo da Rossano", in *De Sensi Sestito* 2013: 49-62.
- Capra, R.L. - Murzaku, I.A. - Milewski, D.J. 2018 (eds.) *The Life of Saint Neilos of Rossano*, Harvard University Press, Cambridge - London.
- Colafemmina, C. 1980 "Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare" in AA.VV. 1980: 197-227.
- 1988 "Gli Ebrei in Calabria e in Basilicata", in P. De Leo (a c.), *Minoranze etniche in Calabria e in Basilicata*, Di Mauro, Cava dei Tirreni: 233-248.
- 1996 "San Nilo di Rossano e gli ebrei", in Id. (a c.) *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli: 1-10 (già in AA.VV. 1989: 119-130).

- Cuscito, G.M. 2014 “Il *Sefer ha-yaqar* di Šabbetai Donnolo: traduzione italiana commentata”, *Sefer yuhasin* 2: 93-106.
- 2018 “Bagdaṭ e la scienza degli astri di Šabbetai Donnolo”, *Sefer yuhasin* 6: 27-46.
- 2021 “Tre testi astronomici attribuiti a Šabbetai Donnolo”, *Sefer yuhasin* 9: 29-54.
- De Sensi Sestito, G. 2013 (a. c.) *Gli Ebrei nella Calabria medievale. Atti della Giornata di Studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Delehaye, H. 1923 *Les saints stylites*, Société des Bollandistes – Picard, Bruxelles - Paris.
- von Falkenhausen, V. 1989 “La *Vita di s. Nilo* come fonte storica per la Calabria bizantina”, in AA.VV. 1989: 271-305.
- 2013 “Gli ebrei nell’Italia meridionale bizantina (VI-XI secolo)”, in De Sensi Sestito 2013: 21-34.
- Ferre, L. 2004 “Donnolo’s *Sefer ha-yaqar*: New Edition with English Translation”, in *Lacerenza* 2004: 1-20.
- Fiaccadori, G. 1992 “Donnolo, Shabbetai Bar Abrāhām” in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, Roma (online).
- Garzya, A. 2006 “Introduzione”, in Id. *et al.* (a. c.), *Medici bizantini*, UTET, Torino: 9-18.
- Ginzberg, L. 2003 *Legends of the Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia (1903-1938¹).
- Giovanelli, G. 1973 (a. c.) *Vita di San Nilo di Rossano. Fondatore e Patrono di Grottaferrata*, Badia Greca di Grottaferrata.
- Guillou, A. 1983 “Preghiera e devozione nell’Italia meridionale bizantina”, in AA.VV. 1983: 47-54.
- Kazhdan, A. 1984 “The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Century”, *Dumbarton Oaks Papers* 38: 43-51.
- Lacerenza, G. 1991 “Il sangue fra microcosmo e macrocosmo nel commento di Šabbetai Donnolo al *Sēfer Ješīrah*”, in *Atti della VII Settimana «Sangue e antropologia nella teologia medievale». Roma, 27 novembre - 2 dicembre 1989*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma: 389-417.
- 2004 (a. c.) *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli.
- 2018 “Neighbors: Jews and Judaism in the *Life of St Neilos the Younger*”, in B. Crostini, I. Angeli Murzaku (eds.), *Greek Monasticism in Southern Italy: The Life of Neilos in Context*, Routledge, London - New York: 229-245.
- 2020a “Sulla biografia di Šabbetai Donnolo”, *Sefer yuhasin* 8: 137-150.
- 2020b “Testi medici ebraici dell’Alto Medioevo e Scuola medica salernitana: osservazioni sulla *Practica* attribuita a Šabbetai Donnolo”, in M. Andreatta, F. Lelli (a. c.), *‘Ir heḥši-vah. Studi di ebraistica e giudaistica in onore di Giuliano Tamani*, Belforte & C., Livorno: 157-172.
- Lucà, S. 1986 (a. c.) *Manoscritti “rossanesi” conservati a Grottaferrata. Mostra in occasione del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano (Rossano 28 sett. - 1 ott. 1986)*, Badia Greca di Grottaferrata.

- Luzzati Laganà, F. 1996 "Catechesi e spiritualità nella Vita di s. Nilo da Rossano: donne, ebrei e 'santa follia'", *Quaderni storici* 93: 709-737.
- 2004 "La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano", in *Lacerenza* 2004: 69-103.
- Luzzi, A. 2004 "La vita di San Nilo da Rossano tra genere letterario e biografia storica", in P. Odorico, P.A. Agapitos (dir), *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique «EPMHNEIA» Paris, 6-7-8 juin 2002*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris: 175-189.
- Mancuso, P. 2009 (a c.) *Shabbatai Donnolo. Sefer Ḥakhmoni*, Giuntina, Firenze.
- 2010 (ed.) *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Brill, Leiden - Boston.
- Muntner, S. 1949 *R. Shabtai Donnolo (913-985). First Section: Medical Works*, Mosad HaRav Kook, Jerusalem.
- Paladino, L. 2013, "Lungo le vie di pellegrinaggio: la lezione di Gerberto a San Michele della Chiusa", *Gerbertvs* 3: 25-56.
- Pertusi, A. 1983, "Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale", in *AA.VV.* 1983: 17-46.
- Pouille, E. 1985 "L'astronomie de Gerbert", in M. Tosi (a c.), *Gerberto. Scienza, storia e mito*, Editrice degli Archivi Storici Bobiensi, Bobbio: 597-644.
- Putzu, V. 2004 *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Messaggi, Cassano delle Murge.
- Sermoneta, G. 1980 "Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino", in *AA.VV.* 1980: 867-925.
- Sharf, A. 1976 *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Aris & Phillips, Warminster.
- Skolnik, F. - Berenbaum, M. (eds.) 2007, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, VII, Keter Publishing House - Thomson Gale, Jerusalem - Farmington Hills.
- Tamani, G. 2004 *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Morcelliana, Brescia.
- Vivacqua, S. 1996 "Calabria", in C.D. Fonseca et al. (a c.), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Atti del Convegno internazionale di studio Potenza-Venosa 20-24 settembre 1992*, Congedo, Galatina: 295-310.
- Zuccato, M. 2005 "Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West", *Speculum* 80: 742-763.