Fondazione
Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah

L'EREDITÀ DI SALOMONE

La magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo

A cura di Emma Abate

Giuntina

Testi e studi del Meis

VII

Pubblicazione promossa da

In collaborazione con:
l'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo

AISG

Fondazione
Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah

L'EREDITÀ DI SALOMONE. LA MAGIA EBRAICA IN ITALIA E NEL MEDITERRANEO

A cura di Emma Abate

Giuntina

Copyright © 2019 Casa Editrice Giuntina
Via degli Artisti 6/i, Firenze
www.giuntina.it

ISBN 978-88-8057-814-7

Indice

Introduzione di Emma Abate 7

Corrado Martone, *La magia nei rotoli del Mar Morto e nella letteratura giudaica del Secondo Tempio* 21

Mauro Perani, *Il* Sefer ha-tagin *da manuale masoretico a repertorio esoterico in ambienti cabbalistici dei secc. XIII-XV* 41

Mauro Zonta - Silvia Di Donato, *Alcune osservazioni sull'idea di Maimonide e dei suoi interpreti a proposito della magia* 81

Fabrizio Lelli, *Mosè mago nel Rinascimento tra tradizione ebraica e cristiana* 99

Emma Abate, Razi'el *a Roma. Le copie di Egidio da Viterbo (1469-1532)* 119

Moshe Idel, Sefer Razi'el ha-Mal'akh, *New Inquiries* 143

Bill Rebiger, *The* editio princeps *of* Sefer Šimmuš Tehillim, *Sabbioneta 1551* 169

Roni Weinstein, *Magic in Jewish Italian Communities: A longue-durée Perspective* 185

Saverio Campanini, Consulto, forsitan, atque prudenter. *La magia ebraica nella lettera di J. Gaffarel a Leone Modena* 203

Marina Caffiero, *Una pergamena misteriosa e le inquietudini del rabbino Tranquillo Vita Corcos tra magia e* qabbalah 249

Alessia Bellusci, *Un manuale di magia in ebraico ed italiano dalla collezione privata della famiglia Gross* 279

Vadim Putzu, *Two Hebrew Amulets from the Klau Library: Jewish Magic in the Modern Mediterranean* 315

Indice dei nomi 343
Nomi tra Medioevo e Età Moderna 345
Possessori di amuleti 350
Nomi antichi e biblici 350
Nomi di angeli e demoni 352
Nomi degli autori contemporanei 355

Bibliografia 367

Gli Autori 433

Mauro Perani

IL *SEFER HA-TAGIN* DA MANUALE MASORETICO A REPERTORIO ESOTERICO IN AMBIENTI CABBALISTICI DEI SECC. XIII-XV

In questo studio intendo illustrare il significato e l'origine delle coroncine, in ebraico *tagin*, con le quali, probabilmente non prima dell'VIII secolo e.v., come appare dalla loro menzione nel Talmud e nel trattato esterno *Massekhet soferim*, si devono adornare alcune lettere nel *Sefer Torah*. Secondo Ada Yardeni, questi tratti, posti a coronamento della parte superiore di alcune lettere ebraiche, inizialmente avrebbero avuto una funzione estetica di abbellimento, mentre in seguito vennero caricati di un significato mistico, assieme ad altri aspetti materiali del *Sefer Torah*: la divisione in sezioni, le lettere, la loro forma normale o variata, e gli abbellimenti costituiti da trattini appuntiti (*qoṣim*) o corone (*tagin* o *ketarim*).[1] Questa concezione mistico-magica – rifiorita in età medievale, dopo la fine attorno al 1000 e.v. del periodo gaonico, con le eccellenze delle accademie rabbiniche babilonesi, quando l'eredità orientale fu trasferita in Europa – si ricollega ad un'antica concezione della *Torah* come organismo mistico che, come ricorda Gershom Scholem, era già presente in Filone Alessandrino (ca. 20 a.e.v. - 45). Nella descrizione che egli fa della setta dei Terapeuti, si legge: «L'intera Torah (*nomothesia*) è considerata da questi uomini come un essere vivente, nel quale il senso letterale è il corpo, ma l'anima è il senso segreto che sta alla base della parola scritta».[2]

[1] A. Yardeni, *The Letters* ša'aṭnez geṣ *and* Parašoth Petuḥot U-setumot *in a New Fragment of a Genesis Scroll from the Cairo Geniza* [שעטנ"ז ג"ץ ופרשות פתוחות וסתומות בקטע חדש של ספר בראשית מן הגניזה], in *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division D, vol. 1, Yerušalayim 1990, pp. 173-180 (ebr.).

[2] Citato da G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. A. Solmi, Einaudi, Torino 1980, p. 60.

In seguito allo sviluppo del giudaismo rabbinico dopo il 70 e.v., nel periodo talmudico e con l'affermarsi della teologia rabbinica della duplice *Torah*, scritta e orale, che impose di scrivere i cinque libri del Pentateuco insieme in un unico rotolo, il *Sefer Torah* fu investito di sacralità non solo per il testo ebraico divino di cui esso era il supporto scrittorio, ma per sé stesso, come oggetto materiale da venerare come tale. Progressivamente si svilupparono significati mistici, esoterici e magici collegati ai misteri nascosti nella forma materiale del testo e delle lettere. Già nel II secolo, Rabbi Me'ir, un maestro della *Mišnah* (si veda TB *'Eruvin* 13a) afferma il valore cosmico e mistico anche solo della copiatura materiale della *Torah* da parte dello scriba. Alla domanda che gli rivolge Rabbi 'Aqiva su quale sia il suo lavoro e alla risposta di Rabbi Me'ir che afferma di essere uno scriba, il grande maestro 'Aqiva gli suggerisce di avere una grande cautela nel suo lavoro di copia perché anche un solo errore avrebbe conseguenze catastrofiche: «Figlio mio, poni molta attenzione nel tuo lavoro, poiché è un'opera divina: se tu ometti anche soltanto una lettera, o ne scrivi una in più, distruggi il mondo intero».[3] È da questo antico nucleo di sacralità del testo della *Torah*, veicolata dagli aspetti della sua materialità grafico-scrittoria, dalla forma delle lettere, dalla *scriptio plena* o *defectiva*, dalla presenza di lettere arricciate o scritte in forme variate, che si sviluppò la concezione della *Torah* come nome di Dio e la conseguente possibilità di utilizzare i nomi divini o le loro combinazioni a scopo mistico e magico. Si tratta di quella scienza esoterica descritta nell'opera post-talmudica *Šimmuše ha-Torah* ("Uso della *Torah*") che, come vedremo, è citata da Mošeh ben Naḥman o Naḥmanide (1194-1270) nel XIII secolo, e in base alla quale nacque la convinzione di poter in qualche modo interagire con la potenza divina del nome di Dio anche utilizzando gli aspetti grafici e materiali del testo sacro, fra cui anche i *tagin*. Ma prima di entrare *in medias res* di questo studio, vorrei chiarire che cosa si intende per magia.

Che cosa è la magia?

Per comprendere che cosa si intenda con uso mistico-magico, occorrerà, in base a uno dei principi fondamentali della logica, fissare la

[3] *Mišnah*, *'Eruvin* 13a.

definitio terminis, ossia spiegare che cosa si intenda col termine magia. L'etimologia del termine è dal latino tardo *magīa*, che deriva dal greco μαγεία, e colui che la pratica è il mago, dal latino *magus*, greco μάγος, derivante dall'antico persiano *magush*, propriamente il sacerdote e il sapiente dell'antica religione persiana. Non a caso il nome *Magi* del Vangelo è semplicemente il plurale di questo termine.

Si può definire la magia come *pratica e forma di sapere esoterico e iniziatico che si presenta in grado di controllare le forze della natura o spirituali*, considerata da alcuni una sorta di conoscenza superiore, e da altri un'impostura, condannata dalle autorità civili e religiose. Per i primi studi comparatistici di Edward Burnett Tylor (1832-1917), la magia fu considerata una 'pseudo-scienza' per controllare i fenomeni naturali. Se James George Frazer (1854-1941) ritiene la magia e la religione due strutture mentali opposte, fatte di forze impersonali la prima e di realtà soprannaturali l'altra, secondo Edwin Sidney Hartland (1848-1927), al contrario, esse si fonderebbero sulla stessa esperienza: la religione si caratterizzerebbe per un atteggiamento passivo e la magia, invece, per un atteggiamento attivo. Johann Jacob Lehmann (1862-1928) limita il termine al campo della 'superstizione', ossia a credenze combattute come false dalla religione e dalla scienza. Altri autori, come H.-P.-E. Hubert (1872-1927) e M. Mauss (1872-1950), assimilano religione e magia, differenti solo per l'aspetto sociale e collettivo della prima, e il carattere marginale e pragmatico della seconda, evidenziato quest'ultimo da B. Malinowsky (1884-1942), da S.J. Tambiah (1929-2014) e da E. Evans-Pritchard (1902-1973), che distingue fra magia negativa, detta «stregoneria» e «fattucchieria» e, ancora fra magia nera e magia bianca. Si può concludere con C. Levi-Strauss (1908-2009) definendo la magia come un *sistema di conoscenze, di pensiero e di azioni conseguenti, che esprimono meccanismi cognitivi elementari e livelli emotivi profondi del pensare e dell'agire umano*. La magia, dunque, è interpretata come sistema, basilare e significativo in se stesso, di condizionamento, controllo e canalizzazione di elementari forze pulsionali (J. Favret-Saada).[4]

[4] Si veda online la voce *Magia* nel *Dizionario di filosofia* Treccani (2009): http://www.treccani.it/enciclopedia/magia_%28Dizionario-di-filosofia%29/ e anche nell'Enciclopedia Treccani, vedi l'edizione online: http://www.treccani.it/enciclopedia/magia/.

Personalmente ritengo che – chiarendo che non attribuisco al termine magia quella connotazione semantica negativa di impostura o potere di fare del bene o del male, basati su favole – si potrebbe anche proporre la seguente definizione: *magia è la convinzione in base alla quale, alla luce di una visione del mondo, religiosa, filosofica o di altro genere, si ritiene che, compiendo certi atti e/o pronunciando alcune parole e formule, accada realmente qualcosa, abbia luogo un evento, che per lo più si colloca nella sfera del mondo sovrannaturale, spirituale o simbolico, considerato reale, anche se non verificabile positivamente e scientificamente*.

In tal senso, l'atto che si ritiene di causare, grazie all'uso di una potenza che in genere si considera come data dall'alto, da un dio o da autorità religiose che la conferiscono, è perlopiù virtuoso e positivo, in alcuni casi anche negativo e, spesso, ha lo scopo apotropaico di tener lontano influssi di demoni o forze negative. La questione se gli eventi soprannaturali o di natura spirituale o di altro genere che si ritiene di far accadere, accadano realmente o siano fantasie, è del tutto secondaria, perché per chi ne è convinto nel suo vissuto e nella sua psiche essi accadono realmente.

È ovvio che, data questa definizione, anche la religione e il miracolo rientrano nella magia, che in questa sede non si intende affatto svilire attribuendole il senso diffuso negativo di favola inventata. Mosè, col potere datogli da Dio, getta il bastone in terra e lo trasforma in un serpente, per mostrare al Faraone di essere dotato di un potere divino e magico; in risposta il Faraone convoca i suoi maghi i quali pure, a loro volta, sanno trasformare il loro bastone in un serpente.

Magia ed esoterismo nel giudaismo rabbinico: uso magico della Torah[5]

Scholem ritiene che i tre fondamenti della lettura esoterica della *Torah* operata dai cabbalisti siano i seguenti:

1. la concezione del nome di Dio come suprema concentrazione di forza divina;

[5] Per un approfondimento si veda di A. Cohen, *Il Talmud*, tr. it. A. Toaff, Laterza, Bari 1935 (e ristampe successive, versione italiana dell'originale inglese, Birmingham 1931), il capitolo su *Il folklore* che tratta di demonologia, malocchio, magia e divinazione, pp. 312-341.

2. il principio della *Torah* come organismo;
3. il principio dell'infinita ricchezza di significato della parola divina.[6]

Occorre approfondire questo aspetto mistico-magico conferito alla *Torah* nell'ebraismo rabbinico fin dalle sue origini.

La concezione del nome di Dio come suprema concentrazione della forza divina rappresenta per Scholem «un importante anello di congiunzione fra un mondo di idee che era originariamente connesso con la magia [...] La concezione di una struttura e natura magica della Torah può già essere dimostrata in un midrash piuttosto antico» basato sul versetto di *Giob*. 28,13 secondo il quale *Nessun mortale conosce il suo ordine*, affermazione che Rabbi El'azar ben Pedat, un maestro del sec. III, commenta nel più tardo *Midraš Tehillim* con queste parole:

> Le diverse sezioni della Torah non sono state date nella loro giusta successione. Poiché se fossero state date nella loro giusta successione tutti coloro che la leggono potrebbero resuscitare i morti e fare miracoli. Per questo la giusta successione e l'ordine della Torah è rimasto nascosto, ed è conosciuto solo dal Santo, che egli sia lodato, di cui si legge: *Chi come me li può leggere, annunciare e mettere in ordine* (*Is*. 44,7). [...]. Che queste parole abbiano un forte accento magico e implichino una corrispondente concezione della Torah è evidente. Di fatto è ben noto che nel periodo ellenistico e oltre, la Torah era utilizzata per scopi magici in ambienti sia ebraici che anche non ebraici, dove si invocavano i nomi divini che vi comparivano, oppure nomi magici ottenuti cambiando fra loro le lettere.[7]

Esistono testi del periodo tardo-talmudico e post-talmudico che illustrano queste tecniche di combinazione dei nomi divini, e fra essi l'opera summenzionata *Šimmuše ha-Torah*, per la quale Dio a Mosè, salito al cielo non consegna solo la *Torah* come la leggiamo noi, ma anche la sua lettura esoterica per una utilizzazione teurgica basata su varie combinazioni di lettere.

Secondo un'antica tradizione, riportata dal Naḥmanide nel suo commento a *Deut*. 27,8, il manuale, noto col nome di *Sefer ha-tagin*, aveva avuto la sua origine nelle dodici pietre che Giosuè pose nel fiume Giorda-

[6] Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 49.
[7] *Ivi*, pp. 49-50.

no e, in seguito, eresse a Galgala, perché su queste pietre erano inscritti i libri di Mosè con i *tagin* nelle lettere richieste:

> Giosuè fece collocare altre dodici pietre in mezzo al Giordano nel luogo dove appoggiavano i piedi i sacerdoti che portavano l'arca dell'alleanza [...] Quelle dodici pietre che avevano portate dal Giordano, *Giosuè le eresse in Galgala* (*Gios*. 4,9 e 20).

Questa tradizione, come osserva Scholem, è giunta a Naḥmanide, la più grande autorità ebraica nella Spagna del secolo XIII, a cui si deve l'accettazione e l'accreditamento ufficiale della *qabbalah* all'interno del giudaismo rabbanita occidentale. Il grande rabbino di Gerona ritiene che la magia sia il più alto grado di conoscenza degli esseri dotati di anima razionale (*Ba'ale ha-nefeš ha-medabberet*), e nell'introduzione al suo Commento alla *Torah*, che riporto nella mia versione[8] ponendo in corsivo le due frasi cruciali, scrive:

> Di esser ladro, un uomo lo conosce e lo sa dentro di sé, così come se è adultero e se si è unito ad una donna in stato mestruale uno lo sa e lo conosce dentro di sé; *la più grande conoscenza di tutte è quella che è in grado di riconoscere ogni esperto in magia*.[9]

Quindi il Naḥmanide prosegue con un passo di estrema importanza per descrivere la sua concezione mistico-esoterica delle coroncine. Lo riporto in ebraico, nell'edizione di H.D. Chavel:[10]

> וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהם כמו שאמרו כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות אמר לו אלו למה אמר לו עתיד אדם אחד לדרוש בהם תלי תלים של הלכות עד זו מנין לך א"ל הל' למשה מסיני כי הרמזים האלו לא יתבוננו אלא מפה אל פה עד משה מסיני ומזה אמרו בשיר השירים רבה בחזקיהו ספר תגין הראה להם והספר הזה הוא ידוע ומצוי אצל כל אדם יפרש בו כמה אלפי"ן יש בתורה בתגין וכמה ביתי"ן

[8] M. Idel - M. Perani, *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Giuntina, Firenze 1998, pp. 304-305.

[9] *Hekhalot Rabbati* 1,3.

[10] Mošeh ben Naḥman, *Peruš ha-Ramban 'al ha-Torah*, a c. di Chavel, H.D., Mossad ha-Rav Kook, Yerušalayim 1958-1959, p. 4 (ebr.).

ושאר האותיות ומספר התגין של כל אחת ואחת ואין השבח שספרו על הספר הזה וגלוי הסוד שהיה בו לחזקיהו מפני התגין עצמן אלא בידיעתן בפירושיהן סודות רבים עמוקים מאד.

Versione italiana

Poiché ogni cosa preziosa e ogni meraviglia, ogni mistero e ogni sapienza gloriosa in essa si trovano nascosti, suggellati nel suo tesoro,[11] in un'allusione, in un'espressione, nella scrittura e nel discorso, secondo quanto disse il profeta adorno di vesti regali e di una corona, l'unto del Dio di Giacobbe, il dolce cantore:[12] *Di ogni proposito ho visto il limite, ma il tuo precetto è immensamente vasto*;[13] così pure è detto: *Mirabili sono le tue testimonianze, per questo la mia anima le custodisce*.[14] Dunque tutto ciò che fu trasmesso a Mosè, nostro maestro, riguardo alle porte dell'intelligenza, si trova tutto quanto scritto nella Torah, in modo evidente (*be-peruš*) o per allusione (*be-rimmuz)*, nelle parole (*ba-tevot*) o nel computo del loro valore numerico (*be-gemaṭriyyot*) o, ancora, nella forma delle lettere (*be-ṣurat ha-otiyyot*), scritte nel loro modo usuale oppure in forme variate (*mištanot be-ṣuratan*), come ad esempio di lettere avvolte (*lefufot*) o arricciate (*ha-'aqummot*) ed altre variazioni ancora, come pure negli apici (*qoṣim*) delle lettere e nelle loro corone (*ketarim*), secondo quanto dissero: *«Quando Mosè salì in alto trovò il Santo, benedetto egli sia, che stava legando corone alle lettere. Allora gli chiese: 'Che cosa significano queste'? Dio gli rispose: 'Verrà un tempo in cui un uomo indagando su di esse ricaverà una grande quantità di halakhot'. 'Questa cosa da dove ti proviene'? Egli replicò: 'È una halakhah data a Mosè sul Sinai'»*.[15] Queste allusioni, infatti, non possono essere comprese se non (risalendo) di bocca in bocca fino a Mosè (che le ricevette) sul Sinai. Per questo dissero (i saggi) nel *Cantico dei cantici Rabbah* in relazione ad Ezechia: "Il libro dei *tagin* mostrò ad essi". Ora questo libro è noto e si trova presso chiunque; in esso è spiegato quante *alef* ci sono nella Torah con *tagin*, quante *bet* e quante delle altre lettere, nonché il numero dei *tagin* di ciascuna. L'elogio che essi fecero di questo libro (dei *tagin*) e la rivelazione del segreto custodito da Ezechia non consiste nei *tagin* per se stessi, bensì nella loro conoscenza e nella spiegazione del loro senso che rivelava grandi e profondissimi segreti (*sodot rabbim 'ammuqim me'od*).

[11] Cfr. *Giob*. 28,10s e *Deut*. 32,34.
[12] Cfr. *2 Sam*. 23,1.
[13] *Sal*. 119,29.
[14] *Sal*. 119,129.
[15] Cfr. TB *Menaḥot* 29b.

Nel passo talmudico di *Menaḥot* 29b citato dal grande rabbino ed esegeta catalano, il dialogo fra Mosè e Dio prosegue con una ulteriore richiesta del primo perché il Creatore gli mostri l'uomo che in futuro sappia interpretare anche il senso dei *tagin*; allora Dio gli mostra Rabbi 'Aqiva intento a spiegare ai suoi discepoli il significato delle coroncine poste sopra le lettere. I discepoli di Rabbi 'Aqiva chiedono al loro maestro da dove gli provenga tutto ciò; a questo punto Naḥmanide cuce la citazione talmudica con "Egli replicò", che dunque va inteso come risposta di Rabbi 'Aqiva ai suoi discepoli, il quale spiega che i *tagin* furono dati da Dio a Mosè. Mosè, a questo punto, avendo preso atto che si trattava di tradizioni a lui rivelate da Dio sul Sinai e che, dunque, anche i *tagin* erano di origine mosaica, ne rimase soddisfatto.

Origine dei tagin *e i vari* Sifre tagin *o commenti all'opera*

Ada Yardeni, una delle più importanti studiose di paleografia ebraica, che purtroppo ci ha lasciato da poco (il 29 giugno 2018), ha dedicato un suo studio del 1990 alla storia dell'uso delle coroncine o *tagin* delle sette lettere, indicate dall'acronimo *ša'aṭnez geṣ* (שעטנ"ז ג"ץ)[16] nel testo ebraico di un frammento della Genizah del Cairo (ms. Cambridge University Library, T-S NS 3.21), contenente cinque colonne di *Gen.* 13. Questo manoscritto, databile ai secoli VII-VIII e.v. è probabilmente il testimone più antico in nostro possesso di un *Sefer Torah*.[17] Partendo dalla constatazione che nelle poche testimonianze che noi abbiamo di *Sifre Torah* o frammenti di rotoli del I millennio, i *tagin* non sembrano essere presenti, Yardeni ritiene che quelli che in seguito sarebbero divenuti *tagin*, siano nati come abbellimenti estetici di alcune lettere, come *serif*, in particolare delle lettere che presentano "grazie" (in inglese *serif font*) costituite da allungamenti appuntiti tracciati alle loro estremità.

[16] La prima parte dell'acrostico è anche la parola שַׁעַטְנֵז che compare due volte nella Bibbia in *Deut.* 22,11 e *Lev.* 19,19 e indica un abito misto di lana e lino che la normativa ebraica proibisce di indossare.

[17] Yardeni, *The Letters* ša'aṭnez geṣ *and* Parašoth Petuḥot u-setumot *in a New Fragment of a Genesis Scroll from the Cairo Geniza*, cit., pp. 173-180.

Yardeni, dopo aver rilevato che il testo canonico più antico che ordina di aggiungere delle coroncine alle sette lettere indicate è il Talmud babilonese (che vide la sua ultima redazione nel sec. VIII), nel trattato *Menaḥot* 39b, osserva che, se si esaminano attentamente le poche testimonianze antiche, in nessuna compaiono le coroncine come le conosciamo noi. Scrive Yardeni:

> Nella *Mišnah* non c'è alcuna menzione dei *tagin* delle lettere, e dato che nel Talmud è già menzionato il gruppo definito delle sette lettere, forse possiamo supporre che nell'epoca in cui si fissarono le norme riguardanti la copia del *Sefer Torah*, già fosse cristallizzato il gruppo delle sette lettere *šaṭnez geṣ* da evidenziare con un ornamento simile a quello che già aveva la *zayin* con il suo cappellino sulla testa. In altri termini, possiamo dire che fra la redazione della *Mišnah* e la redazione del Talmud si sia rinnovata e meglio definita la tradizione relativa alla scrittura delle lettere del libro ebraico e in particolare del *Sefer Torah*.[18]

Ciò detto, la studiosa rileva come in questo frammento l'apice superiore delle sette lettere *ša'aṭnez geṣ*, e, quando sono costituite da più tratti, quello di sinistra presentano un abbellimento diverso da quelli delle altre lettere, simile al "cappello" della *zayin*.

Una spiegazione plausibile della nascita dei *tagin* è, dunque, che essi siano stati originariamente un abbellimento stilistico della scrittura usata dai *soferim* del *Sefer Torah*, ossia delle decorazioni eseguite dagli scribi (*'iṭṭur soferim*), con l'intento di adornare le lettere del rotolo del Pentateuco con le *corone della Torah* (*keter Torah*). A questo scopo furono scelte le sette lettere ש ע ט נ ז ג צ per il semplice fatto che esse sono costituite da più tratti verticali sopra i quali era possibile aggiungere degli ornamenti simili al "cappellino" della *zayin*, mentre si escluse da questi abbellimenti la lettera *waw*, perché la sua sommità era troppo stretta, e così pure la lettera *yod* la cui testa è girata lateralmente e appuntita in alto con un tratto aguzzo (*qoṣ*). Secondo alcuni autori, i *tagin* sulle altre lettere avrebbero potuto essere nati come punti diacritici per distinguere lettere simili e quindi confondibili.

[18] *Ivi*, p. 175.

Le antiche fonti canoniche sul Sefer ha-tagin *e le sette lettere che devono averli*

Elencherò ora alcuni passi della letteratura rabbinica nei quali si parla dei *tagin:*

1. TB *Menaḥot* 39b, si legge questo passo:

אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיינין שעטנ"ז ג"ץ.

Disse Rava: "sette lettere devono avere sopra di esse tre trattini ed esse sono *ša'aṭnez geṣ*".

2. TB *Šabbat* 105b, si legge la stessa massima:

הא רבעי זיוני הא דלא בעי זיוני יש עליה זיון אחד יש עליה שלשה זיינין.

Ossia: "Queste lettere (le sette *ša'aṭnez geṣ)* devono avere su di esse dei trattini. Ci sono su di esse un trattino e ci sono su di esse tre trattini".

Altre menzioni dei *tagin* o delle coroncine e apici compaiono nelle seguenti fonti:

1. TB *Menaḥot* 29b: la lettera *he* deve avere un *taga*
2. TB *Soṭah* 20a: è menzionato il *taga* della *dalet*.
3. TB *Šabbat* 104a; *'Eruvin* 13a: il *taga* della *qof* deve essere arricciato verso la *reš*.
4. TB *'Eruvin* 21b: viene descritto Rabbi 'Aqiva intento a interpretare ogni trattino appuntito (*qoṣ*) con riferimenti a regole di *halakhah*.
5. TB *Šabbat* 89a: si legge l'episodio di Mosè che, quando ascese al cielo, trovò il Santo che stava mettendo le corone alle lettere.
6. La *haggadah* chiama i *tagin* "corone" (*ketarim*).

Nel *Midraš Šir ha-širim Rabbah* 3,3 (cfr. anche TB *Sanhedrin* 104a; *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*, 52), si legge come Rabbi Yoḥanan, riguardo all'accoglienza che Ezechiele fece agli ambasciatori di Merodach-Baladan, ai quali egli mostrò le *cose preziose* (*Is*. 39,2), avesse commentato il passo

spiegando che *Egli mostrò loro un pugnale* [scil. tratti appuntiti come un pugnale nella scrittura, come le croci in senso tipografico, partendo dal termine ebraico זִיּוּן con iniziale *zayin*, che oltre a "adornamento" significa anche "armamento", essendo questo secondo significato simile a צִיּוּן, che vuol dire "segno, indicazione, puntazione, e segno della pietra sepolcrale", n.d.a.] *che inghiottiva un altro pugnale*; Rabbi Levi aggiungeva: *Con questi noi combattiamo le nostre battaglie e facciamo conquiste*.

Il trattato esterno Massekhet soferim

Questo trattato che non è stato canonizzato nel Talmud fu composto in ambiente babilonese tra i secc. VII e VIII e.v. Il suo autore intendeva dare agli scribi diverse norme di condotta relative a vari aspetti della copia del *Sefer Torah*, indicando, ad esempio, quando nel rotolo deve esserci la *scriptio plena* e quando quella *defectiva*, la grandezza di certe lettere, la gestione di varianti testuali, le sezioni aperte e chiuse (*petuḥot* e *setumot*)[19] evidenziate con determinate spaziature senza testo, la *mise en page* di certi testi particolari, le condizioni di *kašerut* dei materiali e dei supporti scrittori, l'atteggiamento spirituale che deve avere lo scriba quando si accinge ad eseguire il suo lavoro di copia, le condizioni di errori che rendono invalido (*pasul*) il *Sefer*, e tante altre *halakhot*. Tuttavia, delle corone o *tagin* non si parla quasi mai, se non per una sola scarna menzione nel seguente passo della *Massekhet soferim*, cap. 9, *halakah* 1, dove si legge che:

> ב׳ שבבראשית צריך ארבעה תגין, ופשוטין אותיותיו של תיבה מן כל האותיות, שהוא הקים העולם

> ossia: "Sulla *bet* di *Be-re'šit* devono esserci quattro coroncine (*tagin*) e le lettere della parola devono estendersi al di sopra di tutte le altre lettere, poiché fu per mezzo di essa che fu fatto sussistere il mondo".

[19] Su questo si veda lo studio di J.M. Oesch, *Petucha und setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*, Universitätsverlag - Vandenhoeck and Ruprecht, Fribourg (Suisse) - Göttingen 1979.

Da questa considerazione, parrebbe che al raccoglitore e redattore dei materiali normativi contenuti in questo trattato esterno, che attesta una tradizione babilonese, la questione degli abbellimenti delle lettere e, in specie, le sette *ša'aṭnez geṣ*, non interessasse più di tanto, risultando sostanzialmente assente.

Il Sefer ha-tagin *masoretico del sec. VIII e.v.*

Esistono almeno tre opere diverse che portano il nome di *Sefer ha-tagin* (ma anche *Sefer tagi*, *Sefer tagim* o *Sefer tagin*), e occorre fare attenzione a non confonderle, poiché si tratta di componimenti completamente diversi.

Quello che qui esaminiamo è costituito da un testo in cui confluiscono materiali antichi e che vide la sua redazione più o meno nella stessa epoca della redazione del Talmud babilonese. Occorre considerare che, se noi siamo certi che i masoreti hanno scritto questo prontuario per gli scribi, citato per la prima volta da Sa'adia Ga'on (882-942) fra IX e X secolo e.v., tuttavia non sappiamo esattamente quanto del trattato masoretico originario in aramaico sia presente nei testimoni manoscritti assai più tardi del XIII o XV secolo e successivi, oppure nei commenti al *Sefer ha-tagin*, come quello composto da El'azar da Worms (c. 1176-1238) ma conservatoci in copie Sei o Settecentesche. La lingua aramaica e lo stile masoretico dell'opera collocherebbero il suo autore nel periodo gaonico delle accademie di studio babilonesi, ma le frequenti menzioni nel Talmud dei *tagin* suggeriscono come più probabile una datazione anteriore. Gli studiosi propongono di datarne la composizione fra il VII e l'VIII. Come abbiamo detto, si tratta di un'opera masoretica, ossia di un vero e proprio manuale che fa parte delle spiegazioni date dai masoreti, al fine di custodire il testo biblico protetto da una rete di norme; la lingua aramaica della *masorah* e le caratteristiche testuali lo collocano bene in questo ambito.

Del *Sefer ha-tagin* esistono diversi manoscritti fra cui:

1. Il ms. di Parigi, Bibliothèque Nationale, fondo antico ms. 285, copiato verso il XV secolo e servito come base per l'*editio princeps* stampata a Parigi nel 1866 (intitolata *Sefer tagin*).

2. Il ms. del *Sefer ha-tagin* copiato nel 1208 da un discepolo di Raši alle pp. 674-683 del *Maḥazor Vitry* .

3. Il ms. del *Sefer tagi* opera di Šem Ṭov ben Avraham, dal titolo *Badde ha-Aron u-Migdal Ḥanan'el*, un'opera cabbalistica in cinque parti terminata nel 1325, parzialmente pubblicato nell'edizione di Parigi qui sopra menzionata.

L'opera, che costituisce un vero e proprio manuale per gli scribi, vide la sua *editio princeps* a Parigi nel 1866 con il titolo di *Sefer tagin*,[20] a cura di Dov Goldber con una introduzione in ebraico di Senior Sachs e una in latino di J.J.L. Bargès, professore di Ebraico alla Sorbona, con note e commenti e sulla base dell'unico manoscritto conservato nella Biblioteca imperiale di Parigi, oggi Bibliothèque Nationale, fondo antico ms. 285. Il testo fu arricchito con la pubblicazione di un altro manoscritto inedito della stessa biblioteca parigina, appunto il testé menzionato *Badde ha-Aron* (ms. Parigi, Bibliothèque Nationale, Oratoire ms. n. 65).

Altre edizioni a stampa del *Sefer ha-tagin* sono apparse, fra cui una di C.D. Ginsburg, a Londra nel 1880, e una recente, ma non con criteri scientifici, di Yaakov Basser.[21]

La prima menzione di un *Sefer ha-tagin* – ed è difficile dire se contenesse lo stesso testo della *editio princeps* parigina – si trova nel Commento di Sa'adyah Ga'on al *Sefer Yeṣirah*, mentre una citazione più antica si trova nel *Midraš Šir ha-širim rabbah* (3,3) citato da Lewi bar Sisi (I-III

[20] ספר תגין *Sefer taghin. Liber coronolarum, quem ex unico Bibliothecae Parisiensis Imperialis codice manuscript a D.B. Goldberg descriptum* [...] *ex alio codice manuscript eiusdem bibliothecae inedito, cuius titulus: Sepher Badde Aron ou Migdal Hananeel* [...], *auctore Schem Tob Bar-Abraham Bar-Gaon*, introduzione e note di S. Sachs, introduzione in latino di J.J.L. Bargès, Ex officina Guérin, Paris 1866.

[21] C.D. Ginsburg, *The Massorah. Compiled from Manuscripts. Alphabetically and Lexically Arranged* [המסורה על פי כתבי יד עתיקים אשר נקבצו מארצות שונות במחברת אחת שונות. ערוכה בכל וסדורה במערכות אלפא ביתא ועל פי השרשים], vol. 2, London 1880, pp. 680-701 (ebr.); Šem Ṭov ben Avraham - El'azar da Worms, *Ha-Din Sefer Tagai: De-asiq 'alai kahana me-'al 12 avnaya de-aqim Yehošu'a be-Gilgal* [הדין ספר תגי: דאסיק עלי כהנא מעל י"ב אבניא דאקים יהושע בגלגל, מוגה ומתוקן על פי כתב ידו של רבנו שם טוב בן אברהם...] a c. di Y. Basser, Yiśra'el 2010 (ebr.).

secolo), menzione che, tuttavia, non compare nelle edizioni a stampa ma è presente in una parte dei testimoni manoscritti.

Nell'introduzione dell'*editio princeps* parigina è riportata una *Baraita* – ossia una tradizione della *Torah orale* che non è stata incorporata nella *Mišnah* anche se la parte iniziale, come abbiamo visto, è entrata nel Talmud babilonese, *Šabbat* 89b – sul *Sefer ha-tagin* nella quale si narra la storia della catena della tradizione del libro, che viene fatta risalire al sacerdote 'Eli. Eccone il testo ebraico con relativa versione:

הדין ספרא תאגי דאסיק עלי הכהן מן י״ב אבנים שהקים יהושע בגלגל, ומסרו לשמואל, ושמואל מסרו לפלטי בן ליש, ופלטי בן ליש מסרו לאחיתופל, ואחיתופל מסרו לאחיה השילוני, ואחיה השילוני מסרו לאליהו, ואליהו מסרו לאלישע, ואלישע מסרו ליהוידע הכהן, ויהוידע הכהן מסרו לנביאים, ונביאים קברוהו באסקופת בית מקדשא. וכד עקרו אסקופת בית מקדשא בשני יהויכין מלך יהודה, אשכחיה יחזקאל נבייא ואתייה לבבל. ובשני כורש מלך פרס כד אסיק עזרא עשרה יוחסין מבבל, אשכחיה להדין ספרא ואסקיה לירושלים. והגיע ליד מנחם, ומנחם מסרו לרבי נחוניא בן הקנה, ורבי נחוניא בן הקנה מסרו לרבי אלעזר בן ערך, ורבי אלעזר בן ערך מסרו לרבי יהושע, ורבי יהושע מסרו לרבי עקיבא, ורבי עקיבא מסרו לרבי יהודה, ורבי יהודה מסרו לרבי מייאשא, ורבי מייאשא מסרו לרבי נחום הלבלר, ורבי נחום הלבלר מסרו לרבי.

Questo è il *Sefer tagin* che si procurò il sommo sacerdote 'Eli, il quale lo consegnò al profeta Samuele, da cui il libro passò a Palti ben Laiš, quindi ad Aḥitofel, al profeta Aḥia il Silonita, questi a Elia, che lo diede ad Eliseo, questi lo lasciò al sacerdote Yehoyada il quale lo consegnò ai profeti che lo seppellirono sotto la soglia del Tempio. Poi fu tolto dalla soglia del Tempio e al tempo di Yehoyaqin il profeta Ezechiele lo portò a Babilonia. All'epoca del re persiano Ciro, Ezra lo riportò di nuovo a Gerusalemme. In seguito esso venne in possesso di Menaḥem, che lo lasciò a Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah, che lo consegnò a Rabbi El'azar ben 'Arak, che lo consegnò a Rabbi Yošu'a, il quale lo lasciò a Rabbi 'Aqiva, che lo consegnò a Rabbi Yudah, che lo consegnò a Rabbi Miyaša, il quale lo consegnò a Rabbi Nahum ha-Lablar che, infine, lo consegnò a Rav.

L'elenco delle lettere con corone nel manuale masoretico del Sefer tagin *pubblicato a Parigi*

Il *Sefer tagin* riporta una lista completa di tutte le ricorrenze inusuali dei *tagin* e di altre forme delle lettere:

1. *Alef*, 7 lettere ciascuna con 7 *tagin*;
2. *Bet*, 4 lettere con 3;

3. *Gimel*, 3 lettere con 4;
4. *Dalet*, 6 lettere con 4, e 1 lettera con 1;
5. *He*, 360 lettere con 4 corna disgiunte (che non penetrano all'interno);
6. *He*, 18 lettere con 1 corno e unite (che penetrano all'interno);
7. *Waw*, 38 lettere con teste alzate e piedini in avanti arricciati;
8. *Zayin*, 14 lettere con solo un *taga* al centro;
9. *Zayin*, 9 lettere senza *tagin*, ma con le teste arricciate;
10. *Ḥet*, 28 lettere con 3 corna, 2 all'indietro e 1 in avanti;
11. *Ḥet*, 37 lettere con piedini da ambo i lati;
12. *Ṭet*, 67 lettere con 4;
13. *Yod*. 83 lettere arricciate come una *kaf*;
14. *Kaf*, 58 lettere con 3;
15. *Kaf* finale 74 lettere con 4 corna;
16. *Kaf* finale, 3 lettere con i loro piedini arrotolati in avanti;
17. *Lamed*, 44 lettere con l'asta o il "collo" lungo e *tagin* abbassato dalla parte superiore accanto al collo, formando una sorta di *yod* all'estremità inferiore;
18. *Mem*, 39 lettere con 3;
19. *Mem* finale, 130 lettere con 3 *tagin* non uniti;
20. *Nun*, 50 lettere con i loro piedini a riccio rivolti indietro;
21. *Nun* finale 16 lettere con le teste arricciate, ma senza tagin;
22. *Samek*; 60 lettere con 4 *tagin* non uniti;
23. '*Ayin*, 17 lettere con teste superiori sospese;
24. '*Ayin*, 8 lettere con le code arricciate e rivolte all'indietro;
25. '*Ayin*, 6 lettere con le teste arricciate e rivolte all'indietro;
26. *Pe*, 83 lettere con 3;
27. *Pe*, 191 lettere senza *tagin*, ma con la lingua arricciata all'interno;
28. *Pe* finale, 11 lettere con 3;
29. *Pe* finale, 3 lettere con la bocca arricciata all'interno;
30. *Ṣade*, 70 lettere con 5;
31. *Ṣade*, 2 letters senza *tagin* (tutte le altre ne hanno 3);
32. *Ṣade* finale, 8 lettere con 5;
33. *Qof*, 181 lettere con 3 *tagin* non uniti;
34. *Qof*, 2 letters senza *tagin*, ma con i piedini arricciati all'indietro;
35. *Reš*, 150 lettere con 2 corna;
36. *Šin*, 52 lettere con 7 corna;
37. *Taw*, 22 lettere con la testa più alta di quella normale.

Le citazioni dei grandi medievali

Maimonide riprese la formula dei *tagin* per i filatteri e il rotolino della *mezuzah* dal *Sefer ha-tagin* (*Mišneh Torah*, *Tefillin* 2,9 e *Mezuzah* 5,3), mentre nei suoi responsa *Pe'er ha-Dor*[22] si afferma: «L'apporre i *tagin* nel *Sefer Torah* non è un'usanza recente, perché i *tagin* sono menzionati dai maestri del Talmud come: "le corone poste come ornamento sulle lettere [...] la *Torah* che Mosè scrisse conteneva anch'essa i *tagin*».[23]

Come vedremo più ampiamente in seguito, a El'azar da Worms, autore dell'opera *Roqeaḥ* e di diverse opere di mistica, è attribuito anche un *Sefer ha-tagin*,[24] che costituisce in realtà un suo commento a quest'opera. Egli, infatti, non fu l'autore dell'opera originaria, come ritenne erroneamente Leopold Zunz.[25] Come abbiamo visto, Naḥmanide, che visse nella stessa epoca di El'azar da Worms, menzionava già un *Sefer ha-tagin*, sebbene non direttamente ma da un *midraš* cui faceva riferimento nel suo commento a *Gen.* 1,1, fornendone la seguente lettura: «Ezechia mostrò loro il *Sefer ha-tagin*».

Del resto, Menaḥem ben Zeraḥyah (1365), nell'opera *Ṣedah la-Derekh* (cap. I, § 20),[26] affermava: «Il *Sefer ha-tagin* è nascosto nella mistica».

Così Profiat Duran (1350-1415), nell'introduzione alla sua opera *Ma'aśeh Efod*,[27] a proposito del *Sefer ha-tagin* riferiva: «Essi erano scrupolosi nel mantenere la forma delle lettere come era stata rivelata a Mosè, in quanto essi temevano che un cambiamento potesse compromettere l'efficacia attaccata ad esse».

[22] Mošeh Maimonide, *Pe'er ha-Dor*, Gerard Johann Jonson, Amsterdam 1765, n. 68, p. 17b.

[23] Riprendo quanto riferito dalla voce *Tagin* (Aramaic, תגא ,תאגי ,תגין; Hebrew כתרים) in *The Jewish Encyclopedia*.

[24] A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford Including MSS. in Other Languages, which are Written with Hebrew Characters, or Relating to the Hebrew Language or Literature; and a Few Samaritan MSS*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1886, mss. nn. 1566, 1567.

[25] L. Zunz, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 5 voll., C.A. Schwetschke und sohn, Braunschweig 1887-92, p. 405 e nota 2.

[26] Menaḥem ben Zeraḥyah, *Ṣedah la-Derekh*, Ferrara 1554.

[27] Profiat Duran, *Ma'aseh Efod*, a c. di J. Friedländer - J. Kohn, Wien 1865, p. 12.

Il Midraš de-Rabbi ʻAqiva ben Yosef ʻal ha-tagin

Aron Wertheimer, nella prefazione a questo *midraš* all'interno della sua raccolta *Batte midrašot*,[28] ritiene che questa breve ricerca esegetica sulle coroncine delle lettere potesse essere una parte del *midraš* più noto *Otiyyot de-Rabbi ʻAqiva*, perché risulta già menzionato da un maestro della generazione di Saʻadyah Ga'on vissuto fra il IX e il X secolo. Dunque, se quanto riferisce il curatore risponde al vero, il *midraš* potrebbe essere stato redatto attorno al sec. X, vale a dire circa due o tre secoli prima di Šelomoh ben Yiṣḥaq noto come Raši (1040-1105), dei cabbalisti, del Naḥmanide e dei *Ḥaside Aškenaz*, in particolare del loro esponente di spicco Elʻazar da Worms, a cui, come abbiamo accennato e vedremo, è attribuito un libro sui *tagin*. Il curatore inoltre fa notare come una parte di questo *midraš*, quella relativa ai *tagin*, alle forme variate e agli abbellimenti delle lettere, fosse stata pubblicata dall'ebreo mantovano Avraham Portaleone a Mantova nel 1615. Il testo midrašico inizia con queste parole:

> Questo *midraš* è stato indagato da Rabbi ʻAqiva ben Yosef, su di lui sia pace, compiendo una ricerca sul senso delle corone, delle lettere adornate con coroncine (*tagin*) e dei trattini (*ṣiyyunin*), delle lettere arrotolate e di quelle grandi o piccole.
> *Alef* - Ha tre trattini in alto, in rapporto agli angeli del servizio che ricordano il Nome (= Dio) dopo tre espressioni nelle quali si dice *Santo, santo, santo il Signore delle schiere*, e due tratti in basso in relazione agli Israeliti che fanno memoria di Dio dopo due parole come è detto: *Ascolta Israele il Signore nostro Dio è un Dio unico*.
> *Bet* - Ha due trattini in alto in rapporto al tribunale dell'alto e al tribunale terreno, ed entrambi si identificano come il giorno unico del giudizio; e ancora la *bet* ha due trattini in relazione ai due mondi: il mondo presente e il mondo avvenire.
> *Gimel* - La *gimel* è evidenziata da tre trattini posti su di essa in relazione ai tre giorni che noi usiamo per illuminare il Santo, benedetto egli sia, e ancora la *gimel* è segnata con tre trattini per il fatto che nel terzo giorno furono pronunciate tre parole: fu creato l'asciutto e fu chiamato terra, e fu rivestita

[28] S.A. Wertheimer, *Batei Midrashot. Twenty five Midrashim published for the First Time from Manuscripts discovered in the Genizoth of Jerusalem and Egypt with Introductions and Annotations, 2nd Enlarged and Amended Edition* [בתי מדרשות עשרים וחמשה מדרשי חז"ל על פי כתבי יד מגניזת ירושלים ומצרים עם מבואות הערות וציונים] a c. di Wasepher, Yerušalayim 1968, pp. 467-477 (ebr.).

dell'abito delle erbe, e tutti dai giorni del mondo ritornarono alla loro dimora, e furono creati mari e fiumi.
Dalet - La *dalet* ha due trattini, poiché nel quarto giorno furono creati i due luminari; a volte però la *dalet* è adornata da tre trattini in relazione ai due luminari grandi e alle stelle.
He - La *he* è ornata da tre trattini in alto poiché nel quinto giorno dalle acque furono creati animali, uccelli e pesci, e ancora la *he* è adornata da tre trattini in rapporto agli angeli, ai serafini e alle ruote.
Waw - La *waw* è evidenziata in alto da un segno per il fatto che nel giorno sesto fu creato l'uomo e la sua anima gli fu data dal cielo, e cadde giù per il fatto che il suo corpo è tratto dalla polvere della terra dal basso.
Zayin - la *zayin* è marcata da tre tratti posti sopra di essa per il fatto che *nel settimo giorno cessò dal lavoro e si riposò* (*Es*. 31,17) [...]

Come si può vedere, questo testo midrašico innanzitutto non segue la tradizione del *Sefer ha-tagin* antico, compilato in ambiente masoretico ad uso degli scribi, che si limitava a dire quanti trattini ogni lettera dell'alfabeto doveva avere, senza darne alcuna spiegazione spirituale o mistica. In esso, ad esempio, la *alef* doveva avere in sette casi sempre 7 *tagin*. Nel presente *midraš*, al contrario, la prima lettera dell'alfabeto ebraico ha tre trattini in alto, in rapporto agli angeli del servizio che proclamano per tre volte *Santo, santo, santo il Signore delle schiere*, e due trattini in basso in relazione alle due prime parole dello *Šema' Yiśra'el*, con cui inizia la preghiera che l'ebreo deve recitare due volte al giorno: *Ascolta Israele il Signore nostro Dio è un Dio unico*. Dobbiamo, dunque, pensare che durante il periodo masoretico, in aggiunta e diversamente dalla natura di semplice manuale per lo scriba dell'antico *Sefer ha-tagin*, che non dava nessuna spiegazione mistica o spirituale del numero di trattini da porre sopra le lettere, si sia sviluppata una speculazione esoterica che voleva spiegare il numero di *ṣiyyunim* con motivazioni spirituali e mistiche.

La grande confusione degli scribi dell'epoca di Maimonide sui tagin

Come per diverse altre parti del patrimonio culturale, biblico, liturgico, halakhico, durante l'elaborazione dei testi sacri, nel periodo formativo del Giudaismo (fino alla redazione dei due Talmudim verso la fine dei secoli VI-VIII e ancora oltre, successivamente alla fine del Gaonato) esistevano nel mondo ebraico due tradizioni fondamentali. Tuttavia, per quanto riguarda la questione di come porre i *tagin* al *Sefer Torah*, ci sono due tradizioni,

entrambe babilonesi; quella ampiamente descritta nel manuale *Sefer ha-tagin* e quella, assai più breve, conosciuta dalle poche menzioni nel Talmud babilonese, *Menaḥot* 29b. Questo vale anche per la maniera di scrivere il *Sefer Torah*, e per la tradizione di adornarne delle lettere con i *tagin*. Mentre non troviamo alcuna menzione delle coroncine delle lettere nella *Mišnah*, nel Talmud babilonese in relazione ai *tagin* si dice relativamente poco. Esistono, invece due testi, più o meno coevi e composti fra il VII o l'VIII secolo, in cui si descrive dettagliatamente tutta la normativa che lo scriba deve seguire nella copia del rotolo del Pentateuco di uso liturgico: in uno, il *Sefer ha-tagin*, si danno dettagliatamente tutte le indicazioni agli scribi, esclusivamente per le coroncine; nell'altro, la *Massekhet soferim*, pure redatto nel sec. VIII e.v. in area babilonese, vengono fissate tutte le norme di *kašerut*, l'impaginazione, e tutti gli altri aspetti grafici del *Sefer*, ma senza dire quasi nulla dei *tagin*, se non in una stringata menzione. Il fatto è che nessuno di questi trattati fu canonizzato mediante il suo inserimento nel testo ufficiale del Talmud babilonese e, quindi, non venne considerato di particolare importanza. Riguardo alla *halakhah* la questione è complicata e controversa, ma si può affermare che secondo la *Massekhet soferim* e apparentemente anche per Maimonide, il *Sefer Torah* di Bologna non è da considerare *pasul* in quanto il copista inserisce lunghe correzioni tra le colonne (di alcune parole) e le *nun* tra le colonne. Maimonide, in un suo responso (*Responsa*, n. 68) afferma quanto segue:

> I *tagin* variano nel numero degli apici, poiché alcune lettere ne hanno uno, due, tre o di più fino a sette [...]. A causa del passare del tempo e delle sofferenze dell'esilio in questa *masorah* ci sono così tante variazioni che le autorità hanno preso in considerazione l'opportunità di escludere tutti i *tagin*. Ma, dato che la validità del Rotolo non dipende dai *tagin*, i rabbini non li hanno disturbati.

È questa considerazione che spiega come a un certo punto, all'interno di una notevole confusione e moltiplicarsi di variazioni, si sia imposta la prassi di mettere i *tagin* sempre e solamente sulle sette lettere ש ע ט נ ז ג צ; omettendo nei rotoli tutti quelli posti sulle altre lettere della *Torah* negli ultimo quattro secoli.[29]

[29] *Tagin*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, Macmillan, Detroit 2007², coll. 700-701. Riporto di seguito una parte: «TAGIN (Aram. תָּגִין; sing., *tag*), special

Gli studi recenti sui tagin *di Yaakov Basser e Jordan Penkower*

Yaakov Basser, nel suo recente studio pubblicato in Israele nel 2010,[30] cerca di ricostruire il testo originale del *Sefer ha-tagin* (*Sefer tage*) sulla base di alcune considerazioni. A suo avviso il *Sefer tagin*, stampato a Parigi nel 1866 seguendo un manoscritto del XIV secolo, restituisce fedelmente il testo dell'opera composta dai masoreti nell'VIII secolo, cui fa riferimento Sa'adia tra il IX e il X secolo.

Sebbene non è possibile conoscere con certezza se il testo stampato a Parigi sia esattamente il testo originale composto dai masoreti sui *tagin*, in ogni caso questo libro non sarebbe stato originariamente inteso come una guida per coloro che volevano scrivere un *Sefer Torah*. Piuttosto, per Basser l'opera masoretica sarebbe stata scritta per preservare la tradizione dei *tagin*, i quali spesso non erano inseriti dai *Soferim* sulle lettere. Infatti, come si può osservare, in molti *Sifre Torah* i *tagin* non sono presenti.

Nel trattato *Sanhedrin* del Talmud babilonese si rileva come la Torah, durante il periodo del Primo Tempio, venisse scritta in caratteri paleoebraici (sostanzialmente fenici), fatto che preclude la scrittura dei *tagin*. Nel trattato *Megillah* della *Mišnah* si afferma che all'epoca del Secondo Tempio e fino alla redazione della *Mišnah*, probabilmente molti *Sifre Torah* erano scritti in greco, pratica verosimilmente diffusa specialmente in Egitto. Anche questo fatto preclude l'uso dei *tagin*. Se tutti gli scribi avessero posto sulle lettere i *tagin*, secondo Basser non sarebbe stato necessario che i masoreti dedicassero un libro specifico sull'argomento.

designs resembling crowns placed by a scribe on the upper left-hand corner of seven of the 22 letters of the Hebrew alphabet in a Torah, *tefillin*, or *mezuzah* scroll. A *tag* is generally composed of three flourishes or strokes, each of which resembles a small "*zayin*" – thick on top with a thin line extending downward to the letter. The center stroke is slightly higher than the two end ones. The letters which receive the *tagin* are שעטנזגצ (Men. 29b), including the final ן and ץ (Rashi ad loc.). According to Maimonides the omission of *tagin* does not invalidate the scroll since its inclusion is considered as an "exceptionally beautiful fulfilment of the *mitzvah*" (Yad, Sefer Torah 7,9). Ashkenazi custom, however, holds that the scrolls are invalid without the appropriate *tagin* (*Magen Avraham* and *Ba'er Heitev* to Sh. Ar., OḤ 36:3)».

[30] Si veda l'edizione curata da Y. Basser: Šem Ṭov ben Avraham - El'azar Da Worms, *Ha-Din Sefer Tagai*, cit.

A parte i masoreti di Tiberiade, nessun altro ha ritenuto necessario fissare un componimento di ortografia nella *Torah*. Né è stata composta alcuna opera scritta per preservare, ad esempio, la corretta spaziatura delle *parašiyyot*, mentre sarà Maimonide a indicare diligentemente tutte queste norme nel trattato *Hilkhot Sefer Torah*, interno al *Mišneh Torah*. In poche parole, per Basser all'epoca dei masoreti gli scribi non usavano porre i *tagin* sulle lettere, e fu proprio per preservare questa tradizione che i masoreti avrebbero scritto il trattato sui *tagin*.

Basser, inoltre, allude al fatto che Sa'adia nel suo poema אשא משלי critichi le persone che qualifica come חסר לב riferendosi probabilmente ai Caraiti, i quali non usavano le lettere variate, come espressione della loro negazione della *Torah orale*. Allo stesso modo, El'azar da Worms nel suo commento al *Sefer ha-tagin* suggerisce che gli *Ṣadoqim* nel periodo del Secondo Tempio avrebbero eliminato l'uso dei *tagin* perché ritenuti delle allusioni alla Legge orale. Queste osservazioni di Basser, a mio avviso, partono dal fatto di dare per scontato, senza alcuna prova, che già in epoca antichissima, addirittura quella del Secondo Tempio, esistessero i *tagin*. Un approccio di questo tipo non è scientifico e ha più un valore religioso o di compiacimento nella tradizione midrašica, che come sappiamo argomenta secondo criteri non storici né scientifici. Come abbiamo visto documentato da Ada Yardeni, i *tagin* prima della redazione della *Massekhet Soferim*, avvenuta probabilmente attorno al sec. VII e.v., e del Talmud babilonese, non sono attestati. Cominciano a essere menzionati non prima di questa data e, tuttavia, nei secoli successivi non risultano testi in cui essi siano usati. Tutte le considerazioni di Basser sembrano ignorare questo dato ed appaiono conseguentemente senza alcun fondamento. Dire che i masoreti scrissero il *Sefer ha-tagin* perché i *tagin* erano noti da secoli, ma non applicati dagli scribi, è un'affermazione arbitraria e senza base storica; similmente lo è affermare che il copista del manuale masoretico sulle coroncine e sulle lettere variate lo avrebbe scritto per non perdere la memoria di una cosa antica ma che non veniva usata dai *Soferim* dei rotoli della Torah di uso liturgico.

Ancora ritenere che Sa'adia Ga'on ed El'azar da Worms si riferissero in modo critico rispettivamente ai Caraiti, che non usavano i *tagin* ritenendoli una allusione alla *Torah* orale, il primo, e addirittura ai Sadducei per lo stesso motivo, il secondo, mi pare essere parte di una polemica sulla *Torah* orale che non ha nulla a che fare con le corone del *Sefer Torah* e non è rilevante sul piano scientifico.

Come è dimostrato chiaramente da Judith Olszowy-Schlanger, che ha esaminato migliaia di frammenti di *Sifre Torah* provenienti dalla Genizah del Cairo, datati fra il X e l'XII secolo, risulta che in essi non ci sono né *tagin* né *lefufot*, ossia lettere arricciate o variate, nemmeno in parti in cui, secondo il *Sefer ha-tagin*, dovrebbero esserci.

Una importantissima testimonianza di un rotolo del Pentateuco liturgico ebraico, che reca addirittura un colophon con data all'ultima decade dell'XI secolo è stato recentemente scoperto in una sinagoga italiana, ed è in seguito stato venduto negli USA. Lo menziona Malachi Beit-Arié in una sua recente Pre-publication elettronica in ebraico, disponibile online, della sua opera *Hebrew Codicology*. In una nota l'autore riferisce di un *Sefer Torah*, quasi completo, mancante di una sola sezione, che fu copiato nell'anno 1091-1092, e alla fine reca il colophon del copista con questa data.[31] Fu certamente copiato in Italia meridionale, in particolare a Otranto, perché l'analisi paleografica conferma essere il suo tipo di scrittura italiana assai simile se non identica alle scritture che conosciamo usate nei manoscritti di opere intere o di opere smembrate i cui fogli sono stati riusati come legature in archivi italiani, tutti copiati nella Puglia dell'epoca d'oro dell'ebraismo meridionale.

Questo *Sefer*, oltre ad avere il colophon, in tutte le sezioni riporta a destra nell'angolo inferiore sinistro il richiamo alla prima parola della sezione successiva, usa segni grafici di riempimento per la giustificazione del testo a sinistra, inserisce i *tagin*, ma non secondo la canonizzazione successiva (sempre e solo sulle sette lettere). Inoltre, nei margini delle colonne introduce la *nun* finale per segnalare una variazione nella spaziatura

[31] M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology: Historical and Comparative Typology of Hebrew Medieval Codices based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts in Quantitative Approach* (ebr.), nn. 31-32, al momento della visione, p. 346. Si veda http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/collections/manuscripts/hebrewcodicology/Documents/Hebrew-Codicology-continuously-updated-online-version.pdf. Nella premessa all'opera si legge che la pre-publication è «also accessible through the website of SfarData, the Hebrew-English database of the Hebrew Palaeography Project of the Israel Academy of Sciences and Humanities, which is integrated within the website of the National Library of Israel (sfardata.nli.org.il): An English version is in preparation. Meanwhile a table of contents of the chapters and the main sub-chapters and an extensive summary of major codicological practices in English are accessible»: http://sfardata.nli.org.il/sfardataweb/frmCodicology.aspx?language=E.

delle sezioni aperte o chiuse, esattamente come il *Sefer Torah* di Bologna, che però usa i *tagin* seguendo per l'80 per cento il *Sefer ha-tagin*.

Anche questo prezioso e raro testimone documenta che i *tagin* cominciano ad essere usati solo dopo lo spostamento del polo culturale ebraico più importante da Babilonia in Occidente. Qui il *Sefer ha-tagin* è conosciuto dal Naḥmanide, e in particolare da El'azar da Worms, vale a dire due mistici, che attribuirono ai *tagin* significati magici ed esoterici, ricollegandosi a tradizioni antiche, attestate nella letteratura rabbinica, ma non documentate. Fu dunque in ambienti esoterici che si iniziò a usare i *tagin* avvalendosi anche del *Sefer ha-tagin*. Se poi quello in possesso di Sa'adia, di El'azar da Worms e del Naḥmanide fosse esattamente lo stesso testo composto dai masoreti è difficile poterlo confermare, ma è altresì probabile che di esso contenesse sezioni piuttosto ampie.

Vediamo ora gli studi di Jordan Penkower, il quale ha esaminato, certamente con metodo assai più scientifico, i manoscritti del *Sefer ha-tagin*, cercando di ricostruire la versione originale attraverso la fissazione dello *stemma codicum*, e giungendo alle conclusioni seguenti.[32] A suo avviso, il

[32] J. Penkower, *The Torah Scroll from Bologna – How it Differs from Contemporary Scrolls*, in M. Perani (cur.), *The Ancient Sefer Torah of Bologna. Features and History*, Proceedings of the Conference held on the Bologna *Sefer Torah*, at the Bologna University Library, on 22 September 2016, Brill, Leiden in stampa. Le sue pubblicazioni sul tema sono: J. Penkower, *A Sheet of Parchment from a 10th or 11th Century Torah Scroll: Determining its Type among Four Traditions (Oriental, Sefardi, Ashkenazi, Yemenite)*, «Textus» 21 (2002), pp. 235-264; Id., *The Text of the Pentateuch in the Masoretic Codices Written by Early Ashkenazi Sages in the 10th-12th Centuries* [נוסח התורה בכתבי יד שכתבום חכמי אשכנז הראשונים במאות העשירית—השתים עשרה], «Shnaton LeHeqer Hamiqra VeHaMizrah HaQadum» 17 (2007), pp. 279-308 (ebr.); Id., *The Bible Text Used by Rashi as Reflected in his Commentaries on the Bible*, in A. Grossman - S. Japhet (curr.), *Rashi - The Man and His Work*, 1 vol., Merkaz Shazar, Yerušalayim 2008, pp. 99-122 (ebr.); Id., *Fragments of Six Early Torah Scrolls: Open and Closed Sections, The Layout of Ha'azinu and of the End of Deuteronomy*, in J. Olszowy-Schlanger - N. de Lange (curr.), *Manuscrits hébreux et arabes: Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 39-61; recentemente l'importante studio di J. Penkower, *Masorah and Text Criticism in the Early Modern Mediterranean. Moses ibn Zabara and Menahem de Lonzano*, The Hebrew University - Magnes, Jerusalem 2014; e, infine, Id., *The Ashkenazi Pentateuch Tradition as Reflected in the Erfurt Hebrew Bible Codices and Torah Scrolls*, in F. Bussert, S. Laubenstein, M. Stürzebecher (curr.), *Erfurter*

testo originale del *Sefer ha-tagin* doveva, in effetti, essere simile a quello attestato dal manoscritto pubblicato a Parigi da Barges nel 1866, che aveva il materiale disposto secondo le lettere dell'alfabeto ebraico.

Tuttavia, il manoscritto di Parigi non è del tutto accurato, manca una parte e secondo Penkower una versione migliore del testo si troverebbe nella recente edizione stampata di Basser di cui ci siamo appena occupati.

La versione del *Sefer ha-tagin* attestata nel *Maḥazor Vitri*, conservato presso la British Library, non fa parte probabilmente della tradizione più antica di quest'opera, come dimostra il fatto che altri esemplari del *Maḥazor Vitri* non contengono il *Sefer ha-tagin*. In questa copia lo scriba dispone l'elenco dei *tagin* da apporre alle lettere non in ordine alfabetico, come il testo antico e l'*editio princeps*, ma secondo l'ordine delle *Parašot ha-Šavua'*, ossia delle sezioni settimanali in cui è suddivisa la Torah. Questa risistemazione secondo Penkower risulta più efficace di quella originaria alfabetica, ma non è la disposizione ideale, che si avrebbe elencando i *tagin* secondo l'ordine dei versetti della *Torah*, un criterio assai più comodo per un copista. A differenza del Naḥmanide, Maimonide non cita il *Sefer ha-tagin*, ma riporta le lettere su cui apporre da un solo *tag* fino a sette *tagin*, oltre a menzionare le *peh lefufot* o arricciate, secondo la consuetudine scribale. Maimonide, inoltre, osserva che si deve fare attenzione e applicare queste norme con cura, perché costituiscono un pregevole abbellimento del *Sefer Torah*. A dei rabbini che gli chiesero di proibire l'uso dei *tagin*, poiché appariva loro una pratica non normalizzata, Maimonide non accondiscese, perché le coroncine delle lettere e le lettere arricciate o variate, non incidono sulla *kašerut* del *Sefer Torah*, costituendo invece un pregevole abbellimento del rotolo del Pentateuco di uso liturgico sinagogale.

Alcuni esempi dell'uso esoterico dei tagin *nel* Sefer ha-tagin *di El'azar da Worms*.

Credo che sia interessante riportare alcuni esempi di interpretazione dei *tagin* tratti dal commento al libro ad essi dedicato, composto da una

Schriften zur Jüdischen Geschichte, Band 3: Zu Bild und Text im jüdisch-christlichen Kontext im Mittelalter, Landeshauptstadt Erfurt, Erfurt 2015, pp. 118-141.

delle principali guide spirituali del pietismo tedesco fra XII e XII secolo. Il testo che riporto di seguito è tratto dall'edizione recentemente pubblicata da Basser, che abbiamo già citato.[33] Dall'introduzione al *Sefer ha-tagin*:

> Sta scritto: *Raggi* (o corna) *di luce escono dalle sue mani* (*Abac*. 3,4); qui si riferisce ai *tagin* nei *Profeti*. E negli *Scritti* dove? (Nel passo che dice): *Il suo capo è oro, oro puro, i suoi riccioli grappoli di palma* (*Cant*. 5,11); questi sono i *tagin* posti sopra le lettere. Delle lettere stesse quindi dice: *I suoi occhi son come colombe* (*Cant*. 5,12), nell'occhio c'è una visione scura e una bianca; allo stesso modo avviene nella maggior parte delle lettere, nelle quali c'è una visione scura e una bianca. Questo indica il passo *I suoi denti bagnati nel latte* (*Cant*. 1,12). E da dove viene che le lettere non devono essere scambiate (l'una con l'altra)? Dal passo che dice: *Posti in un castone (di un anello)* (*Cant*. 5,12), ossia che si deve fare una attenzione a non confondere fra *reš* e *dalet*, fra *bet* e *kaf*, fra *mem* (finale) e *samek*. *Bagnati nel latte* (*Cant*. 1,12), poiché la pergamena fissa una lettera alla sua lettera compagna. E dove si trova ciò nella Torah? (Nel passo che dice): *E le tavole erano opera di Dio e la scrittura scrittura (di Dio)* (*Es*. 32,16). Perché due scritture? Perché c'è la lettera e c'è il *tag*. Sta inoltre scritto: *E sopra di esse conforme a tutte le parole* (*Deut*. 9,10); dice "tutte", non quasi tutte. È scritto *scolpita*, ma avrebbe dovuto dire *incisa*. Tuttavia *scolpita* vuol dire come i rami di una palma, come un albero che ha molti rami, allo stesso modo la lettera con i *tagin* è come una fronda. Nei *tagin*, poi, ci sono dei significati nascosti, secondo quanto è detto: *Bagliori di fuoco escono dalle sue mani e là è celata la sua potenza* (*Abacuc* 3,4). [...] *In principio*. Fece i *tagin* sopra. E ogni lettera che ne ha due, tre o quattro, deve essere puntata con due tratti, che si chiamano due corna (*qarnayim*). Anche nei Profeti ci sono delle lettere che necessitano dei *tagin*, così come negli Scritti.

Nel brano che segue si trovano alcune interpretazioni esoteriche dei *tagin* e del loro numero:

> Sulla *bet* di *Be-re'šit* ci sono dei *tagin*. Vale a dire che ciò dipende esclusivamente dal fatto che il Santo, benedetto egli sia, guardò nella casa di Abramo nostro padre, come sta scritto: *perché egli ordini ai suoi figli e alla sua famiglia dopo di lui di osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto* (*Gen*. 18,19). Ecco che ci sono due cose nella sua casa e per questo verranno

[33] Si veda Basser (cur.): Šem Ṭov ben Avraham - El'azar Da Worms, *Ha-Din Sefer Tagai*, cit.

due *bet* nelle due frasi: *Benedetto colui che viene nel nome del Signore, vi benediremo dalla casa del Signore* (*Sal.* 118,26).[34]

Spiegazione. Sulla *bet* della prima parola *In principio* ci sono due *tagin*, perché questi alludono a un significato esoterico. Dio nella casa di Abramo vide due cose; ma il numero due è reso dalla lettera *bet*, e allora ecco che le due parole, che in ebraico iniziano tutte e due con una *bet*, sono entrambe una benedizione, ossia: *Barukh ha-ba* … e *Berakhnukhem* … I *tagin* svelano questa verità nascosta.

E ha fatto sulla *he* di Elohim dei *tagin*. Vale a dire che egli (Dio) ha legato l'opera della creazione (*Ma'aśeh Be-re'šit*) al suo braccio, per il fatto che essendo il legame posto in alto, non potrà mai vacillare, come sta scritto: *Rende saldo il mondo, non potrà mai vacillare* (*Sal.* 93,1; 96,10; *I Cron.* 16,30), e *Con la sapienza si costruisce la casa, e con la prudenza la si rende salda* (*Prov.* 24,3).[35]

Spiegazione. I *tagin* posti sulle *h* di *Elohim* nella loro significazione esoterica, indicano che Dio ha legato al suo braccio forte l'opera della creazione e, siccome egli risiede negli eccelsi cieli in alto, questo legame è solido e stabile, ancorato nella residenza eccelsa di Dio, per cui l'opera del creato non vacillerà mai in eterno.

Dissero i saggi: '*I tagin* aggiungono e sottraggono'. Questo poiché prima dell'opera della creazione (*Ma'aśeh Be-re'šit*) vennero in mente sei cose, che consistono in tre coppie di due: i padri e Israele, ecco la prima coppia; il nome del Messia e il santuario, poiché sulla bocca del Messia "*e sul principe sarà l'olocausto*".[36] Ancora, un'altra coppia è costituita dalla Torah e dal trono della gloria; poiché ecco che ha preso dal trono di gloria le tavole.[37]

Spiegazione. I *tagin* in qualche modo apportano nuovi significati, ma al tempo stesso li sottraggono alla loro funzione semantica.

[34] *Ivi*, p. 381.

[35] *Ibid*.

[36] L'espressione ועל הנשיא יהיה העולה si trova nel *Sefer Avodrahem* (ספר אבודרהם), Ordine del Capomese.

[37] Si veda Basser (cur.): Šem Ṭov ben Avraham - El'azar Da Worms, *Ha-Din Sefer Tagai*, cit., p. 382.

> Sulla parola *meraḥeft* ci sono sei *tagin*. Sono le sei voci di cui è scritto nella *merkavah* (l'opera del carro), ad eccezione di *e udii la voce di uno che parlava* (*Ez*. 1,28) allora le voci furono là. Ecco infatti che è scritto *come la voce di grandi acque* (*Ez*. 1,24), mentre qui dice *sulla superficie delle acque*.[38] Quando ci furono *le grandi acque*? Ecco che lo dice nell'opera della creazione (*Ma'aśeh Be-re'šit*). Allora il Santo, egli sia benedetto, decretò di far posare il suo spirito sui profeti, *un vento / spirito mi passò sulla faccia* (*Giob*. 4,15). *E lo spirito di Dio sulla superfice delle acque* (*Gen*. 1,2), è colui che rende il suo cuore come acqua.[39]

Spiegazione. Sulla parola *si librava* (*meraḥeft*) – usata da El'azar decine e decine di volte, come anche altre parole dell'inizio della *Genesi* –, detta del vento o dello spirito di Dio aleggiante sulle acque, si devono mettere sei *tagin*, perché sei sono le voci che si udirono nella visione di *Ezechiele*, nel capitolo primo del suo libro (1,24-25). In esso, infatti, si parla degli esseri viventi e delle sei voci che si sentirono: 1. *rombo delle ali*, 2. *rumore di grandi acque* come 3. *tuono dell'Onnipotente*, come 4. *fragore di tempesta* e 5. *tumulto di un accampamento* e, infine, 6. *rumore del firmamento* che era sulle loro teste. Ecco un bell'esempio di interpretazione esoterica del numero dei *tagin*: sei voci, sono svelate in maniera esoterica da sei *tagin*.

> E ancora sui *tagin* sulla *h* di *Elohim*, poiché disse a loro: 'Prendi consiglio'.[40] Sulla *h* di Elohim, quando Dio dice *facciamo l'uomo* (*Gen*. 1,26), non ci sono *tagin*, poiché non ci fu consenso relativo ad un unico consiglio. Infatti, da una parte gli angeli (contrariamente a Dio) dissero *non facciamo* (*Giud*. 16,11 e altre 4 ricorrenze bibliche) e, allora, Dio (non pose alcun *tagin*) e li ha omessi. Tuttavia, per tutte le restanti creature (Dio e gli angeli) furono tutti dello stesso avviso e per tutte hanno voluto renderle partecipi della misericordia. Comunque, anche se non vollero (porre sulla *h* del nome Dio i *tagin*, quando Dio afferma *facciamo l'uomo*), ciononostante vollero che anche l'uomo potesse condividere la misericordia.[41]

[38] Riferimento allo spirito di Dio che aleggiava sulle acque in *Genesi*.

[39] Si veda Basser (cur.): Šem Ṭov ben Avraham - El'azar Da Worms, *Ha-Din Sefer Tagai*, cit., p. 384.

[40] L'espressione compare nel Commento di Raši a *Giud*. 21,17.

[41] Si veda Basser (cur.): Šem Ṭov ben Avraham - El'azar Da Worms, *Ha-Din Sefer Tagai*, cit., p. 392.

Spiegazione. Curiosissima la motivazione per cui non ci sono *tagin* sulla *he* del nome di Dio *Elohim*. La causa è che quando Dio disse *facciamo l'uomo a nostra immagine*, gli angeli non erano d'accordo! L'esegesi cristiana ha interpretato questo plurale *facciamo* come una allusione alla Trinità divina, al contrario l'interpretazione ebraica ritiene che Dio si rivolga alla terra: io Dio e tu terra, insieme faremo l'uomo, perché tu ci metterai la polvere del suolo e io vi soffierò dentro l'alito di vita. Ma qui, il disaccordo degli angeli fa sì che Dio preferisca non mettere le coroncine sulle *he* del suo nome. Occorre davvero dire che la fantasia e la capacità euristica dell'autore di questo commento ai *tagin*, nonché capo spirituale dei *Ḥasidim* tedeschi, di scoprire il significato dei *tagin* se presenti, e anche il senso della loro assenza, sono davvero infinite e senza limite.

Lo stato dell'arte

Nel primo millennio dell'era volgare e, probabilmente, anche fino ai secoli XII e XIII non esiste un uso sistematico e univoco dei *tagin* come noi li conosciamo da moltissimi rotoli degli ultimi tre, quattro secoli.

Con l'affermarsi nei secc. XII-XIV della *qabbalah*, in ambienti della Catalogna e dalla Provenza, e delle correnti mistiche nel mondo del pietismo tedesco dell'epoca, si tenderà in maniera crescente ad attribuire ai *tagin* significati esoterici e al tempo stesso poteri magici, similmente a quel processo che portò alla redazione dell'opera cabbalistica, del periodo tardo o post talmudico, *Šimmuše ha-Torah*,[42] che riguarda l'uso magico dei nomi di Dio o *Šimmuše ha-Šemot*.

Il rotolo del Pentateuco recentemente scoperto presso la Biblioteca Universitaria di Bologna segue molto da vicino per l'uso delle coroncine il *Sefer ha-tagin*. Quest'ultimo è ordinato secondo i versetti biblici in cui vanno inserite le lettere "strane". Per ogni lettera spesso ci sono diverse forme e vanno copiate esattamente nelle parole indicate. Ora questo era l'uso originale. Con il passare del tempo, gli scribi, usando copiare da altri *Sifre Torah* e non consultando il testo del *Sefer ha-tagin* (inedito fino al 1866), cominciarono a inserire altre lettere in versetti non prescritti e

[42] Si veda Idel - Perani, *Naḥmanide esegeta e cabbalista*, cit., p. 59 e Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 50.

a volte tralasciando di copiare le lettere strane indicate nel testo originale.

Confrontando il *Sefer ha-tagin* con le lettere strane copiate in un *Sefer Torah*, si può rilevare quanto sia fedele: generalmente vale la regola per cui più antico è il *Sefer*, più è fedele alle norme del *Sefer ha-tagin*. Nel *Sefer Torah* Sefardita venduto all'asta pochi anni fa, circa il 65 per cento delle lettere corrispondevano all'originale e, inoltre, vi erano molte lettere apposte in modo casuale. Nel *Sefer Torah* della Biblioteca universitaria di Bologna si segue il *Sefer ha-tagin* in oltre l'80 per cento dei casi e ci sono relativamente poche aggiunte come lettere inserite casualmente.

Allo stato attuale degli studi è ormai chiaro che in occidente i *tagin* riprendono un particolare vigore nei secoli XII e XIII in ambienti cabbalistici, nei quali gli scribi si rifanno con maggiore intensità alla tradizione masoretica del *Sefer ha-tagin*, ma aggiungono ad essi una valenza di natura magica e mistica, di fatto ricollegandosi ad antiche tradizioni post talmudiche che già avevano recepito dalla tradizione rabbinica più antica l'uso magico dei nomi di Dio e della stessa Torah. In particolare El'azar da Worms, autore dell'opera *Roqeaḥ* (Il profumiere) e di diverse opere mistiche, conosce il *Sefer ha-tagin*, come il Naḥmanide, e scrive ben due opere col titolo di *Sefer ha-tagin* che sono di fatto dei commenti, nei quali attribuisce alle coroncine significati mistico-magici.[43] Tuttavia, diversamente da quanto erroneamente ritiene Zunz, El'azar da Worms non compose alcun *Sefer ha-tagin*.

El'azar, ad esempio, commentando i *tagin* posti sulla parola *meraḥefet* riferita in *Genesi* 1 allo spirito o al vento di Dio che si libra sulle acque primordiali, osserva che essi sono quattro, perché quattro sono i venti, ossia quello del nord, del sud dell'est e dell'ovest.

Lo stesso rotolo del Pentateuco della Biblioteca universitaria di Bologna è molto probabilmente stato scritto negli ambienti cabbalistici provenzali, più precisamente a Perpignan, e non a caso segue il *Sefer ha-tagin* masoretico per l'ottanta per cento. Resta certamente da definire quanto dell'antico manuale masoretico sia presente nel manoscritto del secolo XV servito come base dell'*editio princeps* dell'opera, apparsa a Parigi nel 1866.

Fu il fiorire della *qabbalah* catalano-provenzale e della mistica renana a porre grande enfasi sui significati mistici dei *tagin*. Insieme alle lettere e alle parole della Torah, ogni tratto o segno aggiuntivo è consi-

[43] Cfr. nel catalogo della Bodleiana di Neubauer, il ms. Hebr. No. 1566.

derato un simbolo che rappresenta un significante nascosto in grado di rivelare significati segreti e straordinari presenti nella Torah e relativi all'universo e nella creazione. Di particolare interesse la spiegazione che El'azar da Worms fa della presenza dei *tagin*, del loro numero e della loro assenza, sulla base di realtà che egli trova nei due principali ambiti della speculazione mistica, ossia nel *Ma'aśeh Be-re'šit*, l'opera della creazione, narrata nel primo capitolo della *Genesi*, e nel *Ma'aśeh Merkavah*, l'opera del carro celeste, illustrato nella visione del profeta Ezechiele nel primo capitolo del suo libro.

El'azar ha ritenuto di poter creare con un procedimento magico il Golem, ed è il mistico che ne fornisce le prescrizioni più dettagliate e formali, alla fine del suo commento al *Sefer Yeṣirah*.[44] Alcuni adepti si uniscono per celebrare il rito della creazione del Golem e devono impastare terra vergine di montagna con acqua corrente, per farne un antropoide artificiale, sul quale devono recitare delle combinazioni alfabetiche che derivano dalle "porte" del libro della formazione.

Ovviamente questo è un atto assolutamente di magia, diverso dalla *magia* della sua capacità euristica di trovare spiegazioni e significati esoterici infiniti a partire dai *tagin*, per scoprire i misteri dell'opera della creazione e dell'opera del carro.

Abstract

This study examines both the origin and the meaning of the *tagin*, i.e., the crown-shaped traits which the scribe positions on specific letters when copying the *Sefer Torah*. There is no mention of the *tagin* in the *Mišnah*, while there are references of the *tagin* in the late midrašic traditions. The first mention of crowns to adorn specific letters – *ša'aṭnez geṣ* – can be found in the treatise *Menaḥot* 9b of the Babylonian Talmud, completed in the 8th century. The *Massekhet Soferim*, an external, non-canonized treatise, composed around the 7th century C.E., only mentions the *tagin* once but its aim is to describe the text layout, and other scribal ruling. In the 8th century, the Babylonian Masoretes compiled a manual

[44] Scholem, *La Kabbalah e il suo Simbolismo*, cit., pp. 233-234. Inoltre M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 103-105; 129; 141 e 181.

in Aramaic, called *Sefer Tagin*, which is a manual for the scribes on the use and the position of the *tagin* when copying a Torah scroll. According to Ada Yardeni, the *tagin* were originally only embellishments of specific letters, applied by scribes from the 8th century onwards. During the first millennium, there is almost no evidence of a systematic use of *tagin* as proven by hundreds of *Sefer Torah* fragments, discovered in the Cairo Genizah, which are all lacking the *tagin*. In 1866, the first edition of *Sefer Tagin*, based on a 14th century manuscript, was printed in Paris, but it remains uncertain to which extent its text follows the Masoretic manual. *Sefer Tagin* is quoted by Sa'adya Ga'on (9th-10th c.) in his commentary on the *Sefer Yeṣirah*, and later, in the 13th century, it is mentioned by Naḥmanides, the Barcelona-kabbalist, and by El'azar of Worms, the leader of the German Ḥasidism, who also wrote a commentary on this book. In an ancient, late 12th-beginning 13th century Torah scroll, recently rediscovered at the Bologna University Library, the use of *tagin* follows to 80 percent *Sefer Tagin*, while it is different from the later canonized system of applying the *tagin* over the seven letters *ša'aṭnez geṣ*. To sum up, during the 13th and 14th century, attributing mystical and magical meanings to the *tagin* was widely-spread in the Western Kabbalistic and Ḥasidic milieus; while an anti-esoteric approach, which started in the 12th century by Maimonides in his *Hilkhot Sefer Torah*, contrasted this process and reached its fulfillment in the 16th century. From then on and until today, Torah scrolls are written as we have known it for the last four centuries.

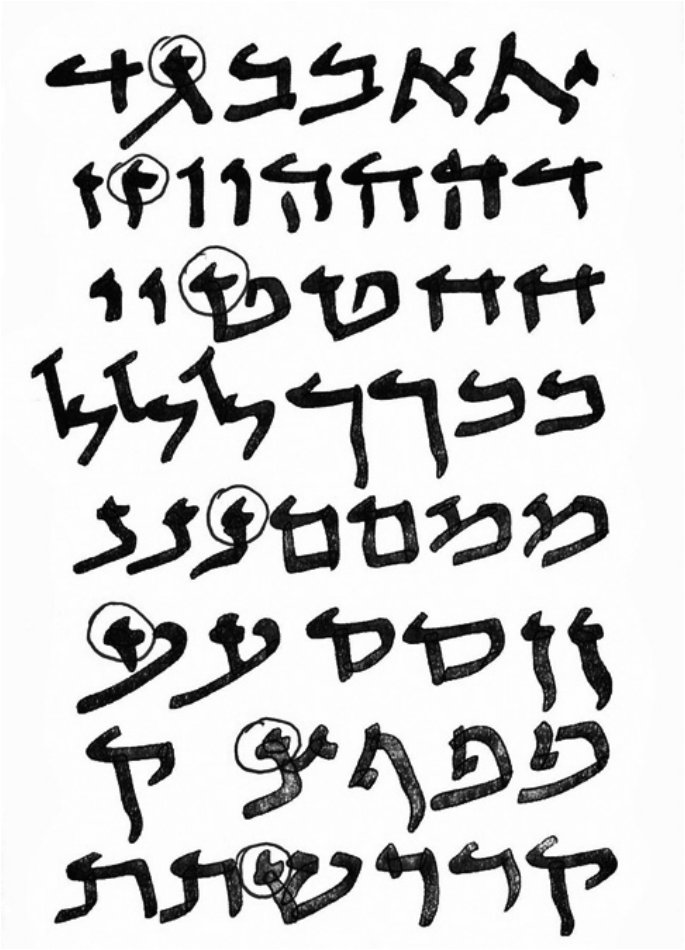
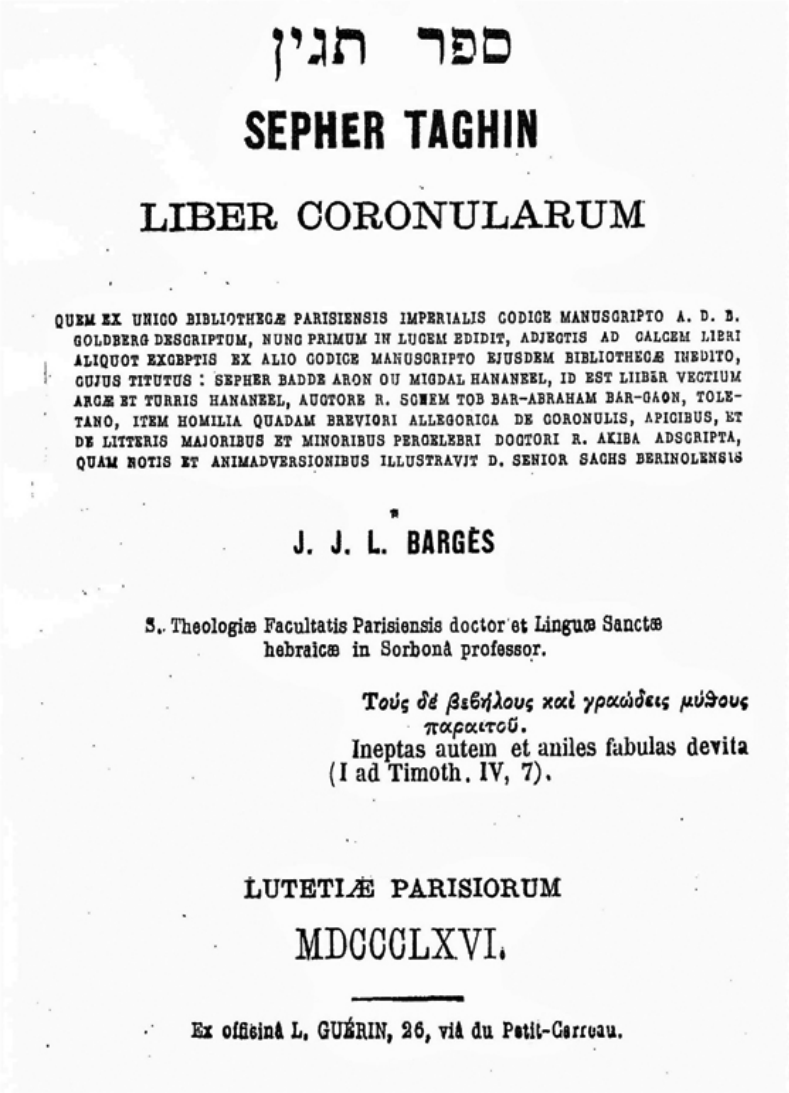


Fig. 1 - Le lettere *ša'aṭnez geṣ* con evidenziato il segno (*ṣiyyun*), simile al "cappello" della *zayin*, che probabilmente all'epoca aveva soltanto la funzione di ornamento, in un frammento di *Sefer Torah* dei secc. VII-VIII, scoperto nella Genizah del Cairo (Cambridge University Library, T-S NS 3.21); cfr. A. Yardeni, *The Book of Hebrew Script. History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design*, Oak Knoll Press, New Castle, DE, 2002, p. 215.



ספר תגין

SEPHER TAGHIN

LIBER CORONULARUM

QUEM EX UNICO BIBLIOTHECÆ PARISIENSIS IMPERIALIS CODICE MANUSCRIPTO A. D. B. GOLDBERG DESCRIPTUM, NUNC PRIMUM IN LUCEM EDIDIT, ADJECTIS AD CALCEM LIBRI ALIQUOT EXCEPTIS EX ALIO CODICE MANUSCRIPTO EJUSDEM BIBLIOTHECÆ INEDITO, CUJUS TITUTUS : SEPHER BADDE ARON OU MIGDAL HANANEEL, ID EST LIIBER VECTIUM ARCÆ ET TURRIS HANANEEL, AUCTORE R. SCHEM TOB BAR-ABRAHAM BAR-GAON, TOLETANO, ITEM HOMILIA QUADAM BREVIORI ALLEGORICA DE CORONULIS, APICIBUS, ET DE LITTERIS MAJORIBUS ET MINORIBUS PERCELEBRI DOCTORI R. AKIBA ADSCRIPTA, QUAM NOTIS ET ANIMADVERSIONIBUS ILLUSTRAVIT D. SENIOR SACHS BERINOLENSIS

J. J. L. BARGÈS

S. Theologiæ Facultatis Parisiensis doctor et Linguæ Sanctæ hebraicæ in Sorbonâ professor.

Τούς δέ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ.
Ineptas autem et aniles fabulas devita
(I ad Timoth. IV, 7).

LUTETIÆ PARISIORUM

MDCCCLXVI.

Ex officinâ L. GUÉRIN, 26, viâ du Petit-Carreau.

Fig. 2 - Il frontespizio della prima edizione del *Sefer Tagin*, apparsa a Parigi nel 1866.

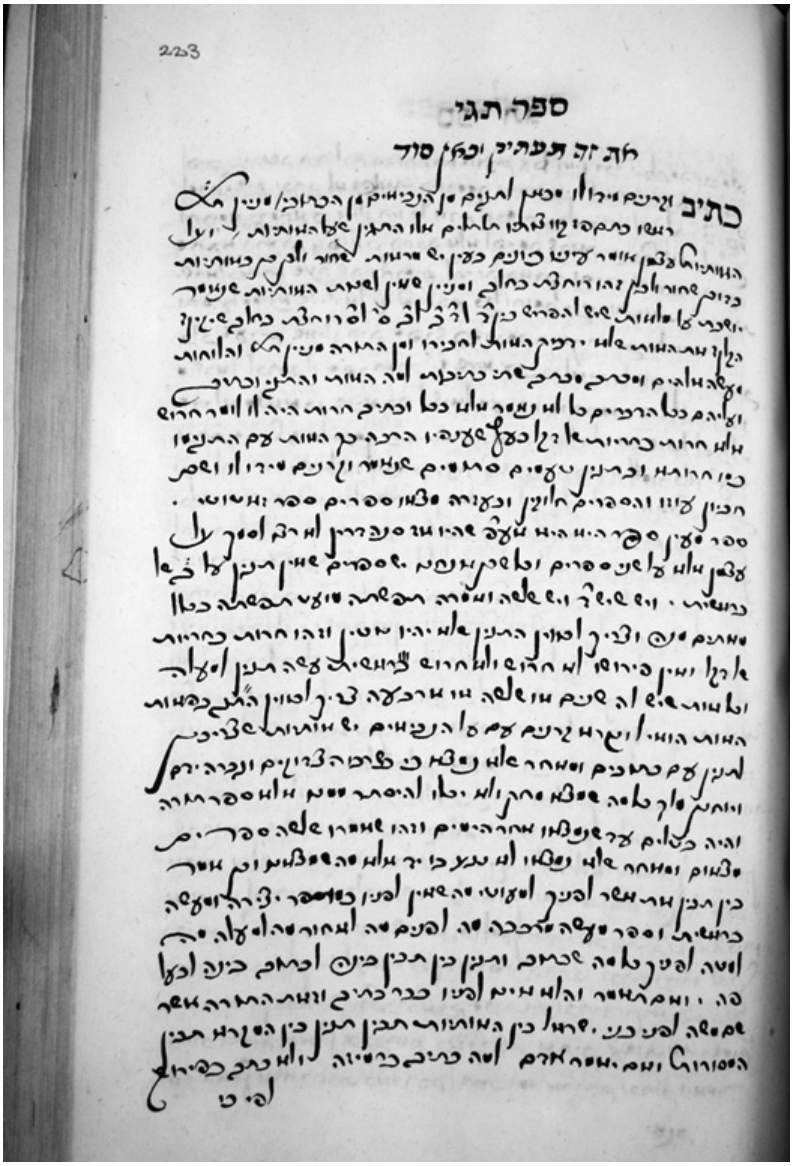


Fig. 3 - La prima pagina del commento al *Sefer ha-tagin* di El'azar da Worms nel ms. Oxford, Bodleiana n. 1566, fr. 223r.

Fig. 4 - Il passo che contiene il commento ai *tagin* sulla parola *meraḥefet*, nel manoscritto Oxford, Bodleiana n. 1566, f. 228r.

Fig. 5 - Il Canto del mare di Esodo 15 nello splendido codice manoscritto del sec. XII-XIII, già Collezione Valmadonna Trust, ms. 3, recentemente acquisito da una collezione privata americana, con i *tagin* e le lettere arricciate identiche a quelle presenti nel Rotolo di Bologna.

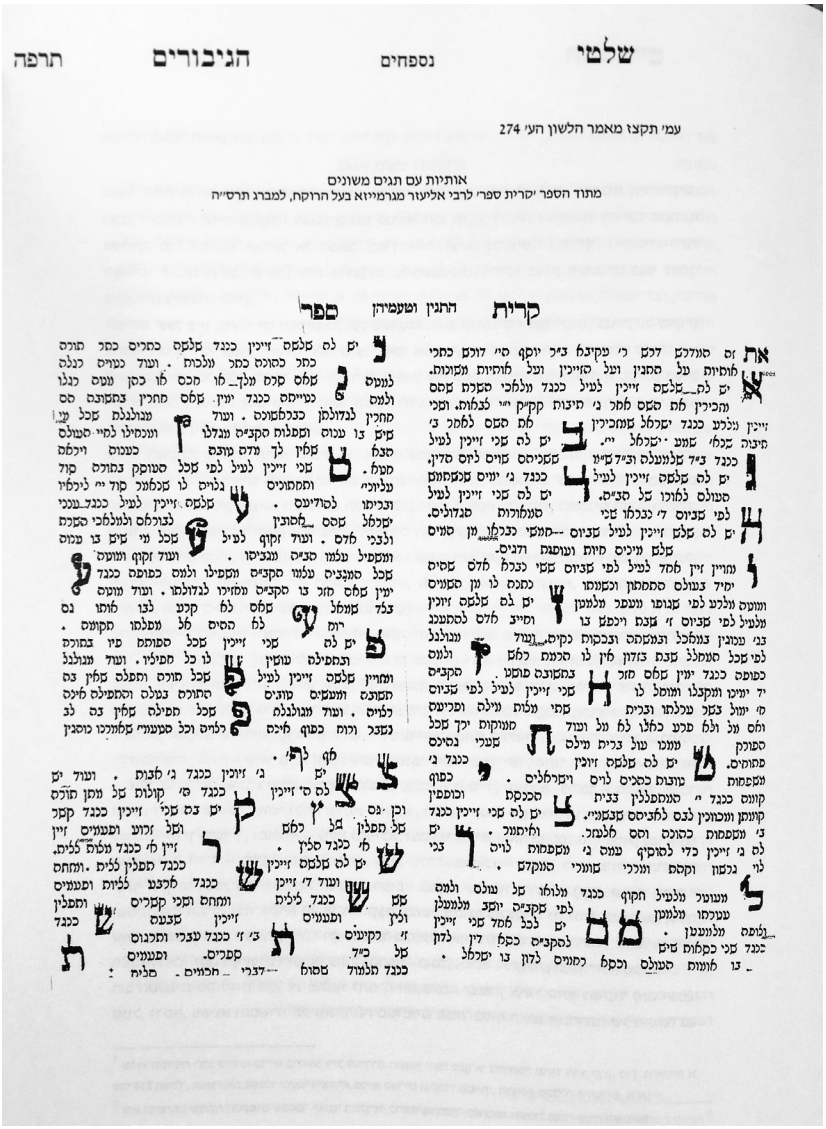
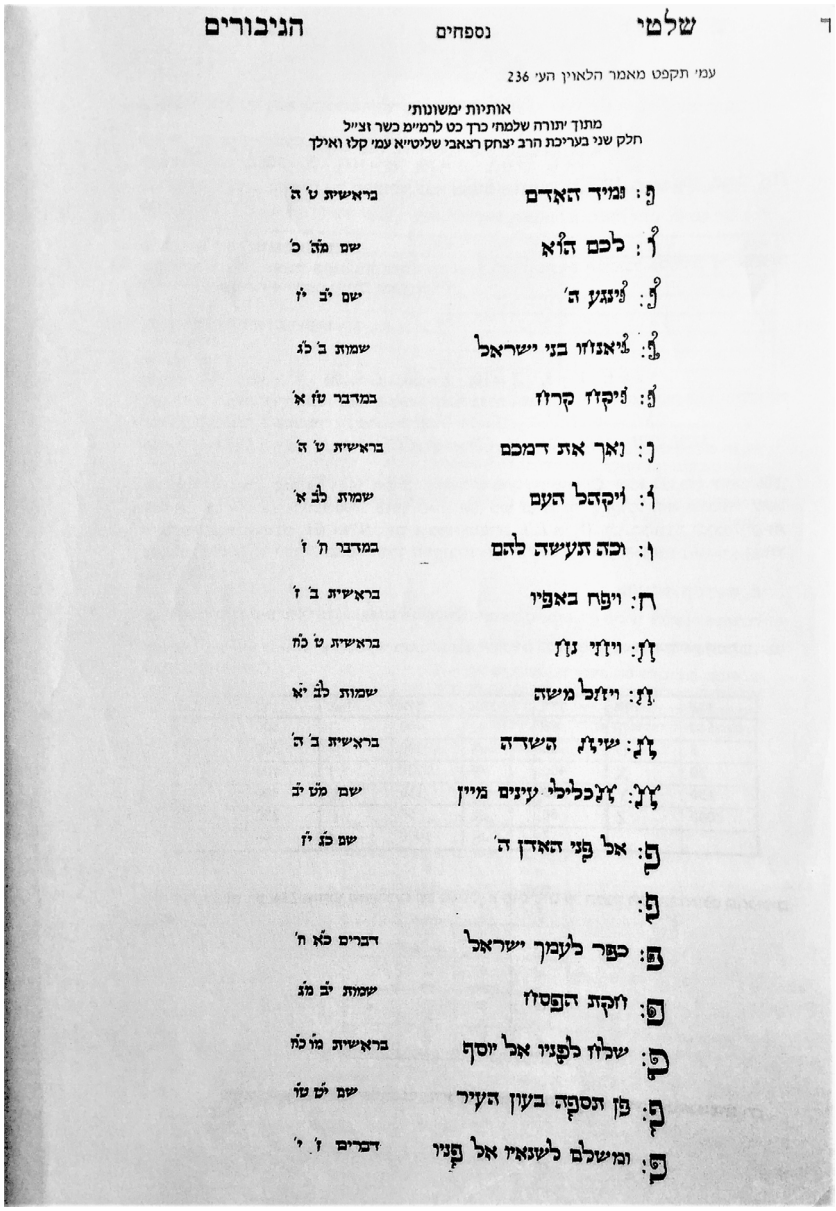


Fig. 6 - I *Tagin* e i loro significati mistici, con lettere arricciate simili a quelle del rotolo di Bologna. Dall'opera *Qiryat sefer* di El'azar da Worms, noto come autore dell'opera *Ha-roqeaḥ*, nell'edizione di Lemberg 1905, riportata nelle appendici alla recente edizione dell'opera *Šilte ha-Gibborim* dell'ebreo mantovano Abraham Portaleone (1542-1612), apparsa a Gerusalemme nel 2009 a cura di Yoel Katan e David Gerber, p. 589.



ד שלטי נספחים הגיבורים

עמ' תקפט מאמר הלאוין הע' 236

אותיות ימשונות
מתוך יתורה שלמה כרך כט לרמ"מ כשר זצ"ל
חלק שני בעריכת הרב יצחק רצאבי שליט"א עמ' קלז ואילך

פ: נמיד האדם	בראשית ט' ה'
ר: לכם הוא	שם מה' כ'
ל: ינגע ה'	שם יב' יז
ל: יאנחו בני ישראל	שמות ב' כג
ל: יקדו קרוז	במדבר עז' א'
ן: נאך את דמכם	בראשית ט' ה'
ר: ויקהל העם	שמות לב' א'
ו: וכה תעשה להם	במדבר ח' ז'
ח: ויפח באפיו	בראשית ב' ז'
ז: ויזרי נזר	בראשית ט' כח
ז: ויזרל משה	שמות לב' יא
ז: שיזר השדה	בראשית ב' ה'
ץ: ערכלילי עינים מיין	שם מט' יב
ק: אל פני האדן ה'	שם כג' יז
ק:	
ק: כפר לעמך ישראל	דברים כא' ח'
ק: וחקת הפסח	שמות יב' מג
ק: שלוח לפניו אל יוסף	בראשית מו' כח
ק: פן תסקה בעון העיר	שם יט' טו
ק: ומשלם לשנאיו אל פניו	דברים ז' י'

Fig. 7 - Lettere variate identiche a quelle presenti nel Pentateuco di Bologna, tratte dall'opera *Torah šelemah* di M. Kasher, vol. 29, parte II, curata da I. Ratzaby, p. 143 e segg., riportate nell'appendice alla edizione del 2009 di *Šilte ha-Gibborim* (vedi Fig. precedente), a p. 598.

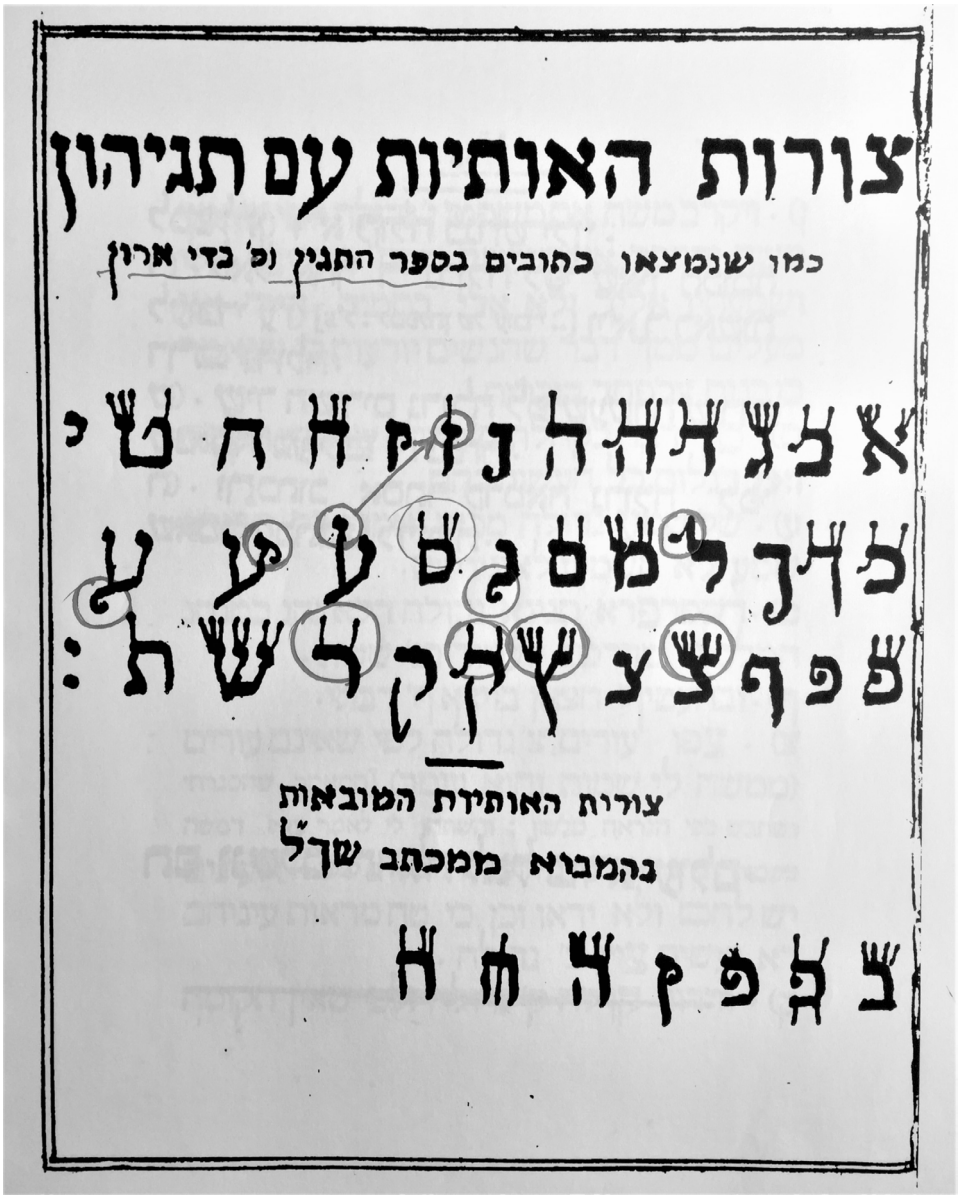


Fig. 8 - Altre lettere variate, con ricci e altri segni, riprodotte nella prima edizione di Parigi del 1866 del *Sefer tagin*, tutte presenti nel Rotolo di Bologna.