presence in Sicily until 1492.

Dai giorni in cui Aharon Abulrabi di Catania venne a Gerusalemme intorno al 1400 per disputare con i Caraiti, è forse la prima volta che gli ebrei siciliani si trovano al centro di tanta attenzione in Israele. E l'occasione è certamente memorabile: la presentazione dei primi due libri stampati in Sicilia con caratteri ebraici. Infatti, contrariamente a quanto è stato scritto talvolta in passato, non sono mai esistite tipografie ebraiche in Sicilia, come mi ha assicurato anche il dott. Carlo Pastena della Biblioteca centrale regionale di Palermo, che ha pubblicato uno studio in materia.

Il mio intervento riguarda come annunciato l'archeologia giudaica in Sicilia. Subito dopo aver scelto questo titolo mi sono reso conto di essermi assunto una grande responsabilità: quella di dover ora puntualizzare qualcosa di non ancora ben definito. Per facilità di trattazione vorrei cominciare con qualche premessa, per quanto riguarda sia l'archeologia che la storiografia sugli ebrei siciliani.

Come ben noto, la Sicilia è una delle patrie dell'archeologia. Tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo vi vengono effettuate le prime scoperte archeologiche. Si ritrovano Sambucina, Centuripe, Sant'Angelo Muxaro, Pietra d'Amico e una città di cui s'ignora il nome classico, chiamata oggi Canicattì. Nel 1558 il frate domenicano di Sciacca Tommaso Fazello scrisse il *De Rebus Siculis decades duae*. Egli percorse tutta la Sicilia, ascese le sue montagne e identificò i siti di Selinunte e Camarina. Ma gli mancava la conoscenza delle lingue semitiche e tutto quello che non era scritto in greco o in latino era per lui caldeo. Questa era stata la conseguenza dell'espulsione del 1492: una frattura tra la cultura grecolatina e quella orientale. Per poter studiare l'ebraico in Sicilia occorrerà attendere la fine del XVIII secolo, dopo che si saranno spenti gli ultimi fuochi dell'Inquisizione. Nel 1799 il governo del Regno delle due Sicilie istituì le prime soprintendenze alle antichità d'Italia: quella del Val di Mazara, affidata al principe di Torremuzza, e quelle del Val di Noto e del Val Demone, affidate al principe Biscari, quel principe illuminato che aveva sperperato un patrimonio per creare il primo museo aperto al pubblico.

A tutto ciò mi veniva di pensare l'anno scorso, quando, percorrendo la Sicilia in lungo e in largo alla ricerca dei siti e dei monumenti giudaici, mi sono trovato dinanzi a musei chiusi al pubblico da anni, a reperti imballati o non accessibili o non catalogati, a lapidi scomparse nel nulla e a funzionari pubblici che applicano impunemente la legge dell'omertà anche in materia archeologica[1].

La prima trattazione organica e sistematica dell'ebraismo siciliano è compilata nel 1748 dal Viceinquisitore in persona, il canonico taorminese Giovanni Di Giovanni. Quest'opera è talmente ben documentata che continua a essere ristampata ancora oggi. Nel 1776 il canonico Giuseppe Capodieci esplora le catacombe di Siracusa e trova in una camera sepolcrale agli Scogli una quantità di lucerne con candelabro ebraico[2].

Tra il 1883 e il 1893 Bartolomeo Lagumina, il professore di ebraico e vescovo di Agrigento che passerà alla storia per il *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, era andato pubblicando nell'*Archivio Storico Siciliano* le iscrizioni ebraiche di San Marco, Trapani e Siracusa, dando così una prima sistemazione, valida con qualche correzione ancora oggi, al grosso delle iscrizioni ebraiche di Sicilia. Non vi erano comprese quelle in giudeo-arabo, che saranno pubblicate solo in anni recenti da Mons. Benedetto Rocco, e le altre, poi scomparse, pubblicate già nel 1769 da Gabriele Lancellotto principe di Torremuzza nel suo *Siciliae et objacentium insularum veterum inscriptionum*. È triste dover constatare che molte pubblicazioni moderne hanno aggiunto solo confusione, copiando male e interpretando peggio quanto era già stato acclarato alla fine del secolo scorso o segnalando addirittura la presenza di monumenti inesistenti.

Gli ebrei cominciarono a lasciare tracce del loro passaggio in Sicilia verso il III secolo e ne furono espulsi dodici secoli dopo, nel 1492. Per un certo tempo avevo pensato che potessero essere giunti in Sicilia al seguito dei fenici, fondatori di città come Mozia e Palermo, quasi sicuramente anche di Siracusa. Ma non esiste alcuna evidenza archeologica in tal senso, né in

[1] Di questo fenomeno nostrano fece l'esperienza anche Cecil Roth. Cfr. *The Messina Synagogue Inscription. Or Alas Poor Zunz*, in Id., *Gleanings*, New York 1967, pp. 291-297: 292.

[2] J. FÜHRER - V. SCHULTZE, *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens*, Berlin 1907, p. 33.

Sicilia né nel vicino Nord Africa[3]. All'antichità di questo insediamento non corrisponde però una continuità di documentazione. Come a Roma, dove fino all'altro ieri ho potuto rendermi conto personalmente dello stato delle ricerche, un buio profondo di circa tre secoli separa la prima fase dell'insediamento tardoantico da quella dell'insediamento medievale. Infatti, solo a partire dal IX secolo, quando la Sicilia sarà divenuta, per usare l'espressione di un viaggiatore musulmano, «un giardino protetto dalle lance di Allah», gli ebrei conseguirono quelle condizioni particolarmente favorevoli che consentiranno una loro capillare diffusione in tutto il territorio e un'espansione in tutti i settori della vita economica e culturale, restando ostinatamente arabofoni fino all'espulsione del 1492. Ciononostante, appena un secolo fa Quinto Senigaglia poteva scrivere che di loro «non era rimasto che un nome e una pietra»[4], intendendo con ciò la targa stradale di Vicolo della Meschita a Palermo. Veramente troppo poco.

Mi sembra a questo punto opportuno spendere qualche parola sull'identità degli ebrei siciliani. Ciò perché ancora a *Italia Judaica 1992* si sono sentite cose del tipo «gli ebrei siciliani erano biologicamente semisiciliani»[5] e benché manchi ogni indizio di conversioni o matrimoni misti. Tesi di questo genere, non suffragate da fatti, non sono nuove sotto il sole, e già Arnaldo Momigliano le deprecò a proposito di giudizi analoghi sul giudaismo alessandrino[6]. Nel caso della Sicilia cominciò E. Ashtor. Durante il suo viaggio nell'isola egli lesse le pagine di 'Ovadyah da Bertinoro e qualche altro documento, e ne concluse che il livello culturale di questi ebrei era particolarmente basso e il loro giudaismo talmente superficiale e debole da favorire conversioni di massa, in particolare tra operai e artigiani[7]. I. Peri rincara la dose a un convegno sull'urbanistica islamica in Sicilia, dove suggerisce che gli ebrei di Erice fossero nientemeno che musulmani camuffati da ebrei. D. Abulafia lo cita, ma con le debite riserve. Per chiarire i termini della questione, vorrei aggiungere che quando I. Loeb parla delle nefandezze degli ebrei spagnoli[8] e una lettera attribuita a Maimonide descrive gli ebrei della Barberia orientale tra Tunisi e Alessandria, passando da Gerba, di «livello culturale bassissimo e la loro conoscenza della Bibbia e del *Talmud* quanto mai mediocre»[9], a nessuno vengono in mente apprezzamenti circa la loro «diversità biologica».

Se mi sono addentrato in queste considerazioni è solo perché temo che queste idee abbiano finito per ripercuotersi sul modo di guardare agli ebrei siciliani e alle loro vestigia. Infatti, quando nel 1974[10] le autorità della comunità ebraica di Roma lasciarono cadere nel vuoto i tre appelli dell'attuale sindaco di San Fratello, prof. S. Mangione, perché fosse salvato l'*aron* di Agira del 1454, il più antico d'Italia e uno dei più antichi del mondo, esse seguivano inconsciamente una tradizione di estraneità e diffidenza verso la storia degli ebrei siciliani, che A. Toaff ha illustrato molto bene a *Italia Judaica 1992*[11]. Se oggi l'*aron* è al sicuro, benché privo della metà dell'iscrizione originaria, lo dobbiamo a un eroico parroco, Don Silvestro Nasca, che all'indomani di una frana lo smontò con due muratori e lo ricostruì dentro la collegiata del SS. Salvatore, dove tuttora si trova.

Restando in tema di «primati» nella documentazione del giudaismo siciliano, non posso non ricordare i *rimmonim* di Cammarata, i più antichi del mondo, oggi a Palma di Maiorca; il «filatterio di Mosè», un testo magico contenente un *hapax* del libro di Ezechiele; il pri-

[3] Cfr. F. BRIQUEL-CHATONNET, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Louvain 1992.

[4] Q. SENIGAGLIA, *La condizione giuridica degli ebrei in Sicilia*, in «Rivista italiana di Scienze giuridiche» XLI (1906) p. 102

[5] La citazione è attribuita erroneamente a F. BRAUDEL. Cfr. *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale (Palermo 15-18 giugno 1992), Roma 1995, pp. 382-396, 383.

[6] A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1987, p. 29.

[7] E. ASHTOR, *La fin du judaïsme sicilien*, in «Revue des études juives» 142 (1983), p. 346.

[8] I. LOEB, *Les règlements des Juifs de Castille en 1432 comparés avec les règlements des Juifs de Sicile et d'autres pays*, in «Revue des études juives» 13 (1886), pp. 187-216

[9] P. SEBAG, *Histoire des Juifs de Tunisie*, Paris 1991, p. 73.

[10] *Sorgente serafica nel Val Demone* (ed. S. Mangione), Capo d'Orlando, 1990.

[11] *Italia Judaica* cit., pp. 382-396.

mo ritratto di un ebreo, quello del medico Farağ ben Salem da Agrigento; gli ipogei di Noto ricavati da cellette sicule; le catacombe di Siracusa, seconde solo a quelle di Roma. Tutto ciò è indicativo della grande tradizione e dell'alto livello culturale degli ebrei che abitarono la Sicilia. L'epigrafe sepolcrale quadrilingue di Palermo ci attesta, ad esempio, quanto cospicua e prestigiosa dovesse essere la comunità ebraica di Palermo nel 1149, se un prelato della curia volle redigere anche in giudeo-arabo l'epitaffio della madre.

Quest'anno si celebra il centenario della scoperta della *genizah* del Cairo, contenente per un terzo documenti riguardanti la Sicilia. Negli anni successivi a tale scoperta, si scatenò un po' dovunque una sorta di caccia alla *genizah*. Solo con ritardo qualche studioso dovette ammettere a malincuore che le condizioni che avevano consentito la formazione della *genizah* del Cairo erano più uniche che rare. Nessuno aveva però conoscenza in quegli stessi anni della mole enorme di documenti riguardanti gli ebrei che stava marcendo negli archivi di tutta la Sicilia, finché non furono devastati dal terremoto quelli di Messina e di Siracusa, dalla folla tumultuante quelli di Catania, dall'incuria delle autorità preposte quelli di Modica, Erice e di tutta la Sicilia. Ma ciò che è ancora peggio è che lo scempio dei documenti lasciati marcire in locali umidi e inadeguati continua mentre siamo qui riuniti. Dagli esigui documenti superstiti è possibile farsi un'idea di quali notizie preziose siano andate perse per sempre mentre il mondo era occupato a cercare altre *genizot*.

Nonostante queste premesse, la Sicilia ha custodito nella sua solitudine un patrimonio ebraico che non teme confronti. In Spagna non sopravvivono del glorioso *Sefarad* che quattro sinagoghe e un *miqveh* e non più di otto epigrafi in greco e latino. Esattamente come in Sicilia. Nel Marocco, che fa risalire la sua comunità ebraica ai tempi di re Salomone, quasi nulla rimane del periodo precedente il XV secolo. In Grecia si hanno invece tracce fino al V secolo: il cosiddetto *Trono di Mosè* a Delo del I secolo a. e. v., gli stipiti della sinagoga di Corinto del IV-V secolo, e poi quasi nient'altro fino all'età moderna. In Tunisia le tracce ebraiche sembrano segnare, per il momento, una lunga interruzione tra l'invasione araba e l'età moderna.

La Sicilia offre dunque una sequenza di reperti che abbraccia un arco di tempo assai lungo. Individuare, studiare e catalogare tali reperti è stato l'obiettivo che mi sono proposto con la mia ricerca, che è alla base del libro. Salvo alcuni casi di fortuite scoperte inedite, il materiale raccolto è stato individuato mediante una ricerca bibliografica, condizionata ovviamente dal presupposto che qualcuno avesse tale materiale classificato come giudaico. Tale classificazione è stata pacifica nei casi in cui ci si è trovati dinanzi a segni inequivocabilmente ebraici. Ad esempio la *menorah*, affiancata talvolta da *etrog* e *lulav*. Alcuni tuttavia obiettano che una *menorah* che non presenti un tripode è giudeo-cristiana o cristiana *tout court*. Il giudeo-cristianesimo ha ovviamente pesato nella classificazione dei siti, ma nessuno ha saputo precisare che cosa debba esattamente intendersi per giudeo-cristianesimo. B. Pace ha voluto leggere nella confusione dei resti delle catacombe esplorate da P. Orsi, in cui lucerne con la *menorah* affiancavano lucerne con la croce o con simboli erotici, la nascita del cristianesimo in seno alla comunità ebraica. A mio parere l'unica vera questione che si pone a tale proposito è quella dell'interazione tra ebrei e non ebrei nella Sicilia tardoantica. Il mio amico Leonard Rutgers dell'Università di Utrecht ha affrontato molto bene tale tema nel suo contributo alla miscellanea in onore di Mons. Rocco, da me promossa e curata.

Ma non va neanche dimenticato che quelle catacombe erano state visitate e saccheggiate per circa quindici secoli prima che Orsi le pubblicasse, né che i taccuini del grande archeologo, che continuano a essere assunti acriticamente a base di ricerche di archeologia, contengono per lo più appunti relativi a perlustrazioni e non a scavi veri e propri. Per ritornare ai giudeo-cristiani, ritengo personalmente che in Sicilia sia più appropriato parlare di sette gnostiche (quali gli angeliani), che usavano formule e riti di tipo ebraico e alle quali è forse attribuibile la controversa iscrizione di Taormina, in cui alcuni vedono una *menorah* e altri una croce[12] Ho fondato quindi la mia ricerca sulla bibliografia disponibile, che mi ha permesso di avvalermi dell'esperienza e delle scoperte degli studiosi che mi hanno preceduto,

[12] D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I, Cambridge 1993, n. 143.

sicché grazie a loro ho potuto godere di una panoramica più ampia, anche se non sempre esente da problemi.

A titolo di curiosità basterà ricordare che il *filatterio* di Comiso fu scambiato per un'iscrizione sicana all'inizio di questo secolo, che la pietra tombale di Erice fu ritenuta fenicia finché non la vide Mons. Rocco e che lo *šofar* fu considerato da Orsi come «corno del sacro crisma» e da E. Goodenough come un simbolo fallico.

Per quanto riguarda il modo in cui sono state individuate le antichità ebraiche da me recensite, potrei distinguere tra: 1) scoperta casuale; 2) ricerca d'archivio; 3) per analogia; 4) per deduzione. Al primo caso appartengono la maggior parte delle scoperte: si pensi alle pietre tombali pescate nella darsena di Siracusa, all'anello di Mozia giacente inedito nel museo J. I. Whitaker, finché il prof. Mazzamuto non me ne ha segnalato l'esistenza, al battistero di Siculiana o all'iscrizione di Caltabellotta, esposti da secoli alla vista pubblica. Tutte queste scoperte lasciano sperare bene per il futuro, quando si avrà maggiore sensibilità verso la nostra eredità ebraica.

Il secondo metodo è venuto alla ribalta recentemente grazie ad Angela Scandaliato che, dopo essersi imbattuta nell'archivio di Sciacca nell'atto di vendita della sinagoga di Caltabellotta, prese l'auto e andò a cercarla. E la trovò in una Via delle Scuole. Qualcuno ha obiettato che non ci sono le *mezuzot*, ma in compenso c'è tutto il resto, compresa la traccia di una scala a chiocciola che immetteva in un piano superiore, forse la *meḥiṣah*, come nella sinagoga medievale di Rouen. Ora credo bisognerà controllare tutte le Vie delle Scuole esistenti in Sicilia. Forse anche il Lagumina seguì questo metodo quando segnalò che nella sede del vecchio Archivio di Stato di Palermo, che insisteva sul sito della sinagoga, esisteva ancora un suo sedile di marmo. Come avrebbe potuto immaginarlo se non avesse letto la descrizione fattane da 'Ovadyah da Bertinoro? Questo metodo potrebbe essere applicato a Pantelleria. Dico Pantelleria perché sappiamo dai documenti che alla vigilia dell'espulsione gli unici cristiani dell'isola erano gli ufficiali del castello. Tutti gli altri abitanti erano ebrei, compreso per qualche tempo il segretario. Infatti, gli alti ufficiali del Regno riuniti a Messina il 20 giugno 1490 scrivono al re di Spagna che, espellendo gli ebrei, isole come Pantelleria resterebbero del tutto disabitate. Eppure a Pantelleria non è mai stata rinvenuta ufficialmente una sola pietra ebraica. Non ci saranno dunque stati una sinagoga, un *miqweh*, un cimitero, una scuola?

Il terzo metodo, quello analogico, è il più incerto, ma lascia un grande spazio alle sorprese. Prendiamo il caso dell'iscrizione mutila di *Eusebio Patir* e quella della *Bimah di Zaccaria*, entrambe da Siracusa. La prima è stata pubblicata nel corpus del Kaibel, al n. 534. Si tratta dell'epitaffio di un certo [*Eus*]*ebios pres*[*bit*]*eros, patir*... Nel 1958 A. Ferrua propose di integrarla con *tis sinagoghis* e confermò questa integrazione nel 1989[13]. Nelle catacombe di Roma sono stati rinvenuti almeno nove titoli di *mater* o *pater sinagogae*. Egli si mostra invece molto più incerto in merito all'attribuzione agli ebrei dell'iscrizione di *«Zaccaria che circondò la Bimah di marmo ben sistemato perché fosse protetta»*. B. Lifschitz l'aveva pubblicata come giudaica nella seconda edizione del *Corpus* di J. B. Frey[14]. L'argomento addotto recentemente anche da H. Solin è che il nome Zaccaria in epoca bizantina non è usato dagli ebrei e che la *bimah* è presente anche nelle chiese cristiane. Comunque sia, sarà utile ricordare che da documenti del '700 risulta che l'iscrizione era stata usata come architrave in una casa della Giudecca, nel vicolo dell'Ulivo[15].

Il quarto metodo, quello per deduzione, è il più aleatorio, ma può costituire talvolta un buon punto di partenza o illuminare aspetti altrimenti oscuri. Rientra nella sua casistica l'iscrizione su un sedile del teatro di Siracusa. G. Manganaro, contestato però da R. J. A. Wilson, vi lesse [*Loc*(*i*) *Iud*]*aeorum*[16], probabilmente sull'esempio dell'iscrizione del teatro di Mileto, in cui gli ebrei si erano riservati un settore del teatro dichiarandosi credenti in

[13] A. FERRUA, *In margine al Convegno internazionale di epigrafia*, in ASSir 4 (1958) pp.171-175 e *Note e giunte alle iscrizioni cristiane antiche della Sicilia*, Città del Vaticano 1989.

[14] *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, 1975, n. 653.

[15] M. SGARLATA, *La raccolta epigrafica e l'epistolario archeologico di Cesare Gaetani conte della Torre*, Palermo 1993, p. 129.

[16] G. MANGANARO, *La Sicilia da Sesto Pompeo a Diocleziano*, in ANRW II. 11. 1 (1988) p. 601.

Dio[17]. In questa stessa casistica rientrano i resti dell'unica vetreria tardoantica finora scoperta in Sicilia, quella di Sofiana, dove fu rinvenuta anche la lapide con la *menorah* del presbitero Attinis. A. Ragona l'ha attribuita agli ebrei perché la lavorazione del vetro era la loro specialità, che esercitavano in tutte le stazioni della diaspora. In questo caso si pone la questione della contestualizzazione del dato archeologico e del coordinamento interdisciplinare. In Sicilia l'unica volta, ufficialmente, in cui si è tentata un'indagine scientifica di archeologia giudaica è stato nel 1975, allorché Annamaria Bisi dell'Università di Roma eseguì alcuni saggi nel cimitero ebraico di Erice.

Quanto detto finora non chiarisce però abbastanza la questione principale, e cioè come si riconoscono i monumenti ebraici. In base a che cosa, ad esempio, Orsi e poi Führer e Schultze hanno supposto che un certo tipo di sepolcreti di Cittadella Maccari, con volta a botte e ingresso bassissimo sormontato da una finestrella, fosse di origine giudaica? E che dire poi della chiesa con cripta nella stessa località, già pubblicata da Orsi, che assomiglia all'antica sinagoga galilea di Merot e a quella medievale di Agira? Ma lo studio delle sinagoghe non è che agli esordi, e molte sono le verifiche che restano da fare.

Infine, parlare di antichità giudaiche vuol dire anche interrogarsi sull'uso che si fece dei beni degli ebrei dopo l'espulsione. I cimiteri furono spogliati delle loro lapidi, reimpiegate per lastricare strade o elevare bastioni. La sinagoga di Termini fu destinata a un monastero di Clarisse; quella di Palermo venduta a una nobile famiglia, trasformata in convento e poi distrutta per costruire la chiesa di San Nicola di Tolentino; quella di Mazara del Vallo trasformata in chiesa di Sant'Agostino; quelle di Salemi e Calascibetta in chiese dedicate a Santa Maria della Catena, un culto connesso con il problema degli schiavi cristiani in Barberia e niente affatto un'allusione a improbabili liberazioni da catene dell'eresia ebraica, come ha preteso qualcuno. In altre parole, avvenne con il patrimonio architettonico ebraico quello che era avvenuto molto prima con i templi pagani trasformati in chiese. La stessa metamorfosi subirono gli oggetti rituali, quali i *rimmonim* di Cammarata, venduti a Palma di Maiorca e trasformati in bastoni primaziali, o i rotoli della *Torah* finiti a rilegare registri notarili. Compito della ricerca nei prossimi anni sarà dunque quello di sollevare non pochi veli.

Da quanto vi ho detto potrete concludere che l'archeologia giudaica in Sicilia ha ancora molta strada da compiere. Non so però se la compirà veramente. Dopo aver visto in che stato si trovano le pietre tombali di Siracusa vent'anni dopo essere state pescate dal mare, dopo aver visto l'abbandono e l'insicurezza in cui versa il patrimonio artistico e culturale della regione, ho lanciato alla Presidente dell'Unione delle comunità ebraiche italiane Tullia Zevi l'idea di un museo ebraico siciliano, dove i reperti che oggi giacciono dispersi e dimenticati, per lo più in magazzini, possano essere raccolti ed esposti al pubblico. La sede potrebbe essere lo stesso palazzo della Zisa, ricordato da Beniamino da Tudela, in cui la regione sta organizzando un museo dell'arte arabo-normanna. Questa è a mio parere l'unica cosa da fare urgentemente se non vogliamo che al prossimo convegno di *Italia Judaica* qualcuno sollevi incredulo la domanda: «Ma davvero sono esistiti gli ebrei in Sicilia?» Vi ringrazio per l'attenzione.

[17] MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*.cit., p. 18.

Costanzo Di Girolamo

GLI *ALFABETIN* E LA LINGUA DEGLI EBREI IN SICILIA NEL MEDIOEVO

La pubblicazione degli *Alfabetin*[1] pone sotto una luce completamente nuova la questione della lingua parlata e scritta dagli ebrei in Sicilia nel basso medioevo. Vediamo anzitutto qual è il punto della situazione, quali sono cioè le idee più accreditate sull'argomento.

Il quadro più lucido, anche se forse un po' troppo schematico, della situazione linguistica degli ebrei è stato tracciato da Benedetto Rocco nel suo intervento al congresso di Palermo del 1992 sugli ebrei in Sicilia. Secondo Rocco, le lingue degli ebrei erano tre:

1. C'era «anzitutto l'ebraico. Non più parlato come lingua quotidiana già alla metà del secondo secolo dell'era volgare, restò la lingua della letteratura biblica»[2]. L'ebraico sopravvisse insomma solo come lingua della liturgia, e nelle iscrizioni funerarie.

2. Ma la vera lingua degli ebrei di Sicilia nel basso medioevo era, secondo Rocco, l'arabo. Rocco scrive testualmente: «la lingua madre delle comunità ebraiche non era il siciliano, o almeno non era da tutti intelligibile, mentre tutti capivano e parlavano l'arabo»[3]. Ciò sarebbe dimostrato dai numerosissimi documenti, più o meno brevi, in questa lingua, redatti in caratteri ebraici, talvolta accompagnati da traduzione siciliana. Rocco chiama questa lingua «giudeo-arabo di Sicilia» in ragione della «quantità enorme di termini siciliani nascosti sotto veste alfabetica ebraica»[4]. Il giudeo-arabo di Sicilia è quindi sostanzialmente arabo, ma con vistosi ingredienti lessicali siciliani. Sulle caratteristiche dialettali, fonetiche e lessicali di questa lingua, rimando ancora all'importante studio di Rocco, che, da ottimo arabista, su questo punto è molto esaustivo.

3. Ci sarebbe infine il siciliano. Ma Rocco dubita fortemente che gli ebrei, che spesso si spostavano tra i vari paesi del Mediterraneo (soprattutto Spagna e Nord Africa), parlassero siciliano. Per loro, infatti, sarebbe stato «quasi impossibile imparare il siciliano, che «... differisce sensibilmente dalle lingue semitiche, più congeniali all'affine lingua ebraica»[5]. Lo stesso studioso ammette però che molti ebrei dovevano avere una qualche conoscenza del siciliano, dal momento che se ne servivano nei rapporti con i cristiani e con le autorità. Il principale testo documentario in siciliano è una *ketubbah*, tradotta direttamente dall'aramaico.

Ci troveremmo dunque, almeno in teoria, in una situazione di trilinguismo, anche se si tratterebbe di un tipo di trilinguismo molto imperfetto: la lingua del culto, l'ebraico, era una lingua letta ma non parlata; l'arabo sarebbe stato la vera lingua parlata e comunemente scritta; il siciliano sarebbe stato un idioma semplicemente strumentale, maneggiato male e destinato solo alla comunicazione con i non ebrei.

Per quanto riguarda la prima di queste tre lingue, l'ebraico, è fuori dubbio la sua sopravvivenza come lingua del culto: gli studi di Henri Bresc sugli inventari delle biblioteche private presenti in Sicilia tra il 1299 e il 1499 hanno individuato importanti fondi librari in ebraico appartenenti a ebrei facoltosi[6]. Questo patrimonio andò disperso dopo il 1492. In parte dovette prendere la via dell'Oriente; in parte restò abbandonato in Sicilia, dove molti volumi in pergamena finirono per essere smembrati e utilizzati per rilegare principalmente atti notarili. È grazie a tale uso improprio che di questi testi ci sono rimasti numerosi frammenti. L'esistenza di intere biblioteche in ebraico è la prova evidente, se mai se ne fosse dubitato, della sopravvivenza della lingua fino alle soglie dell'età moderna come lingua della religione.

[1] *Alfabetin. Traduzione giudeo-siciliana in caratteri ebraici del servizio della Pentecoste*, a cura di G. SERMONETA, Palermo 1994 («Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV», vol. 20).

[2] B. ROCCO, *Le tre lingue usate dagli ebrei in Sicilia dal sec. XII al sec. XV*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V Convegno internazionale (Palermo, 15-19 giugno 1992), Roma 1995, pp. 355-369, a p. 355.

[3] *Ivi*, p. 360.

[4] *Ibid.*

[5] *Ivi*, p. 358.

[6] H. BRESC, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Palermo 1971, pp. 239-241, 259-260, 263-266.

Tornerò fra poco sul cosiddetto «giudeo-arabo di Sicilia». Quanto al siciliano, senza per il momento entrare nel merito della sua diffusione tra gli ebrei, mi pare molto debole l'argomento addotto da Rocco per ipotizzare il suo statuto di lingua secondaria, unicamente strumentale: per gli ebrei sarebbe stato quasi impossibile imparare il siciliano, così diverso, strutturalmente, dall'ebraico. Ma, a parte il fatto che gli ebrei, nel corso della loro storia, hanno sempre padroneggiato tutte le lingue del mondo in cui si sono imbattuti, non capisco a che cosa sarebbe stata dovuta la difficoltà di apprendere il siciliano, dal momento che a partire dal secondo secolo, se non già da prima, l'ebraico non era più la lingua madre, la lingua parlata, degli ebrei di Sicilia.

Al di là di queste obiezioni preliminari, il quadro tracciato da Benedetto Rocco appare nel complesso convincente, ma forse andrebbe reso più sfumato sulla base di un certo numero di considerazioni. Anzitutto suscita qualche perplessità l'arco temporale da lui esaminato, che va dalla metà del XII secolo alla fine del XV. Nel XII secolo non era affatto consolidato l'uso nello scritto del volgare italiano locale, né in Sicilia né altrove in Italia, ma ciò non significa che esso non fosse parlato. La scarsità o la totale assenza di testimonianze scritte non ci dice assolutamente niente sulla sua diffusione e quindi presenta qualche problema confrontare, su questa base, il siciliano con l'arabo (o, per esempio, con il latino). È forse superfluo ricordare che quella dei poeti della Scuola siciliana, fiorita alla corte di Federico II, fu un'esperienza del tutto isolata. Questi poeti, fondatori della lirica d'arte italiana e quindi, in senso stretto, fondatori della letteratura italiana, componevano, per iscritto, in lingua siciliana. Ma la Scuola durò non più di una ventina d'anni (dal 1230 circa alla morte dell'imperatore nel 1250, o poco dopo). Se è vero che enorme fu la loro influenza sulla poesia dell'Italia centrale nella seconda metà del Duecento, nessuna traccia lasciarono nell'isola. La loro fu un'esperienza, ripeto, isolata e aristocratica. La produzione letteraria che si avvia in Sicilia un secolo dopo (soprattutto prosa) non ha più nessuna memoria degli aulici lirici fridericiani.

Per tornare al nostro tema, è chiaro che il giudeo-arabo svolge la funzione di lingua dei documenti, di lingua per così dire ufficiale, esattamente come il latino svolgeva la stessa funzione per i cristiani. Si può postulare facilmente la vischiosità di quest'uso (esattamente lo stesso vale anche per il latino). Pertanto, l'impiego del giudeo-arabo fino a tutto il XV secolo, vale a dire quando il volgare locale era ormai ben affermato anche nello scritto, non è affatto un indizio della scarsa diffusione del siciliano nelle comunità ebraiche. Potrebbe semmai valere un ragionamento inverso: il giudeo-arabo doveva essere sentito, almeno a partire da una certa epoca, come una lingua veicolare o «internazionale», soprattutto negli scambi con i paesi del Maghreb. Almeno per quanto riguarda il tardo medioevo, potrebbe cioè essere stato il giudeo-arabo la vera lingua strumentale degli ebrei, non il siciliano.

Non sono uno storico e pertanto su certe questioni non posso formulare opinioni di prima mano, però mi sembrano incontrovertibili alcune riflessioni di Francesco Renda, nel suo intervento allo stesso convegno del 1992.

È noto che le comunità ebraiche in Sicilia risalgono almeno all'epoca romana: la loro presenza è comunque vistosamente documentata sotto il pontificato di Gregorio Magno (VI secolo). Ora, osserva Renda, «la popolazione siciliana nel corso di dieci e più secoli fu sempre popolazione stanziale, diversa religiosamente e politicamente dalla popolazione maggioritaria dominante, ma sempre con la stessa in un modo o nell'altro convivente»[7]. È evidentemente impossibile, se le cose stanno così, che gli ebrei, nel basso medioevo, non parlassero siciliano. Se fosse dimostrabile quanto ipotizza Rocco, che un certo numero di arabismi siano passati al siciliano proprio attraverso il giudeo-arabo, questa sarebbe la prova della stretta compenetrazione della comunità ebraica con l'ambiente linguistico isolano, al quale gli ebrei avrebbero ceduto addirittura alcuni elementi del lessico. Rocco pensa infatti che «come aveva influito l'arabo parlato dai musulmani fino alle deportazioni di federiciana memoria, lasciando alla lingua molte decine di arabismi, così il "moresco" parlato dagli ebrei influì nel siciliano lasciando altri arabismi, di cui si è tenuto poco conto fino agli anni recenti per difetto di documentazione»[8]. La cosa non è improbabile, anche in ragione della consistenza nu-

[7] F. RENDA, *Gli ebrei prima e dopo il 1492*, in *Italia Judaica*, pp. 31-54, a p. 35.

[8] ROCCO, *Le tre lingue* cit., p. 367.

merica degli ebrei in Sicilia. Ciò comporterebbe, almeno per un certo periodo, un vero e proprio bilinguismo arabo/volgare romanzo nelle comunità ebraiche.

È quindi necessario fare distinzioni cronologiche più sottili. Tre o quattro secoli sono forse poca cosa nella storia millenaria degli ebrei sul continente europeo, ma, dal punto di vista linguistico, possono significare moltissimo. Ho volutamente contrapposto alla tesi di Rocco, che la lingua degli ebrei siciliani fosse il giudeo-arabo, un'ipotesi simmetricamente opposta, basata sulle considerazioni di Renda, dalle quali si deve logicamente arrivare alla conclusione che fosse invece il volgare romanzo, cioè il siciliano.

Henri Bresc, in un suo recente studio, la pensa in un modo ancora diverso. Secondo lui era indiscutibilmente l'arabo la lingua parlata e anche «ufficiale» degli ebrei nell'alto medioevo: gli ebrei di Sicilia sarebbero stati acculturati per secoli dai musulmani, apprendendo da essi lingua, cultura, mestieri. «L'arabe restera la langue des Juifs de Sicile jusqu'à la fin du XVe siècle: d'idiome véhiculaire, permettant des larges contacts dans toute la Méditerranée, il se change graduellement en un langage original, limité à la communauté, presque un argot. Puis il cesse d'être parlé, au moins à Palerme, mais il continue d'être, écrit en caractères hébraïques, la langue du notaire, du comptable et du marchand»[9]. Bresc riporta al riguardo alcuni indizi significativi: i funzionari della giudaica palermitana assumono nel 1385 un maltese, vale a dire un arabofono; nei processi, i contendenti si insultano in siciliano e non più in arabo; gli inventari dei lasciti sono in siciliano, ecc. Ancora più significativa è la graduale recessione dell'antroponimia araba, a mano a mano che ci si avvicina alla fine del XV secolo, a vantaggio di quella latina, fino alla reazione che impone il trionfo delle forme onomastiche ebraiche[10].

Riepilogando, gli indizi di cui siamo in possesso lasciano pensare a una fase di bilinguismo arabo/siciliano, risalente almeno all'epoca in cui il volgare romanzo si afferma in Sicilia come lingua maggioritaria o comunque di qualche importanza (il che non significa come lingua standard o come lingua di prestigio).

In realtà qualsiasi ipotesi sulla lingua o sulle lingue parlate dagli ebrei in Sicilia dalla caduta dell'Impero romano al 1492 non può prescindere dalla storia linguistica, veramente molto singolare, di quest'isola.

Com'è noto, prima ancora che romanizzata, la Sicilia era stata profondamente grecizzata in epoca classica. Alcuni linguisti pensano che ci sia perfino una continuità tra i coloni della Magna Grecia e i coloni bizantini arrivati dopo la conquista del 535. Ciò naturalmente fu dovuto all'enorme prestigio culturale del greco in epoca classica e soprattutto nell'età imperiale: i romani percepivano il greco come la vera lingua della cultura, e lo dimostrano i principali fondi papiracei scavati a Ercolano: intere biblioteche in greco, appartenenti a romani colti. Il latino si impose quindi come lingua dell'amministrazione solo per un periodo limitato, anche se dovette evidentemente mettere radici profonde.

Schematizzando molto, le lingue principali parlate in Sicilia a partire dalla caduta dell'Impero sono il greco, il latino (e poi la lingua neolatina in cui il latino si trasforma) e, a partire dall'827, l'arabo. Detto questo, non si deve pensare a situazioni di bilinguismo o di trilinguismo del tipo a noi familiari da casi che abbiamo sotto gli occhi nel mondo moderno, come per esempio quelli della Catalogna o del Québec, ecc., dove le lingue conviventi godono, almeno in teoria, della stessa dignità. Piuttosto, dovremmo pensare alla situazione di questi paesi due secoli fa nel caso della Catalogna o ancora un secolo fa nel caso del Québec, quando rispettivamente il catalano e il francese erano diventati semplicemente dei dialetti.

Le tre lingue principali parlate in Sicilia convivono nel medioevo ma con diverso grado di prestigio e di diffusione, o meglio: con gradi alterni di prestigio e di diffusione, e toccando veri e propri stati di latenza. Per latenza di una lingua possiamo intendere: anzitutto che non è scritta (non dispone nemmeno di un sistema grafico); che non è usata in situazioni formali (scuola, culto, amministrazione, ecc.); che si conserva in sacche relativamente chiuse (lontano dalle città, per esempio); che è del tutto sconosciuta, per così dire, all'estero (non può essere quindi usata nel commercio internazionale); che è priva di qualsiasi prestigio

[9] H. BRESC, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile (1300-1450)*, vol. 1, Palermo 1986, p. 628.
[10] *Ivi*, p. 629.

sociale. È chiaro che è difficile documentare l'effettiva diffusione di una lingua così mal messa. Naturalmente qualsiasi lingua è stata una lingua latente: tutti possiamo immaginare senza difficoltà che per un certo tempo lo saranno stati anche l'italiano, il francese, l'inglese, insomma qualsiasi lingua prima della sua affermazione. Ci è meno facile invece immaginare che la stessa cosa possa essere accaduta a lingue di grandissimo prestigio, come il greco e il latino: abbiamo spesso l'idea sbagliata che certe lingue siano state del tutto «sopraffatte» da altre lingue, come certi popoli sono stati sopraffatti da altri popoli. In realtà le lingue non muoiono tanto facilmente, e anche quando non danno segni (esterni) di vita, non è detto che siano morte.

Verso la fine dell'Impero il greco sembra recedere, poi recede il latino, poi si riafferma il greco, poi arriva l'arabo, e alla fine del medioevo recedono sia il greco che l'arabo[11].

Questo significa che accanto allo schema cronologico dobbiamo affiancare delle considerazioni di ordine sociolinguistico: valutare cioè di volta in volta quali sono le lingue considerate alte e quali le lingue considerate basse; quali le lingue che si parlavano e che nello stesso tempo si scrivevano; quali quelle che si parlavano solo e quali quelle che si scrivevano solo (come per esempio, a partire da una certa epoca, lo stesso latino); quali quelle destinate a usi particolari (per esempio il culto o l'epigrafia: è, ancora, il caso del latino e dell'ebraico).

Significativo è proprio il caso del latino. Dopo la vittoria bizantina sui germani, e soprattutto dopo l'invasione musulmana, il latino (o ciò in cui il latino si stava trasformando) dovette sopravvivere in condizioni sociolinguisticamente così miserevoli che uno dei maggiori dialettologi del nostro secolo, Gerard Rohlfs, ha avanzato la tesi di una totale riromanizzazione della Sicilia: secondo lui per alcuni secoli in Sicilia non si sarebbe più parlato latino né alcuna varietà protoromanza, mentre le uniche lingue dell'isola sarebbero state il greco e l'arabo. Questo sarebbe confermato da una serie di tratti abbastanza atipici che il siciliano presenta rispetto a tutti gli altri dialetti meridionali.

La tesi di Rohlfs è oggi generalmente respinta, ma è certo che per molto tempo nel corso del medioevo il latino (o il protoromanzo) ha condotto una vita di stenti. Più che di una sua totale scomparsa, è forse quindi preferibile parlare di una sua profonda latenza.

Questa situazione dovette durare fino almeno alla massiccia immigrazione dei «lombardi» (soprattutto piemontesi, liguri e lombardi nel senso moderno) in epoca normanna, a partire dalla fine dell'XI secolo (la conquista normanna iniziò nel 1061 con la presa di Messina). Quale comunque sia stato l'apporto alla lingua siciliana dei nuovi arrivati, è chiaro che questa lingua poté solo allora cominciare ad acquistare gradualmente spazio e prestigio, anche se la conquista normanna non comportò affatto la conversione forzata dei musulmani né la loro cacciata, che avvenne solo sotto Federico II.

Secondo i calcoli di Guillou, nel periodo normanno gli atti che ci sono pervenuti sono per il 60% greci, per il 23% arabi e solo per il 17% latini[12]. Varvaro ha successivamente corretto questi dati, a ulteriore vantaggio del greco[13]; ma naturalmente la lingua degli atti non ci dice niente di preciso sulle lingue effettivamente parlate, né quindi sull'effettiva consistenza numerica dei grecofoni, degli arabofoni e dei parlanti una lingua romanza.

Come si può vedere, il quadro linguistico della Sicilia medievale è intricato e confuso al massimo, e qualsiasi sua semplificazione sarebbe sbagliata o fuorviante. Per più di mille anni la Sicilia è stata un crogiolo di lingue, oltre ovviamente che di culture.

La domanda che ci si può porre è quale fosse la lingua più diffusa, nel corso di queste vicende, all'interno di una comunità stanziale, ma con una sua irriducibile fisionomia culturale e religiosa, come quella degli ebrei. Nessuna risposta univoca sembra ragionevole.

Una volta perduto, precocemente, l'ebraico (già nell'antichità), è assai probabile che gli ebrei abbiano in un primo tempo parla-

[11] Sulla storia linguistica della Sicilia fino alla conquista normanna si veda il problematico quadro tracciato da A. VARVARO, *Lingua e storia in Sicilia*, vol. 1, Palermo 1981.

[12] A. GUILLOU, *Le fonti diplomatiche greche nel periodo bizantino e normanno in Italia*, in *Atti del IV Congresso storico calabrese*, Napoli 1969, pp. 87-103.

[13] Varvaro, *Lingua e storia* cit., p. 175.

to il greco o il latino, o entrambe le lingue, a seconda dei centri in cui vivevano. L'invasione musulmana, nel IX secolo, certo non può avere estinto di colpo le lingue in precedenza parlate; piuttosto, avrà introdotto una lingua che, rispetto al greco e al latino (cioè alle frammentarie varietà protoromanze), presentava due enormi vantaggi: quello di essere una lingua consolidata e, diremmo oggi, «internazionale»; e quello di essere una grande lingua di cultura. Forse sono appunto queste le ragioni principali dell'adozione dell'arabo da parte degli ebrei di Sicilia, e non tanto, come pensa invece Rocco, la sua affinità genetica con l'ebraico.

Quanto al giudeo-arabo, è proprio la presenza in questa *scripta* di vistose componenti lessicali siciliane che denuncia, come accennavo prima, un'indiscutibile situazione di bilinguismo, durata forse diversi secoli prima del definitivo abbandono dell'arabo almeno come lingua parlata. Un bilinguismo che può essere dimostrato anche sulla base del numero di arabismi che sarebbe passato al siciliano proprio attraverso l'intermediazione degli ebrei, se l'ipotesi di Rocco è fondata. In sostanza, gli ebrei di Sicilia avrebbero preso in prestito dai siciliani una quantità di lessico siciliano, e nello stesso tempo avrebbero dato in prestito ai siciliani (anzi, lasciato loro in eredità, fino ai giorni nostri) una quantità di lessico arabo.

S'intende tuttavia che questo quadro è reso ancora più complicato da almeno due fattori. Per un verso, dalla varietà delle realtà locali; per un altro, dagli apporti immigratori differenziati nel tempo. La situazione linguistica degli ebrei di Sicilia può essere ad ogni modo utilmente confrontata con quella degli ebrei di Spagna, con i quali condivisero la sorte dell'espulsione del 1492. Nonostante l'arabo sia stato per secoli la lingua dominante della Penisola Iberica, sul finire del medioevo la lingua parlata dalle comunità ebraiche è il castigliano, non certo l'arabo; ed è il castigliano che i sefarditi portarono con sé nella dispersione[14]. Nonostante ciò, nel corso del medioevo, gli ebrei di Spagna hanno sempre considerato l'arabo la lingua della cultura e della scienza: la sua conoscenza era diffusa anche al di fuori di al-Andalus, e molti lo adottarono come lingua letteraria.

La pubblicazione degli *Alfabetin* è una conferma sostanziale del fatto che la lingua degli ebrei di Sicilia nel XIV-XV secolo era, almeno prevalentemente, la lingua volgare locale, il siciliano, una lingua che probabilmente doveva avere radici ben più profonde e remote nella comunità. Come scrive Sermoneta, gli *Alfabetin* sono «l'unica testimonianza di un testo completo e organico tramandato per iscritto e prodotto da ebrei siciliani nella lingua di cui si servivano durante il medioevo, fino alla loro espulsione dall'isola»[15]. Si tratta probabilmente della semplice punta di un iceberg, cioè di una piccola reliquia rispetto a una quantità imprecisabile di testi andati perduti.

Osserva Sermoneta che gli *Alfabetin* formano parte di una liturgia per la quale esisteva l'obbligo «giuridico» di intendere il testo: di qui, in antico, la prima parafrasi in aramaico, parafrasi che veniva letta insieme all'originale; ma quando l'aramaico venne a trovarsi, in Europa, allo stesso livello dell'ebraico, cioè non più compreso, «prevalse la tendenza a sostituire la traduzione aramaica con un dialetto volgare, l'italiano antico, il siciliano, il tedesco o il francese antichi»[16]. Il fatto che, in Sicilia, gli *Alfabetin* vengano tradotti in siciliano è la dimostrazione evidente che era certamente questa, e non un'altra, la lingua della comunità ebraica all'epoca in cui fu realizzato il volgarizzamento.

Questa lingua viene definita da Sermoneta giudeo-siciliano. Tuttavia bisogna intendersi. Il testo degli *Alfabetin* merita sicuramente un'analisi linguistica più approfondita, che esorbitava dalle finalità dell'edizione critica di Sermoneta e dallo stesso formato della collana in cui è stata pubblicata; ma l'impressione è che la sua lingua non presenti, al di là dei molti e seri problemi di traslitterazione, caratteri tali da distinguerla in qualche modo dall'antico siciliano. Naturalmente, si tratta di un testo liturgico, e quindi è chiaro che è impregnato, dal punto di vista del lessico, di termini ebraici. Le particolarità della sintassi, inoltre, sembrano dovute all'intenzione del volgarizzatore di fornire una traduzione assolutamente letterale,

[14] Sulle varietà linguistiche ispanoromanze diffuse tra gli ebrei di Castiglia e Aragona si veda L. MINERVINI, *Testi giudeospagnoli medievali (Castiglia e Aragona)*, 2 voll., Napoli 1992.

[15] *Alfabetin* cit., p. ix.

[16] *Ivi*, pp. xxviii-xxix.

seguendo cioè la tecnica cosiddetta letteralista, quasi un calco dell'originale. In questo, però, anche molti volgarizzatori che traducevano in siciliano dal latino o dal toscano non si comportavano molto diversamente.

Sermoneta è molto prudente nel datare la parte del codice contenente gli *Alfabetin*: su base paleografica, propende per il XV secolo, se non addirittura per il XIV[17]; indicativamente, pensa che il volgarizzamento vero e proprio possa risalire al XIV secolo[18]. L'intero codice, in ogni caso, sarebbe stato scritto e successivamente rimaneggiato prima dell'espulsione, quindi ancora in Sicilia. Una simile datazione, anche se i suoi termini sono molto ampi, sembra del tutto ragionevole se si pensa che quest'arco cronologico coincide grosso modo con la fioritura, che durò appunto non più di due secoli, della letteratura siciliana medievale.

Ho accennato prima all'oblio che, in Sicilia, aveva travolto i grandi poeti attivi attorno alla corte di Federico II nella prima metà del XIII secolo. La loro era stata una produzione esclusivamente in versi, di livello alto, sullo stesso piano, anche qualitativo, di quella dei trovatori provenzali e dei trovieri francesi. La letteratura siciliana che nasce nella prima metà del Trecento è tutt'altra cosa: anzitutto perché c'è un predominio assoluto della prosa rispetto alla poesia; e in secondo luogo perché la produzione per così dire creativa o d'immaginazione è quasi inesistente. Fanno infatti la parte del leone i volgarizzamenti dal latino e le traduzioni (soprattutto dal toscano), le opere storiografiche, i testi pratico-didattici (ricettari, trattati di mascalcia, ecc.). Allo stato attuale delle nostre conoscenze, si contano, escludendo le scritture documentarie (inventari, libri di conti, lettere...), circa un centinaio di testi, tra cui alcuni in caratteri greci e uno, gli *Alfabetin* appunto, in caratteri ebraici.

Il siciliano come lingua letteraria, o quanto meno come lingua scritta, fu sopraffatto, all'inizio del XVI secolo, dal toscano, o piuttosto dalle varietà letterarie già fortemente toscanizzate dell'Italia centrale e di quella meridionale (soprattutto Napoli), ma per due secoli ha goduto di una discreta vitalità. Non si tratta di una grande letteratura, ma quanto ci rimane di essa rivela una coscienza linguistica e culturale autonoma e fortemente sentita rispetto agli altri modelli linguistici proposti dall'Italia continentale, che comunque circolavano nell'isola. È appunto in questa cornice che vanno collocati gli *Alfabetin*, che rendono accessibili nel volgare locale, cioè nella lingua parlata dagli ebrei di Sicilia nel XIV e nel XV secolo, il servizio della Pentecoste.

Tornando dunque, per concludere, alla nostra questione principale, non c'è dubbio che la lingua delle comunità ebraiche siciliane doveva essere, a quest'epoca, proprio il siciliano. Ma ciò non significa necessariamente che lo sia solo a partire dal XIV secolo: lo era, con ogni probabilità, già da tempo. Se infatti si fa eccezione per i poeti fridericiani, è solo nel XIV secolo che si comincia a diffondere l'uso scritto del siciliano, che, a seconda degli ambienti, viene scritto nell'alfabeto latino, in quello greco e, nel nostro caso, in quello ebraico.

[17] *Ivi*, p. xxxiv.
[18] *Ivi*, p. ix.

Joseph Yahalom

THE ARAMAIC *ALFABETIN*: FROM ERETZ-ISRAEL TO ITALY

The Ten Commandments used to be recited in the prayer service each morning, before the portions of the *Torah* signifying acceptance of the Divine yoke. This is attested by the famous *Nash Papyrus*. The practice, however, was discontinued, as we learn from the Jerusalem *Talmud* (*Berakot* 1:8, 3c), «because of the zeal (טינה) of the heretics, lest they say: These alone were given to Moses at Sinai»[1].

Indeed, the Ten Commandments do not include, among other things, the precept of circumcision, so basic to Judaism, which Christianity ultimately abolished. But the Jews, too, showed special zeal with respect to the hallowed Ten Commandments and tried to find in them allusions to all the commandments of the *Torah*, including more recent, Rabbinic precepts. Paradoxically, the very sanctity of the text made this possible. It was difficult, practically impossible, to treat the Ten Commandments as an ordinary prose text, which could be translated literally, putting aside the original, sanctified sounds.

Thus, we already find Josephus stating that it was forbidden to recite the Ten Commandments in Greek word for word; one could only convey their content (*Antiquities of the Jews* III 90). He himself states the third commandment, *You shall not take the name of the Lord in vain* not explicitly, but in a paraphrased version, as interpreted by the Rabbinic Sages: «Not to swear by God on any frivolous matter». The plain meaning of the text, however, is simply: It is forbidden to pronounce God's name to no purpose.

The Palestinian *Targumim*, probably written toward the end of the talmudic period and later, adopt a similar approach. Thus, the Palestinian *Targum* to the third commandment reads as follows: «My people, Children of Israel, none of you shall swear a false oath in the name of the *memar* of the Lord's name»[2].

A similar idea is brought up in a famous argument between a Muslim scholar of Granada who, in an attempt to disparage the faith of his Jewish friend Moses ibn 'Ezra, suggested that he try to translate the sacred Ten Commandments into Arabic. Ibn 'Ezra retorted with the suggestion that the Muslim try to translate the sacred *Sûrat al-Fatiha* into Latin, a language with which he was well versed. Having tried unsuccessfully to do so, the Muslim understood Ibn 'Ezra's intention and did not repeat his suggestion[3].

Paradoxically, the most sacred part of the *Torah* was treated most freely, at any rate, more freely than other parts of the *Torah*. It would seem, therefore, that in this case translators saw fit to expand the text and link it with the «authentic» traditions of Judaism in and after the Bible.

Further elements were, of course, active in the liturgical reading of the *Torah* on the *Šavu'ot* festival. The *Torah* itself does not associate the giving of the *Torah* with *Šavu'ot*, but a *barayta* in the Babylonian *Talmud* (*Šabbat* 85b) already states that the *Torah* was given on the sixth day of the Month of Sivan, the date of *Šavu'ot*, the Festival of First Fruits. The liturgical reading of the Ten Commandments on that occasion was an exceptional educational opportunity. A series of alphabetical poems in the vernacular, known as *alfabetin*, was attached to the Ten Commandments, for the benefit of the less educated sectors of the congregation.

Each of these poems included a story with an educational message relevant to the

[1] E.E. Urbach, *The World of the Sages. Collected Studies* [Hebrew], Jerusalem 1988, pp. 578-596.

[2] M. L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Cincinnati 1986, 1, p. 267.

[3] Mošeh ben Ya'aqov ibn 'Ezra, *Kitâb al-Muhâdara wal-Mudhâkara*, ed. A. S. Halkin, Jerusalem 1975, pp. 42-45; *ibid.*, ed. M. Abumalham, Madrid 1985, vol. 1, p. 48; vol. 2, p. 48.

subject-matter of the poem. The *alfabetin* featured famous biblical figures who had fulfilled the specific commandment concerned. Thus, for example, Hananiah, Mishael and Azariah had observed the precept *You shall have no other gods besides Me* in exemplary fashion. The binding of Isaac was a paradigm for observance of the precept *Honor your father and your mother*. The trial of the assassin Joab demonstrated the gravity of *You shall not murder*, and Joseph's chaste behavior illustrated *You shall not commit adultery*. Like the *Targum*, the poems were written in the Aramaic vernacular then spoken in Palestine, that is, Jewish Aramaic[4].

As far as their literary forms were concerned, the poems developed and improved the principle of *parallelismus membrorum* familiar from biblical poetry. They were written in couplets or bicola, each colon generally comprising four words or four stresses, divided symmetrically into two pairs of stiches. This meter is already known from the Aramaic poems of the Samaritan poet Marqah (מרקה). This poet, whose Aramaic name is derived from the Latin name «Marcus», probably lived in Palestine in the fourth century. «Marcian verse» has in fact become an accepted term for a poem consisting of twenty-two couplets, all beginning with the letters of the alphabet in order. Thus, *alfabetin* and Marcian verses are identical in pattern, and one can in fact demonstrate parallels between particularly sophisticated couplets by Marqah and those of the *alfabetin*.

The final couplet in the poem about the binding of Isaac, couplet *taw*, is written in a highly sophisticated form, in order to end the poem with a flourish. An anaphora links the stiches of the first colon to one another, and the same device is employed in the second colon. This couplet ends the poem with a song of praise to God for saving Isaac from the knife:

תקיף הוא אלהא תקיפין עוברוהי
לית אחרן כוותיה ולית דרמי ליה

Great is God Great are his deeds
There is none like Him And there is none similar to Him.

It is of no little interest that similarly fashioned phrases, similar also in meaning, close one of Marqah's poems:

תקיף נוראותה תריר שלטנותה
תלי לחובינן וסלח לחטאינן

Strong in awesome deeds Constant in dominion
Forgive us our sins And atone for our misdeeds[5].

After the Muslim conquest of Palestine, Arabic replaced Aramaic as the vernacular. Naturally, the transition did not occur all at once, and although literary creation in Aramaic ceased, Aramaic poems were apparently still being recited and read long after the conquest, though no longer understood. This process must have lasted a particularly long time in the realm of influence of the Palestinian school in the west, in regions where Arabic had not intruded.

Not surprisingly, therefore, there was a continuous tradition of reciting *alfabetin* on *Šavu'ot* among the Jews of Italy, where the cultural *lingua franca* was still Greek and there was no language to compete with Aramaic for the role of traditional Jewish vernacular. But there, too, local Romance dialects soon emerged and supplanted Aramaic as the everyday spoken language. The need was felt, particularly in the liturgical reading of the Ten Commandments, for an accompanying text comprehensible to women and children. This probably explains the birth of the Sicilian-Jewish translation of the now sacred Aramaic text, which only learned scholars could still understand.

The major center of Italian-Jewish poetry in the ninth century was the region of Apulia. An important group of Jewish poets

[4] M. Sokoloff - J. Yahalom, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry*, Jerusalem 1997 [Hebrew; forthcoming].

[5] Z. Ben Hayyim (ed.), *The Literal and Oral Traditions of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* [Hebrew], vol. 3, Jerusalem 1967, part 2: *The Recitations of Prayers and Hymns*, poems 11, 12 (pp. 203, 208).

was active there – Silano, Šefatyah and his son Amittai – but they wrote mainly in Hebrew. Evidence of Aramaic poetry from this region comes from a poet who signed his name in the lines of an Aramaic poem for Šavuʿot; fortunately, he also specified his home town: «Avraham son of R. Yiṣḥaq... from the town of Bari». The poem was discovered in a manuscript fragment that somehow reached the Cairo Geniza; we know nothing of this Avraham ben Yiṣḥaq besides his name and home town[6].

One can also detect signs of Palestinian Aramaic poetry in the Hebrew writing of the south-Italian poets. For example, some of these poets incorporate parodies of the sacred texts in their poems.

Thus, Amittai son of Šefatyah, in a *zulat* written in honor of a bridegroom, describes an argument between Moses and an Egyptian noble about the liberation of the people of Israel. Anachronistically, both Moses and the Egyptian (!) cite Jewish law to prove their points, and phrases from halakhic texts are most skillfully woven into the ends of the strophes[7].

For example, Moses criticizes Pharaoh, who has grown rich from the Israelites' forced labor and is thus transgressing the explicit Mišnaic injunction that, should a wife find an object or earn money, these rightfully belong to her husband (*Ketubbot* 6:1). Thus, Moses argues humoristically that the nation of Israel, and everything it produces, belong to its «beloved» – the God of Israel Himself. The Egyptian, not to be outdone, counters with another *Mišnah* (3:11), according to which, in any dispute over property, the onus of proof is on the claimant; Moses must therefore either substantiate his claim for the bride's release by bringing witnesses, or desist. Moses retorts that he has not just two witnesses, as required by law, but ten, namely, the ten plagues. But since Pharaoh's magicians were also able to create blood and frogs, as did Aaron, the Egyptian minister can cite a new halakhic rule, and he argues: «Their evidence is worthless / for the two sets of witnesses contradict one another». It is a well-known rule that when two sets of witnesses contradict one another, their testimony is of no value (*Bava batra* 31b). The metaphorical use of such «dry» legal principles by the imaginary disputants naturally creates a comical effect.

Parodistic techniques, similar to those used here by Amittai, also appear in an argument between Joseph and Potiphar's wife. The Aramaic poem, intending to demonstrate the prohibition of adultery, applauds Joseph's self-control in the face of his mistress's blandishments. In form it is a monologue by Potiphar's wife, telling her friends of her chagrin and suffering. She had bought the young slave, she relates, from the Ishmaelites, but when she asked him, as one would ask a gardener, to plow her garden, he replied in the dry phrases of biblical law: *You shall not plow with an ox and an ass together* (*Deuteronomy* 22:10). This, of course, recalls the last of the Ten Commandments: *You shall not covet your neighbor's wife... or his ox or his ass* (*Exodus* 10:14). And there are other biblical allusions here: to the Egyptians, *whose members were like those of asses* (*Ezekiel* 23:20), and to Joseph's designation in Moses' benediction as *a firstling bull* (*Deuteronomy* 33:17). Potiphar's wife admires Joseph's intelligence and invites her friends to help her subdue the rebellious slave. But they, too, are immediately captivated by his charms and cannot even drink the beverage he serves them or eat the citrons in their hands, but wound themselves with their knives. Incidentally, the *alfabet* of Joseph is omitted in many manuscripts of Italian *maḥzorim*, perhaps for reasons of propriety.

Such an open, free attitude to biblical and other sacred texts was unprecedented in the history of Hebrew culture. Its roots lie in the spiritual world of the Jews of Palestine – the world of *midraš* and *aggadah*. This world continued to inspire and influence scholars living in Italy who had ties with the center in the Holy Land. One of these was R. Mešullam ben Qalonimus, who spent most of his active life in Italy in the second half of

[6] J. Schirmann, *An Aramaic Poem by an Ancient Italian Poet* [Hebrew], «Lešonenu» 21 (1957), pp. 212-219, and Sh. Abramson, *Notes to «An Aramaic Poem by an Ancient Italian Poet»* [Hebrew], «Lešonenu» 25 (1961), pp. 31-34.

[7] Y. David, ed., *The Poems of Amittay* [Hebrew], Jerusalem 1975, pp. 86-90.

the tenth century. In his commentary to Tractate *Avot*, he finds a most original link between the Rabbinic text of the *Mišnah* and biblical passages. Thus, he writes that R. 'Aqiva, stating that «Everything is given against a pledge» (*Avot* 3:16), meant to say that everything God gives man is given on credit, and the collection of the debt is insured by guarantors. To paint a picture of a debtor, lending money to a creditor and safeguarding his rights by way of guarantors, R. Mešullam cites *Psalms* 91:11, *For he will order his angels to guard you wherever you go*. R. Mešullam is presumably not troubled by the plain meaning of the verse, which expresses the believer's optimistic conviction that he is assured of Divine protection in any situation[8].

Of course, the comic element discerned in the works of the poets is lacking in the commentator's work. Nevertheless, both poet and commentator are willing to take liberties with the hallowed sources, in a manner that is both fresh and highly creative. The corporeal and anthropomorphic interpretation of biblical law in the *alfabetin* may also have another intention. Viewing the poems historically, one might consider them a form of response to allegoristic interpretations in the spirit of the «zeal of the heretics». This is particularly true of the figure of Moses in the *alfabet* ארכין ה' שמיא סיני («The Lord bent the heavens down to Sinai»), which has survived till today in Ashkenazic editions of the Šavu'ot prayer-book.

The corporeal treatment of the figure of Moses is exemplified by the poet's understanding of the words *the skin of his face was radiant* (*Exodus* 34:29), for here the Hebrew word קרן (= was radiant) is understood homonymously as «grew horns», in the most concrete sense. According to this poem, God provided Moses with horns so that he would be able to gore the angels who were trying to expel him from their heavenly realm. Moses must carve two tablets from the sapphire stone of the Throne of Glory, while the angels, fearful of the prophet who had struck the rock with his staff and vanquished it, struggle with him and try to return him to earth. The angles are thereby fighting not only against Moses but against God Himself, who sent him. This mythological interpretation is related, *inter alia*, to the fact that the verb קרן appears here and nowhere else in the Bible; it may be associated, on the one hand, with the קרנים = «rays of light» of *Habbakuk* 3:4, but also with קרני ראם = «horns of the wild ox» of *Deuteronomy* 33:17. In the latter passage, from Moses' benediction, the word occurs in the image of Joseph as a young bull goring the nations with his horns – and Joseph is, of course, an ancestor of Moses' disciple Joshua. The more mellow interpretation of the word as relating to rays of light emanating from Moses' face is that of the older sources. Thus, for example, Pseudo-Philo, in his *Liber antiquitatum biblicarum* (12:1), offers the following interpretation: «And Moses came down. And when he had been bathed with invisible light, he went down to the place where the light of the sun and the moon are; and the light of his face surpassed the splendor of the sun and the moon»[9]. The *Septuagint* and other early sources understand the text similarly, but not so the later sources.

The corporeal conception of קרן in the second-century C.E. translation of Aquila is referred by the Church father Jerome in his commentary to *Amos* 6:13. Jerome himself translates the word as *cornuta facies*, but apparently in a metaphorical sense. The figure of Moses with horns growing from his forehead makes its first appearance in Christian art only in the eleventh century (a celebrated later instance are the horns in Michelangelo's statue)[10]. One might argue, therefore, that the corporeal understanding of Moses' «horns», having appeared fairly late in Jewish sources, persisted in Aramaic poetry too because of its special folkloric

[8] A. Grossman, *The Early Sages of Ashkenaz* [Hebrew], Jerusalem 1981, pp. 65, 96.

[9] *Pseudo-Philo. A New Translation and Introduction* by D. J. Harrington, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, II, Garden City (NY) 1985, p. 319.

[10] R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley – Los Angeles – London 1970, p. 86.

prominence. However, this analysis is in conflict with a passage in an early Hebrew *piyyuṭ*, preserved in the rites of all communities for the Sabbath morning service, in which the worshiper, addressing God, says of Moses:

כליל תפארת / בראשו נתת
בעמדו לפניך / על הר סיני

A diadem of glory / did you place upon his head
When he stood before you / on Mount Sinai.

It follows that even after Aquila's time it was understood that Moses bore a crown of glory and magnificence, a crown of light[11].

Perhaps, then, all our chronological calculations are baseless. The description of celestial battles is associated with a certain Gnostic tendency that infiltrated Judaism specifically in connection with the sacred Ten Commandments, which had to be made attractive for didactic reasons. Accordingly, such quasi-mythological ideas might be associated with a relatively early stratum which Judaism was usually able to throw off. In this context we might mention several other scenes in the *alfabetin* which are connected with material surviving only in the apocryphal literature.

According to the text of ארכין ה׳ שמיא, Moses carved from the sapphire under the Throne of Glory not only the second but also the first tablets. This idea, which also occurs in Pseudo-Philo (13:10), absolutely contradicts the prevalent view in Rabbinic literature. Popular sources apparently explained the word כראשונים in the verse *Carve two tablets of stone like the first* (*Exodus* 34:1) as referring not only to the material – stone – but also to the actual work of carving, that is, it was Moses who carved the first tablets too. For that to be true, Moses would have had to fight the angels, duly using his «horns».

Moses' special status and mythological significance are also evident in God's statement that He created Moses' איקונין = image even before He created the universe, thus making Moses a kind of ancient, primordial creature. This idea, which has no parallels in our standard sources, recurs in certain apocryphal works, such as the *Testament of Moses* (1:14) and Pseudo-Philo (9:8).

Possibly, the works we have been discussing constitute a special poetic stratum, a kind of «ordinary man's *Targum*», to use Rav Hai's designation of the *Targum* to *Hagiographa*, which did not always meet with Rabbinic approval[12]. Perhaps one should also mention in this context the passage in the Jerusalem *Talmud* (*Soṭah* 9:12, 24b) concerning the «deterioration of the generations», explaining that since the Sanhedrin ceased to exert its authority «people say worthless things in poetry». The «worthless things» of the *alfabetin* are perhaps especially attractive today because they represent a stratum of a different Judaism. In any cases, they were attractive in Italy for some time, until the Jews of Sicily saw fit to translate them into their own vernacular[13].

[11] D. Flusser, *General Introduction*, in: G. Schreckenberg - K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Assen 1992, pp. xv-xvii.

[12] L. Ginzberg, *Genizah Studies in Memory of S. Schechter*, vol. 2, New York 1929, p. 86.

[13] G. Sermoneta, *Alfabetin. Traduzione giudeo-siciliana in caratteri ebraici del servizio della Pentecoste*, Palermo 1994.

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Raccogliamo qui le note bibliografiche che vengono inviate da soci e amici dell'AISG relative alle pubblicazioni recenti di argomento giudaico. Poiché la rubrica ci sembra di particolare interesse e utilità, preghiamo tutti di collaborare attivamente, compilando e inviando alla redazione di «Materia giudaica» le schede che si trovano in calce alla rivista.

F. BATTENBERG, *Gli ebrei in Europa. Dalla diaspora alla Shoah*. Trad. it. di E. De Felice, ECIG, Genova 1996, pp. 327. Lit. 35.000.
Qual'è il segreto di una minoranza che, nonostante una persecuzione millenaria, è riuscita a sopravvivere fino a creare una propria nazione in quella terra da sempre meta finale del suo peregrinare? Il libro offre un'analisi degli avvenimenti che deve far riflettere la componente cristiana, in direzione di una ridefinizione del proprio passato e sul ruolo del popolo ebraico nell'intera vicenda storica europea.

The Bibliography of the Hebrew Book. A Bibliography of All Printed Hebrew Language Books before 1960 [in ebr.], EPI and The Istitute for Hebrew Bibliography, Jerusalem [1994] (*database* su CD-ROM).
Avviata nel 1960, con la fondazione, a Gerusalemme, dell'Institute for Hebrew Bibliography, la *Bibliografia del libro ebraico* elenca tutti i volumi pubblicati a stampa dall'età degli incunaboli sino al 1960. Nella versione attualmente disponibile su CD-ROM (con software di lettura per PC, in ambiente MS DOS), il repertorio include quasi 85.000 schede, che contengono una descrizione analitica, sempre basata sull'esame diretto delle copie. Ampie notizie su edizioni finora mai descritte, e la sistematica registrazione degli elementi paratestuali (prefazioni, note di autorizzazione alla stampa, commenti redazionali), fanno della *Bibliografia* un ausilio indispensabile non solo per gli studi sulla storia del libro ebraico, ma, più in generale, sulla cultura giudaica nell'età rinascimentale e moderna. Mancano ancora i volumi rubricati sotto l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico, la *taw*, e quindi la maggior parte delle edizioni della Bibbia e dei *Talmudim*.

M. BOZZINI LA STELLA, *Carolina Coen Luzzatto*, Edizioni della Laguna, Monfalcone - Mariano del Friuli 1995, pp. 180, 14 ill.
Dedicato alla figura della Luzzatto (1839-1919), ebrea goriziana ma di origine triestina, scrittrice per l'infanzia e poetessa, politicamente impegnata nella causa irredentista, collaboratrice di vari periodici locali, poi direttrice del «Corriere di Gorizia». Con stile garbato e piacevole, l'autrice delinea la personalità di questa vivace interprete della cultura dell'Ottocento e del primo Novecento a Gorizia e Trieste. Presentazione di G. Voghera e prefazione di P.C. Ioly Zorattini.

N. BUCARIA, *Antichi anelli e sigilli giudaici in Sicilia*, in «Sicilia archeologica» 87-88-89 (1995), pp. 129-134.
Un anello inedito con *menorah* trovato a Mozia nel 1909. Riesame, alla luce delle ultime scoperte, del sigillo giudaico di Acireale in provincia di Catania.

N. BUCARIA, *Sicilia Judaica. Guida alle antichità giudaiche della Sicilia*, Flaccovio, Palermo 1996, pp. 158.
Catalogo dei beni culturali e artistici ebraici in Sicilia. *Corpus* delle iscrizioni giudaiche. Mappa dei siti archeologici.

G. BUSI, *Il costume ebraico come immagine della diaspora*, in *Per una storia del costume mediterraneo*, II, a cura di J. Vibaek, Palermo 1996, pp.76-83 (Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Servizio museografico, Atti e materiali, 2).
L'articolo individua nel costume ebraico un preciso significato simbolico, che agisce all'interno della vicenda della diaspora, in quanto presenza tangibile dell'identità ebraica

e, allo stesso tempo, del suo continuo rapportarsi altrove. Nel costume, non meno che nelle altre manifestazioni culturali dell'esilio, si evidenzia una sorta di straniamento della minoranza giudaica, che si muove in una persistente dicotomia tra l'acquisizione dei modelli di comportamento della società egemone e il riferirsi alla propria tradizione, alla propria origine lontana e alla propria mobilità.

G. BUSI, *Libri ebraici a Mantova. Le edizioni del XVI secolo nella Biblioteca della Comunità ebraica*, Cadmo Edizioni, Fiesole 1996, pp. 257, Lit. 45.000 («Mantua Judaica», vol. 1).
Prima parte - relativa alle cinquecentine - del catalogo del fondo della biblioteca della Comunità ebraica di Mantova, conservato presso la locale Biblioteca Comunale. Il catalogo, che raccoglie oltre trecento titoli, reca anche le indicazioni delle note di possesso e di censura dei singoli volumi ed è corredato da ampi indici. L'introduzione narra la storia della formazione del fondo e sottolinea il suo carattere non solo di strumento didattico ma anche di importante biblioteca cabbalistica - certamente tuttora la più importante in Italia - ricca di preziosi e rari volumi.

P. CAPELLI, *Ebraismo. Secondo quaderno*, in «Sette e Religioni», 6 (2/1996), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, pp. 148, Lit. 20.000.
Numero monografico della rivista dedicato alla letteratura rabbinica dall'epoca di Gesù alla chiusura del *Talmud*. Comprende: la storia, la cultura rabbinica, la *Mišnah*, la *Tosefta*, il *Targum*, la preghiera e l'omelia, il *Midraš*, la mistica, il *Talmud* palestinese, il *Talmud* babilonese e i «piccoli trattati». Bibliografia.

Le chiavi della Bibbia. Vocabolario della Bibbia di Gerusalemme, a cura di Alfio Filippi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 910.
Il volume raccoglie le *Note chiave* della *Bibbia di Gerusalemme* (edizione 1973), organizzate secondo i lemmi di un vocabolario (da *Abbà* a *Vuoto*). Al lettore viene offerto un prezioso strumento di rapida consultazione, che ha il pregio di conservare un intimo nesso con il testo della Scrittura. Ciascuna voce si apre infatti, ed è scandita, dai versetti biblici che contengono la nozione analizzata, e che si snodano lungo il percorso del commento della *Bibbia di Gerusalemme*, grande classico della moderna esegesi cattolica.

La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico, a cura di D. LISCIA BEMPORAD e I. ZATELLI, Olschki, Firenze 1997.
Atti del convegno svoltosi a Firenze il 23 novembre 1992 presso l'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». Presentazioni e Introduzioni di F. Adorni, D. Liscia Bemporad, I. Zatelli. Contributi di C. Vasoli, M. Idel, N. Vogelmann Goldfeld, F. Lelli, M. Luzzati, L. Crociani, R. Fubini.

A. DESTRO, M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Bari, 1995, pp. 243, Lit. 29.000.
Percorso antropologico all'interno della letteratura protocristiana, basato sull'interpretazione testuale offerta dall'esegesi storica. Un approccio nuovo ad un momento cruciale per la successiva storia della cultura europea: le origini del cristianesimo, i suoi conflitti di integrazione con le comunità ebraiche, il suo confrontarsi con le culture e le mentalità della città «pagana».

R. M. HERWEG, *La yidishe mame. Storia di un matriarcato occulto ma non troppo da Isacco a Philip Roth*. Trad it. di R. Garaventa, ECIG, Genova 1996, pp.236, 16 ill., Lit. 24.000.
Dalle figure bibliche alle donne nel *Talmud*, dalla letteratura ebraica della prima età moderna ai salotti romantici dell'East Side di New York, in un costante contatto con le fonti letterarie, l'autrice chiarisce il ruolo della donna ebrea nei secoli e in particolare il suo modello materno, protettivo e risoluto al tempo stesso, sempre protagonista dietro le quin-

te. Ciò che emerge è una sorta di femminismo *ante litteram*, difeso a denti stretti dalla *yidishe mame*.

E. LOEWENTHAL, *Gli ebrei questi sconosciuti. Le parole per saperne di più*, Baldini & Castoldi, Milano, 1996, pp. 145, Lit. 22.000.
Gli ebrei rappresentano tuttora, per molti, il paradigma della «diversità» e il bersaglio del pregiudizio e dello stereotipo. La prima sezione di questo volume fornisce un orientamento generale alla conoscenza dell'«universo ebraico». La seconda parte è invece costituita da un glossario, raccolto attorno ai momenti capitali dell'esistenza e della tradizione ebraica, quali le feste, le preghiere, la vita comune, la *Šo'ah*.

C. LESIZZA BUDIN, *Vita e cultura ebraica nella Gorizia del Settecento*, Edizioni della Laguna, Monfalcone - Mariano del Friuli, 1995, pp. 150, 8 ill.
Importante contributo al tema dell'ebraismo goriziano. Vengono narrate le vicende degli ebrei di Gorizia dalle origini dell'insediamento nel secolo XIV al 1969, mettendo a fuoco in particolare il Settecento, con la risposta all'*Haśkalah* e con la fondazione della scuola Normale nel ghetto (1775). Le vicende dell'Istituzione scolastica, documentata in tutti i particolari, costituiscono uno degli aspetti più innovativi di questa trattazione. Prefazione di P.C. Ioly Zorattini.

R. PATAI, *Alchimisti ebrei. Storia e fonti*. Trad it. di S. M. Bondoni. Introduzione di G. Busi, ECIG, Genova 1997, pp. 589, Lit. 65.000.
Traduzione italiana della monumentale opera del grande studioso, recentemente scomparso. Grazie allo spoglio di una immensa mole di documenti, per gran parte inediti, Patai ricostruisce la storia dell'alchimia ebraica, dal periodo ellenistico fino agli albori del nostro secolo, gettando nuova luce anche su alcune figure centrali della cultura ebraica, quali l'importante cabbalista e medico del XVI- XVII secolo Ḥayyim Vital.

M. PERANI, *Abele nella tradizione ebraica*, in *Il giusto sofferente* a cura di E. Bianchi, «Parola spirito e vita. Quaderni di lettura biblica» 34 (1996/2), pp. 113-133.
Di Abele la Bibbia e la tradizione ebraica dicono ben poco, mentre, al contrario, tutta la loro tensione descrittiva e interpretativa è incentrata sulla figura negativa del fratricida. Il riserbo della Scrittura e della tradizione ebraica su Abele rimane avvolto nella silenziosa contemplazione del *mysterium iniquitatis* e nell'attesa di un vendicatore del sangue innocente.

A. SCANDALIATO, M. GERARDI, *Lingua, istruzione e scuole dell'ebraismo siciliano*, in «Sefer Yuḥasin» 10-11 (1994-95).
Lo spoglio delle carte notarili di alcuni archivi siciliani consente un discorso nuovo sulla cultura degli ebrei dell'isola nel medioevo. La presenza di scuole di livello accademico (o *studia*) e l'esistenza di firme di ebrei testimoni al margine di contratti e altri documenti notarili apre interessanti prospettive di ricerca.

A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester. Donne ebree del medioevo in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1997. [Di imminente pubblicazione]
Si tratta di un'opera di antropologia storica che, dopo aver esaminato il ruolo della donna nella famiglia ebraica del mondo mediterraneo medievale - sulla base di documenti inediti - affronta temi quali: matrimonio, poligamia, divorzio, sessualità, condizione giuridica, istruzione, case, arredi, abiti, gioielli, relazioni con il gruppo dominante.

H. SÜSS - H. BOBZIN, *Sammlung Wagenseil. Katalog auf CD-ROM*, Harald Fisher Verlag, Erlangen 1996, DM 150 (*database* su CD-ROM).
Catalogo della biblioteca appartenuta al celebre storico, giurista e orientalista Johann Christoph Wagenseil (1633-1705). Breve descrizione dei volumi (manca l'indicazione del

formato e delle pagine ma è incluso il rinvio ai principali repertori bibliografici), accompagnata dalla riproduzione dei 623 frontespizi. Tutti i titoli sono riprodotti in microfiche, e possono essere acquistati anche singolarmente.

Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo, a cura di M. G. MUZZARELLI, Giuntina, Firenze 1996, pp. 301, Lit. 28.000.
Raccolta di saggi relativi alla fine del rapporto cristiano-ebraico a Bologna. Testi di: S. Arieti, A. Campanini, S. Campanini, M. Gervasio, F. Lollini, M. G. Muzzarelli. M. Perani, R. Rinaldi. Appendice documentaria relativa ai processi dell'Inquisizione contro gli ebrei di Bologna e sulla loro tassazione alla vigilia della prima espulsione (1567-1568).

I. ZATELLI, *Functional Languages and their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, Ed. Takamitsu Muraoka, Peeters Press, Louvain, 1995, pp. 55-63.
Lo studio appropriato del funzionamento lessicale può avvenire solo entro unità linguistiche definite e omogenee a livello cronologico, geografico, stilistico e sociologico. Tali unità sono le lingue funzionali. Proposta di suddivisione dell'ebraico antico in lingue funzionali.

PUBBLICAZIONI DELL'AISG

1. *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, a cura di Fausto Parente e Daniela Piattelli, Carucci editore, Roma 1983, pp. 158 («Testi e studi, 1»).

2. Bahya Ibn Paquda, *I doveri dei cuori*, versione dell'ebraico, note e introduzione a cura di S.J. Sierra, Carucci editore, Roma 1983 («Testi e studi, 2»).

3. *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, a cura di Fausto Parente, Carucci editore, Roma 1985, pp. 148 («Testi e studi, 3»).

4. *Aspetti della storiografia ebraica. Atti del IV Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 7-10 novembre 1983)*, a cura di Fausto Parente, Carucci editore, Roma 1987, pp. 260 («Testi e studi», 4).

5. *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 12-15 novembre 1984)*, a cura di Bruno Chiesa, Carucci editore, Roma 1987 pp. 336 («Testi e studi, 5»).

6. *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 4-6 novembre 1986)*, a cura di Michele Luzzati, Michele Olivari, Alessandra Veronese, Carucci editore, Roma 1988, pp. 288 («Testi e studi, 6»).

7. *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV - XVI. Atti del VII congresso internazionale dell'AISG, (S. Miniato, 7-8-9 novembre 1988)*, a cura di Giuliano Tamani e Angelo Vivian, Carucci editore, Roma 1991, pp. 259 («Testi e studi, 7»).

8*. *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al primo secolo d. C., Atti dell'VIII Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato 5-6-7 novembre 1990)*, a cura di Paolo Sacchi, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 270 («Testi e studi, 8»).

9*. *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Atti del Congresso europeo dell'AISG (S. Miniato, 4-5 novembre 1991)*, a cura di Giulio Busi, AISG, 1992, pp. 159. («Testi e studi, 9»).

10*. Giulio Busi, *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fattoadarte, Bologna 1992, pp. 137 («Testi e studi, 10»).

11*. וזאת לאנג׳לו *We-Zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, a cura di Giulio Busi, Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 615 («Testi e studi, 11»).

12. *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, a cura di Michele Luzzati, Giuliano Tamani e Cesare Colafemmina, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

I volumi contrassegnati con * sono tuttora disponibili e possono essere richiesti a: Opus libri, via della Torretta 16, 50137 Firenze, tel. 055- 660833, fax 055-670604. Il vol. 12 può essere ordinato direttamente presso l'editore. L'Associazione potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta.