

similmente a Dio è egli stesso creatore, artefice di un mondo altrettanto concreto quanto quello della natura. Egli può infatti trasformare questi due mondi fino alla divaricazione massima, rappresentata dalla coppia antitetica orizzontale, legge di natura - legge dell'uomo.

Ma tale autonomia, quale allontanamento dell'uomo dalla natura e dalle sue leggi costanti, dallo stato fisico, è contemporaneamente estraniamento da Dio. Ai fini del recupero della dignità fisica, è necessaria una preparazione psico-fisica e morale, una *derek ereš* (la via della terra), equiparabile ad una pedagogia delle percezioni e delle sensazioni, in grado di accompagnare l'uomo nella vita, fornendogli l'accesso alla *Torah*, la via dello spirito¹⁴. Corpo e spirito risultano in tal senso reciprocamente collegati. L'uomo è così responsabile *in primis* della propria vita qui ed ora. Questo «messianesimo» rappresenta l'aspetto profondamente umanistico della dottrina del Maharal¹⁵. Il dinamismo proprio della condizione di relatività, risulta essere così fondamento di verità, ma anche di comprensione dell'uomo e della sua ambiguità, condizione del suo esistere, del suo «esser tra» fisico e metafisico, bene e male, vero e falso. Ne segue una sorta di «giustificazione dell'errore», essendo la verità così concepita, ovunque sparsa in frammenti, rintracciabile anche all'interno dello stesso errore o contraddizione. Questo dinamismo essenziale risulta essere costitutivo della legge evolutiva dell'uomo, responsabile del suo passaggio dalla potenza all'atto. In quanto derivato da *adamah*, «terra», elemento di germinazione, è proprio della natura dell'*Adam*, «uomo», il far germinare il suo essere, portandolo ai frutti, definiti dalla *Torah*: «atti dell'uomo». Ma come la perfezione non è del frutto, in quanto esso è già a sua volta germe di un nuovo processo, ma del movimento che conduce al frutto, così la perfezione dell'uomo consiste nella perfettibilità, nella vocazione allo sforzo, «all'agire intenso senza pretesa», nell'incessante tensione orientata a ciò che lo trascende e lo supera, ma al contempo lo costituisce, divenendo l'oggetto del suo desiderio,

della sua nostalgia, del suo tendere. Si esclude in tal modo ogni possibilità di scienza assoluta. Afferma Neher: «Lo scopo e la pienezza della germinazione che costituisce lo sforzo dell'Adam è la fecondazione, il rinnovamento perpetuo dello sforzo. È in tal modo che la *Torah* si rivela.» Questo sforzo illimitato, costituito dal dolore (*'amal*) dell'uomo e dal suo lavoro (*melakah*), l'incessante tensione che non può avere compimento, è la sua vocazione ed il suo compito morale.¹⁶

Dalla dottrina maharaliana emerge dunque un invito fatto all'uomo, di tornare all'umiltà, all'*humus* originario dell'*adamah*, per poter ricordare la sua origine, rinunciando al sogno di una scienza assoluta. L'invito è portato parimenti all'uomo ebreo e non ebreo, in termini di «universalità della scienza umana» e di «universalità della società umana»¹⁷, basata sulla tolleranza religiosa, la comprensione e la sociabilità fraterna. Ma anche questa concezione sociale è vista in senso dinamico, poiché la società umana corrisponde a un organismo in cui ogni membro è parte integrante di un insieme, non in senso statico e definitivo, ma dinamico secondo evoluzione, crescita, cambiamento. La concezione dell'*homo homini lupus* è così rovesciata in diritto civile, basato sul principio dell'amore (*ahavah*), secondo l'assioma biblico che tutti gli uomini sono opera di Dio¹⁸. Ne può seguire unicamente un approccio al prossimo secondo la non violenza, attuabile attraverso il capovolgimento operato dalla *tesuvah*, l'autocoscienza di ogni uomo, nella considerazione che solo la contrarietà, la differenza, l'alterità, creano comunicazione, in quanto, ponendo le differenze, annullano l'indifferenza e fanno emergere la comune indigenza. Da tale condizione risulta l'ambiguità della duplice possibilità umana, di conflitto (*heleq*), discordia (*maḥloqet*) e concorrenza da un lato e dall'altro di nostalgia verso la pienezza esistenziale, verso la pace (*šalom*), punto di acquietamento (*hašlamah*) e integralità (*yošer*). Nei due casi il punto centrale è costituito dal «vuoto», rappresentativo al contempo della separazione e della pienezza, di un'alleanza che ricomprende le parti, fondante il rapporto tra

¹⁴ NEHER, *Il pozzo* cit., p. 56. Relativamente all'aspetto pedagogico si vedano gli studi di A. F. KLEINBERGER, *Ha-maḥsavah ha-pedagogit sel ha-Maharal mi-Prag*, Jerusalem 1962.

¹⁵ NEHER, *Il pozzo* cit., p. 37.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 103-5.

¹⁷ Yehudah Liwa, *Le puits de l'exil, Sixième et Septième puits*, pp. 287-407.

¹⁸ NEHER, *Il pozzo* cit., pp. 65-71.

gli uomini e tra l'uomo e Dio. Esso si presenta nell'uomo come stato d'indigenza, secondo il quale ad ognuno manca ciò che appartiene all'altro, essendo la coppia antitetica identità-alterità costitutiva dell'uomo stesso.

Considerazioni attuali

Sono facilmente ricollegabili a tali tematiche alcune posizioni filosofiche attuali, sensibilmente vicine al contenuto di tale pensiero, quali ad esempio quella fenomenologica della «trascendenza concreta», del «volto dell'altro», dell'etica della responsabilità e dell'ospitalità di Levinas, o quella ermeneutica di Ricoeur con «il cogito spezzato», la sovralogica dell'amore e la filosofia militante, o ancora «la critica logocentrica della *differance*» ed «il processo decostruttivo di Derrida». Si evidenzia in generale in un certo pensiero contemporaneo, una sensibilità filosofica diffusa, ispirata a un'apertura del pensiero considerato nella sua complessità e multidimensionalità, come fa notare Sergio Moravia¹⁹, con la sua «concezione antropoanalitica effettuale», attenta a tutte le componenti dell'uomo, considerato non più solo relativamente alla facoltà mentale, ma come «persona», «soggetto multidimensionale, polimorfo e metamorfico», «in-essenziale». Un uomo cercante, ermeneuta, narratore, consapevole della propria unicità e differenza, capace di pensare anche al di là delle categorie chiare e distinte della logica tradizionale. In questo senso diviene allora possibile l'azzardo, il rischio, la contraddizione, l'insicurezza del congettura metafisica, che non solo richiamano l'uomo alla responsabilità di fronte all'enigma della vita ma lo sollecitano al contempo alla creatività.

La vita eccede il *logos*, contenendo in sé l'elemento imprevedibile. Ne segue un irreversibile superamento dei sistemi di pensiero chiusi, insufficienti e di tutti gli ideologismi devianti della nostra cultura occidentale, poiché la natura umana appare nel suo stato più nudo ed essenziale, quello della povertà e dell'indigenza.

Ma paradossalmente, tale stato è anche di massima potenzialità, in quanto in grado di liberare il *pathos* e la connessa tendenza utopi-

ca, lo sguardo oltre il limite del possibile, per scoprire nuovi modi esistenziali, non assoluti, più conformi al primato della persona, nella consapevolezza del valore e del limite di ogni espressione umana.

Scrivono Eliane Amado Levy Valensi: «Bisognerebbe rivedere tutta la storia della filosofia alla luce della mancanza che l'abita, alla luce di ciò di cui essa è forse in cerca fin dalle sue origini» La sua attualissima proposta non è volta ad annullare i sistemi filosofici del passato, ma a ricostruire un pensiero libero, partendo dalla loro insufficienza, liberando «il segreto perduto», al fine di una presa di coscienza di tutto il passato rimosso, affinché la filosofia dei filosofi, domani, sia «la filosofia dell'uomo e per l'uomo», secondo «la misura della dismisura» che la abita, liberata dalle sue tentazioni restrittive e mostruose²⁰.

Analogamente a quanto espresso nella dottrina maharaliana, la responsabilità individuale e collettiva, la pace e la possibilità di sopravvivenza, risultano essere una conquista faticosa da parte dell'uomo, sospesa in quel «vuoto indeciso» in cui, come afferma Neher, tutto può perdersi e ritrovarsi.²¹ L'*emsa* è infatti simultaneamente potenziale abisso e ponte, discesa e salita, separazione e incontro, emblematicamente espresso nella lotta biblica dell'uomo con l'angelo, in cui la ferita è al contempo benedizione, espressione non di un'esperienza equivoca, ma della legge dell'uomo.

²⁰ «Revue Sens» 7/8 (1997), p. 331.

²¹ NEHER, *Il pozzo* cit., p. 141.

¹⁹ S. MORAVIA, *L'enigma dell'esistenza*, Milano 1996.

UN PROGETTO RECUPERATO.
IL CODICE DIPLOMATICO DEGLI EBREI DELLE MARCHE DI L. ZDEKAUER

Occuparsi di storia delle Marche implica necessariamente il prendere in considerazione la diffusa presenza di comunità ebraiche che svolgevano le loro attività nelle città e terre marchigiane¹. Gli studiosi, o meglio eruditi, che si sono occupati di vicende marchigiane nel corso dei secoli, hanno dovuto tener conto della presenza ebraica, ma la valutazione delle testimonianze di questa presenza, è stata condizionata dalla prospettiva secondo la quale si compilava la storia locale.

La produzione erudita settecentesca, espressione di un ambiente culturale strettamente condizionato da interessi campanilistici (che si esprimevano nell'attività di piccole accademie locali) incentrava con più attenzione la propria ricerca sulle memorie classiche, prendendo in considerazione la documentazione medievale in funzione di interessi contingenti². Tale ricerca antiquaria era prevalente monopolio di una élite formata da persone che potevano disporre di mezzi, tempo e strumenti per dedicarsi agli studi: membri dell'aristocrazia e del clero³, i cui interessi erano principalmente rivolti al collezionismo e all'antiquariato - si dedicavano prevalentemente, all'epigrafia, alla numismatica, all'archeologia, alla genealogia⁴. Questo tipo di approccio alla ricerca ri-

specchia una concezione elitaria della cultura, che giunge ad essere assunta come strumento di distinzione: quella rivalutazione dell'«essere» che, in epoca post-illuministica e post rivoluzionaria, qualificava la vera nobiltà⁵. Da questi stimoli culturali non emergeva, se non in modo marginale ed in funzione di un più generale quadro di tutta una società, un interesse per le ricerche sugli ebrei. Le monografie di eruditi sette-ottocenteschi tramandano numerosi ricordi di presenze ebraiche⁶, ma in questi casi si tratta di menzioni fatte occasionalmente, senza entrare nel merito del valore e della qualità di tali presenze che sono viste prevalentemente in funzione di un quadro più completo di una società che accoglie e «tollera» gli ebrei per sopperire a necessità economiche. I legami con questo popolo, la cui peculiarità riconosciuta era di esser dedicato ai commerci sia di derrate che di denaro, erano discretamente celati in quanto, mettendo in evidenza le insufficienze e le dipendenze della società, ne denunciavano l'aspetto meno nobile: un antenato ebreo certamente non dava lustro ad un albero genealogico⁷.

Con l'avanzare dell'Ottocento, ricco di fermenti di rinnovamento tesi a minare alla base una società ben stabilizzata e incardinata nei suoi schemi culturali e nel suo modo di vivere, gli studiosi più legati alla tradizio-

¹ La distinzione fra i diversi tipi d'insediamento, sancita nella *Descriptio Marchiae Anconitanae*, illustra nella maniera più eloquente l'articolazione abitativa nella regione marchigiana ed è un elemento da tener presente nell'indagare le peculiarità che si possono riscontrare nelle diverse comunità ebraiche delle Marche, nonché il criterio che ha determinato il loro stabilirsi.

² Ad esempio per rivendicare attestati di proprietà, ricostruire vicende genealogiche.

³ Distinti fra committenti ed esecutori, per maggiore sustrato culturale e facilità nel frequentare archivi di questi ultimi

⁴ Un eloquente panorama dell'ambiente culturale marchigiano si ricava dall'opera di G.G. CARLI, *Memorie di un viaggio fatto per*

l'Umbria, per l'Abbruzzo e per la Marca, dal dì 5 agosto al dì 14 settembre 1765, a cura di G. FORNI, Napoli 1989.

⁵ Cfr. D. FIORETTI, *Nobiltà e biblioteche tra Roma e le Marche nell'età dei Lumi*, Quaderni monografici di «Proposte e Ricerche» 20 (1996).

⁶ D. CALCAGNI, *Memorie storiche della città di Recanati*, Messina 1711, J.A. VOGEL, *De Ecclesiis Racanatensi et Lauretana*, Recinetti 1859, G. DE MINICIS, *Cronache della città di Fermo*, Firenze 1870.

⁷ Su questo tema cfr. P. MAGNARELLI, *Il segreto. Un singolare caso di nobilitazione nelle Marche pontificie (secoli XVII-XIX)*, Quaderni monografici di «Proposte e Ricerche» 23 (1997).

ne videro negli ebrei i controllori di un sistema finanziario, la cui affermazione avrebbe sconvolto l'economia che stava alla base di una struttura sociale consolidata nei secoli. Al proposito, appare significativo l'atteggiamento di M. Leopardi il quale, mentre negli *Annali di Recanati*⁸ fornisce diffuse e asettiche notizie di presenze ebraiche nelle Marche dei secoli passati, in uno scritto del 1829 (a commento di un progetto di riequilibrio di finanze e forze lavorative nello Stato Pontificio, che prevedeva una migrazione interna di eccedenze contadine da reimpiegare in terreni espropriati, bonificati e colonizzati nei latifondi dell'Agro Romano) ha accenni molto polemici nei confronti dei finanziari ebrei che sostenevano tale progetto e accusa genericamente tutto quel popolo di voler riacquistare attraverso il potere finanziario un ruolo dominante, negato loro per la colpa originaria⁹. In effetti questo opuscolo non è da leggere in chiave antiebraica quanto come esempio della polemica anticapitalistica in difesa di un marcato protezionismo, cui aderiva visceralmente il Leopardi, in netto contrasto con le tendenze liberiste dei settori più attivi e politicamente più vivaci della possidenza marchigiana.

Anche l'indagine su raccolte di fonti compilate in quel secolo conferma il criterio di casualità della trasmissione dei documenti relativi agli ebrei: i documenti si citavano, si trascrivevano perché servissero come *dossier* per ricerche mirate a questioni contingenti e si sceglievano quelli che presentavano caratteristiche interessanti per disegnare un quadro più articolato dell'argomento trattato, per esempio una storia cittadina o una descrizione di un ambiente in cui la società ebraica fosse inserita, ma la ricerca non si estendeva ad approfondire i rapporti che po-

tevano essersi instaurati fra società maggioritaria ed ebrei¹⁰.

Alla fine del secolo, con l'intento di fornire contenuti per una migliore comprensione della storia nazionale, presero vita molteplici iniziative che, ispirate all'«Archivio Storico Italiano», avevano come scopo il far conoscere la storia delle singole municipalità in quanto custodi, nel loro passato, degli elementi costitutivi che avevano realizzato l'unità della nazione. In tale contesto divenne prevalente l'interesse per il mondo medievale: esso si evidenziò nella produzione storiografica marchigiana degli ultimi decenni dell'Ottocento con una assidua rivisitazione e pubblicazione di archivi. Gli studiosi partirono infatti dal presupposto che le strutture comunali comprendessero in sé tutti gli elementi costitutivi che avrebbero portato a una reale comprensione della storia della nazione. Eloquente interprete di questa tendenza storiografica fu C. Ciavarini, che promosse una Collezione di documenti storici inediti ed editi rari delle città e terre marchigiane¹¹ e che aveva anche in programma la raccolta sistematica in volume dei documenti relativi agli ebrei di Ancona e delle altre città marchigiane¹², ma

¹⁰ Su questo clima culturale cfr. S. BERNARDI, *La deputazione di Storia Patria per le Marche. Cento anni di ricerche su fonti medioevali*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche» 95 (1990), pp. 47-53; per un quadro generale sull'argomento cfr. M. LUZZATI, *La ricerca storiografica sugli ebrei italiani del Medioevo e del Rinascimento fra la fine dell'800 e l'inizio del '900*, in «La Rassegna mensile di Israel» 47 (1981), pp. 129-135.

¹¹ La Collezione è composta da 5 volumi: 1 (1870) *Croniche anconitane... di M. Lazzaro de' Bernabei*, a cura di C. CIAVARINI; 2 (1872) *Carte diplomatiche fabrianesi*, a cura di A. ZONGHI; 3 (1874) *Statuti di Gradara, di Peglio e del Montefeltro* a cura di G. VANZOLINI; 4 (1878) *Documenti Storici Osimani*, a cura di G. CECCONI; 6 (1884) *Carte diplomatiche iesine*, a cura di A. GIANANDREA.

¹² C. CIAVARINI, *Gli Isdraeliti in Ancona*, in *Ancona descritta nella storia e nei monumenti*, a cura di F. DE BOSIS, C. CIAVARINI, G. GARIBOLDI, G. BEVILACQUA, M. MARONI, Ancona 1870, pp. 225-271, a p. 229 annuncia tale progetto: «Il sig. Tedesco, segretario dell'Università Isdraelitica in Ancona ... sta oc-

⁸ M. LEOPARDI, *Annali di Recanati*, a cura di F. VUOLI, Varese 1945, *passim*.

⁹ Cfr. ID., *Sul progetto di colonizzare l'agro romano e di rendere abbondante la moneta nello Stato della Chiesa. Osservazioni del conte Monaldo Leopardi di Recanati*, in R. COLAPIETRA, *La politica economica della Restaurazione Romana*, Napoli 1966, pp. 221-232.

l'iniziativa non giunse a termine. Tali edizioni di fonti, tuttavia, oltre ad essere utili per la conoscenza di strutture politiche, realtà sociali ed economiche, forniscono ricchi materiali per ricerche specifiche su presenze ebraiche¹³. Sollecitati, infatti, dall'occasionale interesse per documenti specifici, ebbero origine alcuni studi che si occuparono di ebrei in relazione all'esistenza dei Monti di Pietà e dei Monti Frumentari¹⁴, istituzioni che all'epoca rappresentavano un problema contingente molto sentito in sede locale dato il grave rivolgimento politico in cui si vedevano vacillare istituzioni ed interessi cittadini consolidati nei secoli. Gli ebrei vennero anche presi in considerazione come elemento caratteristico, per dimostrare come nei comuni marchigiani nel medioevo vi fosse sia liberalità che tolleranza: proprio con questo fine, ed in polemica con il movimento antisemitico germanico vigente ai suoi tempi, A. Colocci pubblicò il testo dei Capitoli del 1558 che regolavano lo stanziamento ebraico in Camerino, tralasciando, tuttavia, di provare la sua tesi attraverso una puntuale analisi della normativa¹⁵.

La stessa esigenza che aveva stimolato i ricercatori degli ultimi decenni dell'Ottocento, e cioè il desiderio di valorizzare le fonti per la storia delle strutture giuridiche ed economiche locali al fine di una migliore comprensione delle vicende che ave-

cupandosi a mia istanza, in raccorre e ordinare i documenti storici degli Isdraeliti in Ancona e nelle altre città delle Marche per compilarne un volume, che sarà parte della preziosa Collezione Storica Marchigiana».

¹³ Cfr. S. SAFFIOTTI BERNARDI, *Gli Ebrei e le Marche nei secc. XIV-XVI: bilancio di studi, prospettive di ricerca*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV Italia)*, «Quaderni dell'Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma» 2 (1983), pp. 228-272.

¹⁴ L. MASETTI, *I primitivi capitoli del Monte di Pietà di Fano. Codice membranaceo del sec. XV esistente nell'Archivio Comunale di detta città*, in «Archivio Storico Marchigiano» I/4 (1881), pp. 663-702 cfr. S. SAFFIOTTI BERNARDI, *Gli Ebrei e le Marche* cit., pp. 236-241.

¹⁵ A. COLOCCI, *Capitoli degli Ebrei della Città di Camerino*, in «Archivio Storico Marchigiano» I/4 (1881), pp. 745-748

vano portato a una identità nazionale, trovò, agli inizi del secolo corrente, un acuto interprete in Ludovico Zdekauer. Nei programmi di lavoro dello studioso questa esigenza si sarebbe dovuta concretizzare con la compilazione di un *Codice Diplomatico della Marca d'Ancona* e di un *Regestum hebraicum Marchiae Anconitanae*¹⁶. Questo lavoro - che ricorda le iniziative del Ciavarini - pur avendo fornito materiale per numerosi studi, è rimasto incompiuto. In particolare, del *Regestum hebraicum Marchiae Anconitanae* è pervenuto un *dossier* manoscritto, che si può ritenere elaborato fino all'anno 1916¹⁷, consistente in una voluminosa raccolta di appunti autografi, attualmente divisi in 5 fascicoli¹⁸.

Il complesso di questo materiale illustra eloquentemente quali fossero le direttrici di ricerca dello studioso, quale tipo di documentazione privilegiasse e con quale ottica valutasse i rapporti fra le comunità ebraiche e la società cristiana. Particolarmente significativo al proposito è il primo gruppo di carte, raccolte sotto il titolo *Gli Ebrei alla Curia Generale della Marca di Ancona, dal pontificato di Bonifazio VIII (1294) e di Giovanni XXII (1324) a quello di Sisto V (1587). Prefazione per il saggio di un Regestum hebraicum Marchiae Anconitanae*, in cui l'autore illustra come avesse progettato lo svolgimento del lavoro. Si apprende, dunque, che lo Zdekauer distingueva due fasi nella storia delle comunità ebraiche della Marca, discriminate dalla bolla di Paolo IV del 1555, ed intendeva valutare separatamente il rapporto instaurato dagli Ebrei con le autorità provinciali da quello che intercorreva fra loro e le istituzioni dei comuni in cui erano stanziati. Egli, infatti,

¹⁶ Cfr. S. SAFFIOTTI BERNARDI, *Gli Ebrei e le Marche* cit., p. 245, ed Ead., *La deputazione* cit., p. 62.

¹⁷ Lo spoglio del *Liber Rationum* di Manuelle Mussilli ebreo di Pausola dell'anno 1324 è datato 24 ottobre 1916.

¹⁸ Tale materiale è conservato nella Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti di Macerata (Mss. 776); sulle vicende dei manoscritti Zdekauer cfr. M. MORONI, *Ludovico Zdekauer e la storia del commercio nel Medio Adriatico*, Quaderni monografici di «Proposte e Ricerche» 22 (1997), p. 38.

nella prima parte del lavoro che intitola «La organizzazione» distingue la *Universitas Provinciae Marchiae* (con una prima fase e una seconda fase) dalle *Universitates* dei singoli comuni; di questi enumera: 1. Ancona (per cui prevede prima fase e seconda fase¹⁹) 2. Jesi, 3. Fabriano, 4. Matelica, 5. Macerata, 6. Camerino, 7. Osimo, 8. I comuni piccoli. Questo elenco di località denuncia come il lavoro fosse alla fase di progetto, infatti l'autore prende nota delle città, di una certa rilevanza ai suoi tempi, in cui ha già notizia di presenza ebraica²⁰ ma chiaramente rimanda il quadro completo della situazione. Un successivo tema in cui si sarebbe articolata la parte introduttiva - ma forse sarebbe meglio dire espositiva - del lavoro avrebbe contemplato «La moralità pubblica della sinagoga» il cui svolgimento doveva essere imperniato sulla assoluta estraneità degli ebrei alla vita politica della società ospitante, come si deduce dal commento «è una società religiosa indifferente al movimento politico». Aldilà del rapporto istituzionale, altro argomento che lo Zdekauer si proponeva di svuotarlo era la funzione che la comunità ebraica poteva avere nella società maggioritaria. A tale tema aveva previsto di dedicare la seconda parte del lavoro e l'argomento che riteneva il più significativo è «I commerci», ch'egli articolava in 1. Quali? Le merci di peso, Università ed i singoli, Importazioni ed Esportazioni; 2. Il commercio del denaro; I banchieri; Gli affari di banca, Il mutuo e specialmente il mutuo a pegno, con il sorgere dei Monti Pii. 3. I *libri rationum* e la loro tenuta. Avrebbe poi esaminato La moralità commerciale della colonia ebrea, a raffronto con quella dei provinciali e dei forestieri, specialmente i fiorentini. La terza parte del lavoro doveva esser dedicata a «La vita privata» che distingueva in A. Vita normale, e B. Vita anormale. Nel primo ambito avrebbe messo in rilievo la «tendenza a sedi fisse». Per illustrare tale argomento si proponeva di occuparsi di: 1. La casa, possesso fondiario,

¹⁹ Questa scansione non compare a fianco degli altri comuni dell'elenco per cui presumo ch'egli intendesse trattare distintamente il periodo del ghetto dal precedente.

²⁰ Cfr. oltre la nota bibliografica dello stesso autore.

vie di città 2. La donna ed i costumi; matrimonio, figli, successione, patti nuziali che osservava diversi da quelli cristiani (annotava Recanati: qui evidentemente aveva trovato esempi significativi); 3. Il lignaggio e la moralità privata che definiva «inecepibile». Nel settore dedicato alla «Vita anormale», prevedeva: «allora diventano di nuovo nomadi». Quali motivi di vita anormale enumerava: 1. tempo di guerra, al quale però non doveva attribuire una gravità fondamentale in quanto osservava: «privilegio di esenzione dal servizio militare come forestieri»; in questo settore contemplava anche la rappresaglia e la pace pubblica. Altre cause di anormalità di vita erano per lo Zdekauer 2. Il delitto e la criminalità, ch'egli riteneva «nulla» 3. L'ingiustizia, nei confronti della quale, secondo l'autore, l'ebreo aveva un atteggiamento molto tollerante, e nessuna violenta reazione contro di essa. Su questo argomento, tuttavia, lo Zdekauer fa una valutazione molto differente fra l'atteggiamento della comunità e quello del singolo, annotava, infatti: «Particolare senso della vendetta. Esiste pace privata coll'ebreo? O fra ebrei? Orgoglio singolare e fede religiosa che li salva». Secondo l'autore, l'analisi delle qualità intrinseche degli ebrei avrebbe spiegato una lenta assimilazione alle varie nazioni europee. Questa esposizione si sarebbe dovuta concludere con un quadro delle «Varie loro provenienze».

Sono enumerate, quindi, le fonti prese in considerazione per lo svolgimento del lavoro, distinte in edite: bolle e *motupropri* pontifici (Paolo IV 12 luglio 1555 e Pio IV 1526); e inedite: *Bandi del Vicelegato. Verballi della Sinagoga, Atti della Curia d'Appello, Introiti ed Esiti della Camera Apostolica, Cause Concistoriali*. Questo elenco di fonti è puramente indicativo²¹, infatti dal resto degli appunti rimasti si constata come la ricerca dello Zdekauer avesse as-

²¹ Lo stesso autore precisa «Le osservazioni ed i documenti riuniti nelle seguenti pagine derivano da due fonti principali: 1 dalla serie *Introitus et exitus* della Camera Apostolica che contengono nel vol. 68 le prime e più ampie - per quanto indirette - notizie del *Liber Rationum di Manuelle Mussilli ebreo di Pausola dell'anno 1324*; 2 dal *Liber secondo Acta Hebreorum in Marchia Anconitana 1324-1587*».

sunto dimensioni molto più vaste e articolate di quanto lo stesso autore aveva enunciato. Sono rimasti, infatti, spogli del *Liber Rationum di Manuelle Mussilli ebreo di Pausola* dell'anno 1324; di documenti estratti dalla *Curia Generale Priorale d'Appello di Recanati* dal 1545; di atti dell'*Archivio dei Tribunali di Macerata* dal 1553 e dall'*Archivio Comunale di Montalboddo* per gli anni 1555-1560. Questi spogli, pur molto sommari - consistono principalmente in elenchi di nomi, di cifre, di merci - sono molto indicativi sia della ricchezza del materiale sia dell'articolazione dell'indagine di Zdekauer.

Tutto questo lavoro doveva essere sostenuto da una bibliografia, schedata e talvolta commentata nell'ultimo fascicolo del manoscritto²²: son brevi note che mostrano sia come lo Zdekauer fosse padrone degli studi relativi agli ebrei fatti ai suoi tempi, sia con quale lucidità valutasse i lavori dei suoi contemporanei. A conclusione delle note bibliografiche lo Zdekauer così riassume il suo piano di ricerca: «Il presente studio più che un contributo alla storia degli ebrei nelle Marche vorrebbe essere una ricerca sulla te-

²² L'autore annota: Aleandri, Bedarride, *Les Juifs en France* (1861), Castelli, Ferorelli (definito «opera fondamentale»); Ghetti (segnato con croce), Luzzatto, I prestiti comunali e gli ebrei a Matelica nel sec. XIII, e commenta: «non credo che abbia osservato le note dorsali in ebraico»; Marini, Archiatri pontifici; Mocatta; Moroni «alle voci»; Pansa; Scalvanti Oscar, *Il Mons Pietatis di Perugia*, con l'indicazione «Il testo dei capitoli sta a p. 4»; particolare attenzione dedica agli articoli di C. Pace sugli Ebrei a Montegiorgio, in «*Le Marche illustrate*» (1901 e 1911): commenta, infatti «Egli per primo indicò gli Atti della Curia Generale del 10 settembre 1297 e 30 gennaio 1299 in Archivio Comunale e giudicò con grande acume le varie questioni che si connettono con l'argomento». Ne risulta che essa - comunità - nel 1316 partecipava all'elezione del Podestà e degli altri ufficiali, pur pagando un censo apposito al rettore della Marca» esprime il suo giudizio «egli è uno dei pochi che ha visto giusto, disgraziatamente non è andato in fondo» concludendo: «il punto capitale, secondo me, si è che il comune riconosce la colonia ebrea, e tratta con essa come con un ente al quale riconosce diritti civili, esenzioni e privilegi straordinari, come quello di costruire la sinagoga».

nuta dei loro libri commerciali. È questo il punto veramente interessante che il passaggio degli ebrei in occidente segna nella storia dei comuni e del destino dei comuni italiani, vale a dire di tutto l'occidente. Il mio lavoro ed i documenti che porto vorrebbero provare questa tesi. Questi documenti provengono dalla Curia Provinciale delle Marche, di cui una piccola parte fu portata alla luce e ancor ducento da me nel palazzo di giustizia di Macerata. A pubblicarli m'indusse la scoperta di altri atti nell'Archivio della Camera Apostolica che confermano appieno quanto gli atti della Curia generale a sufficienza provano riguardo ai *libri rationum* e permettono di affermare che il sistema della tenuta dei libri degli ebrei, di cui troviamo non pochi fra gli atti processuali della Corte d'Appello, sia tradizionale degli ebrei, risalendo per lo meno ai primi del Trecento. Intorno a questi libri ho creduto riunire le altre notizie che gli atti della Curia d'Appello contengono riguardo a questi singolari e pur numerosi clienti, giovandomi naturalmente della legislazione regionale, soprattutto delle Costituzioni del Card. Albanensi che ora possiedo nell'edizione di Pietro Sella. Mi sono state guida e preziosa suppellettile i recenti lavori sugli ebrei nelle altre parti d'Italia, specie quelle del Ferorelli».

Tutto questo materiale è rimasto dimenticato per circa un secolo: in questa sede è stato riportato alla luce. Il mio interesse è particolarmente vivo in quanto sto conducendo una ricerca a tappeto sulle comunità ebraiche marchigiane²³ e pertanto mio fermo proposito è di rielaborare e portare a compimento il lavoro lasciato in sospenso da Zdekauer: lo considero un debito verso l'illustre studioso.

²³ Nell'ambito dell'iniziativa promossa dal Diaspora Research Institute dell'Università di Tel Aviv e coordinata dal prof. S. Simonshon, che cura l'edizione delle fonti sugli ebrei in Italia, mi occupo di parte del volume relativo alle Marche.

EDIZIONE CRITICA DEL «ROTOLO DELLA GUERRA» (IQM)

Il testo

Il manoscritto indicato come IQM (*Milhamah*) - acquistato da E. L. Sukenik esattamente cinquant'anni fa per conto dell'Università di Gerusalemme¹ - è un rotolo di pelle di 290 cm composto da cinque fogli che contengono 19 Colonne. L'ultimo di questi fogli è staccato dagli altri ed è in pessimo stato. La lunghezza di ciascuno di essi non è uguale: il primo ha 4 Colonne, il secondo 6, il terzo 5, il quarto 3; il quinto ne ha una molto danneggiata e probabilmente doveva contenerne almeno un'altra². In ogni Colonna mancano le righe finali perché l'intero rotolo è strappato nella parte inferiore. Non è possibile stabilire di preciso quante righe avessero le Colonne: questo strappo ha lambito in modo irregolare tutto il testo, per cui si distinguono da un minimo di 14 righe (Col. XIX) ad un massimo di 19 (Col. VIII). Secondo alcuni studiosi le Colonne dovevano avere almeno 21-22 righe³. La grafia dello

scriba del manoscritto è elegante, di tipo erodiano: questa scrittura permette di stabilire che il manoscritto fu probabilmente compilato verso la fine del I secolo a. C.⁴.

L'opera è stata suddivisa dallo scriba in «sezioni», o «paragrafi», mediante spazi lasciati in bianco. Il numero complessivo di questi «paragrafi» non si può conoscere con certezza a causa dello strappo finale e della mancanza della probabile Colonna XX. Per questo motivo non si possono proporre numerazioni precise. Allo stato attuale se ne possono contare 45, comprendendo quelli supposti (cioè quelli che si pensa dovessero esserci, visti i contesti differenti, fra la fine di una Colonna, nella sua parte lacerata, e l'inizio di quella successiva)⁵. Gli errori del manoscritto sono stati quasi sempre corretti dallo stesso scriba che lo ha copiato.

L'ortografia del testo è simile a quella di molti altri fra quelli trovati a Qumran; per esempio l'abbondante uso di *matres lectionis* come lettere indicanti suoni vocalici (cfr. כול, al posto di כל)⁶. Simile ad altri te-

¹ *Editio princeps: Tesoro dei rotoli delle genozot, proprietà dell'Università Ebraica*, decifrati, trascritti e provvisti di introduzioni da E. L. Sukenik; opera postuma preparata per la stampa da N. Avigad, Gerusalemme 1954 [in ebraico]. Si trova anche la fotografia di 9 frammenti trovati assieme a IQM (tavola 47).

² Secondo MILIK, recensione dell'*editio princeps*, in «Revue Biblique» 72 (1955), p. 598, la sua esistenza è assicurata dal f. 2 di IQ33 (*Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumran Cave I*, by D. BARTHÉLEMY and J.T. MILIK, Oxford 1955 [d'ora in poi *DJD I*], p. 136), il quale ne conserva una lettera e mezzo.

³ J. CARMIGNAC (*La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres: Texte restauré, traduit, commenté*, Paris 1958, pp. 60-61) pensa che nelle Coll. III, V e VIII di IQM dovevano esserci dalle 28 alle 30 righe. Di diverso parere è A. DUPONT-SOMMER: secondo quest'ultimo le righe mancanti per ogni Colonna dovevano essere «peut-être seulement 4 ou 5» (*Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1980, p. 179). Cfr. J. VAN DER PLOEG, *Le rouleau de la guerre traduit et annoté avec une introduction*, Leiden 1959, pp. 2-4.

⁴ F.M. CROSS, *The Development of the Jewish Scripts*, in *The Bible and the Ancien Near East. Essays in Honor of W. F. Albright*, (G.E. WRIGHT ed.), New York 1961, p. 138; N. AVIGAD, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*, in *Aspects of The Dead Sea Scrolls* (C. RABIN e Y. YADIN ed.), «Scripta Hierosolymitana», vol. 4, Jerusalem 1965², pp. 73-76.

⁵ Si elencano di seguito: I, 1; I, 7; I, 16; dopo I, 17; II, 16; dopo II, 17; III, 2; III, 13; dopo III, 17; IV, 6; IV, 9; IV, 15; dopo IV, 17; V, 3; V, 16; VI, 8; dopo VI, 18; VII, 9; IX, 10; IX, 17; dopo IX, 18; dopo X, 18; XI, 13; XII, 7; XII, 17; dopo XII, 18; XIII, 4; XIII, 7; XIII, 18; dopo XIII, 18; XIV, 2; XIV, 16; XIV, 19; dopo XIV, 19; XV, 4; dopo XV, 15; XVI, 3; XVI, 11; XVI, 15; XVII, 4; XVII, 10; dopo XVII, 17; XVIII, 10; dopo XVIII, 17; XIX, 9.

⁶ Cfr. E. QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, pp. 17-24.

sti qumranici è anche l'uso dei verbi⁷. L'editore ha inoltre raccolto un gruppo di minuscoli frammenti appartenenti a IQM, i quali hanno però colmato poche lacune⁸. Probabilmente da collegare a IQM sono i due frammenti trovati sempre nella Grotta 1, che contengono parole scritte con una grafia molto simile. Questi due frammenti sono stati pubblicati da D. Barthélemy e J. T. Milik nel 1955⁹ e designati come IQ33. Secondo Milik, nel frammento 2 si trova ciò che rimane dell'ultima Colonna dell'opera (Col. XX), che è andata persa.

Contenuto dell'opera

L'opera che si trova in IQM tratta di una guerra santa (X, 4; XI, 1. 5. 11-12. 17) combattuta da due schieramenti: i figli della luce e i figli della tenebra (I, 1).

I figli della luce sono coloro che appartengono al partito di Dio (I, 5). I figli della tenebra sono suddivisi in alcuni raggruppamenti: i popoli stranieri (II, 10-14), i «trasgressori del Patto» (I, 2) e i *kittim*. Questi ultimi sono da collegare ad «Assur» (cfr. I, 2; II, 14 [sono i «figli di Iafet»]; XVIII, 2; XIX, 10), e saranno gli ultimi a cadere (cfr. XV, 1-3; XIX, 10).

I figli della luce e i figli della tenebra comprendono anche gerarchie angeliche che hanno a capo rispettivamente Michele e Belial (XVII, 6-7; XIII, 4). Gli angeli del partito di Dio hanno anche gli «esseri divini», i «divini» (מליא: I, 10. 11; XIV, 15-16; XV, 14; XVII, 7). Il testo menziona quattro arcangeli: Michele, Gabriele, Sariale e Raffaele (IX, 15-16). Funzione di queste due gerarchie angeliche è di appoggiare gli uomini dei due partiti nella guerra (cfr. I, 15).

Si legge anche una spiegazione, nella Colonna II (rr. 6-14), di come sono suddivisi gli anni della guerra escatologica. La somma degli anni elencati è pari a quaranta (ma il numero non è menzionato) che, com'è noto, è un numero che possiede nei libri biblici un valore simbolico molto importante

(soprattutto nel suo riferimento alla *prova*: cfr. *Num.* 32.13; *Gen.* 7.17).

L'organizzazione dei figli della luce è gerarchica (II, 1-5). A capo della piramide di comando stanno il sommo sacerdote (כורח) e il suo secondo (ומשנהו). Sotto a questi ci sono dodici capi (sacerdoti). Ci sono poi ventisei «capi servizio» (רשאי המשמרות). Sotto i sacerdoti stanno dodici capi dei leviti (uno per tribù). Anche questi hanno come sottoposti dei capi-servizio. Al terzo livello di comando si trovano i capi delle tribù e delle casate.

Essi, a differenza dei componenti degli altri due livelli, sono laici. Anche per loro ci sono «capi-servizio». Questa descrizione della gerarchia di comando (II, 1-6) è spiegata in relazione all'ambito culturale, ossia alle attività che devono essere svolte nel tempio di Gerusalemme (המקדש). Il tempo liturgico è calcolato secondo il calendario solare. Oltre a funzioni strettamente legate al culto, coloro che fanno parte di questa gerarchia di comando sembra che abbiano anche il compito di dirigere i combattimenti in vari modi.

La modalità principale con la quale i sacerdoti «regolamentano» la guerra santa è quella dell'uso di trombe (cfr. II, 16). Questi strumenti sono suonati per i vari momenti degli scontri contro il nemico: per l'adunata, per segnalare i feriti, per prepararsi a compiere un agguato, per l'inseguimento, per dirigere altre operazioni belliche (cfr. III, 1-2; VII, 13; VIII, 1-3; IX, 1-3; X, 7; XVI, 3-8; XVII, 10-15). L'importanza di questo strumento è data dalle indicazioni che chi ha compilato le parti riguardanti le trombe ha trovato nei libri biblici (cfr. *Num.* 10.1-10; 31.6; *2Cron* 13.12-15; *1Macc* 7.45). Vengono anche indicate quali scritte dovranno avere queste trombe (III, 2-11).

Oltre a questi strumenti, ci sono i corni. Essi sono suonati dai leviti (VII, 14) e avranno la funzione d'incitare i combattenti e d'intimorire il nemico (VIII, 9-10).

L'esercito dei figli della luce, che è diretto dai sacerdoti, è indicato come *linea*, in contrapposizione a quella del nemico. Questa linea è composta da sette *schiere*, e ogni schiera da quattro *unità*. Ogni unità, a sua volta, da sette *reparti*. Una unità ha mille uomini e ogni schiera quattromila. La linea è dunque formata da ventottomila uomini. L'esercito conta anche la cavalleria, compo-

⁷ Si veda l'uso frequente dell'infinito costruito (cfr. RG V, 9-13). Cfr. E. QIMRON, *Hebrew cit.*, p. 47.

⁸ SUKENIK, *Tesoro cit.*, Tavola 47.

⁹ *DJD I*, pp. 135-136, Tavola XXXI.

sta da seimila cavalieri. L'esercito ha una gerarchia di comando, combattenti e uomini addetti a varie mansioni, ognuno con un'età specifica (VI, 13-14; VII, 1-3), formata da laici (tutti sottoposti al clero). I sacerdoti non si avvicinano al luogo di battaglia perché non devono contaminare l'olio dell'unzione col sangue dei caduti in battaglia (IX, 7-9): essi infatti dirigono la battaglia da «lontano» (IX, 7).

Viene anche detto come devono disporsi le unità di combattimento (V, 3-4. 16-17; VI 1-4. 8-11).

Il testo spiega come sono fatte le armi dei figli della luce (V, 4-14), evidenziando che il loro valore simbolico è pari a quello degli abiti che devono indossare i sacerdoti (VII, 9-11). Ciò mostra la sacralità della guerra combattuta dal partito di Dio.

Si legge cosa deve essere scritto sulle insegne della congregazione (הַקָּהֳלָה): da queste scritte si ricava il dato importante che essa è strutturata secondo l'ordine delle tribù delineato nel capitolo 2 del libro dei *Numeri* (III, 13-17). Anche in questo caso l'opera contenuta in IQM fa riferimento ad un testo biblico sottolineando l'importanza simbolica di queste scritte: esse evidenziano che il gruppo dei figli della luce è il popolo eletto, il quale, come si trova nel libro biblico, è organizzato secondo quattro accampamenti, ognuno dei quali ha un'insegna ed è composto da tre tribù.

Trattandosi di guerra santa, coloro che la combattono devono essere sottoposti a regole di purità (VII, 3-7). Tali regole vanno messe a confronto con *Lev.* 13 (per quanto riguarda la «contaminazione» da parte di chi ha una malattia come la lebbra), con *Lev.* 21.18-20 (per quanto concerne la «riforma» degli uomini inadatti al combattimento), con *Deut.* 23.10-15 (per quanto riguarda l'impurità data dalla polluzione), con *Deut.* 23.13-15 (per quanto concerne il luogo atto ai bisogni corporali). Oltre alle regole normali di purità a cui devono essere sottoposti i combattenti molte di queste regole sono atte a rendere possibile il ministero sacerdotale.

In accordo con *Deut.* 20.2-5, l'opera include nei compiti dei sacerdoti anche quello d'incoraggiare i guerrieri (X, 2-4; XV, 7-15). Così devono fare pure alcuni leviti (X, 5-8; cfr. *Deut.* 20.8; essi sono indicati come שוטרים, «commissari», VII, 14).

Troviamo inni di ringraziamento e suppliche (XII, 10-16; XIII, 7-16; XIV, 16-18; XVIII, 6-17; XIX 2-8; cfr. XIX 11-13); formule di benedizione e di maledizione (XIII, 2-6; XIV, 4-8).

Tutte queste notizie possono essere raggruppate in tre argomenti principali (tre gruppi di materiali), come ha fatto recentemente J. Duhaime¹⁰: 1) serie di regolamenti per la preparazione e l'esecuzione della guerra; 2) preghiere e benedizioni da recitare secondo le differenti fasi della guerra; 3) una descrizione della sequenza della guerra contro i *kittim*.

Titolo dell'opera.

L'*editio princeps* porta il titolo di «Rotolo della Guerra dei Figli della Luce contro i Figli della Tenebra». Esso sintetizza il contenuto dell'opera. Non si può tuttavia sapere quale fosse il titolo originale del testo poiché uno strappo, all'inizio della prima Colonna, ha portato via le prime parole. A causa della congettura data dalla maggior parte degli interpreti per colmare questa lacuna, questo documento venne intitolato «Regola della Guerra» (סֵרֶךְ הַמְּלַחְמָה). Non essendo però certi di tale congettura, si è preferito tornare al titolo dato dal Sukenik, ossia «Rotolo della Guerra», poiché non dà problemi di sorta. Il contenuto principale dell'opera è infatti quello della guerra santa, mentre invece «regola» potrebbe essere inteso in vari modi. Chi scrisse le varie sezioni di quest'opera «sapeva» come si sarebbe svolta la guerra, ma non dice che i figli della luce dovranno farla scoppiare perché vi sia una regola che lo stabilisce. La Guerra avverrà perché è voluta da Dio e senza il bisogno della volontà dei figli della luce. Divamperà in un certo momento della storia e basta. Dunque non è una «regola» in senso stretto.

Genesi dell'opera

Non è chiaro se l'opera che si trova in IQM sia il prodotto di una evoluzione lette-

¹⁰ *The War Scroll, in The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 2, Damascus Document, War Scroll, and Related Documents* (J.H. CHARLESWORTH ed.), Tübingen-Louisville 1995, p. 80.

rarità antecedente, oppure se si tratta del testo uguale, copiato da uno scriba della fine del primo secolo a. C., a quello di una ipotetica opera originale. A rendere più difficili le cose ci sono i manoscritti trovati nella Grotta 4. In essa sono stati rinvenuti alcuni manoscritti che presentano in parte copie della recensione del «Rotolo della Guerra» (4Q492, 494, 495 e 496)¹¹ e, in parte, copie di opere diverse dalla sua recensione, ma che hanno il suo stesso tema (4Q491 e 493)¹². Queste ultime potrebbero essere testimoni di una recensione diversa dalla stessa composizione che si trova in IQM. Le opinioni riguardo alla genesi di IQM sono perciò discordi. Tuttavia, considerando il manoscritto contenuto in 4Q491 testimone di una recensione diversa e antecedente a quello che si trova in IQM, si è oggi inclini a considerare come più probabile l'ipotesi che il testo di IQM sia il risultato di una evoluzione letteraria complessa, che potrebbe mostrare la volontà da parte del redattore di dare un determinato senso al materiale da lui raccolto.

Fra le ipotesi di evoluzione letteraria del testo di IQM ricordo sinteticamente che Dupont-Sommer¹³ ritiene che le Coll. XV-XIX siano probabilmente un regolamento annesso e ispirato ad un primo che sarebbe da attribuire ad un altro autore, mentre van der Ploeg¹⁴ e von der Osten Sacken¹⁵ considerano la Colonna I del «Rotolo della Guerra» (da avvicinare a *Dan* 11.40 ss.) come un

¹¹ 4Q492: *Discoveries in the Judaean Desert. VII. Qumrân Grotte 4 III (4Q482-4Q520)*, Oxford 1982 (d'ora in poi *DJD VII*), pp. 45-49, Pl. VII; 4Q494: *DJD VII*, pp. 53-54, Pl. VIII; 4Q495: *DJD VII*, pp. 54-56, Pl. VIII; 4Q496: *DJD VII*, pp. 56-68, Pl. X, XII, XIV, XVI, XVIII basso e XXIV basso.

¹² 4Q491: *DJD VII*, pp. 12-44, Pl. V-VI; 4Q493, *DJD VII*, pp. 49-53, Pl. VIII. Per una valutazione di questi manoscritti in rapporto al «Rotolo della Guerra», si veda J. DUHAIME, *The War Scroll*, in *The Dead Sea* cit., pp. 81-83.

¹³ *Règlement de la guerre des fils de lumière: traduction et notes*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 148 (1955), pp. 23-43; 141-180; *Écrits* cit., p. 181 ss.

¹⁴ *Le rouleau de la guerre* cit., p. 11 ss.

¹⁵ *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969, cap. II ss.

testo che riprende la trama delle Colonne XV-XIX (che, secondo von der Osten Sacken, sono dedicate alle concezioni dualistiche della guerra escatologica: esse rappresenterebbero il nodo più antico dell'opera). Così le Colonne VII-IX, 9 (e XIV) sarebbero da comparare a *IMacc.* 6.44 ss. Per questi autori (soprattutto il secondo), il contesto delle guerre maccabaiche costituirebbe l'ambito nel quale si è formato il «Rotolo della Guerra» e le idee che vi si trovano sarebbero da attribuire ai circoli assidei che avevano rotto con i maccabei: questi circoli assidei avrebbero costituito il gruppo dal quale sarebbe poi nata la comunità qumraniana¹⁶.

Le tesi esposte sono avvalorate constatando che un certo gruppo di materiali, contenuto nella Colonna I (I, 1-7.11-12 e I, 8-11.12-15), contiene profezie *ex eventu* e profezie vere e proprie formulate secondo una metodologia simile a quella che si trova in *Daniele* e nel *Libro dei Sogni*.

La nuova edizione del «Rotolo della Guerra»

Nel 1954 usciva l'*editio princeps* a cura di E.L. Sukenik¹⁷; nel 1958 l'edizione di J. Carmignac¹⁸; nel 1959 quella di A.M. Habermann¹⁹; nel 1961 quella di P. Boccaccio e G. Berardi²⁰; nel 1962 quella di Y. Yadin²¹; nel 1964 quella del Lohse²²; nel 1995 quella di J. Duhaime²³; è in preparazione quella a cura di M.G. Abegg²⁴.

Questa nuova edizione critica si propone sia di fornire tutti gli elementi emersi dalle scoperte fatte nelle altre grotte qumra-

¹⁶ Cfr. PUECH, *Croyance* cit., pp. 25-28.

¹⁷ *Tesoro* cit.

¹⁸ *La Règle* cit.

¹⁹ *Megillot midbar Yehudah*, Jerusalem 1959, pp. 95-108.

²⁰ *Regula Belli, seu Bellum filiorum lucis contra filios obscuritatis*, Roma 1961.

²¹ *The Scroll of the War of the the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.

²² *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, München 1964, pp. 177-225.

²³ *The War Scroll*, in: *The Dead Sea* cit., pp. 80-203.

²⁴ Ringrazio cordialmente il Prof. Abegg per avermi fatto leggere il suo lavoro.

niche²⁵, sia di commentare sul piano linguistico²⁶ e contestuale il testo di IQM ricostruito anche con i manoscritti addizionali.

In questa edizione saranno presenti un'ampia introduzione, un'appendice che riguarda l'angelologia del «Rotolo della Guerra», un «lessico - concordanze», un indice dei passi citati.

Il testo è diviso in sezioni, basate soprattutto sulle indicazioni date dallo scriba (ossia con gli spazi lasciati senza lettere). Il commento del testo trascritto e ricostruito è diviso in due parti: una che riguarda gli aspetti linguistici; l'altra quelli contestuali.

La cosa migliore per esporre il metodo seguito è quello di presentare qui alcune righe di questa edizione.

Faccio l'esempio mostrando il commento della riga 13 della Colonna I²⁷:

וביום מלחמתם בכתיים, 13 ט' צ' ב'
 [...נח] שיר. במלחמה שלושה גורלות
 יחזקו בני אור לנגוף רשעה, ושלושה
 יתאזרו חיל בליעל למשוב גורל 14
 [אור].

E, nel giorno della loro guerra contro i *kittim*, 13 ---[...carne]ficina. Durante la guerra (per) tre volte i figli della luce avranno il sopravvento per sconfiggere l'empietà, e (per altre) tre si cingerà l'esercito di Belial per la ritirata del partito 14 [della luce].

²⁵ Così hanno lavorato anche J. DUHAIME (*The War Scroll*, in *The Dead Sea* cit.) e M.G. ABEGG.

²⁶ Così hanno fatto anche J. CARMIGNAC, *Règle* cit. e B. JONGELING, *Le rouleau de la Guerre des manuscrits de Qumrân*, Assen 1962.

²⁷ Nel commento la sigla RG sta per «Rotolo della Guerra». Spiegazione dei segni: [X] lacuna integrata; [...] lacuna non integrata; \X\ inserimento di una lettera in questa edizione; { } lettera o parola aggiunta da uno scriba nel manoscritto; () parole aggiunte nella traduzione per chiarire il senso; * parola integrata in base a frammenti addizionali; /X/ espunzione di una lettera in questa edizione;]---[lettere o parti di esse non leggibili nel manoscritto; Vacat spazio lasciato in bianco dallo scriba del manoscritto; X la lettera sottolineata indica che essa è sciupata e si legge male; (?) lettura o traduzione incerta; la lettera in grassetto presenta dei punti segnati sopra o sotto (*puncta extraordinaria*); ^ˆ lettera letta e trascritta in modo differente rispetto all'*editio princeps*.

Riga 13

La linea 13 comincia con *yod*, *šade* e la traccia di una lettera (appena accennata), poi si ha una lacerazione di 10 mm, seguita da *šin*, *yod* e *reš*. Inoltre, si distinguono le tracce di un paio di lettere sotto la lacuna. Per la seconda parola è quasi certo che si tratta di שיר [נח], confrontando le tre lettere dopo la lacerazione, più la traccia di una sotto di questa, con la parola alla riga 10. Riguardo alla prima parola non è possibile fare proposte. Pur essendo conformi al contesto, le seguenti ipotesi non vanno bene perché comprendono, come prima parola, un verbo che ha una misura non abbastanza lunga per colmare bene lo strappo: Milik, Yadin e Habermann hanno proposto יצ[או לנח] שיר; Carmignac Jongeling שיר [נח] פו לנח; יצ[או לנח] שיר.

La parola גורל che si trova in questa riga e in quella successiva (al plurale e al singolare) ha qui un significato diverso rispetto a quello che ha la stessa nella riga 1. Indica le «fasi» della guerra. La parola ha fatto molto discutere²⁸, ma l'uso del termine per indicare «fase» è attestato in un manoscritto papiraceo con una calligrafia asmonea databile attorno al 100-75 a.C. Si tratta di 4Q503²⁹ e il testo contenuto è stato intito-

²⁸ Cfr. CARMIGNAC, *Règle* cit., p. 18. Ha scritto al riguardo: «Delcor prend במלחמה pour un état annexe et il confond גורלות avec רגלים, «dans le combat de trois unités»; Bardtke et Dupont-Sommer supposent une préposition inexistante devant גורלות, «durant trois lots», c'est-à-dire en trois occasions; van der Ploeg et Yadin donnent à שלושה גורלות le sens de «trois fois successives», et ainsi ils imaginent que la guerre comportera trois attaques et trois contre-attaques. Pourtant, comme l'a bien compris Vermes, l'auteur veut dire tout simplement que la cause des Fils de Lumière comprendra «trois partis» et que de même le camp de Bélial résultera de la coalition de trois autres partis, mais que la victoire finale sera remportée grâce à un septième parti, qui sera la main toute-puissante de Dieu». Secondo Carmignac i tre partiti dei figli della luce sono rispettivamente: 1- i combattenti terrestri; 2- le anime dei defunti; 3- gli angeli, buoni o cattivi. Cfr. tesi opposta di Jongeling, *Le rouleau*..., pp. 70-71.

²⁹ *DJD VIII*, pp. 105-136, Tavole XXXV, XXXVII, XXXIX, XLI, XLIII, XLV, XLVII.

lato con «Preghiere quotidiane» dove viene utilizzato un particolare calendario. Il manoscritto parla di «parti» di luce e di tenebra indicanti le fasi lunari (la faccia della luna è divisa in 14 porzioni, גורלות, che si illuminano o si oscurano una dopo l'altra). Il testo presenta la parola in otto punti (Col. III, r. 15.21; Col XII, r. 16; Col. XIII, r. 2; ff. 51-5, r. 2.14; f. 215, r. 4; f. 218, r. 3). In quattro di questi (Col. III, r. 15; Col. XIII, r. 2; f. 51-5, r. 14; f. 215, r. 4) il termine sicuramente indica le «parti» o «porzioni» della luna, ossia le «fasi» lunari. Si può tradurre il brano del RG «(per) tre fasi i figli della luce...», ma il senso può essere reso anche con «volte» («tre volte»). Nella riga 14 la parola è tradotta con «fase». Inoltre, come l'azione espressa dal verbo יחזקו, «forzeranno», (soggetto: i figli della luce) ha come fine quello di sconfiggere l'empietà (che è data dal partito di Belial), così l'azione espressa dal verbo יתאזרו, «si cingeranno» (soggetto: l'esercito di Belial³⁰), ha il fine di compiere qualcosa nei confronti dei figli della luce. Perciò la parola משוב ³¹ con la preposizione «i» prefissa dev'essere riferita ai figli della luce e non ai loro avversari. Essa indica (per es. RG III, 10) la «ritirata» nei contesti bellici e la lacuna iniziale della riga 14, che conclude la frase, dovrebbe avere qualcosa di relativo ai figli della luce e non alla «tenebra»³². (...)

Queste righe (12-15) concludono il 2° «paragrafo» che era iniziato alla riga 8. Si parla di «un giorno» (RG I, 12) che il RG identifica con quello della caduta dei *kittim* (fine della guerra).

Riguardo al «lessico - concordanze», riporto qui una parola (מערכה) che il «Rotolo della Guerra» usa per indicare tre tipi distinti di raggruppamenti militari³³,

³⁰ Cfr. QIMRON, *Hebrew cit.*, p. 84. Il verbo è al plurale perché חיל, «esercito», è un nome collettivo.

³¹ Su questa parola cfr. QIMRON, *Hebrew cit.*, p. 65.

³² Così interpretano molti commentatori (per un confronto cfr. B. JONGELING, *Le rouleau cit.*)

³³ La parola ricostruita in una lacuna è segnalata con r, mentre quella data da un frammento addizionale con *. È riportato il numero totale

ossia la linea, la schiera e l'unità. Questi significati della parola derivano da un attento esame dei contesti in cui si trova. Sul tema dell'assetto bellico dell'esercito dei figli della luce è stato scritto molto, soprattutto con riferimento ad un noto ed importante studio di Y. Yadin³⁴. L'interpretazione del significato della parola (come di altre riguardanti i gruppi militari), che si trova in questa edizione mostra che l'autore non si è ispirato, come invece affermava Yadin, a manuali militari romani, ma si è basato quasi esclusivamente su elementi simbolici³⁵.

מערכה, «linea»	
המערכה	
III, 10; VI, 8; VII, 12; IX, 11.13; XIV, 3; XVI, 13; XVII, 10; XIX, 9'	9
מערכת	
VI, 2.5; XVI, 6; XVII, 12r; XVIII, 4r	5
למערכת	
III, 7; VIII, 8.12	3
המערכות	
VI, 1.4; VII, 18; VIII, 4; XVI, 12	5
מערכה, «schiera»	
V, 16.16; VII, 9.9.17	5
במערכה	
VIII, 17	1
מערכות	
VII, 9; IX, 4	2
המערכות	
V, 16.17r.17r; VI, 10; VII, 9.14; XV, 6; XVI, 4; XIX, 12	9
מערכה, «unità»	
XVI, 12	1
המערכה	
V, 3; VIII, 2.17r	3
ומערכה	
VII, 17	1
מערכת	
V, 3; VI, 9	2
למערכה	
V, 4; VI, 11	2
מערכות	
IX, 4; XVIII, 4	2

delle volte che la parola compare nel testo ebraico ricostruito in questa edizione.

³⁴ *The Scroll cit.*

³⁵ Per l'approfondimento della questione si rimanda alla introduzione di questa edizione critica.

PER UN MUSEO EBRAICO SICILIANO

Questo testo è stato letto nella prima delle due Giornate di studi organizzate dal Dipartimento di scienze filologiche e linguistiche dell'Università di Palermo e dal comune di Caltabellotta, il 13 e 14 marzo 1998, in occasione della presentazione della miscellanea di studi in onore di Monsignor Benedetto Rocco: Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo.

La ricorrenza del settantesimo compleanno di Monsignor Benedetto Rocco ci offre l'occasione di riunirci per celebrare, con l'opera di un grande studioso, una delle pagine più appassionanti della nostra storia, la storia degli ebrei siciliani, da cui discende, è stato calcolato, circa il 10% dei siciliani attuali. Anche la sede del nostro convegno ci rimanda ai luoghi della loro memoria. Ci troviamo infatti a pochi metri dal vicolo della Moschita, dove sono ancora visibili le tracce della sinagoga di cui 'Ovadyah da Bertinoro scrisse che «non ha l'eguale al mondo» e dal Palazzo dei Normanni, che fu la reggia dei re di Sicilia che si fregiavano del titolo di «re di Gerusalemme» e dove Ruggero deportò i setaioli ebrei da Costantinopoli perché gli tessessero superbi paramenti regali, quali il mantello esposto oggi a Vienna. Dall'altro lato della strada c'è poi la Cattedrale, dove giace sepolto il canonico taorminese Giovanni Di Giovanni, che esattamente 250 anni fa pubblicò *L'Ebraismo della Sicilia*, la prima storia degli ebrei considerati quale minoranza nazionale.

Bene ha fatto il presidente Cristaldi a ricordare nella sua prefazione al volume che i rapporti tra la Sicilia e gli ebrei non si sono mai veramente interrotti nonostante la dolorosa cesura del 1492. Gli ebrei che in quell'anno lasciarono la Sicilia continuarono infatti a chiamarsi siciliani ancora per molti secoli nei quattro angoli del Mediterraneo dove si dispersero: a Roma fino al 1904, e Attilio Milano, lo storico degli ebrei italiani si vantava di discendere da siciliani. A Salonico fino al 1938, a Istanbul e a Damasco esistevano fino a pochi anni fa sinagoghe denominate Sikilia, Squalin o Missini.

Quest'anno ricorre il cinquantesimo anniversario dello stato d'Israele. È una bella occasione per ricordare il piccolo contributo della Sicilia alla nascita dello stato ebraico, che negli anni precedenti l'ultima guerra insegnò ai giovani a coltivare gli agrumi che Israele esporta oggi in tutto il mondo. In quegli stessi anni Palermo ospitava una discreta comunità ebraica, fra cui spiccavano intellettuali del rango del professor Giuseppe Levi, padre della scrittrice Natalia Ginzburg, che nacque proprio a Palermo.

Dunque, ancora una volta in età moderna constatiamo come la presenza ebraica in Sicilia esalti la parte migliore di noi, si ponga con noi in un rapporto nobile, di grande valore scientifico e culturale. Di tutto ciò testimonia anche la miniatura che adorna le locandine e la copertina del volume che oggi offriamo a Monsignor Rocco. L'ho scoperta nella Biblioteca Nazionale di Francia, ed ha, a mio parere, un'importanza spesso trascurata. Essa ritrae un ebreo agrigentino, al-Farağ ibn Sâlim, che nel 1279 tradusse in latino, per il re di Sicilia Carlo I d'Angiò, il trattato di medicina *al-Hâwî* di Rhazes, e lo intitolò *Liber Continens*. Questa traduzione è importante non solo perché al-Farağ si fece ritrarre dal miniatore mentre prende in consegna dal re e poi traduce il testo arabo, tramandandoci in tal modo il primo ritratto di un ebreo, ma anche perché essa veicolò in Europa il concetto di vaccino. Questo è solo uno dei contributi degli ebrei siciliani alla cultura e al progresso. Potrei ricordare anche le scuole di astronomia di Siracusa, dove Yişhaq ben Šelomoh Alḥadib inventava nuovi strumenti astronomici, oppure gli ebrei che effettuarono una delle prime prospezioni minerarie della Sicilia, ancora nel 1492, cioè alla vigilia dell'espulsione.

Ebbene, se questa stagione felice è ora finita per sempre, le sue testimonianze sono ancora presenti tra noi. Si tratta di un patrimonio millenario, che non teme confronti con quanto rimasto in altri paesi vicini. A dispetto delle offese del tempo e dell'uomo, la Sicilia ha custodito nella sua solitudine un

patrimonio degno di figurare accanto a quello che è rimasto in paesi quali la Spagna o il Marocco, in cui ben altre vette raggiunse la civiltà ebraica. In Spagna non sopravvivono del glorioso Sefarad che quattro sinagoghe e un *miqweh* e non più di otto iscrizioni giudaiche in greco e latino. Esattamente come in Sicilia. Nel Marocco che fa risalire l'insediamento ebraico ai tempi di re Salomone, quasi nulla è rimasto del periodo precedente il XV secolo. In Grecia si hanno invece tracce fino al V secolo: il trono di Mosè a Delos del I secolo a.e.v., gli stipiti della sinagoga di Corinto del IV-V secolo, le sinagoghe dell'*agorà* di Atene e di Egina del V secolo. E poi 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.

In questo scenario la Sicilia offre per contro un panorama quasi ininterrotto di reperti e testimonianze, dal tardoantico al 1492. Per darne un'idea, basterà accennare ai suoi primati archeologici: i *rimmonim* di Cammarata, i più antichi del mondo, oggi a Palma di Maiorca, l'*aron* di Agira, il più antico d'Italia (1454), il filatterio di Mosè, per il momento scomparso, contenente l'unico *hapax* fuori della Bibbia, la prima attestazione datata dell'acclamazione *Šalom 'al Yisra'el*, che non è a Narbona, ma a Catania. E poi il cimitero ebraico sottomarino di Siracusa, il più antico manoscritto del cabbalista Avraham Abulafia, conservato a Trapani, le tombe ebraiche di Noto allocate in cellette sicule, le catacombe ebraiche di Siracusa seconde solo a quelle di Roma e Venosa.

Tutto questo patrimonio superstite a varie distruzioni è ora in pericolo o, nel migliore dei casi, inaccessibile al pubblico. Per questo motivo ho posto ai voti dell'assemblea plenaria dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, riunita a Bologna il 3 e 4 novembre dello scorso anno, una mozione del seguente tenore:

L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo,

- ricordando che la Sicilia fu nei secoli terra d'asilo per il popolo ebraico, che vi lasciò le tracce indelebili del proprio apporto culturale,

- animata dalla volontà di preservare per le generazioni future un patrimonio uni-

co nel suo genere, testimonianza di valori di tolleranza e pluralismo,

1. raccomanda alle autorità della Regione Siciliana di istituire un Museo Ebraico Siciliano nell'ambito del Museo regionale della civiltà arabo-normanna;

2. incarica il suo presidente di trasmettere la presente mozione al Presidente della Giunta regionale della Sicilia, al Sindaco di Palermo nonché al Presidente dell'Unione delle Comunità ebraiche italiane.

Il professor Michele Luzzati, presidente dell' AISG, che aveva previsto di essere oggi qui con noi per dare attuazione a questo voto unanime dei giudaisti italiani, è stato purtroppo trattenuto a Pisa per motivi di salute. Questa è la sfida che ora ci attende. Terminata la fase di ricognizione e di catalogazione grazie ad una borsa di studio offerta dall'università canadese di Lethbridge, vorrei invitare le autorità della Sicilia a prendere in considerazione la realizzazione di un museo ebraico siciliano, qui nella Palermo felice, già capitale delle giudecche siciliane. Si tratta di un progetto a costo pressoché zero. La sede è già pronta, non potrebbe esservene una migliore, e contiene già tre o quattro reperti ebraici di grande valore come l'iscrizione quadrilingue del 1149 o i candelieri che appartennero forse alla sinagoga di Fustat, la stessa dove insegnò il grande Maimonide. Parlo del castello della Zisa, che il dotto viaggiatore ebreo Binyamin da Tudela, così descrive nel suo Itinerario (1172-1173): «A circa due giornate da Messina si trova la grande città di Palermo. (...) Ospita il parco reale di al-Azizah, abbellito di alberi da frutta di ogni genere».

La storia e l'eredità degli ebrei siciliani sono anche storia e patrimonio della Sicilia. Carmelo Trasselli scrisse che è il più affascinante capitolo della storia siciliana. Un museo ebraico sarebbe dunque l'occasione per riunire testimonianze disperse dopo l'Espulsione, per riannodare con pezzi di storia siciliana come le comunità ebraiche di Grecia, Turchia e del Levante. Sarebbe un museo per comprendere meglio le radici del cristianesimo, giacché come scrisse con grande efficacia il poeta francese Charles Péguy nel suo *Mystère des Saints Innocents*: «Come i quarantasei libri dell'Antico Testamento marciano innanzi ai quattro Vangeli e agli

Atti degli Apostoli e alle Epistole e all'Apocalisse. Che chiude la marcia... E come Israele marcia davanti alla cristianità. E come il battaglione dei giusti marcia davanti al battaglione dei santi. E così davanti ad ogni sorella cristiana cammina una sorella ebrea, la sorella maggiore che l'annunzia e che va avanti».

Sarebbe infine un museo per il popolo d'Israele, che ricorderebbe il contributo della Sicilia alla cultura ebraica: il *Purim* di

Siracusa, la *yod* degli scribi di Siracusa, le peculiarità del rito ebraico siciliano, la Sicilia rifugio degli ebrei nei secoli e terra d'incontro tra ebrei musulmani e cristiani.

Tutto questo affinché anche noi possiamo dire con il salmista: «Ciò che abbiamo udito e conosciuto e i nostri padri ci hanno raccontato, non lo terremo nascosto ai loro figli».

Giulio Busi

RASSEGNA DI FILOLOGIA EBRAICA

Pesiqta Rabbati. A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps, volume I, by R. ULMER, Scholars Press 1997, LIX, 617 pp.

Raccolta fondamentale di omelie rabbiniche, probabilmente redatta in età alto-medievale con materiale più antico, la *Pesiqta* costituisce un importante documento dell'esegesi giudaica, e ha avuto un influsso cospicuo sulla letteratura medievale e moderna. Pubblicata per la prima volta a Praga, senza indicazione di data, ma probabilmente nel 1653¹, l'opera veniva finora citata secondo l'edizione pubblicata a Vienna, nel 1880, a cura di M. Friedmann. Nel 1968 era apparsa la traduzione inglese di W.G. Braude², mentre, a partire dagli anni Settanta, A. Goldberg promosse, a Francoforte s.M., una serie di pregevoli studi, che portarono all'edizione, alla traduzione e al commento di singole sezioni. Il lavoro della Ulmer - di cui appare ora il primo volume, contenente le sezioni 1-24 - offre una sinossi dei seguenti testimoni testuali: Cambridge, University Library, mss Taylor-Schechter NS 329.609 e

T-S Misc. 36.124 (entrambi framm.); New York, Jewish Theological Seminary, mss Mic. 8195 e 8452; Parma, Biblioteca Palatina, ms parmense 3122; Philadelphia, Library of the Center for Judaic Studies, ms Dropsie 26;; Roma, Biblioteca Casanatense, ms Sacerdote 3324; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, mss hebr. 180 , 3680, 4170, 5389, 5390 (tutti frammentari); Wien, Schottenstift, Benediktinerabtei, ms 374 (framm.); ai codici si aggiunge infine l'*editio princeps* di Praga, nonché alcuni frammenti conservati nella collezione Kaufmann presso l'Accademia Ungherese delle Scienze di Budapest, tra cui quello pubblicato da A. Scheiber³. Per quanto riguarda la tradizione indiretta, vengono utilizzati gli estratti presenti nel *Maḥazor Vitry*, mentre sono escluse le citazioni che ricorrono nello *Yalqut Šim'oni* (in quanto rielaborate) e quelle conservate negli scritti del polemista anti giudaico Raimondo Martini, perché questi avrebbe «edited and falsified the texts at his disposal» (p. XXXIX)⁴. Nell'introduzione inglese che accompagna il volume, la Ulmer spiega la

¹ Cfr. M. SANDERS, *Pesiqta rabbati. Defus ris'on*, in «Areschet» 3 (1960-1961), pp. 99-101.

² *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, Translated from the Hebrew by W.G. BRAUDE, New Haven and London 1968.

³ A. SCHEIBER, *Ketav yad 'attiq sel Pesiqta 'al aseret ha-dibberot*, in «Tarbiz» 25 (1956), pp. 464-467.

⁴ Ma vedi ora U. RAGACS, *The Forged Midrashim of Raymond Martini - Reconsidered*, in «Henoch» 19 (1997), p. 58-68, circa la sostanziale attendibilità degli estratti della letteratura giudaica offerti dal Martini.

scelta dell'edizione sinottica con «the absence of a reliable base text for a scholarly edition». Il ms parmense 3122, il più completo attualmente disponibile, è infatti stato escluso poiché «contains many scribal errors and at times ... is a composite text (a text utilizing different rabbinic works)», mentre l'autrice ritiene che il codice Mic. 8195 del Jewish Theological Seminary, che sarebbe «almost error-free», sia troppo recente e pesantemente rielaborato per servire da manoscritto base. Almeno in questo primo volume, manca dunque un esame analitico delle lezioni varianti e degli interventi redazionali e, di conseguenza, non vi è ricostruzione stemmatica della tradizione. Piuttosto, «the objective is to provide the reader with a true letter-by-letter rendition of all text-witnesses, including all the "mistakes" and scribal errors». Non si tratta tuttavia nemmeno di un'edizione diplomatica, poiché l'impostazione sinottica comporta una ridistribuzione editoriale dei codici, il cui contenuto è presentato - quasi sempre su quattro colonne, in due pagine affrontate - secondo la successione delle pericopi bibliche nel ciclo annuale. Vengono inoltre omesse dalla sinossi le parti ritenute spurie, sebbene i criteri con cui sono state individuate tali interpolazioni non siano discussi, almeno in questo volume. In appendice è offerta invece una tavola riassuntiva del contenuto dei diversi manoscritti, secondo l'ordine progressivo delle letture sinagogali.

H. LISS, *El'azar Ben Yehuda von Worms: Hilkhot ha-Kavod. Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, XII, 234, 63* pp. («Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 12»).

H. Liss offre l'edizione sinottica delle *Hilkot ha-kavod* (Istruzioni sulla gloria) di El'azar ben Yehudah di Worms (c. 1165 - c. 1230), l'esponente di maggior rilievo del movimento mistico degli *ḥaside Aškenaz*. Il testo fa parte del *Sefer sode razayya* (Il libro del segreto dei segreti), l'*opus magnum* di El'azar⁵, nel quale egli volle raccogliere una sorta di enciclopedia delle dottrine cosmologiche e del misticismo giudaico dell'epoca.

Nella parte introduttiva, l'autrice presenta una chiara discussione dei codici che contengono il vasto lavoro di El'azar, che viene suddivisa in cinque sezioni principali: 1. *Sod ma'ašeh merkavah*. 2. *Hilkot Me'atraton; Hilkot mal'akim; Helak merkavah; Hilkot ha-kisse; Hilkot ha-kavod; Hilkot ha-dibbur; Hilkot ha-nevu'a; Hilkot ha-emunah*. 3. *Sefer ha-Šem*. 4. *Peruš 'al Sefer yeširah*. 5. *Ḥokmat ha-nefeš*. Tra i codici presi in esame spicca quello di London, British Library, ms Add. 27.199 (Margoliouth 737), copiato a Roma, nel 1515, da Elia Levita per il cardinale Egidio da Viterbo, suo protettore e appassionato cultore di studi ebraici. A questo si affiancano, oltre ad alcuni *codices descripti*, altri manoscritti, che includono le opere di El'azar in ordine diverso, e che attestano altresì alcune diversità redazionali: è il caso, p.es., del ms héb 850 della Bibliothèque nationale di Parigi, del ms Günzburg 1170 della Biblioteca statale russa di Mosca e del ms Heidenheim 92 della Zentralbibliothek di Zurigo. L'autrice presenta (pp. 21-24) una discussione analitica delle varianti relative alle *Hilkot ha-kavod*, dalla quale deduce tuttavia l'impossibilità di ricostruire uno *stemma codicum*: da qui la rinuncia all'edizione critica in favore della sinossi lineare. L'edizione riproduce così, riga per riga, il testo tradito dai quattro manoscritti ora citati, ritenuti rappresentativi dell'intera tradizione. Nella versione tedesca, Liss segue invece, di preferenza, il ms Add. 27.199, e solo occasionalmente propone traduzioni sinottiche, riprendendo le lezioni dei mss di Zurigo e di Mosca. In sinossi sono dati anche, in tedesco, i paralleli tra il testo di El'azar e la parafrasi ebraica⁵ del *Kitâb al-amânât wa-l-i'tiqâdât* (Il libro delle credenze e delle opinioni) di Sa'adyah Ga'on (882 - 942), che era diffusa tra i *ḥaside Aškenaz* prima della seconda traduzione del testo, approntata da Yehudah ibn Tibbon nel 1186. L'esteso commento che accompagna il lavoro ripercorre il pensiero di El'azar, secondo una scansione in 11 temi principali e

⁵ Tale versione parafrastica è stata pubblicata da R.Ch. KIENER, *The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's «Kitâb al-amânât wa-l-i'tiqâdât»*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania, 1984.

in 61 paragrafi, a ciascuno dei quali l'autrice attribuisce un titolo riassuntivo: dalla relazione tra il Creatore e il *kavod*, alla visione profetica, alla dottrina delle *hawayot* e alla manifestazione della gloria ai giusti, le teorie esposte nelle *Hilkot ha-kavod* sono così confrontate con i precedenti rabbinici e con le possibili fonti filosofiche, nonché con quanto affermato nelle altre opere del mistico aškenazita.

D. ABRAMS, *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, XIV, 146, 67* pp. («Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 13»).

«Il mistero della noce», *Sod ha-egoz*, è un tema importante nella riflessione mistica giudaica del medioevo, e i testi che lo riguardano sono stati oggetto di studi approfonditi, soprattutto da parte di A. Altmann⁶, J. Dan⁷ e A. Farber-Ginat⁸. In questa monografia, D. Abrams si ripromette di offrire «a fresh reinvestigation» dell'argomento, assieme all'edizione di un numero di scritti appartenenti a tale *corpus* simbolico. Abrams - che afferma di recepire molte delle convinzioni espresse da A. Farber nella sua tesi di dottorato inedita - esordisce (a p. 13) affermando che il *Sod ha-egoz* è attestato in cinque recensioni maggiori⁹:

1. Una recensione breve, che può ricondursi nell'alveo della letteratura degli *Hekalot*: London, British Library, ms Add.

⁶ A. ALTMANN, *The Motif of the "Shells" in Azriel of Gerona*, in «Journal of Jewish Studies» 8 (1957), pp. 73-81; ID., *Eleazar of Worms Hokmath ha-'Egoz*, *ibidem* 11 (1960), pp. 101-113.

⁷ J. DAN, *Hokmath ha-'Egoz. Its Origin and Development*, in «Journal of Jewish Studies» 17 (1966), pp. 73-82; ID., *Toward a History of the Text of Hokmat ha-Egoz* [in ebr.], in «Aleï Sefer» 5 (1978), pp. 49-52.

⁸ A. FARBER-GINAT, *The Concept of the Merkavah in Thirteenth-Century Jewish Esotericism. Sod ha-'Egoz* [in ebr.], PhD Dissertation, Jerusalem, The Hebrew University, 1987.

⁹ Nell'elenco di pp. 105-106, le recensioni elencate sono invece nove.

15.299 (Margoliouth 752), c. 19v; Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, ms 478, cc. 95v-96r; New York, Jewish Theological Seminary, ms Mic. 1804, cc. 69v-70r; *Ibidem*, ms Mic. 2195, c. 12r.

2. Una recensione che, in base alla titolazione di un codice, viene denominata del *Ma'aseh merkavah*, e cioè dell'Opera del carro: Jerusalem, Mussayef Collection, ms 145 (37), c. 12a; Jerusalem, Jewish National and University Library, ms 8° 1070, c. 59v; Mosca, Biblioteca statale russa, ms Günzburg 737, cc. 157v-159v.

3. La versione contenuta nella *'Arugat ha-bošem* di Avraham ben 'Azri'el¹⁰, che ne ascrive la paternità a El'azar ben Yehudah da Worms: Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms ebr. 301, c. 75b-c.

4. La recensione desumibile dalle opere dello stesso El'azar: *Sod ma'aseh merkavah*¹¹, *Hokmat ha-nefeš*¹², *Commento al Siddur*¹³, *Sefer ha-hokmah (Sefer Yirqaḥ)*¹⁴; *Commento a Cant.* 6.11¹⁵.

5. Una versione «proto-cabbalistica» tradita da un unico manoscritto: Oxford, Bodleian Library, ms Neubauer 1960, cc. 129v-131r.

Nell'edizione dei testi ebraici (pp. 4*-67*), l'autore presenta innanzitutto una riproduzione sinottica delle recensioni maggiori, riportando tuttavia, su colonne parallele, le lezioni di un solo manoscritto per la prima recensione («London 752»), due per la seconda («Mussayef 145» e «Moscow 145»), uno per la terza («Vatican 301»), nessuno per la quarta e uno per la quinta («Oxford

¹⁰ *Sefer 'Arugat ha-bošem*, ed. E. URBACH, 4 voll., Jerusalem 1939-1963.

¹¹ *Sode razayya*, ed. Š. WEISS, Jerusalem 1991, p. 21 (cfr. anche pp. 37 e 133).

¹² *Hokmat ha-nefeš*, Bene Beraq 1987, pp. 51-52 (non pp. 55-56, come riferito da Abrams, p. 30 nota 68).

¹³ *Peruše siddur hs-tefillah la-Roqaḥ*, ed. M. HERSHLER, Jerusalem 1992, p. 511.

¹⁴ In *Peruš 'al ha-Torah la-Roqaḥ*, Bene Beraq 1987, p. 49 (tuttavia, il testo è probabilmente spurio).

¹⁵ P.es. in *Peruš ha-Roqaḥ 'al ha-Megillot*, ed. Ch. KONYEVSKY, Bene Beraq 1986, pp. 154-155 (anche in questo caso, il testo è probabilmente spurio).

1566»). A questi si aggiungono: (già) Frankfurt a.M., Stadtbibliothek¹⁶, ms Merzbacher 95, cc. 73-74 (benché si tratti di un codice che contiene la 'Arugat ha-bošem, il passo concernente il mistero della noce è considerato da Abrams testimone, assieme al ms «Munich 92, di una [sotto?]-] recensione detta del Ša'ar ha-kavod); London, British Library, ms. Or. 12262, cc. 94v-95v (che rappresenta la versione recepita da Avraham Adruti'el nel suo *Sefer avne zikkaron*); München, Bayerische Staatsbibliothek, ms ebr. 92, cc. 11v-11r (accostato al ms «Merzbacher»).

Seguono poi ulteriori sinossi per le singole recensioni, basate su di un ampio (ma non completo) numero di testimoni. Anche in questo caso, l'autore non offre una discussione analitica delle caratteristiche meccaniche della tradizione, né una loro eventuale organizzazione stemmatica.

Nella «synoptic translation» che corredda il lavoro, le cinque redazioni vengono infine ridotte a due «main forms», l'una «basata sui mss «London 752» e «Merzbacher», e l'altra lunga, esemplata sul ms «Vatican 301». Segue poi la traduzione della redazione «proto-cabbalistica», «ricostruita» (secondo la tesi della Farber¹⁷) partendo dal ms «Oxford 1960».

Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane, a cura di Giuliano TAMANI e Mauro ZONTA, Venezia, Università degli studi «Ca' Foscari», 1997, 175 pp. («Eurasistica 47»).

Sebbene limitato alle biblioteche italiane, questo censimento dei testimoni del *Corpus Aristotelicum* offre un prezioso quadro d'insieme dell'aristotelismo ebraico, un fenomeno tanto importante quanto relativamente trascurato, nel suo complesso, anche dalla critica più recente.

¹⁶ Non «Community Library», come affermato da Abrams, p. 21 nota 41. Del codice, scomparso da Francoforte, si conserva solo una copia fotografica presso la Schocken Library di Gerusalemme.

¹⁷ FARBER, *The Concept* cit., p. 22.

Nella prima parte del volume, dedicata all'inquadramento storico e culturale del materiale documentario, Mauro Zonta presenta un breve profilo della fortuna di Aristotele e dei suoi commentatori nel giudaismo medievale, seguendo la diffusione delle opere dello Stagirita dal XII sino al XVI secolo, quando «l'aristotelismo ebraico si spense ... lasciando il campo libero alle tendenze mistico-cabbalistiche ormai prevalenti nel giudaismo dell'epoca». Alla ricostruzione storica, Zonta fa seguire una tavola sinottica del *Corpus Aristotelicum* nella letteratura ebraica medievale, riassumendo, per ciascuno dei 22 scritti presi in esame, anche le notizie sull'esistenza di commenti greci, parafrasi, compendi e traduzioni arabe e latine.

Giuliano Tamani presenta poi, nella seconda parte, una valutazione analitica dei dati desumibili dal repertorio dei codici «aristotelici» conservati nelle biblioteche italiane: dopo essersi soffermato sui committenti delle traduzioni, egli identifica i copisti e i committenti dei manoscritti e riassume le informazioni essenziali sulle collezioni librerie ebraiche nel Medioevo e nel Rinascimento. Una trattazione specifica è riservata alla fortuna dell'aristotelismo nell'editoria ebraica, dagli esordi cinquecenteschi sino alle iniziative più recenti, quali l'*Aristoteles Semitico-Latinus*, sostenuto dalla Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.

Nel *Repertorio dei manoscritti*, che costituisce la terza parte del volume, vengono elencati 124 codici, ordinati secondo il luogo di conservazione. Per ciascuna biblioteca è fornita una rapida notizia storica (con esaurienti rinvii bibliografici), a cui fa seguito la sezione dedicata ai singoli manoscritti. Dopo alcuni cenni sull'aspetto esterno, viene fornita la descrizione del contenuto, spesso estesa (per i codici miscellanei) anche alle opere non aristoteliche, così da offrire un'immagine dell'ambito in cui ricorrono i testimoni del *Corpus Aristotelicum*. Particolarmente curati, anche in questo caso, i riferimenti bibliografici, che rinviano «sia al repertorio di M. Steinschneider [*Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893] - punto di riferimento obbligato - sia alle edizioni per le quali il testimone è stato collazionato ... sia agli studi che in qualsiasi forma si sono occupati dell'opera o dell'esemplare».

- N. BUCARIA (a cura di), *Gli ebrei in Sicilia, dal tardoantico al medioevo*. In onore di Monsignor Benedetto Rocco, Flaccovio, Palermo 1998, pp. 320, Lit. 60.000.
 Il volume raccoglie interessanti interventi di epigrafia e archeologia di numerosi studiosi: D. Abulafia (Cambridge), S. Arieti (Bologna), D. Cassuto (Jerusalem), C. Colafemmina (Bari), G. Di Stefano (Ragusa), S. Fodale (Palermo), M. Frenkel (Jerusalem), M. Gherardi (Sciacca), G. Lacerenza (Napoli), M. Luzzati (Pisa), V. Morabito (Catania), L. Pepi (Roma), A. Scandaliato (Sciacca), H. Solin (Helsinki), N. Zeldes (Jerusalem).
- G. BUSI, *Libri ebraici a Mantova. le edizioni del XVII, XVIII e XIX secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Cadmo Edizioni, Fiesole 1997, pp. 567, ill., Lit. 90.000. («Mantua Judaica, 2»).
- Si tratta del secondo (e conclusivo) volume del catalogo del fondo a stampa della biblioteca della comunità ebraica di Mantova, che annovera oltre un migliaio di esemplari (per l'esattezza 1192) relativi ai secoli XVII-XIX. Le 742 edizioni censite, spesso rappresentate da più copie, offrono un quadro dettagliato dell'editoria ebraica, soprattutto di area italiana e centro-europea. Il libro è corredato da ampi indici, tra cui quello degli editori e dei tipografi, che comprende ben 745 nomi. L'opera di riordino ha dimostrato come il fondo ebraico di Mantova offra, per numero e qualità di testi, una delle testimonianze più rilevanti della cultura libraria della diaspora europea.
- F. CALABI, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone di Alessandria*, Ferrara, Corso Editore, 1998, pp. 181, Lit. 25.000.
 Filone (c. 20 a.e.v. - 50) è il maggiore pensatore del giudaismo alessandrino, e una delle figure più ricche dell'età antica. Il libro di F. Calabi ripercorre le strategie ermeneutiche filoniane, tese tra la concezione della Bibbia come modello della creazione e il desiderio di trasporre l'armonia della legge divina nell'esperienza sociale e politica.
- J. DAN (a cura di), *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Harvard College Library, Cambridge Mass., 1997, pp. 231, 50 USD.
 Il volume raccoglie un gruppo di saggi riguardanti quel particolare fenomeno di appropriazione di fonti, termini, simboli e metodologie cabbalistiche che va sotto il nome di *qabbalah* cristiana. In appendice il catalogo della mostra di manoscritti e volumi a stampa sull'argomento tenutasi alla Houghton Library nel marzo-aprile del 1996. Contributi di G. Scholem, *The Beginnings of the Christian Kabbalah*; J. Dan, *The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance*; G. Busi, *Francesco Zorzi. A Methodical Dreamer*; K. Reichert, *Christian Kabbalah in the Seventeenth Century*; A. P. Coudert, *Leibnitz, Locke, Newton and the Kabbalah*; H. Levine, *Jacob Frank as Christian Kabbalist*.
- M. IDEL e M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Firenze, La Giuntina, 1998, pp. 409, Lit. 45.000.
 Raccolta di articoli di M. Idel e M. Perani sulla figura e il pensiero di Mošeh ben Naḥman, o Nachmanide (1194-1270), uno dei massimi protagonisti del giudaismo medievale. Utile l'appendice di testi, tra cui la prima traduzione italiana, approntata da S. Campanini, della celebre *Disputa*, sostenuta da Nachmanide a Barcellona, nel 1263, contro l'ebreo convertito Pablo Christiani
- L. KUSHNER, *Il libro delle parole ebraiche. Piccolo abbecedario della lingua santa*, Trad. di E. Loewenthal, ECIG, Genova 1998, pp. 125, Lit. 20.000.

Kushner offre al lettore una serie di spunti e riflessioni sull'uomo e su Dio, sulla storia collettiva e sui destini di ognuno di noi, accompagnando alla scrittura passi biblici e della tradizione, considerazioni di filosofi e detti di maestri. In un linguaggio semplice e accessibile, i temi del pensiero e della fede ebraica comunicano il loro respiro universale.

D. LEONI, *Maestri del Chassidismo. Jakov Josef di Polonnoje. Elimelech di Lizensk*, Città Nuova, Roma, 1997, pp. 300, Lit. 38.000.

È questo il secondo volume curato da D. Leoni sulle principali figure del movimento ḥasidico: il primo studio, dedicato a Yisra'el Ba'al Šem Ṭov e a Dov Baer di Meseritz era infatti apparso, presso la medesima casa editrice, nel 1993. Nell'opera che segnaliamo sono tratteggiate le personalità e gli insegnamenti di Ya'aqov Yosef di Polonnoye (m. c. 1782), che del Ba'al Šem fu allievo diretto e primo divulgatore, e di Elimelech di Lisenz (1717 - 1787), discepolo di Dov Baer, il maggid di Meseritz. Leoni offre un profilo biografico e un'analisi del pensiero dei due maestri, assieme a una scelta antologica di racconti leggendari (tratti dalla ricca letteratura agiografica dei ḥasidim) e a passi tradotti dai loro scritti teorici.

M.I. LOCKSHIN, *Rashbam's Commentary on Exodus. An Annotated Translation*, Scholars Press, Atlanta 1997, 452 pp.

Šemu'el ben Me'ir (c. 1080/85 - c. 1174) è uno degli esponenti più lucidi dell'esegesi letterale della Bibbia: le sue interpretazioni hanno spesso il pregio di una disarmante semplicità, dietro alla quale si indovina tuttavia una lunga meditazione, e l'esercizio di un acume critico non consueto. La traduzione di M.I. Lockshin, condotta sull'edizione di D. Rosin (Breslau 1882), offre finalmente, in inglese, il *Commento all'Esodo*, accompagnandolo con esaurienti note illustrative.

J. MAIER, *La Cabbala. Introduzione, testi classici, spiegazione*, trad. dall'originale tedesco (München 1995) di R. Fabbri, Centro editoriale dehoniano, Bologna 1997 (©1996), 511 pp., Lit. 59.000.

Il lavoro di Maier, prontamente tradotto in italiano a due anni dall'apparizione dell'originale tedesco, si presenta come una introduzione alla *qabbalah* «classica». L'A. sceglie di concentrare la propria attenzione sul *Sefer Yeširah*, che appartiene propriamente alla mistica pre-cabbalistica, per dedicarsi poi, quasi esclusivamente, al *Sefer ša'are orah* di Yosef ben Avraham Gikatilla (1248 - c. 1325), che esprime l'indirizzo prevalente nella *qabbalah* castigliana della fine del XIII secolo. Meno numerose le citazioni dal *Sefer ginnat egoz* dello stesso autore, mentre piuttosto nutrita è la schiera dei passi desunti dal *Sefer ha-zohar*, il testo più influente di tutta la storia della *qabbalah*. Alcuni estratti anche dal *Commento alla Torah* del cabbalista italiano Menaḥem ben Binyamin Recanati, attivo tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo.

F.E. MANUEL, *Chiesa e sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, Ed. italiana a cura di S. Campanini, ECIG, Genova 1998, pp. 380, Lit. 48.000.

L'opera non intende essere l'ennesima storia dell'ebraismo e neppure una storia dell'antigiudaismo o della sua virulenta propaggine nota come antisemitismo; si propone invece come una storia dell'ebraistica cristiana o, meglio, dell'ebraistica occidentale, ovvero una ricognizione dei molteplici atteggiamenti che hanno caratterizzato il rapporto tra cultura occidentale e giudaismo. Da questa insolita angolatura si vedono scorrere Rinascimento, Barocco, Illuminismo e Romanticismo, considerati per il contributo, talora intriso di veleno, che offrirono alla comprensione di uno dei più difficili enigmi della storia occidentale: la sopravvivenza e la forza del giudaismo, a dispetto della storia.

M. PERANI - S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Bologna. Archivio di stato e collezioni minori*, Leo S. Olschki editore, Firenze 1977, 162 pp., 200 tav., Lit. 110.000;

ID., *I frammenti ebraici di Modena. Archivio storico comunale*, Leo S. Olschki editore, Firenze 1977, 78 pp., 100 tav., Lit. 110.000.

I due volumi, che fanno parte della serie degli «Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia», presentano un accurato catalogo dei frammenti ritrovati negli Archivi di Bologna e Modena. Il progetto di recupero delle pergamene ebraiche, smembrate dai codici originali ed utilizzate, nel corso dei secoli, come copertine e legature di registri, fu avviato a livello nazionale una decina di anni fa, e ha dato finora risultati insperati, restituendo centinaia di testimoni testuali che si segnalano spesso per la loro antichità e per la rarità delle opere che conservano. Tra le centinaia di pergamene descritte nei libri che presentiamo, spiccano alcuni dei ritrovamenti più importanti, come i fogli del commento a *Geremia* e a *Ezechiele* ascrivibile all'esegeta sefardita Avraham ibn 'Ezra (o a un suo discepolo), che si riteneva perduto. Prezioso il corredo di tavole, che permettono allo specialista di valutare le caratteristiche paleografiche dei singoli frammenti.

N. SCALISI, *Gregorio Magno e le comunità ebraiche in Sicilia*, Promopress, Palermo 1991, pp. 78, Lit. 15.000.

È la traduzione, con testo a fronte, delle lettere di Gregorio Magno concernenti gli ebrei siciliani.

VOLTAIRE, *Juifs. Il manifesto dell'antisemitismo moderno a cura del padre della tolleranza*, Commento di E. Loewenthal. Claudio Gallone editore, Milano 1997, pp. 81, Lit. 24.000.

Opera poco nota e trascurata, questo *Juifs* rappresenta una macchia nel percorso illuministico del «padre della tolleranza»: è infatti insolito vedere l'anticonformista Voltaire fare incetta, pur tra i lampi del consueto genio, di alcuni degli aspetti della propaganda anti-giudaica più vieta. Alla radice di questo disprezzo sta il fatto che il popolo ebraico continui, nonostante le mille traversie, a restare fedele alla propria legge e alle proprie tradizioni, che il pensatore francese giudica alla stregua di sciocche superstizioni, ostacoli obsoleti sulla strada dei lumi.

A. ZARGANI, *Certe promesse d'amore*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 186, Lit. 18.000.

Dopo la tragedia e l'orrore, davanti ai giovani italiani che s'affacciavano al dopoguerra pareva aprirsi un mondo di possibilità infinite. Per un ragazzo ebreo, poi, c'era in più la scommessa del sionismo, di una patria per il popolo errante - Israele - dove si poteva immaginare una società nuova. Questo libro racconta gli anni dal 1949 al 1953: un personissimo impasto di racconto e digressione, di serietà e freddezza di uno dei più intelligenti e originali scrittori affermatosi negli ultimi anni.

I. ZATELLI, *The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual. The Evidence of two Eblaite Texts*, in «Vetus Testamentum» 48/2 (1998), pp. 254-263.

In due testi eblaiti databili al 2400-2300 a.E.V. sono descritte le fasi più antiche e originali del rito biblico del capro emissario. È un rito di purificazione del tipo eliminatorio, non ancora connesso con il sacrificio di sangue. Il materiale di *Lev. 16* è quindi preesilico. La redazione sacerdotale lo rielabora e vi apporta modifiche.

I. ZATELLI, *Una lingua per un popolo. Il caso della riattivazione dell'ebraico*, in *Studi linguistici offerti a Gabriella Giacomelli dagli amici e dagli allievi*, Unipress, Padova 1997, pp. 411-420 («Università degli studi di Firenze, Quaderni del Dipartimento di linguistica, Studi 4»).

Rassegna delle principali questioni storiche e sociolinguistiche connesse con la riattivazione dell'ebraico, per una definizione del concetto di tale riattivazione.