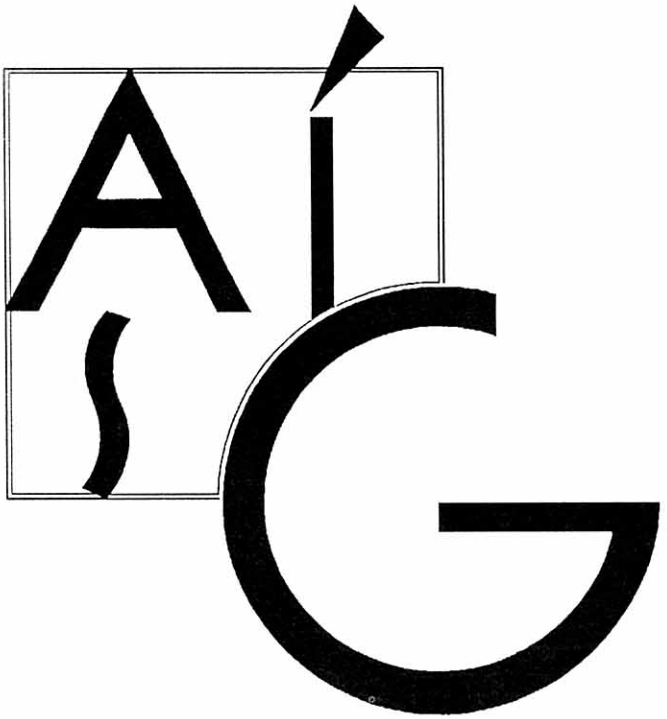

«materia giudaica»

bollettino dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo

1999/5

Maria Patrizia Sciumbata

DALLA LINGUISTICA ALLA STORIA DELLA CULTURA. LA NATURA, L'ORGANIZZAZIONE E LO SVILUPPO DIACRONICO DEL CAMPO LESSICALE DEI SOSTANTIVI DELLA «CONOSCENZA» IN EBRAICO ANTICO E IL LORO SIGNIFICATO PER LA COMPRENSIONE DEGLI SCENARI INTELLETTUALI DELL'ANTICO ISRAELE

Scopo di questa comunicazione è di presentare in sintesi i risultati di un'analisi semantico-strutturale condotta su una serie di sostantivi dell'ebraico antico, legati da un comune tratto semantico, quello di «conoscenza»[1], e di mostrare in che modo questi risultati possono diventare il grimaldello oltre che di una migliore comprensione linguistica dei testi in cui questi termini compaiono, anche di alcuni scenari intellettuali nella storia dell'antico Israele. Questo *background* storico-culturale consente a sua volta sia di meglio intendere i moventi (spesso polemici) e il significato letterario complessivo di alcuni libri (in particolare *Giobbe* e *Qohelet*), sia alcuni motivi teorici e ideologici che hanno alimentato la nascita e formazione di vari movimenti nell'ambito del giudaismo del Secondo Tempio, fino alla nascita del cristianesimo e la formazione del giudaismo rabbinico.

A. L'organizzazione e lo sviluppo diacronico del campo lessicale dei sostantivi della «conoscenza» in ebraico antico

L'analisi linguistica è stata condotta con l'ausilio della metodologia semantico-strutturale elaborata dal linguista romeno Eugenio Coseriu, e avviata sull'ebraico antico dai lavori di Ida Zatelli e Angelo Vivian[2]. Uno dei suoi cardini è di non considerare l'ebraico antico come un unico indistinto complesso, ma di procedere per lingue funzionali, unitarie dal punto di vista cronologico, stilistico, dialettale e sociale[3]. Per quel che riguarda la suddivisione diacronica si hanno cinque periodizzazioni: ebraico biblico arcaico, ebraico biblico *standard*[4], ebraico biblico tardo, lingua di Ben Sira ed ebraico qumranico. La classificazione dei libri biblici tra ebraico biblico *standard* ed ebrai-

[1] M.P. Sciumbata, *Il campo lessicale dei sostantivi della 'conoscenza' in ebraico antico*, tesi di dottorato, Università di Firenze, a. a. 1996-1997.

[2] Cfr. A. VIVIAN, *I campi lessicali della «separazione» nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna. Ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*, Firenze 1978, pp. 1-92; I. ZATELLI, *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*, Firenze 1978; P. FRONZAROLI, *Componential Analysis*, in «Zeitschrift für Althebraistik» 6 (1993), pp. 79-91. Sul metodo elaborato da Coseriu cfr. la bibliografia citata in questi lavori.

[3] Cfr. I. ZATELLI, *L'ebraico biblico in alcune tendenze dell'attuale ricerca linguistica*, «Henoch» 1 (1979), pp. 246-271; EAD., *Functional Languages and their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in T. MURAOKA (ed.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, Louvain 1995, pp. 55-63.

[4] Si è preferita questa dicitura a quella di ebraico biblico «preesilico» in quanto, per superare l'*impasse* creato dalla difficoltà di datare i testi, si è assunto il criterio tipologico a discriminante di classificazione. In tal modo anche testi postesilici ma linguisticamente privi di elementi tardi (come *Trito-Isaia, Aggeo, Zaccaria* e *Malachia*) possono essere qui inclusi. Cfr. A. HURVITZ, *Hlšwn h'bryt btqwph hprsyt*, in Ch. TADMOR (ed.), *Hhsṭwryh šl 'm yśr'l*, vol. 6, Jerusalem 1982, pp. 210-13, 306-309; ID., *The Transition Period in Biblical Hebrew. A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms* [in ebr.], Jerusalem 1972, pp. 40-46.

co biblico tardo è stata fatta in base al principio della qualità e tipologia della lingua da essi attestata, secondo i criteri e risultati di Avi Hurvitz[5]. In alcuni casi la classificazione resta ancora incerta e in altri risulta forzata[6], ma, nella coscienza dei problemi che presenta, regge la prova della continuità storica con i fenomeni successivi.

All'interno delle varie periodizzazioni la lingua della prosa è distinta da quella poetica; il registro giuridico-rituale è considerato a parte, così come le lingue di Osea e Giobbe.[7]

Basandomi sulla mia precedente analisi dei verbi della «conoscenza» e sul riconoscimento nel *corpus* biblico di due distinte concezioni epistemologiche, che mi aveva permesso di ricostruire una breve storia dell'epistemologia ebraico-biblica[8] e una prima diversificazione degli ambiti di produzione dei testi all'interno di quella che è stata fin qui definita genericamente come letteratura sapienziale[9], ho fatto anche ricorso a considerazioni di critica letteraria per dirimere la varietà dei significati di questo lessico, dovuta anche all'esistenza all'interno dei *corpora* attribuiti ad ogni lingua funzionale di linguaggi gergali.

La struttura del campo (che sarà qui descritta per sommi capi) presenta una lieve diversa organizzazione tra il registro narrativo e quello poetico (che risulta più articolato[10], in parte in conseguenza della maggiore occasione tematica offerta dal *corpus*), e conosce un cambio diacronico, con scomparsa di alcune tessere e variazione di significato per alcuni lessemi.

Nel campo lessicale dei sostantivi della «conoscenza» un primo tratto semantico di opposizione e di sottoraggruppamento lessicale è dato dal modo in cui è concepito l'elemento «conoscenza», che può essere inteso come nozione posseduta, facoltà, virtù, o fine cui giungere. Nell'ebraico biblico *standard* si ha come arcilessema *ḥokmah* «sapienza», che, con neutralizzazione di alcuni tratti, può essere usato da solo a sintesi dell'intera attività intellettuale, e che in senso proprio indica una conoscenza intesa come nozione, considerata come complessiva e globale, indifferente riguardo all'essere esterna o interna alla mente, già acquisita o meno. Il termine è in antonimia diretta con *da'at* «conoscenza», che indica invece una conoscenza dettagliata e di dati particolari, intesa come posseduta dalla mente, acquisita *a posteriori* in seguito ad esperienza empirica. Variante poetica di quest'ultimo è *de'ah*. Nel registro poetico, e in particolare in Proverbi, la polemica epistemologica tra le correnti intellettuali (di cui si parlerà in seguito) si gioca sfruttando l'antonimia con *leqaḥ* «istruzione», che indica una conoscenza posseduta dalla mente e acquisita *a posteriori*, ma come frutto di insegnamento ricevuto, e indifferente quanto all'essere globale o dettagliata.

[5] Per una datazione su base linguistica dei singoli fenomeni bisogna che siano soddisfatti tre criteri: a) la distribuzione; b) il rinvenimento di un'espressione alternativa nella lingua *standard* che risulta soppiantata; c) la coincidenza (isoglosse) con con quanto troviamo nelle fonti aramaiche, in *Ben Sira*, nei testi di Qumran e nella lingua mišnaica. È poi solo un accumulo di fenomeni (a livello grammaticale, sintattico e lessicale) che può portare ad etichettare tutta la lingua di un testo come tarda. Cfr. anche A. HURVITZ, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*, Paris 1982.

[6] *Ezechiele* soprattutto, ma in parte anche *Geremia*, *Gioele*, *Zaccaria* rappresentano una lingua di passaggio che non rientra perfettamente in alcuna delle due caselle dell'ebraico biblico. Ulteriori studi richiedono i libri di *Rut*, *Cantico dei Cantici*, il poema incluso in *Giobbe*.

[7] Si veda in Appendice lo schema proposto delle lingue funzionali e dei loro *corpora*.

[8] Cfr. M.P. SCIUMBATA, *Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della «conoscenza» in Qohelet. Abbozzo di una storia dell'epistemologia ebraico-biblica*, in «Henoch» 18 (1996), pp. 235-249.

[9] Per una contestazione di questa definizione cfr. R.N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, Berlin 1974.

[10] La cosa è confermata dalla consonanza tra tutte le lingue funzionali poetiche.

Tra i lessemi in cui l'elemento conoscenza è concepito come «facoltà», si ha un'ulteriore opposizione tra le facoltà marcate sul piano della funzione e quelle marcate sul piano degli effetti. Tra le prime troviamo nel registro narrativo *tevunah* «intelligenza» (una facoltà intellettiva generica di comprensione), tra le seconde *ṭa'am* «ragione» (facoltà complessiva di pensiero, intesa come bene che si possiede e come fonte di equilibrio e sensatezza); appartengono invece al registro poetico *binah* «discernimento», facoltà intellettiva di distinzione, che talora può neutralizzare l'ultimo tratto e indicare genericamente l'intelligenza; *haśkel* «intelligenza», termine alto per indicare la facoltà intellettiva di comprensione; *tušiyyah* «acume, lungimiranza, lucidità di pensiero», una facoltà non finalizzata ad una funzione ma intesa come bene posseduto e potere interiore.

Tra i lessemi in cui il sema «conoscenza» è inteso come qualità o virtù troviamo *ḥokmah* «saggezza», *śekel* «senno, buon senso» (variante poetica con lo stesso significato è *haśkel*), *'orma* «accortezza»[11].

Solo il registro poetico presenta un lessema in cui la conoscenza è intesa come fine da raggiungere: si tratta di *ḥeqer* «indagine» (presente già in ebraico biblico arcaico, in *Giud.* 5.16), che come il verbo *ḥaqar* indica un generico procedimento di scoperta, applicato a realtà ambigua o nascosta.[12]

Nel polo negativo si hanno *petayyut* «sciocchezza» (mancanza di conoscenza), *kesilut* «ottusità» (mancanza delle facoltà mentali che aprono alla conoscenza), *tiflah* «insensatezza, irrazionalità»[13].

In ebraico biblico postesilico cominciano a intravedersi, soprattutto in prosa, quelle innovazioni che saranno più evidenti in ebraico qumranico. A questo proposito va sottolineato che è proprio la più ampia prospettiva di lavoro sull'ebraico antico che consente di discernere con chiarezza queste innovazioni.

Ḥokmah «sapienza» diventa moneta meno corrente e va perdendo il suo valore arcilessematico, che viene ora assunto da *da'at* «conoscenza», e dalle sue varianti. Tra queste una presenza nuova, dovuta a interferenza linguistica con l'aramaico, è *madda'*.

Tra le facoltà si osserva la scomparsa di *tevunah* «intelligenza», la cui sostanza semantica è spartita tra *binah*, che diventa voce prosastica[14], e *śekel*[15].

Tra le virtù, *śekel* «senno» si estende sugli usi e il significato di *ḥokmah* «saggezza».

Il polo negativo del campo lessicale ha uno sviluppo proprio in Qohelet, il quale rifiuta i lessemi legati alla corrente intellettuale didattica e conia *holelut* «insipienza», *kesel* «ottusità», *siklut*[16] e la sua variante *sekel* «stupidità»: i quattro neologismi rappresentano il contributo di Qohelet ad un raffinamento della lingua in questo settore del lessico[17].

[11] *Ḥokmah* «saggezza» è una virtù caratterizzata dalla conoscenza sicura di ciò che è bene per l'azione, e dalla capacità di agire di conseguenza; *śekel* «senno, buon senso» è la qualità per cui si sa come bene comportarsi nelle varie situazioni e si è in grado di agire di conseguenza, *'ormah* «accortezza» è la qualità di conoscenza pragmatico-comportamentale, che si manifesta come capacità di formulare strategie in vista di un fine.

[12] Nel caso dei verbi questo aspetto è maggiormente sviluppato: si vedano i verbi *baḥan* «sperimentare, verificare», *nissah* «sperimentare, mettere alla prova», *ḥaqar* «indagare», *tur* «esplorare».

[13] Il lessema è antonimo polare di *ṭa'am* «ragione», con cui condivide il processo di evoluzione semantica dal piano del gusto a quello intellettivo.

[14] L'eredità è favorita sia dalla preesilica possibilità per *binah* «discernimento», di neutralizzarsi in generica facoltà di intelligenza, sia dal più generale scambio tra i due *patterns*, testimoniato anche dalla sostituzione di *mitah* a *temutah* «morte» e di *numah* a *tenumah* «sonno» in ebraico mišnaico: cfr. A. BENDAVID, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* [in ebr.], 2 voll., Tel-Aviv 1967-1971, pp. 445 § 28.

[15] In questo caso deve aver giocato anche l'influenza del poetico *haśkel* «intelligenza».

[16] In *Eccl.* 1.17 si ha un'occorrenza con *śin*.

[17] Per altri interventi di Qohelet nel raffinamento del lessico epistemologico cfr. SCIUMBATA, *Peculiarità e motivazioni* cit.

In Ben Sira, come in Giobbe troviamo la compresenza dei sistemi preesilico e postesilico[18].

In ebraico qumranico *da'at* «conoscenza» è manifestamente l'arcilessema, mentre *ḥokmah* «sapienza» è ormai confinato unicamente a designare la sapienza divina. *śekel* copre i due valori di «senno» e «saggezza», mentre *'orma* assume una decisa accezione positiva, venendo a significare «avvedutezza». Nel gergo della setta troviamo poi un lessema *da'at* «conoscenza vera», riferito a realtà spirituali, nel quale è avvenuta una mutazione semica: questa conoscenza non è più susseguente all'esperienza empirica, ma a rivelazione.

B. La natura del lessico della conoscenza

Le definizioni che sono state date consentono finalmente di mettere ordine in un lessico che finora appariva sommamente confuso, e quindi di percepire le intenzioni di senso che si celano nell'uso di un termine anziché di un altro, oltreché spesso la polemica a distanza tra le correnti dell'intellighenzia dell'antico Israele, giocata proprio attraverso una ora avvertibile schermaglia lessicale.

Un'altra conseguenza della riscoperta dell'organizzazione e articolazione del campo lessicale in questione si ha riguardo all'etichetta «sapienziale» per lo più attribuitagli. Già Whybray[19] aveva contestato la stretta associazione tra la sola presenza di alcuni di questi lessemi in una pericope e la supposizione di una influenza sapienziale. La sua intuizione che si tratti di un lessico comune e non tecnico[20] è confermata da questa analisi. Ma il suo appellarsi ai contesti in cui si ha un significato comune per negare ovunque qualsiasi significato più specialistico scade nell'errore contrario: è un fenomeno consueto in ogni lingua che parole comuni possano assumere valori più pregnanti o specializzati in linguaggi tecnici o gergali.

Attraverso i testi è stata riconosciuta l'esistenza di due usi gergali[21]: a) il linguaggio tecnico-artigianale ricorre a tre lessemi del campo per rendere tre qualità dell'attività artistico-artigianale: si tratta di *ḥokmah* «abilità, bravura», *da'at* «conoscenza tecnica, *know how*», e *tevunah* «ingegno». Nel periodo postesilico si ha lo stesso passaggio di consegne tra *tevunah* e *binah* per il significato «ingegno», e tra *ḥokmah* e *śekel* per «abilità, bravura»[22]; b) la corrente intellettuale didattico-tradizionale connota contenutisticamente molti dei lessemi visti, che vengono usati indifferentemente, eliminando la loro specificità semantica, sia a designazione del *corpus* di detti, valori, credenze della corrente (tanto da finire per diventare *tout court* gli appellativi della personificazione del suo insegnamento), sia a designazione delle qualità «sociali» ottenute attraverso il *training* da essa offerto. Nel polo negativo *peti* «sciocchezza, mancanza di formazione», è stato individuato come gergale della corrente sapienziale didattica. Il mancato riconoscimento delle stratificazioni linguistiche presenti nel *corpus* biblico, nonché delle contrapposizioni ideologiche in quella che viene definita letteratura sapienziale, è la causa del trattamento indistinto e sinonimico che commentari e dizionari riservano a questo lessico.

C. Significato della ricostruzione linguistica per gli scenari storico-culturali

In un'analisi linguistica condotta con i detti criteri, i risultati sono di tipo storico e possono essere usati per ogni genere di ricostruzione storica. In particolare, è intenzione di questa terza parte della mia comunicazione presentare in sintesi le diverse linee di pensiero che circolavano nell'antico Israele attorno al problema della conoscen-

[18] Si tratta in entrambi i casi di linguaggi poetici, che tendono ad attingere al lessico aulico.

[19] *The Intellectual Tradition* cit.

[20] Lo studioso non riesce comunque ad individuare l'esatto significato di ogni lessema e sostiene l'indifferenza semantica tra alcuni di essi.

[21] Alcune altre peculiarità idiolettiche in *Daniele*, *Nehemia* e *Giobbe* non saranno qui menzionate.

[22] I nuovi significati in questa lingua tecnica sono la prova più forte del passaggio di eredità, in quanto completamente assenti in ebraico preesilico.

za, linee che è possibile reperire attraverso una rilettura con la nuova consapevolezza linguistica dei testi in cui questo lessico compare, e darne una prospettiva diacronica.

Riassumerò brevemente le conclusioni relative alle concezioni epistemologiche presenti nei testi biblici, e quindi nella società che li ha prodotti, emerse attraverso la precedente analisi sui verbi del campo. L'idea-cardine, che sottostà alla maggior parte delle dichiarazioni in cui si afferma di conoscere (*yada'*) qualcosa, al di fuori della letteratura sapienziale, è che questa conoscenza si ha e si ottiene per via empirico-induttiva, cioè dalle conclusioni che si traggono dall'esperienza, avvenga essa attraverso i sensi o attraverso espresse sperimentazioni[23]. Nella società israelitica del tempo biblico sorge a un certo punto un gruppo intellettuale che, per influenza di analoghi gruppi operanti nelle corti e nelle società degli stati limitrofi, porta avanti un modello di formazione culturale di tipo diverso: si conosce per via di ascolto e ricezione[24]. Viene esaltata la consonanza con un complesso stabilito di nozioni etiche, religiose e sociali che possono vantare un'ascendenza *ab antico* e sono trasmesse di generazione in generazione, e viene scoraggiata l'osservazione critica. Questo secondo gruppo ha prodotto la sezione di *Proverbi* 1-9 e altre massime delle altre sezioni della raccolta, ed è possibile osservarlo all'opera nelle risposte che danno a Giobbe i suoi tre amici. Qohelet e l'autore del libro di *Giobbe* si contrapporranno in modo esplicito a questa posizione, ribadendo con nuova consapevolezza teorica e linguistica che la conoscenza è un fatto empirico, da cui deriva che anche le concezioni che si hanno di Dio e del suo agire nella storia non possono essere fissate una volta per tutte, ma vanno tratte di volta in volta dall'osservazione di quanto accade.

L'analisi sui sostantivi del campo ha permesso di evidenziare come la questione epistemologica non fosse altro che *uno* dei termini di un dibattito sulla conoscenza molto più articolato. In particolare, un altro aspetto della questione riguardava il problema del rapporto tra fede e conoscenza (e non è casuale che il dibattito tra le correnti verrà spostandosi, durante il Secondo Tempio, sul piano prettamente religioso).

La corrente didattico-tradizionale pone l'autorità della conoscenza nella tradizione, identificando questa, oggetto del proprio insegnamento, con la fonte della fede. Valga per tutti un solo esempio: *Prov.* 2.1-5 «1. Figlio mio, se *ricevi* le *mie* parole e serbi con cura i *miei* comandamenti, prestando orecchio a ciò che è sapienza e inclinando il cuore a ciò che è intelligenza ecc. 5. *allora* comprenderai il rispetto del Signore e troverai il riconoscimento di Dio»[25]. È nell'ambito di tali contesti che i termini *ḥokmah*, *da'at*, *leqaḥ*, *tevunah*, *binah*, *tušiyyah*, e *'ormah*, riferiti alle parole che il maestro trasmette, finiscono per perdere la loro individualità semantica.

Questa posizione è passibile di vari tipi di contestazione: a) gli ambienti profetici vi si contrappongono sul piano politico-sociale (è in questo senso che vanno lette le invettive contro i *ḥakamim* o la *ḥokmah* in *Isaia* e *Geremia*); b) anonimi autori di massime capovolgono i termini del rapporto di autorità, affermando che, al contrario, la sapienza e la conoscenza partono dal preliminare riconoscimento di Dio. In *Prov.* 30.2-3 uno di questi autori esce allo scoperto, dichiarando il proprio nome, Agur, ed esplicitando ironicamente la polemica: «Certo, io sono il più ignorante degli uomini e non possiedo le nozioni che gli uomini definiscono intelligenza. Non ho appreso la sapienza ma possiedo il riconoscimento del Santo». Sulla stessa linea si pone l'autore di *Deut.* 4.6 che, spostando il bersaglio degli usi gergali e designativi di *binah* e *ḥokmah*, definisce con i due sostantivi i comandamenti divini contenuti nel *Deuteronomio*; c) più complessa e cosciente di tutta la posta in gioco è la reazione di Qohelet e dell'autore del libro di *Giobbe*, che oltre a toccare il nodo epistemologico, affrontano il connesso problema delle diver-

[23] Per le prove linguistiche cfr. SCIUMBATA, *Peculiarità e motivazioni* cit.

[24] Cfr. M. FOX, *Qohelet's Epistemology*, in «Hebrew Union College Annual» 58 (1987), pp. 137-155, in particolare 145-7 e 151-3.

[25] Altrettanto esplicito è *Prov.* 1.29-30, dove la personificazione dell'insegnamento della corrente didattica fa dipendere il culto di Dio dall'accettazione di quanto viene predicando.

genze di opinione riguardo all'azione di Dio nella storia. Il fatto di ritenere la conoscenza frutto dell'osservazione dei dati sensibili presuppone la capacità di mettere in discussione i propri sillogismi, anche se garantiti da un lungo *pedigree*: è per questo che dal preliminare riconoscimento di Dio deriva una vera conoscenza, perché vanno accettati la libertà di Dio di agire nella storia, e il fatto che la sua azione possa essere in discordanza con la logica e il buon senso umani. Giobbe contesta i suoi amici perché non è più d'accordo con tutto l'impianto etico, culturale e sociale che il loro tipo di sapienza presuppone. Qohelet, che non ripete quanto la sapienza codificata dice e che pone il principio *hevel havalim* («evanescenza delle evanescenze») contro ogni dogmatizzazione, usa la *ḥokmah* come strumento per osservare tutto quel che si fa sotto il cielo, onde trarne conclusioni d'ordine etico, storico e sociale. L'occupazione è penosa perché i suoi risultati contraddicono il semplicismo e ottimismo sociale predicato dall'altra corrente.

Nel giudaismo postbiblico si possono per ora individuare tre linee di sviluppo di questi dibattiti: 1) La corrente didattico-tradizionale accoglie una delle accuse mossegli dal fronte avverso e, sulla falsariga dell'autore di *Deut.* 4.6 definisce ora come *ḥokmah* il *corpus* giuridico e religioso di Israele: le prime testimonianze della conversione si hanno in Ben Sira (che non per nulla si pone in continuità con la raccolta dei Proverbi, e definisce il proprio lavoro[26] *Ḥokmat Šim'on ben Yešua' ben El'azar ben Sira*). Il punto di arrivo di questo processo si avrà nella definizione della *Torah* come sapienza che troviamo nella letteratura rabbinica, e nell'assunzione del titolo di *ḥakamim* da parte dei maestri rabbinici. Se la corrente ha capitolato sui contenuti di quel che definisce sapienza, tuttavia resta saldamente ancorata alla propria concezione della trasmissione della conoscenza per via di tradizione; 2) si profila all'orizzonte l'imporsi di un terzo ramo, che risolve in modo proprio e diverso questi stessi problemi. Nei testi della setta qumranica e in passi del Nuovo Testamento la conoscenza è concepita come frutto di ispirazione e rivelazione[27]; 3) il ramo empirista sembra invece soccombere, o, per lo meno, restare ai margini della produzione dei testi. Ne sono prova l'irenico livellamento redazionale riscontrabile ad esempio in *Prov.* 1.1-9 o 2.1-15 in cui due massime «empiriste» come *Prov.* 1.7 e 2.6 vengono innestate su pericopi del gruppo didattico-tradizionale, nonché l'equiparazione di Qohelet ad un maestro tradizionale di sapienza che si ha in *Eccl.* 12.11-16.

Tracce della sua sopravvivenza possono comunque ancora trovarsi: si vedano due episodi, simili nella loro dinamica, riportati rispettivamente in *Giov.* 9 e in Talmud babilonese, *Baba Meṣi'a* 59b[28]. Nel primo Gesù guarisce un uomo cieco fin dalla nascita. Ne segue un dibattito in cui viene dato un diverso giudizio sulla sua natura, in base alla diversa valutazione delle sue azioni (9.16). Per dirimere la questione viene interrogato il cieco, il quale a più riprese si appella ai fatti avvenuti, da cui trae quel che lui «sa»[29] (9.25, 30-31, 32-33; cfr. anche *Gv* 3,2), mentre i farisei gli oppongono alcuni sillogismi (9.16, 24, 28-29). Il secondo racconto riguarda la scomunica di rabbi Eli'ezer ben Hircanos a Yavne. I suoi tentativi di comprovare la propria interpretazione halakica tramite vari segni, tra cui una investitura dal cielo sono invalidati dal loro rifiuto in nome della *Torah* ricevuta sul Sinai e del principio che bisogna inchinarsi alla decisione della maggioranza. Il passo si conclude con il ricordo di Rabbi Natan che incontra Elia e gli chiede: «Che cosa ha fatto in quel momento il Santo, benedetto sia? Ha riso - egli rispose

[26] BS 51,30.

[27] Nei testi qumranici *da'at* può essere oggetto *galah*, *pataḥ*, *he'ir*, ecc. Si veda anche la variante *da'at* «conoscenza vera» come appellativo di realtà spirituali, e in cui è evidente la sostituzione del tratto semico «ottenuta in seguito a sperimentazione», con quello «ottenuta in seguito a rivelazione». Un precedente di questa posizione può forse vedersi in *Giobb.* 32.8. Le costruzioni Dio + *natan* + alcuni termini del campo (*ḥokmah*, *tevunah*, *binah*, *śekel*, ma non *da'at* se non nel caso eccezionale di *Eccl.* 2.26) non vanno ricondotte a motivi epistemologici.

[28] I due esempi possono definirsi al momento come due «incursioni corsare» su *corpora* non presi sistematicamente in esame.

[29] Greco οἶδα.

- dicendo: I miei figli mi hanno sconfitto. I miei figli mi hanno sconfitto». Queste sconsolate parole possono leggersi come l'ammissione di sconfitta da parte del filone epistemologico empirico-induttivo nel suo (ultimo?) tentativo di far valere le proprie ragioni.

Appendice: le lingue funzionali e i loro corpora[30]

EBA: *Gen.* 49.3-27; *Es.* 15.1-19; *Num.* 22.2-24, 25; *Deut.* 32; *Deut.* 33; *Giud.* 5; *1Sam.* 2.1-10; *Sal.* 68.

EB1: Pentateuco (escluso EBA e EB4), *Profeti Anteriori*, *Rut*, iscrizioni della prima metà del primo millennio.

EB2: *2Re* 19.21-35; *2Sam.* 22-23.7; profezia classica; *Lam*; *Prov.*; *Salmi* (esclusi quelli TEB). Va tenuto presente che: *Ger.*, *Ez.* e *Lam.* si pongono cronologicamente nel periodo esilico, mentre *Ag.*, *Zacc.*, *Mal.*, *Gioe.*, *Is.* 40-66 e probabilmente *Prov.* 1-9 e 30-31 sono postesilici.

EB3: *Osea.*

EB4: *Es.* 20.1-17; 20.22-23, 33; 34.10-26; *Lev.*; *Deut.* 5.6-21; 12-26; 27.14-26. *Ezechiele*, la cui lingua oltre che poetica è anche giuridico-rituale va tenuto presente anche in questo contesto.

TEB1: *Giona*, *Giobb.* 1-2; 42,7-17; *Eccl.*; *Est.*; *Dan.*; *Esd.*; *Neh.*; *Cron.*

TEB2: *Cant.*; *Sal.* 103, 117, 119, 124, 125, 133, 144, 145; dossologie 41,14; 72,19-20; 106,47-48. Incerti: 104, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 116, 126, 135, 137, 143, 146, 147, 148.

TEB3: *Giobb.* poetico.

EBS: ebraico poetico tardo di Ben Sira.

EQ1: letteratura esegetica e parabiblica: *pešarim*, parafrasi, apocrifi.

EQ2: salmi apocrifi; *Hodayot*; 1QS X,1-XI, 22; 1QM XII, 10b-18; XIII, 7-18; XIV, 16-XV, 2; XIX, 2b-8; inni e poemi sapienziali, benedizioni, maledizioni, testi poetico-liturgici.

EQ3: testi normativi: regole, testi halakici, il *Rotolo della Guerra*, il *Documento di Damasco*, il *Rotolo del Tempio*, ecc.

[30] Sigle: EBA (ebraico biblico arcaico); EB1 (ebraico biblico *standard* narrativo); EB2 (ebraico biblico *standard* poetico); EB3 (lingua di Osea, poetico-dialettale); EB4 (ebraico biblico *standard* giuridico-rituale); EQ1 (ebraico qumranico della prosa); EQ2 (ebraico qumranico poetico); EQ3 (ebraico qumranico giuridico-rituale); EBS (ebraico poetico di *Ben Sira*; TEB1 (ebraico biblico tardo della prosa); TEB2 (ebraico biblico tardo poetico); TEB3 (lingua di *Giobbe*, poetico-dialettale).

Joseph Sievers

FLAVIO GIUSEPPE. PROGETTI DI EDIZIONI, TRADUZIONI E COMMENTARI

1) Interesse (di nuovo) crescente per le opere di Flavio Giuseppe

Dopo la Bibbia, le opere di Flavio Giuseppe erano quelle più diffuse nel Medio Evo. Schreckenberg[1], seguendo su questo punto Eisler, afferma che Flavio Giuseppe è stato uno degli autori più letti del Medio Evo e che la sua influenza letteraria non ha eguali nell'antichità, eccezione fatta soltanto per la Bibbia. Circa 130 mss. greci, un numero non inferiore di mss. latini e innume-

[1] H. SCHRECKENBERG, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter* (ALGHJ 5), Leiden 1972, pp. xiii-xiv, 9; cfr. R. EISLER, *Jesous Basileus* I, Heidelberg 1929 p. xlviii: «dass — nächst der Bibel — keine Schrift des Altertums einen so gewaltigen und weitreichenden Einfluss auf die Geschichtsauffassung der abendländischen Menschheit gehabt, keine Geschichtsquelle so viele gelehrte Federn in Bewegung gesetzt hat wie das Werk dieses [...] Flavius Josephus.»

revoli citazioni in altri autori sono segni evidenti di un grande interesse[2].

Quando però si va alle edizioni più recenti, la disponibilità di testi e traduzioni, almeno fino a pochissimo tempo fa, era assai precaria. Tra il 1885 ed il 1896 sono state pubblicate tre edizioni greche di tutte le opere di Giuseppe: Le edizioni *maior* e *minor* di Niese, più quella di Naber. La *editio maior* di Niese ha visto una ristampa nel 1955, che però è esaurita. Le altre due edizioni ovviamente sono esaurite da molto tempo. L'ultima traduzione delle *Antichità* in italiano risaliva a più di 150 anni fa. In tedesco è disponibile soltanto la versione del tutto inadeguata del Clementz.

Ultimamente però la situazione sta cambiando radicalmente e di queste novità vorrei dare una breve rassegna.

2) Ristampa di Niese

Innanzittutto è stata annunciata una prossima ristampa della *editio maior* di Niese, che rimane indispensabile per il suo apparato critico[3]. Purtroppo, come mi informa l'editore, la ristampa è prevista per il 1999/2000. Per il 2000 è in progetto anche una ristampa della *editio minor* di Niese, per la quale l'editore spera di raccogliere un numero sufficiente di prenotazioni[4].

3) Progetto Perseus

Il testo (senza apparato critico) della *editio maior* di Niese è disponibile da qualche anno su CD-ROM attraverso il *Thesaurus Linguae Graecae*. Forse è un po' meno noto il fatto che lo stesso testo greco è disponibile anche direttamente in Internet come parte del progetto «Perseus» della Tufts University.[5] Si può visionare il testo, legato anche alla traduzione inglese del Whiston, sia in traslitterazione sia con caratteri greci. Addirittura si possono scaricare gratuitamente vari tipi di caratteri sia per ambiente Windows che per MacIntosh. Perseus offre il testo di Flavio Giuseppe (apparentemente completo con l'eccezione del *Contra Apionem*), come di altri autori classici. Inoltre però dà per quasi ogni parola una analisi morfologica e la possibilità, con un semplice clic, di arrivare alla voce corrispondente nel dizionario di Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon* (Oxford University Press). Non solo: se il dizionario cita una frase di un autore incluso in Perseus, cliccando nuovamente si può arrivare direttamente a quel brano.

Naturalmente la velocità della ricerca dipende da vari fattori, soprattutto la capacità della rete telefonica. Per evitare questi limiti, è disponibile presso la Yale University Press un CD-ROM che contiene i dati del progetto Perseus.

4) Bibliografia in rete (Münster)

Cercando Flavio Giuseppe su Internet attraverso il motore di ricerca «Altavista», si ottengono oltre 500.000 risultati. Limitando la ricerca alla precisa dicitura «Flavius Josephus», sono stati rilevati 1.595 siti. Naturalmente è impossibile ed anche abbastanza inutile andare a controllare tutti questi siti. Un sito che non appare tra i primi venti è quello dell'Institutum Judaicum Delitzschianum. Lì si trova una bibliografia, continuamente aggiornata su Flavio Giuseppe, curata da vari collaboratori dell'Istituto, tra cui soprattutto Heinz Schreckenberg, già autore di due volumi di bibliografia. Per ora questa bibliografia funziona in forma sperimentale, però è già utile per la ricerca[6].

5) Traduzione italiana di Moraldi

In Italia l'avvenimento più importante quest'anno (per lo studio di Flavio Giusep-

[2] Per una descrizione e valutazione di questo materiale si vedano SCHRECKENBERG, *Die Flavius-Josephus-Tradition* cit., e dello stesso autore *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus* (ALGHJ 10), Leiden 1977.

[3] JOSEPHUS, FLAVIUS, *Opera*. Edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. 7 voll. Berlin 1885-1895, 2ª ed. (ristampa), 1955. Ristampa in preparazione presso Olms-Weidmann, Hildesheim. Sito Internet: http://www.olms.de E-mail: info@olms.de

[4] JOSEPHUS, FLAVIUS, *Opera*. recognovit B. NIESE. *Editio minor*, 6 voll. in 3, Berlin 1888-1895. Ristampa in preparazione presso Olms-Weidmann, Hildesheim.

[5] Sito Internet: http://www.perseus.tufts.edu; versione CD-ROM: Yale University Press.

[6] Indirizzo Internet: http://www.uni-muenster.de/Judaicum/Welcome.html

pe) è senz'altro la nuova traduzione, da molto tempo attesa, delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, a cura di Luigi Moraldi[7]. Quest'opera, in due volumi, si rivolge non tanto agli studiosi quanto a un pubblico più vasto, dando una breve introduzione a Flavio Giuseppe ed alla sua opera, una traduzione completa delle *Antichità Giudaiche* e un numero non indifferente di note, tra cui molte bibliografiche. Conclude con indici degli autori citati,[8] dei nomi e dei luoghi. Gli ultimi due di questi sono stati curati da Enrica Caruso.

L'introduzione presenta Giuseppe come uomo e come scrittore ed indica le diverse valutazioni date della sua opera. Nella breve «nota biografica» che offre uno schema cronologico utile si riscontrano invece alcune affermazioni che sembrano prive di fondamento, e peraltro non sono contenute nell'analogo passo dell'introduzione. Tra questi vorrei elencare l'asserzione che Giuseppe «verosimilmente compì i tre anni di probandato prescritti dalla regola degli Esseni» presso «un eremita esseno di nome Banno»[9]. Subito dopo si afferma che Giuseppe fu inviato a Roma per perorare la causa di *due* sacerdoti. Il loro numero non è mai specificato nella *Vita* (13-16) e la stessa introduzione di Moraldi parla soltanto di *alcuni* sacerdoti.

La traduzione, che non ho avuto ancora occasione di esaminare a fondo, è in genere scorrevole. È inevitabile che a volte ci siano delle inesattezze. La frase «Matusala, figlio di Enoc natogli nel centosessantacinquesimo anno di vita, ebbe il figlio Lamec verso l'anno centottantasette di suo padre» (*Ant.* 1.86 p. 62) sembra inesatta perché senz'altro la nascita di Lamec è situata ai 187 anni di Matusalemme e non di Enoc (cf. *Gen.* 5.25 TM; così anche Thackeray).

Ant. 13.430 recita: (Alessandra) «adottò gli stessi sentimenti di coloro che erano contrari alla sua famiglia». Marcus, nell'edizione Loeb, traduce «she expressed the same opinions as did those who were hostile to her family» Le due traduzioni sono simili, tranne per il fatto che γνώμη (*gnômê*) sembra essere tradotto meglio da «opinions» che da «sentimenti». Mi sembra però che ci sia un errore comune alle due traduzioni poiché τὸ γένος αὔτων (*to genos autôn*) non mi pare indichi «la sua famiglia», «her family», ma «la loro (propria) stirpe»[10].

La traduzione sarà senz'altro di grande utilità per i lettori, specialmente per coloro che cercano una lettura scorrevole. Naturalmente per la ricerca occorrerà valutare caso per caso la sua affidabilità.

6) Traduzione danese

Recentemente è stata pubblicata anche una nuova traduzione danese della *Guerra*, con commentario, che il prof. Per Bilde mi ha gentilmente segnalato[11].

7) Progetto francese all'École Biblique

All'École Biblique di Gerusalemme è in corso un progetto di una nuova edizione e traduzione delle *Antichità*. Come è noto, so-

[7] *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, a cura di L. MORALDI («Classici delle religioni: sezione seconda: La religione ebraica»), 2 voll. Torino 1998.

[8] Nell'indice degli autori citati si riscontrano alcune anomalie che possono renderne più difficile l'uso: S.J.D. Cohen si trova sotto la voce «Shaye», molti nomi sono scritti in modo errato: Beckerman per Bickerman, Buchler per Büchler, Föster per Förster, *Enos* per *Enoc*, Schotwell per Shotwell. «Epafrodito, M.M.» si rivela non un autore citato, ma l'uomo al quale Giuseppe ha dedicato la maggior parte delle sue opere.

[9] MORALDI, *Antichità* cit., p. 35, cfr. p. 10.

[10] Alcuni altri esempi: *Ant.* 6.3 εὐθανάτως (*euthanatôs*) non ha equivalente nella traduzione. *Ant.* 1.21 «Volendo impartire questo ammaestramento ai suoi cittadini *e ai popoli*»: La parte in corsivo non sembra contenuta nel testo greco. Problematica la traduzione di *Ant.* 6.329-34: la parola ψυχή (*psychê*) viene resa «cuore» (Marcus: «heart»), «spiriti» (Marcus: «spirits») e «anima». (Marcus: «soul» e «shade»). Rendere il lemma con soltanto tre parole diverse anziché quattro come in Marcus mi sembra un progresso, ma pare che ci siano soltanto due significati chiaramente distinguibili.

[11] FLAVIUS JOSEFUS, *Den jødiske krig. Oversat med indledning og kommentarer af Erling Harsberg*, Copenaghen 1997.

no già usciti i volumi contenenti i libri I-V[12]. Un altro volume, per i libri VI-VIII, dovrebbe essere pubblicato nel 1999[13]. Il progetto viene portato avanti da Étienne Nodet con l'aiuto di altri studiosi. L'edizione vuole offrire un testo critico, basandosi sull'apparato critico di Niese, ma arrivando spesso a scelte diverse. Nodet ha anche cercato di verificare quale tipo o tipi di testi biblici Giuseppe abbia adoperato. I primi risultati di questa ricerca sono stati pubblicati in un volume sul *Pentateuco* di Giuseppe[14]. Certamente le valutazioni di Nodet sono da verificare, ma almeno ha messo a disposizione degli studiosi molti dati concreti e non soltanto delle impressioni. Egli ritiene in base a questi dati che Giuseppe abbia usato per il Pentateuco un testo ebraico, indicato con la sigla «H», diverso dal Testo masoretico e da qualsiasi testo conosciuto per altre vie.

Le note sono più ampie di tutte le edizioni precedenti e tengono conto della varietà di tradizioni bibliche ed extra-bibliche che si riflette nella prima parte delle *Antichità*. Si spera che questa edizione possa progredire bene e arrivare presto a estendersi a tutte le *Antichità*.

8) Progetto tedesco di Münster

Dal 1996 una équipe sotto la direzione del prof. Folker Siegert, con la collaborazione del Dr. Heinz Schreckenberg, sta preparando una nuova edizione critica del testo e una traduzione tedesca, annotata, delle opere di Flavio Giuseppe (tranne la *Guerra*). La *Vita* potrebbe uscire già nel 1999, presso Mohr/Siebeck di Tubinga. *Contra Apionem* dovrebbe essere pronto due anni dopo. Per le *Antichità* occorrerà aspettare un po' di più. In concomitanza con questo progetto è stata iniziata una serie di colloqui annuali su vari aspetti dell'opera di Flavio Giuseppe. Il primo incontro di Münster ed il secondo di Bruxelles (1997 e 1998) si sono concentrati sulla *Vita*. Gli atti del primo colloquio sono stati pubblicati recentemente[15]. Il terzo colloquio dovrebbe svolgersi verso la fine di giugno 1999, forse in Olanda, con *Contra Apionem* come tema centrale[16].

9) Progetto inglese

Finora non esiste nessun commentario particolareggiato su tutte le opere di Flavio Giuseppe, in nessuna lingua che io conosco, e penso che anche le traduzioni polacca e giapponese, abbastanza recenti non colmino questa lacuna. Per il *Contra Apionem* abbiamo la fortuna di disporre del commentario di Troiani. Per la *Guerra*, quelli di Ricciotti e Michel-Bauernfeind ormai sono assai datati. Quindi da più parti si era sentito il bisogno di un commentario sia filologico che storico-archeologico alle opere di Giuseppe. A questa necessità vorrebbe ora rimediare un progetto internazionale. L'iniziativa è partita da un lato da Steve Mason, dall'altro dalla casa editrice Brill. Si è deciso di includere tutte le opere e di stendere anche una nuova traduzione inglese, dato che quella di Thackeray-Marcus-Wikgren-Feldman risale in parte a più di settant'anni fa. Inoltre la traduzione in cima alla pagina faciliterà l'uso del commentario. Sfortunatamente, ma penso comprensibilmente, si è deciso di non includere anche il testo greco, sia per l'impossibilità di affrontare il compito di una nuova edizione critica, sia soprattutto per il costo troppo elevato.

Ogni collaboratore ha piena responsabilità per la parte affidatagli, ma naturalmente ci sono molte questioni da affrontare insieme: come trattare nomi di persone e di località? Come tradurre certi termini o espressioni caratteristiche? Quanto spazio dare a questioni filologiche e storiche, alla bibliografia? Come tradurre il presente sto-

[12] FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités Juives. Introduction et texte, traduction et notes*, a cura di É. NODET *et alii*, Paris 1990- (Libri I-III, 1990; Libri IV e V, 1995).

[13] Comunicazione personale di Nodet del 19 ottobre 1998.

[14] É. NODET, *La Bible de Josèphe. Le Pentateuque*. Paris 1996.

[15] *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997*, a cura di F. SIEGERT e J.U. KALMS («Münsteraner Judaistische Studien, 2»). Münster 1998.

[16] Per ulteriori informazioni rivolgersi a Institutum Judaicum Delitzschianum, Universität Münster, Wilmergasse 1, D-48143 Münster. FAX: 0049-251-8322565. E-mail: ijd@uni-muenster.de Homepage: http://www.uni-muenster.de/Judaicum/Welcome.html

rico di Giuseppe? Come testo base si torna all'*editio maior* di Niese, tenendo conto però delle edizioni successive ed eventualmente adottando letture di manoscritti messe soltanto nell'apparato critico da Niese. Non sarà possibile raggiungere una omogeneità che si conseguirà forse più facilmente nel progetto di Münster, dove i collaboratori fanno tutti capo allo stesso istituto. Comunque si avrà il vantaggio della collaborazione di studiosi abbastanza specializzati nelle parti di Giuseppe loro affidati.

Il progetto prevede nove volumi, come nell'edizione originale della Loeb Classical Library, con la differenza che questi nuovi volumi, pur senza il testo greco, risulteranno assai più ampi. Si pensa di dare sei parti di spazio al commentario per ogni parte della traduzione. I volumi saranno suddivisi come quelli dell'edizione Loeb, ma non saranno pubblicati in quell'ordine. I primi quattro libri delle *Antichità*, a cura di Louis Feldman (Yeshiva University, New York City) sono ormai quasi completati. John Barclay (dell'Università di Glasgow in Scozia) è a buon punto con il *Contra Apionem*. Mason ha già tradotto una parte della *Vita*. Christopher Begg (Catholic University, Washington, DC) recentemente ha accettato di curare i libri V-X delle *Antichità*. Egli è noto per i moltissimi articoli pubblicati negli ultimi anni, anche in riviste italiane (*Henoch* e *Antonianum*), su episodi biblici e la loro trasformazione in Giuseppe ed in altre fonti ebraiche antiche. Paul Spilsbury del Canadian Theological Seminary di Regina si occuperà dell'ultima parte del libro X e del libro XI. I seguenti libri, XII a XIV, come pure il primo libro della *Guerra*, saranno curati da me, mentre Jan Willem van Henten e Per Bilde si divideranno il resto delle *Antichità* (XV-XVII e XVIII-XX rispettivamente). Per la *Guerra* i libri II-III saranno il compito di Steve Mason, mentre i libri IV-VI saranno tradotti e commentati da Jonathan Price dell'Università di Tel Aviv. Recentemente James McLaren, in Australia, ha accettato di curare l'ultimo libro della *Guerra*.

Quindi si tratta di una collaborazione di dieci studiosi di otto Paesi diversi, in quattro continenti. Inoltri, vari altri studiosi hanno garantito la loro disponibilità come consulenti. Questa collaborazione così vasta è resa possibile in parte, ma solo in parte, dall'uso di Internet. Devo aggiungere però anche un'altra informazione, molto importante: cinque dei partecipanti si erano incontrati, quasi tutti per la prima volta, a S. Miniato all'incontro dell'AISG del 1992. Anche se allora non si parlò ancora di questo progetto, una delle sue varie radici è da cercarsi nel bar del Centro Studi «I Cappuccini» della Cassa di Risparmio di S. Miniato, che molti membri e amici dell'AISG ricordano, forse anche con un po' di nostalgia e un pensiero al nostro compianto Angelo Vivian.

Pure con Internet e con tutti i mezzi di comunicazione rimangono importanti gli incontri personali. Per il progetto inglese, cerchiamo di incontrarci quasi ogni anno, almeno una volta. Il prossimo appuntamento sarà in concomitanza con l'incontro annuale della *Society of Biblical Literature* e della *American Academy of Religion* nei giorni fra il 18 ed il 23 di Novembre 1999 a Boston. Chi avrà la possibilità di parteciparvi è caldamente invitato[17].

[17] Homepage: http://www.yorku.ca/faculty/academic/smason

Paolo Collini

FAMIGLIA E SESSUALITÀ. DUE ESEMPI INTEGRATI DI LESSICO CONCETTUALE NELLA LETTERATURA MEDIOGIUDAICA. BILANCIO E PROSPETTIVE

La presente comunicazione vuole riferire del lavoro svolto nell'arco di circa dieci anni per l'elaborazione di un *Lessico concettuale del mediogiudaismo*, progettato da

Paolo Sacchi e dal compianto Angelo Vivian alla fine degli anni '80, con l'intenzione di fornire agli studiosi e agli interessati un «nuovo» strumento di indagine della letteratura mediogiudaica. Per il momento, si è pronti per la pubblicazione di un saggio di tale lessico che riguarderà gli ambiti della *famiglia* e della *sessualità*.

La novità è dovuta alla diversità del presente lessico rispetto ad altri strumenti lessicografici, quali i dizionari e le concordanze: infatti, in esso, sovralemmi, lemmi, sottolemmi vengono fra loro strutturati gerarchicamente. In tal modo, il pensiero giudaico presente nei testi letterari dal 300 a. C. al 200 d.C.[1], emerge nelle sue interconnessioni concettuali. I sottolemmi che il Lessico raccoglie sono certamente parole realmente rintracciabili nelle occorrenze testuali, ma possono essere anche significati il cui significante non è stato trasmesso o è sottinteso. Dunque, i sottolemmi registrati dal *Lessico* devono avere una rilevanza dal punto di vista ideologico o culturale e, proprio per questo, si dà spesso il caso che significanti presenti nel testo non siano stati citati perché privi, appunto, di rilievo.

Da ciò deriva anche il carattere particolare delle citazioni che, pur nell'intento di registrare fedelmente il testo, spesso si presentano come un breve sunto, talora come un mero elenco di quanto presente nell'occorrenza. Potremmo affermare che la citazione costituisce come *l'epifania del concetto*: questo talvolta si presenta evidente nei suoi rapporti gerarchici con lemma e sovralemma e pertanto la citazione sarà particolarmente fedele rispetto al testo; talvolta l'evidenza è così naturalmente espressa dai significanti ricorrenti che la citazione si rende irrilevante e, in quel caso, sarà omessa; spesso è il contesto più o meno immediato a fornire indicazioni concettuali riconducibili ad una determinata, non per questo in ogni caso univoca, gerarchizzazione di significanti e allora la citazione assumerà maggiormente il carattere di un breve riassunto o, se si preferisce, di una *riflessione interpretativa* del testo.

Siamo, qui, di fronte ad una questione nodale rispetto al *Lessico* concettuale che si propone: i consueti strumenti lessicografici si presentano come una mera registrazione di lemmi, essendo la loro interpretazione limitata alle operazioni di trasferimento del significato, pur nelle sue molteplici variazioni, da una lingua all'altra nel caso dei dizionari o come un elenco di occorrenze nelle quali ricorre un determinato lemma, nelle concordanze. Il *Lessico concettuale*, invece, essendo un *repertorio di «concetti»* che, come dicevamo più sopra, vengono espressi mediante la gerarchizzazione dei lemmi di un determinato ambito o settore, può prevedere una più marcata attività interpretativa dei testi, che deve comunque essere controllata in quanto essa compete propriamente al lettore o allo studioso[2].

Si può cogliere, a questo punto, la rilevanza del saggio di prossima pubblicazione: essa risiede tanto nel fatto che esso è il risultato di un decennio di ricerca caratterizzata da tentativi, prove e cambiamenti di rotta[3]

[1] I testi del *Nuovo Testamento* vengono considerati opere giudaiche del periodo, sotto ogni punto di vista. A questo proposito, tale opzione risulta confermata nella sua validità proprio dall'attività di schedatura concettuale: essa si è rivelata di una grande coerenza con particolare riguardo a concetti che, secondo certa tradizione, sono stati ritenuti specifici alternativamente del giudaismo o del cristianesimo. Ci riferiamo a «concepimento verginale», «scopo esclusivamente procreativo del matrimonio / coito», «castità».

[2] Cfr. A. VIVIAN, *Il lessico concettuale del trattato mishnico Berakhot (mBer)*, in ID. (Hrsg), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a. M.-Bern 1990, p. 383-384.

[3] Si citano di seguito le pubblicazioni realizzate nell'ambito della ricerca. Esse testimoniano il complesso percorso effettuato cui si fa qui riferimento: P. COLLINI, *Momenti assembleari e istituzioni comunitarie in 1QSa: dal lessico concettuale alla comprensione del testo*, in VIVIAN, *Biblische und judaistische Studien* cit., pp. 375-381; VIVIAN, *Il lessico concettuale* cit.; COLLINI, *La «Regola dell'Assemblea» e la sua concettualizzazione*, in *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* (= *SEL*) 9 (1992), pp. 115-126; ID., *La «Regola della Comunità» (Ser) e la sua concettualizzazione*, in G. BUSI (a cura di), *We- Zot le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Bologna 1993, pp. 149-188.

quanto nell'importanza culturale del settore individuato dai sovralemmi *famiglia - sessualità*.

La ricerca ha riguardato specificamente il metodo applicativo della concettualizzazione sui testi della letteratura mediogiudaica. Con quale criterio dovevano essere individuati i campi concettuali, rappresentati dai sovralemmi? Quanta la loro ampiezza? Sicuramente tanto ampi da poter abbracciare la schedatura di tutti i testi letterari. E, allora, perché non schedare effettivamente tutti i sottolemmi del testo, lasciando alla gerarchizzazione il compito di individuare i campi di appartenenza? Tale procedura, in parte applicata, presentava il vantaggio di indebolire il condizionamento ideologico e culturale dello schedatore nei confronti del testo ma si è rivelata assai lunga e laboriosa, allontanando nel tempo la possibilità di disporre di un numero rilevante di sottolemmi gerarchizzati desunti da molteplici testi e dunque privando il lessico del controllo indispensabile per uniformare la raccolta dei dati e appesantendo involontariamente la responsabilità dello schedatore il quale si sarebbe trovato a decidere, di volta in volta, della destinazione di un singolo sottolemma fra pluralità di strutture possibili[4]. Si è perciò optato per un modello operativo che, salvaguardando le finalità e le caratteristiche fondamentali del progetto si avvalesse di griglie preformate di sovralemmi, lemmi e sottolemmi, indicati sulla base della conoscenza generale dei temi della letteratura giudaica. Dopo una prima fase in cui sembrava di dover procedere opera per opera, a causa della difficoltà di tenere a mente contemporaneamente tutta la struttura della griglia, è stato scelto di procedere sovralemma per sovralemma.

In tal modo, ci sembra siano stati assicurati molteplici obiettivi:

1. offrire allo schedatore griglie-guida per una concettualizzazione controllata e la più uniforme possibile;

2. contenere al massimo l'attività interpretativa dello schedatore;

3. rendere più rapida la concettualizzazione di un singolo sovralemma (tema) della letteratura giudaica vista nel suo complesso;

4. consentire ulteriori controlli delle griglie concettuali, operando confronti e collegamenti con griglie di campi semantici affini, colmando così le lacune dovute alla rigidità della griglia preformata[5].

In che misura sono stati raggiunti tali obiettivi, una volta completata la schedatura concettuale di *famiglia - sessualità*?

La procedura di schedatura contestualizzata per due sovralemmi si è rivelata utile ed appropriata sia per la velocizzazione del lavoro sia soprattutto per la possibilità di chiarificazione e controllo incrociati di testi e contesti che ruotano intorno a campi semantici strettamente connessi. La doppia griglia di schedatura ha costituito un elemento di regolazione rispetto a possibili contaminazioni-sconfinamenti fra le concezioni delle epoche dei testi e quelle dell'epoca dello schedatore. La necessità riscontrata sovente di formulare sottolemmi non predisposti nella griglia di partenza induce a ipotizzare l'estensione della schedatura contemporaneamente anche a tre campi semantici, forse anche a quattro: per esempio, nel caso dei due sovralemmi pubblicati, se ne sarebbe potuto schedare i sottolemmi in rapporto al *diritto* o a *purità/impurità*. E, se da questo punto di vista si correrebbe il rischio di avere una schedatura parziale di tali sovralemmi, ciò però consentirebbe di avere una visione generale, sufficientemente completa, proprio di *famiglia-sessualità*. Si lascerebbe in tal modo aperta la possibilità di una lettura trasversale dei sovralemmi, una volta ultimate le schedature di tutti i sovralemmi prescelti. Se non abbiamo percorso fino in fondo questa strada, abbiamo nondimeno allargato, seppur con molta parsimonia, il numero dei sottolemmi preformati, limitandoci ai casi in cui un determinato contesto presentava un'indiscutibile valenza per entrambi i sovralemmi o, appunto, a quei casi in cui il contesto, rinviando attraverso uno stretto rapporto ad ambiti semantici diversi da quelli della famiglia e della sessualità, ne

[4] Cfr. COLLINI, *La «Regola dell'Assemblea»* cit., pp. 115-116; VIVIAN, *Il lessico concettuale* cit., p. 383.

[5] COLLINI, *La «Regola dell'Assemblea»* cit., p. 116.

suggeriva elementi e concezioni fondamentali, che non dovevano essere perduti, venendo ciò, fra l'altro, a costituire quasi la riprova della giustezza di quanto suggerivamo poco più sopra.

Concludendo, ci sembra che il bilancio della ricerca sia sostanzialmente positivo, soprattutto in quanto ha permesso di individuare una modalità relativamente agile per dotare gli studi di quello che forse si potrebbe definire, più appropriatamente, indice concettuale del giudaismo medio. Quanto poi alle prospettive, esse già sono state delineate nel corso della comunicazione, anche se resta, elemento di non poco conto, l'utilizzo, la valutazione e il giudizio da parte di quanti ne vorranno fare uso.

Consentitemi, prima di chiudere, di esprimere un sentito ringraziamento al Prof. Paolo Sacchi, che con la sua competenza e la sua disponibilità, ha guidato e sostenuto l'impresa e di richiamare di fronte a questo uditorio l'affettuosa memoria di Angelo Vivian che, con la volontà e l'apertura che lo contraddistingueva, mi cooptò per la prima volta a questo impegno.

Angela Scandaliato

I CIMITERI EBRAICI DI SCIACCA E CALTABELLOTTA NEL XV SECOLO

Due contratti notarili del XV secolo presso l'Archivio di Stato di Sciacca, hanno consentito l'identificazione dei cimiteri ebraici di Sciacca e di Caltabellotta. Il primo è stato già integralmente trascritto in appendice ad un altro lavoro ma non adeguatamente analizzato.

Il secondo, rinvenuto tra gli atti di un notaio di Caltabellotta, durante la ricerca sulla presenza ebraica, casualmente, in quanto si tratta di un contratto tra cristiani, consente di ubicare il cimitero ebraico della locale comunità di cui già conosciamo il quartiere e la Sinagoga.

Quello relativo a Sciacca è inserito tra gli atti del notaio Cutrona e porta la data del 21 dicembre 1492, ultimo mese di permanenza degli ebrei nell'isola in seguito al decreto di espulsione. È l'atto di vendita di un antro, un *casalinum et terras vacuas* con i seguenti confini: ad occidente *prope terrenum Sancti Johannis*, ad oriente *sepulturas iudeorum*, a nord la via che conduceva alla Chiesa di S. Paolo.

I contraenti sono Iacob de Cafisi e Iosue Iubaira procuratore di Bracha marito di Ricca enfiteuta per metà della proprietà come erede di maestro Elia Xilleni. Il primo proprietario si trovava ancora in città evidentemente intenzionato a partire, già partita invece la coppia Bracha e Ricca.

Il compratore è il presbitero Gaspare de Messana, i beni vengono acquisiti *cum onere census tarenis unius et grana XV* che doveva ogni anno essere conferito alla vicinissima Chiesa di S. Paolo posta quasi a guardia del porto di Sciacca; il prezzo pattuito una salma di frumento[1].

Gli eruditi saccensi del XVIII e del XIX secolo avevano già indicato la rocca S. Paolo, dove sorgeva la omonima chiesa, oggi scomparsa, come possibile sito del cimitero ebraico senza tuttavia precisare né il luogo della chiesa né quello del cimitero ebraico. Un'ispezione dei luoghi ha consentito di identificarlo in una striscia di terra a strapiombo sul mare, ormai erosa dall'azione dello scirocco, sotto il borgo dei figuli saccensi. È possibile ancora vedere l'antro di cui si parla nel documento e scorgere nel pianoro accanto qualche frammento di lastra tombale sfortunatamente senza iscrizione e diversi cocci di manufatti delle antiche fornaci dei figuli del borgo sovrastante.

Non sappiamo ancora quale fu, al momento dell'espulsione, la sorte dei cimiteri ebraici di Sicilia che, tuttavia, immaginiamo

[1] ARCHIVIO DI STATO DI SCIACCA (d'ora in poi ASS), *notai defunti*, not. G. Cutrona reg. 58, 21 dicembre 1492. Il documento è interamente trascritto in A. SCANDALIATO- M. GERARDI, *Note sugli ebrei di Sciacca alla fine del XV secolo* in *Gli Ebrei di Sicilia dal Tardo Antico al Medioevo*, Palermo 1998, p. 240

fu la stessa di quelli di Spagna dove i sovrani si riservarono di decidere caso per caso: le alternative erano comunque, autorizzazione alla vendita come beni comunitari per il pagamento dei debiti dopo un iniziale sequestro o liberale concessione a chiese e conventi perché potessero riciclarne le pietre per *le maramme* cioè le ricostruzioni e riparazioni. Questo suggestivo pianoro oggi noto come fondo Bernardo, che non ha mai conosciuto per fortuna edificazioni, solo la cura saltuaria di qualche contadino o le peregrinazioni di qualche pastore, attende la curiosità e la solerzia degli archeologi.

Tutto lascia pensare che l'antro e il casalino tenuti in enfiteusi da maestro Elia Xilleni accanto alle sepolture dei giudei, costituissero quei locali annessi al cimitero, la cosiddetta *bet ṭahorah* che serviva per la toilette mortuaria.[2]

Da un altro contratto notarile della metà del secolo apprendiamo che all'interno della comunità saccense che comprendeva 1286 individui[3], esisteva la confraternita della *chaygura grande* che nonostante la deformazione del nome, difficilmente comprensibile al notaio, era la confraternita della *Qevurah*, che si occupava del seppellimento dei morti. I contraenti sono l'ebreo Leo de Anello, che ipoteca due sue case nel quartiere della *Cadda* vicine al *mosterio* dei giudei, in quanto debitore della confraternita, e il tesoriere Graciano Balam.

Organizzata come le confraternite cristiane, aveva i suoi amministratori, il tesoriere, due governatori e due rettori: Samuel Balam, Busacca de Galiono, Saccarello de Xaulo e Azarello de Siragusis[4]. Della cosiddetta *chaboria* si parla in un altro documento di Palermo del 1446[5]. I suoi membri amministravano i fondi della confraternita costituiti per lo più dai lasciti di persone pie. A questo tipo di confraternita si fa, per esempio, riferimento nel testamento di Luna de Saidi di Trapani la quale assegna tre legati ai seguenti beneficiari: uno ai presbiteri della *miskita*, uno *cuilibet fodencium foveas iudeorum*, cioè a ciascuno dei seppellitori, un altro alla confraternita[6].

L'altro documento inedito dello stesso archivio di Sciacca è un contratto tra cristiani che indirettamente ci consente di localizzare, dopo anni di ricerche, il cimitero ebraico di Caltabellotta.

Il presbitero Giovanni de Fidanza concede in enfiteusi a Giovanni de Campo, un *vineale* posto in *contrada vocata di li gructicelli* vicino il *vineale iudaice terre Calate ubi soliti sunt ipsi iudei sepellire corpora eorum mortua*, dalla parte di oriente, la via pubblica a nord[7]. Il cimitero ebraico di Caltabellotta, si trovava a pochi metri dalla Chiesa e ospedale di S. Paolo a sud-est del quartiere ebraico ma non troppo distante, in una zona ancora oggi coltivata, dove tuttavia sono sorte, qualche decennio fa, alcune abitazioni. Data la particolare posizione di Caltabellotta a circa mille metri sul livello del mare, arroccata su una cresta di monti detti *pizzi* e disposta a gradoni, il cimitero si trovava, naturalmente difeso, su una piccola spianata di vigne, al di sotto della quale in un terreno scosceso si possono ancora oggi visitare le numerose tombe sicane a grotticelle visibili attraversando la strada di collegamento con il centro, che ha diviso in due la suggestiva necropoli.

Dati i cambiamenti che il sito ha subito nei secoli è difficile pensare a uno scavo. Il caso tuttavia ha voluto conservare la memoria del cimitero ebraico con una traccia materiale: una lapide funeraria di forma trapezoidale, che ho potuto fotografare qualche anno fa murata alla rovescia sulla facciata di un edificio di via 4 Novembre che è il limite nord del quartiere ebraico. Chiamato nei documenti quartiere *di li mura*, comprendeva anche a partire dal XIII secolo, il quartiere precedentemente occupato dagli arabi,

[2] Cfr. T. - M. METZGER, *La vie Juive au moyen Age* Fribourg, 1982, p. 79.

[3] A. SCANDALIATO - M. GERARDI, *Note sugli ebrei* cit., p. 227.

[4] ASS. *notai defunti*, not. A. Giuffrida, reg. 9, c. 60r-v, aprile 1456.

[5] ARCHIVIO COMUNALE DI PALERMO, AS. 33, cit in H. BRESC, *Un monde mediterranéen. Economie et societè en Sicile (1300-1450)*, [Roma] 1986, p. 630.

[6] ARCHIVIO DI STATO DI TRAPANI (AST), *notai defunti*, not. G. De Nuris, reg. 8569, cc. 118r-v, 10 agosto 1434.

[7] ASS. *notai defunti*, not. Amato Bellomo, reg. 19, cc. 40r-v, 4 marzo 1465.

cacciati da Federico II; a sud-est della giudecca, addossata alla cinta muraria si trovava la sinagoga, mentre all'estremità occidentale il macello giudaico utilizzato anche dai cristiani. Della lapide datata 1479 e dedicata a un tale Isacco, si sono poi occupati Benedetto Rocco e recentemente Davide Cassuto[8].

I cimiteri di Sciacca e Caltabellotta ripetono la tipologia dei cimiteri ebraici di Sicilia e di Spagna situati *extra moenia* ma in luoghi non completamente isolati, dove sorgevano anche chiese rurali, non lontani dai quartieri ebraici per essere facilmente raggiungibili. Dovevano rispondere a una doppia esigenza, la riservatezza e la sicurezza, due aspirazioni spesso frustrate.

Il cimitero di Sciacca era situato su una spianata a strapiombo sul mare, quello di Caltabellotta sulla sommità di una collina all'interno della quale esisteva già una necropoli preistorica. Posti su colline, dove era possibile, o in zone pianeggianti ma sempre *extra moenia* accanto ad una delle porte della città, erano spesso vicini a terre coltivate o alberate come quello di Agrigento sul poggio Palaxino un orto a est della Chiesa di S. Diego sotto la porta dei Panettieri *extra moenia*[9]. Lontani dunque quanto bastava da occhi indiscreti e raggiungibili dai quartieri. Ma la situazione non era così pacifica, sia perché i beneficiali delle vicine chiese non erano sempre tolleranti e spesso i cimiteri dovevano essere trasferiti se troppo vicini e ceduti o direttamente requisiti dalle autorità locali se si riteneva che in qualche modo creassero fastidi ai fedeli cristiani. È il caso dei giudei di Taormina costretti a spostare nel 1456 Sinagoga e cimitero perché molesti ai padri del convento di S. Domenico su richiesta di Papa Callisto III, in seguito ad una lettera esecutiva di re Alfonso di questo tenore: *Mandamus de certa scientia et expresse quod dictam sinagogam et cimiterium inde moveri et alio loco trasferri ubi impedimento predictis fratribus et aliis christianis non sint*[10].

Quello della violazione delle tombe fu sempre un grave problema. Nonostante la cura con cui gli ebrei cercavano di ottenere luoghi adatti per le Sinagoghe e i cimiteri, che costituivano atti fondativi delle comunità, sapevano di correre il rischio di trasferimenti repentini e di assalti improvvisi. Nel 1392 re Martino e il duca di Montblanc confermavano una bolla di papa Martino IV, con cui si proibiva ai cristiani di costringere gli ebrei a battezzarsi e si intimava loro di non violare i cimiteri, *...ut nemo cimiterium iudeorum mutilare vel minuere audeat sive obtentu pecunie corpora humata effodere*[11].

I cortei funebri che attraversavano le città, erano oggetto di curiosità e di derisione, per cui si cercava di attraversare le vie che conducevano al cimitero in certe ore della giornata più tranquille e talvolta con la scorta. A Palermo vigevano due consuetudini funerarie, la prima confermata dal sovrano nel 1393 prevedeva che le prefiche cristiane potessero seguire i funerali ebraici : *Concedimus et nostris placet majestatibus quatenus ...mulieres christiane vocate reputatrices pro faciendo et exercendo eorum officia antedicta possint et valeant accedere et interesse...sollemnitate ac festis ac morte et tribulacionis dictorum iudeorum.* Le reputatrici, si precisa nel documento, erano *apte et sufficientes ad faciendum planctum, lamentacionem et dolum de et pro morte dicti iudei*[12]. Una seconda disponeva che si dovesse coprire il cadavere solo di un panno di seta o di *cendacio* senza oro o argento sia in casa che durante il corteo funebre: *Consueverunt coperire et ponere pro solemnitate supra cadavere iudei defuncti unum pannum de serico seu de cendacio dum tamen in eo non fuerit aurum vel argentum seu alium pannum quem voluerint et elegerint existente dicto iudeo deffuncto in domo iudeorum seu defferendo ipsum ad sepulturam*[13].

[8] B. ROCCO, *Lapide sepolcrale ebraica del secolo XV a Caltabellotta*, in «Ho Thelògos» 3 (1995), pp. 369-374; D. CASSUTO, *Osservazioni sull'interpretazione della lapide sepolcrale di Caltabellotta*, in *Gli Ebrei in Sicilia dal Tardo Antico* cit. pp. 287-292

[9] G. PICONE, *Memorie storiche agrigentine*, Agrigento 1982, p. 515.

[10] G.B. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, Palermo 1990, vol. 1, p. 578.

[11] *Ibid.*, p. 117.

[12] *Ibid.*, p. 145.

[13] *Ibidem.*

Sembra di capire che nel XIV secolo i cadaveri venissero trasportati senza bara di legno e sepolti secondo il rito nella nuda terra, nel XV secolo è invece documentato l'uso della cassa di legno che in siciliano veniva e viene chiamato *tabutu*. Una grottesca vicenda succede a una certa Sinta giudea di Randazzo, a cui vengono sequestrati dei beni per ordine dell'arcivescovo di quella terra, perché aveva osato far costruire un *tabutu* per seppellire il marito Muxa de Randazzo in un giorno di festa cristiano. Per ordine del Vicerè, a cui la donna si appella, i beni le saranno restituiti[14].

Da un atto notarile di Trapani del 1489, si evince che il cadavere veniva disteso nella bara completamente avvolto nel lenzuolo con un cuscino sotto il capo.[15]

Nei testamenti dello stesso periodo è quasi sempre espressa la volontà del testatore o della testatrice: *Elegit sepulturam sui corporis in loco ubi solent sepelliri cadavera iudeorum dicte civitatis*[16].

L'espressione *elegit sepulturam* entra nel formulario notarile dei testamenti cristiani, data la possibilità di scegliere la sepoltura nelle chiese; nel caso dei testamenti ebraici, lo *elegit* può forse indicare la volontà del testatore, spesso originario di altre comunità, di non essere trasferito in altro cimitero diverso dalla comunità di residenza o quello meno probabile di avere una degna sepoltura con lapide e iscrizione. Nella documentazione esaminata non abbiamo fino ad ora trovato in merito una risposta esauriente.

[14] *Ibid.*, vol. 2, p. 476

[15] AST, *notai defunti*, not. A. Sesta, cc. 367r-v, 368r-v, 11 giugno 1489.

[16] P.es. *ibid.*, not. N. Cirami, reg. 8772, 3 gennaio 1486; not. G. De Nuris, reg. 8567, cc. 76, 5 marzo 1421; cc. 99v-100r, 12 maggio.

Ines Miriam Marach

LA COMUNITÀ EBRAICA DI LUGO SOTTO GLI ESTENSI. STATO ATTUALE DEGLI STUDI E NUOVE PROSPETTIVE DI RICERCA

La storia della presenza ebraica nei ducati estensi è attualmente da considerare un dato ormai acquisito, tanto più, che in questi ultimi anni, in diverse occasioni, si è cercato di fissarne i passaggi che l'hanno contrassegnata nel tempo, caratterizzati, almeno per quanto riguarda la prima età moderna, dalla tutela, dall'equiparazione e dal pieno accoglimento giuridico e umano.

In particolare, al convegno di Nonantola del maggio 1992 «Vita e cultura ebraica nel Ducato Estense», numerosi contributi hanno gettato le basi per una più approfondita ricerca, sia su aspetti più propriamente generali, inerenti lo sviluppo della società e della cultura ebraica, nell'impatto con l'esterno, sia sulla vita interna nei centri ebraici maggiori: Ferrara, Modena e Reggio, e di quelli minori: Nonantola, Finale e Sassuolo.

L'anno successivo si parlò invece di Cento e Pieve di Cento, ma in entrambe le occasioni non fu affrontato il discorso di Lugo che, proprio sotto gli Estensi, da 1437 al 1598, aveva già acquisito, come vedremo, quella fisionomia sociale e culturale che la caratterizzò nel tempo.

Rimane peraltro questo un terreno ancora abbastanza vergine anche se con varie iniziative, sia da parte dell'istituzione comunale che da parte di singoli studiosi, si stia cercando di colmare questa lacuna anche con il reperimento di fonti documentarie fondamentali quali possono essere gli atti notarili rogati a Lugo dal XV al XVI secolo, e la documentazione appartenente all'Archivio Segreto Estense (presso l'Archivio di Stato di Modena), di cui Gabriele Fabbrici ha pubblicato l'inventario sommario di tutte le voci riguardanti gli ebrei.

Allo stato attuale, come rileva Giuseppina Muzzarelli, in un recente saggio apparso nel primo volume della *Storia di Lugo* del 1995, la storiografia, attraverso fonti locali

forse più facilmente fruibili, pone l'inizio della presenza ebraica lughese nel momento di passaggio del dominio estense a quello pontificio, privilegiando la lunga fase del ghetto operante dal 1639.

Infatti, dopo un primo valido contributo offerto da Gemma Volli, su impulso di precedenti e a volte disorganici appunti, tratti sia da storici locali del XVIII- XIX secolo, Bonoli, Lazzari Soriani, Rossi, che da studiosi come Servi («Corriere israelitico» 1867), Cassuto («Settimana israelitica», 1913), Loevinson («Rassegna storica del Risorgimento», 1929), Pesaro e Leoni nel 1931, si è sviluppato un filone di ricerca teso ad individuare e ad approfondire problemi di vita ed organizzazione all'interno del ghetto, soprattutto per quanto concerne l'amministrazione dell'«Università israelitica», indagine resa possibile anche grazie alla acquisizione di alcuni documenti dell'Archivio della Comunità (si tratta del *Libro di Verbali* per gli anni 1670- 1759), conservati all'Archivio centrale per la Storia del Popolo Ebraico (The Central Archives for the Jewish People) di Gerusalemme.

Infine, oltre gli studi compiuti da chi scrive, che si è occupata in particolare delle condizioni sociali e demografiche fra XVIII e XIX secolo, e della decifrazione delle iscrizioni delle lapidi del cimitero, da Pirazzini, che ha tra l'altro acquisito fonti notarili sulla comunità a partire dall'età moderna, vi è un ultimo importante contributo che desidero segnalare. Si tratta della tesi di laurea discussa recentemente da Davide Finzi sulle *Opere pie ebraiche nel legato pontificio dall'emancipazione ai giorni nostri,* dove viene affrontato in modo sistematico l'esame delle confraternite ebraiche lughesi, in base a due filoni di fonti archivistiche: una proveniente dall'Archivio di Stato di Ravenna e l'altra dalla Comunità ebraica di Ferrara che conserva, sebbene frammentaria, ancora una parte di documentazione inerente le Confraternite di Lugo, Cento e Ferrara, fra '800 e '900.

Ma tornando al periodo estense qual è attualmente lo stadio della ricerca?

Maria Giuseppina Muzzarelli, nel saggio già citato, da uno spoglio di atti notarili della seconda metà del XV e del XVI secolo, propone una ricostruzione della presenza ebraica a Lugo nella prima età moderna. Dal materiale da lei esaminato, si evidenzia, in un clima di completa distensione, favorita dalla benevolenza e dalla protezione degli estensi, una sorta di piena integrazione ebraica nel tessuto sociale cittadino, con parità di diritti riguardanti i permessi di residenza e le attività commerciali.

Questi benefici furono poi ridimensionati o addirittura abrogati con l'annessione del territorio lughese al Dominio di San Pietro (1598).

Già la Volli aveva già rilevato come la piena integrazione si deducesse anche dall'assenza a Lugo di una «Via dei Giudei», che in altri luoghi caratterizzò la presenza ebraica in età moderna. Ma se ciò è vero per Lugo città, non lo è per le immediate vicinanze.

È infatti tuttora presente nella toponomastica tra fra Lugo e Cotignola una «Via dei Giudei», non documentata nelle fonti.

Posso in questa sede formulare due ipotesi. La prima relativa alla presenza di un banco, dato che anche nella vicina Cotignola, dove vi era un'attività commerciale ebraica fiorente, ne era attivo uno (attestato da Muzzarelli e Fabbrici nella seconda metà del XVI secolo, precisamente dal 1576 al 1590) e gestito dall'ebreo portoghese Samuel Abudente, detto Lopez in un primo momento con Pincas Finzi poi con Abramo Verdai.

Si tratta, però, comunque di un'ipotesi un po' azzardata essendo sempre stata quella una zona di campagna piuttosto isolata, quindi naturalmente poco frequentata. Più probabilmente si potrebbe pensare a un possedimento terriero da coltivazione da parte di ebrei, fuori dal centro urbano.

L'attività economica risulta essere nella seconda metà del '400 già piuttosto florida, esercitata da ebrei di varia provenienza che, oltre a svolgere l'esercizio feneratizio (come nel 1476 Salomone di Aleuccio di Rovigo) e commerciale (come Salomone da Foligno), assumevano anche funzione di sensali per l'affittanza e la compravendita di case e terreni pubblici e privati; potevano anche acquistare immobili e gestire con cristiani la riscossione di tasse comunali (come Yosef di Velletri, «Yosef quondam Abrae», identificato dalla Muzzarelli).

Sicuramente erano impegnati anche in altre occupazioni, anche se al momento non ancora dimostrate.

Rilevando quindi una fitta rete di rapporti fra ebrei e cristiani ma anche fra stessi ebrei lughesi e i correligionari dei paesi vicini, Cotignola, Bagnacavallo Fusignano si potrebbe presupporre anche un organizzazione collettiva ebraica fra la prima e la seconda metà del '400.

Nella ricostruzione della società quattrocentesca del Bonoli, emerge un aspetto della vita ebraica molto tranquilla; naturalmente gli ebrei potevano vivere liberi nella città, talora anche nella stessa casa con famiglie cristiane, anche se erano prevalentemente raggruppati intorno a via del Limite.(lontana dalla zona scelta più tardi per istituirvi il ghetto)

Com'era la vita all'interno della comunità, sotto l'aspetto organizzativo e amministrativo? Per quanto riguarda il XV secolo la ricerca è ancora tutta da avviare . Sul piano più propriamente culturale abbiamo già alcuni indizi.

Nella la seconda metà del '400 l'impulso culturale deve essere già stato piuttosto forte; per esempio, Yosef Ḥayyim, identificato dalla Muzzarelli nel banchiere Ventura di Musetto, certamente una figura di spicco all'interno della comunità, possedeva infatti, intorno al 1493, una biblioteca privata di 65 volumi manoscritti o a stampa, fra cui la copia del *Mišneh Torah* di Maimonide edito da Geršom Soncino nel 1490, tuttora conservato nella biblioteca comunale di Lugo.

L'attività culturale pertanto fioriva pari passo a quella economica-finanziaria.

Sappiamo dal Bonoli che alla fine del '400 tutto gravitava intorno alla sinagoga ubicata in Strada Santa Maria, diventata poi via del Limite (l'odierno Corso Garibaldi).

Bonoli sosteneva che questa sinagoga fosse addirittura ospitata in una casa cristiana, quella dei Zanelli. Sempre dalla Muzzarelli sappiamo dell'esistenza di una società costituita dal già citato Yosef Velletri con Nicola di Pietro Zanelli per la gestione di affitti, decime, censi ed altre entrate del comune. Ora non mi sembra azzardato ipotizzare che Nicola di Pietro Zanelli possa essere stato il proprietario dello stabile della sinagoga e che questa sia stata proprio attivata intorno al 1461, data d'inizio della società fra Velletri e Zanelli.

Nel XVI secolo, sempre secondo questa prima ricostruzione della Muzzarelli, la situazione sociale non cambia di molto, anche se, nel già avviato contesto ebraico s'inserisce una nuova componente, quella sefardita.

Anche a Lugo si aprirono le porte all'emigrazione dei profughi provenienti da Spagna e Portogallo e il numero crebbe notevolmente: i nuovi arrivati portarono oltre il loro retaggio culturale, i loro capitali, che investirono in attività commerciali; la fusione e l'integrazione di questi ebrei avvenne, si può dire senza grossi traumi, e l'accoglienza fu anche favorita dall'amministrazione locale che non applicò il regolamento estense in vigore a Ferrara e a Cento, (come risulta dagli studi di Aron Leoni), che vietava ai nuovi arrivati «sefarditi» l'attività feneratizia (avevano però altri privilegi rispetto gli italiani, come essere esonerati dai contributi speciali che dovevano essere versati dagli ebrei italiani) .

La presenza di ebrei portoghesi, provenienti da Ferrara, gestori di banchi nel lughese, come si è già detto, è un dato ormai accertato.

La tradizione e il retaggio culturale e rituale sefardita ebbero il merito di modificare e arricchire la fisionomia della comunità; il *minhag* spagnolo fu sempre seguito nel rituale della sinagoga del ghetto fino al momento in cui essa fu in uso, e cioè fino al 1942 circa.

Per il XVI secolo ancora non conosciamo nomi di grandi *ḥakamim* di matrice sefardita mentre da alcune delle lapidi sepolcrali ancora leggibili, provenienti dall'antico cimitero (in uso forse già dal XIV secolo fino alla seconda metà del XIX), abbiamo la testimonianza della presenza di numerosi rabbini di ascendenza italiana, vissuti a Lugo fra la prima e seconda metà del XVI secolo.

Sappiamo ora con certezza che alcuni nomi citati dalla Volli come probabili fautori di un'Accademia rabbinica lughese, e anche altri hanno veramente operato a Lugo; Binyamin Refa'el da Arezzo, morto nel 1575, Šelomoh Dawid Del Vecchio, morto nel 1583, Refa'el Ḥiṣqiyyah da Forlì, morto nel 1592, Yeḥi'el di Abramo Da Fano morto nel 1577.

Quest'ultimo è collegabile a due personaggi di spicco (conosciuti soprattutto per