

## MARRIAGE CONTRACTS FROM THE JUDAEAN DESERT

We have by now no fewer than nine marriage contracts from the Judaeen Desert. Four of them were found in Wadi Muraba‘at (*DJD* II 20, 21, 115 and 116), three come from the Cave of Letters in Nahal Hever (*DJD* XXVII 65; *P. Yadin* 10 and 18) and the remaining two (*DJD* XXVII 11 and 69), although not found in the course of controlled excavations, are likely to have come from Nahal Hever as well. Seven of the documents were concluded in the Roman province of Judaea, and two in the province of Arabia. All of them belong to the first and second centuries CE. Five of them are written in Greek and four in Aramaic.

Papyrus	Date	Place	Language
<i>DJD</i> II, no. 20	51 or 65 CE ?	Hardona, Judaea	Aramaic
<i>DJD</i> II, no. 115	124 CE	Bethbassi, Judaea	Greek
<i>P. Yadin</i> 10	125-128 CE	Mahoza, Arabia	Aramaic
<i>P. Yadin</i> 18	128 CE	Mahoza, Arabia	Greek
<i>DJD</i> XXVII, no. 64	130 CE	Aristoboulas, Judaea	Greek
<i>DJD</i> XXVII, no. 65	131 CE	Mahoza, Arabia	Greek
<i>DJD</i> II, no. 116	first half of ii CE	unknown	Greek
<i>DJD</i> II, no. 21	unknown	unknown	Aramaic
<i>DJD</i> XXVII, no. 11	unknown	unknown	Aramaic

All the contracts record marriage between Jews, and, as in other documents from the Judaeen Desert, the parties to the marriage contracts belong to village society: they come from Ein Gedi on the western shore of the Dead Sea, Hardona in the vicinity of Jerusalem, Yaqim (or Yaqum) and Aristoboulas in the area south-east of Hebron, Bethbassi near Herodium, Galoda in eastern Samaria and Bathar-

da in southern Samaria, Mahoza/Mahoz ‘Aglatain in the Dead Sea area in the Province of Arabia and finally Sophathe[...], near Livias in the Peraca, which, although in Transjordan, belonged to the province of Judaea.

We should remember that at that time the majority of Jewish society lived in villages, and there is also no doubt that the Jews of the two provinces belonged to a single Jewish society whose ties overrode the provincial borders, as demonstrated in their marriages, property holdings and residence.

The foregoing remarks are meant to suggest that the marriage contracts from the Judaeen Desert are representative, that they contain an authentic picture of Jewish legal usage at the time, that they do not illustrate the practice of fringe groups, or sects (as the sectarian documents from Qumran do). Furthermore, the Jews represented in the documents come from densely populated Jewish areas, some of them from the heartland of the religious and national movements behind the revolt of 66-70 and the Bar Kokhba revolt of 132-135/6. The very fact that their documents were found in the caves to which they escaped during the revolts, proves their intimate involvement in these national and religious revolts. These Jews are, thus, typical.

As is well known, the Jewish marriage contract is called *ketubbah*. However, the *ketubbah* is also a sum of money due to the wife upon the dissolution of the marriage – whether through divorce or death – specified in the marriage contract itself; it could be designated ‘a marriage settlement’, an ‘endowment pledge’ or ‘a divorce payment’. It has survived to this very day in Jewish marriage contracts. The *ketubbah* as an ‘endowment pledge’ is not mentioned in the bible which knew only of the *mohar* – an immediate payment by the groom of a bride – gift to the bride’s father. How did the *ketubbah* come into the world?

The traditional and almost universally accepted view is that the *mohar* was transformed into a *ketubbah* because ‘when the *ketubbah* used to be at the home of her (the wife’s) father, it would be easy in his (i.e. the husband’s) eyes to send her away (i.e. divorce her)’. In

order to make this difficult Simeon b. Shetah (who was active in the first half of the first century BCE) legislated that her *ketubbah* should remain with her husband. This process reached its conclusion when Simeon b. Shetah put into the *ketubbah* a clause to the effect that the husband's entire property is held liable for the payment of the *ketubbah*. We find the story in several versions, but all are based on a single tannaitic tradition found in *tKetub.* 12:1.

At the risk of oversimplifying, I suggest that this is an artificial reconstruction – pure fiction – invented to account for the fact that the biblical *mohar* was transformed from an immediate payment, a bride-gift to the wife's father, into an 'endowment pledge, a divorce payment' due to the wife upon the dissolution of the marriage. This construct answered the need to derive the *ketubbah* ultimately from the bible and to identify the *ketubbah* with the biblical *mohar*: 'Mohar means *ketubbah*' (אין מוהר אלא כחובה).

There is a lot to say for the view which regards the *ketubbah* in the sense of 'a marriage settlement' as 'a rabbinic innovation of around the late first century CE', and not as a transformed *mohar*. It seems that the *mohar*, the bride price, disappeared after the biblical period and was replaced by the 'gentile' institution of the 'dowry' (נרנייה). In the Septuagint *mohar* is consistently translated by the Greek word for dowry: *pherne* (φέρνή), although there exists a Greek word for bride price. I would suggest that Jewish society after biblical times used dowry rather than the bride gift.

What stage in this development is represented by the documentary marriage contracts? No *ketubbah* payment is mentioned in the Greek documents, by which I mean that neither the term is used there nor the implied institution of a 'marriage settlement', a fictional *mohar*. The Greek marriage contracts refer, with one exception (irrelevant for the present discussion) only to a dowry: it is specifically stated that the bride brought the groom money or the equivalent thereof as a dowry.

*DJD* II, no. 115, lines 4-6: 'The same Eleaios son of Simon agrees to be reconciled and take again Salome daughter of Johannes Galgoula as wedded wife with a dowry (προίξ) of 200 drachmae which equal 50 Tyrians, which sum

of money he acknowledges to have been paid to him ... the above written two hundred drachmae, on account of her dowry, by Salome daughter of Johannes Galgoula.

*P. Yadin* 18, lines 3-13=lines 32-46: 'Judah son of Eleazar...gave over Selamzion, his very own daughter...to Judah surnamed Cimber...to be a wedded wife...she bringing to him on account of dowry (εἰς λόγον προσφορᾶς) feminine adornment in silver and gold and clothing appraised...to be worth two hundred *denariū*, which appraised value [of 200 *denariū*] the bridegroom Judah called Cimber acknowledged that he had received from Selamzion, his wife, by hand forthwith from Judah her father and that he owes to Selamzion, his wife'.

*DJD* XXVII 65, lines 7-9: 'The above-mentioned Yesu'a, [acknowledged] to have received from her on the present day, as the written evaluation of feminine adornment in sil[ver and gold and clo]thing and other feminine articles equivalent to the above-mentioned amount of money'.

*DJD* XXVII 69, lines 6-9: [she, Selampious, bringing] to him (Aqabas son of Meir) on account of bridal gift of the dowry (?) in sil[ver and gold . . . all appraised in money value as five] hundred *denariū* which are the equivalent of [one hundred and twenty-fi]ve staters, [and the groom acknowledges] to have received and to ho[ld from her. . .] five hundred *denariū* forthwith by hand [. . .].

It should be pointed out though that the Greek documents do not use the term *pherne* (φέρνή) for the dowry, but two other terms which are used for the same purpose also in Greek marriage contracts from Egypt: *proix* (προίξ) and *prospora* (προσφορά), and in one case a combination of both.

So far the Greek documents. What about the Aramaic marriage contracts? In the earliest Aramaic marriage contracts, that of Babatha (*P. Yadin* 10) and *DJD* II, no. 21, the payment in question is referred to simply, but, as I shall show immediately, not unambiguously, as 'the money of your *ketubbah*' - כסף כחבתך.

1. *P. Yadin* 10, line 16: [עד זמן די יצבון] - '[until] the time that my heirs wish to give you your *ketubbah* money' (cf., line 5: ולכבתך אעלך)

– ‘and I will bring you (into my house) by means of your *ketubbah*’).

2. *DJD* 21, line 10: וואחבנך [כסף כ]חבתך – ‘and I shall pay you back the money of your *ketubba*’.

I am not sure that I fully understand the expression ‘the money of your *ketubbah*’ in the documents. If the fictitious *mohar* is meant, then it must be said that the *ketubbah* is treated in the very same way as what we may call the ‘Greek dowry’ is treated: here too we find the liability clause which puts the husband’s entire property in lien to secure the return of that money on the dissolution of the marriage, and it is stipulated that the wife’s sons will inherit that money, if she dies before the husband. There is nothing whatsoever in the text of *DJD* II, no. 21 and in *P. Yadin* 10 – where the phrase ‘the money of your *ketubbah*’ occurs – which forces us to think that ‘the money of your *ketubbah*’ is the rabbinic fictitious *mohar*, rather than the dowry of the Greek marriage contracts.

How should we interpret Babatha’s second husband declaration: ‘I will bring you (into my house) by means of your *ketubbah* and I owe you the sum of four hundred *denarii* (*zuzim*) which equal one hundred tetradrachms (*sorin*)’. Is this the fictitious *mohar* or an acknowledgment of a dowry? Some years later, after her second husband’s death, Babatha distrained three date groves which belonged to her late second husband. In a Greek document she declares that she has done so in lieu of her *ketubbah* money (πρόιξ) and a debt (ὀφιλῆς). I suspect that the *ketubbah* money and a debt is hendiadys for ‘the debt of your *ketubbah* money’. For what concerns us here, perhaps it is not insignificant that she used the Greek πρόιξ, which means ‘dowry’ to refer to the money of her *ketubbah* of *P. Yadin* 10. Again it is hard to decide whether the fictitious *mohar* or a dowry is meant here.

If *ketubbah* refers in the documents to a dowry then we must conclude that the rabbis used a term current in Jewish society at the time, and gave it a new content: the *ketubbah* of the documents was the dowry brought in by the bride; the rabbis gave the same name to the fictional *mohar*, the ‘marriage settlement’.

But I do not intend to deny altogether the Jewish character of the Aramaic marriage con-

tract. We do find in the Aramaic marriage contracts the formula which in addition to financial and other arrangements places it solidly within a Jewish framework and under the sanction of Jewish law. I refer of course to the formula ‘that you will be my wife according to the law of Moses and the Jews’ – די תהוא לי לאנתה כדין משה – ויהודאי (which was later replaced by ‘according to the law of Moses and Israel’). We find this formula in the opening lines of three Aramaic marriage contracts from the Judaean Desert; *DJD* II, no. 20, *P. Yadin* 10 and *DJD* XXVII, no. 11.

In this as well as in other details, irrelevant to the present purpose, the four Aramaic marriage contracts from the Judaean Desert reveal to us that the rabbinic marriage contract had indeed by then developed its own special form, its own special formulae. But had it become obligatory, normative and crystallized? Surely not. Not one of the five marriage contracts written in Greek can be said to be a translation of an Aramaic *ketubbah*. All of them resemble both in spirit and in phraseology contemporary Greek marriage contracts from Egypt. The crucial formula ‘that you will be my wife according to the law of Moses and the Jews’ is absent from all of them, and it is not as though the formula could not be expressed in Greek.

The dowry or *ketubbah* in the marriage contracts consists of sums of money or of valuables (jewelry and clothes) whose evaluation is given in sums of money. An example for the first is the remarriage document in *DJD* II, no. 115:

‘The same Eleaios son of Simon agrees to be reconciled and take again Salome daughter of Johannes Galgoula as wedded wife with a dowry of 200 drachmae which equal 50 Tyrians’.

And an example for the latter is in the marriage contract of Selamzion, the daughter of Babatha’s second husband (*P. Yadin* 18, lines 3-13 = lines 32-46):

‘Judah son of Eleazar...gave over Selamzion, his very own daughter...to Judah surnamed Cimber...to be a wedded wife...she bringing to him on account of dowry feminine adornment in silver and gold and clothing appraised...to be worth

two hundred *denarii*, which appraised value [of 200 *denarii*].

It is noticeable that the dowry never includes real property, which was given to the daughter in a deed of gift on the occasion of her marriage. Thus eleven days after the marriage contract between Selamzion, the daughter of Babatha's second husband, and Judah Cimber her father made over to her in a deed of gift half a courtyard he owned in Ein Gedi as an immediate gift with the further stipulation that the second half will become hers after his death. I believe, although I cannot prove it, that the deed of gift given to Salome Komaise by her mother in 129 CE (*DJD XXVII*, no. 64) was also on the occasion of her marriage to her second husband. And on the occasion of Babatha's marriage to her first husband, her father wrote two deeds of gift, one for his wife and one for Babatha. The one for his wife has been preserved (*P. Yadin* 7), but not the one for Babatha, in which she received the four date groves which she declared in the Roman census of 127.

Whereas the husband gained ownership over the dowry for as long as the marriage lasted, property transferred in a deed of gift remained in the wife's hands. Like the property given *en prosthora* in Egypt, the property given in a deed of gift was meant for immediate use, to help the new household; and, as in the case of the *prosthora*, the daughter has absolute ownership over this property.

Perhaps we can go further and suggest that the deed of gift came to emend a situation in which women could not inherit. Two facts stand out as soon as you read the three deeds of gift: 1) The beneficiaries of the gifts in all these documents are wives and daughters; 2) In all three cases there is no sign of a male heir whose existence might have called forth the writing of the deed of gift. These two facts suggest to me that the law of succession sidestepped wives and daughters, even in the absence of a male heir, and the deed of gift came to mitigate the rigour of rules of succession which were prejudicial to women. The deed of gift was the only way in which property could devolve on women in this society. To use Roman legal terminology: wives and daughters were not the *sui heredes* of their husbands and fathers. I am not suggesting that the mere existence of deeds of gift in favour of daughters and wives is the proof that without such legal instruments the property would not

have devolved on them, even when there were no male heirs. But I do think that the existence of such instruments creates a strong presumption that this was so. The writing of a deed of gift, like the writing of a will and testament, was intended to emend the legal state otherwise created by the law of succession.

Nonetheless I admit that there could be other reasons to write a will or a deed of gift - for the latter of course amounts to the same thing as a will. For example a second marriage of the father or the mother might lead to it: it could be argued that Judah son of Eleazar and Salome Gropete (or Grapete) wrote deeds of gift in favour of their daughters in anticipation of the birth of a male son who would deprive the daughter of their previous marriage of her right to inherit. And alternatively one may suggest that the deed of gift, unlike succession upon death, made devolution of property immediate. Thus deeds of gift need tell us nothing about the law of succession.

#### Select Bibliography:

- BENOIT, P., J. T. MILIK and R. DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'at. DJD II*. Oxford, 1961.
- COTTON, H.M., *A Cancelled Marriage Contract from the Judaean Desert (XHev/Se Gr. 2)*, in «JRS» 84, 1994, pp. 64-86.
- COTTON, H.M., *Deeds of Gift and the Law of Succession in Archives from the Judaean Desert*, in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses Berlin, 13-19 8 1995 I*, Archiv für Papyrusforschung Beiheft 3, Teubner 1997, pp. 179-88.
- COTTON, H.M., *The Law of Succession in the Documents from the Judaean Desert Again*, in «Scripta Classica Israelica» 17, 1998 (=Abraham Wasserstein Memorial Volume III), pp. 115-123.
- COTTON, H.M., and J.C. GREENFIELD, *Babatha's property and the law of succession in the Babatha Archive*, in «ZPE» 104, 1994, pp. 211-224.
- COTTON, H.M. and A. YARDENI, *Aramaic, Hebrew and Greek Texts from Nahal Hever and Other Sites with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (The Seiyâl Collection II)*. Discoveries in the Judaean Desert XXVII, Oxford 1997.



FRIEDMAN, M.A., *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study I*, 1980.

LEWIS, N., *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, 1989.

LEWIS, N., R. KATZOFF and J. C. GREENFIELD, *Papyrus Yadin 18*, in «IEJ» 37, 1987, pp. 229-50.

SATLOW, M., *Reconsidering the Rabbinic ketubah payment*, in *The Jewish Family in Antiquity*, ed. S.J. D. COHEN, Brown University, 1993, pp. 133-51.

WASSERSTEIN, A., *A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: notes on Papyrus Yadin 18*, in «Jewish Quarterly Review»

80, 1989, pp. 105-30.

WASSERSTEIN, A., *Non-hellenized Jews in the semi-hellenized East*, in «Scripta Classica Israelica» 14, 1995, pp. 111-37.

YADIN, Y., J.C. GREENFIELD and A. YARDENI, *Babatha's Ketubba*, in «IEJ» 44, 1994, pp. 75-101.

Hannah M. Cotton

*Department of Classics,  
The Hebrew University of Jerusalem,  
91905 JERUSALEM, Israel.*

*E-mail: cotton@h2.hum.huji.ac.il*

Daniela Piattelli

### MOHAR E KETUBBAH NEL PENSIERO RABBINICO

L'atto di ripudio redatto per iscritto, insieme al documento di trasferimento di concessione di proprietà fondiaria sono i soli documenti menzionati dalle fonti bibliche.

Il documento scritto di ripudio della moglie legittima è menzionato in un complicato passo del Deuteronomio nel quale, sembra che la redazione di tale documento serva a delimitare la scansione tra possibili negozi matrimoniali e scioglimento dei medesimi.

Il testo di *Deut.* 24, 1 sembra avversare l'ipotesi che un marito possa riprendere in qualità di moglie legittima una donna che è stata sua moglie, in seguito da lui divorziata, sposata ad un altro marito, infine ripudiata da quello stesso. L'estensore del testo, mentre non si sofferma ad indicare cause specifiche, che possano dar luogo al ripudio, appare molto puntuale nel descrivere la procedura, non solo di redazione dell'atto, ma anche delle formalità di consegna dello stesso. Il documento dovrà esser materialmente consegnato alla ripudiata, la quale sarà così allontanata dalla casa maritale. In tal modo evidenziata la fine del primo matrimonio, si prevede poi che la donna possa entrare nella casa di un altro uomo e divenire moglie di quest'ultimo. Qualora anche questi, ancora una volta per motivi non specificamente determinati, rediga per lei un atto di ripudio, lo metta nelle di lei mani e la mandi via dalla sua casa, oppure muoia, sarà considerata cosa

abominevole che il primo marito la riprenda in qualità di moglie legittima.

È inutile dire che il passo è stato oggetto nei secoli di attenti studi e di prospettazione di ipotesi tra le più disparate. Studi recentissimi<sup>1</sup> hanno soffermato l'attenzione sulla particolare ipotesi di vedovanza e, in particolare, sul documento attestante lo stato di vedovanza di una moglie legittima, quale è conosciuto presso altre fonti dal vicino Oriente antico per chiarire il valore costitutivo dello scioglimento del vincolo matrimoniale, al pari dell'atto scritto di ripudio delle fonti bibliche. Tuttavia, nel caso d'Israele, l'equazione può esser accettata solo tenendo nel debito conto che, al contrario delle altre fonti provenienti dal vicino Oriente antico, la redazione dell'atto è di esclusiva competenza del marito e nessuna autorità, per nessun motivo, può sostituirsi ad esso.

La certezza dello stato di donna tornata alla condizione di libera da unioni coniugali,

<sup>1</sup> Cfr. D.I. BREWER, *Deuteronomy 24:1 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate*, in *Journ. of Jew. St.*, 49, 1998, 240-33. Cfr. ancora A. SCHREMER, *Papyrus Se'elim 13 and the Question of Divorce initiated by Women in ancient Jewish Halakha*, in «Zion», 63, 4, 1998, 377-90 (ebr. con sommario in inglese).

indipendentemente dalle multiformi letture del testo che possono esser date intorno alle varie fattispecie che il suddetto propone, è legata esclusivamente all'atto compiuto dal marito.

Solo il marito può certificare che l'abbandono della casa maritale da parte della donna sia giustificato e renderle così possibile una nuova unione coniugale senza che essa incorra nel sospetto d'adulterio, severamente punito poichè visto nel mondo biblico come un crimine lesivo non del solo ordine familiare, ma di un ordinamento giuridico ispirato dallo stesso Divino.

Tale principio ha trovato costante applicazione nel tempo, al punto da apparire irrisolto, ancora nei tempi moderni, il caso della *agunah*, o abbandonata, sia per atto volontario del marito che per circostanze, come la guerra, che da lui non dipendano<sup>2</sup>. Verosimilmente in forza di tale principio, nelle fonti bibliche non è regolata l'ipotesi dell'assenza del coniuge. Al contrario, da detta assenza, trascorso un congruo periodo di tempo, per fondati motivi, quali l'allontanamento per motivi di partecipazione alla milizia, deriva, in altri sistemi giuridici, la scelta di demandare ad organo giudicante la redazione dell'atto attestante 'la morte presunta' del coniuge; la donna potrà così contrarre una nuova unione coniugale e veder assicurata in modo duraturo la sua situazione patrimoniale. Di qui e quasi a sottolineare la diversità di scelta rispetto ad altri sistemi giuridici, l'attardarsi del redattore nella puntuale descrizione di ciascuna fase, nello specificare che il documento deve esser materialmente messo nelle mani della divorziata la quale, appunto, solo dopo l'acquisizione del possesso del documento, è legittimata ad allontanarsi dalla casa maritale.

A motivare la notevole diversità nelle scelte della corrente di pensiero che l'estensore del testo del Deuteronomio rappresenta sta, verosimilmente, un'osservazione che già è stata rilevata ma, intorno alla quale, a suffragarne

<sup>2</sup> Sulla problematica, non risolta nello stesso attuale Stato d'Israele, cfr. l'esposizione di chi scrive resa in: *La condizione giuridica della donna in Israele, ieri ed oggi*, in «Apollinaris», 64, 1991, pp. 771-98.

la fondatezza, possono esser aggiunte ulteriori considerazioni.

È stato appunto notato che il secondo matrimonio è stato definito come una 'abominazione' (*to'evah*), termine dal significato molto forte e che normalmente è applicato per i peccati di idolatria, specialmente nel Deuteronomio e dai Profeti Posteriori.

Sembra opportuno in questa sede solo riassumere ciò che in altra chi scrive ha ampiamente esposto, cioè che si nota nelle fonti un costante avvicinamento tra l'idea dell'idolatria ed in genere il culto per divinità straniere e l'idea della prostituzione (*zenut*) o, per esser più chiari, tali crimini sono visti come una forma di prostituzione<sup>3</sup>.

Già il redattore del testo di Num. 25, 4 attribuisce alla decisione di Mosè la condanna a morte dei responsabili di culti idolatri commessi su istigazione delle figlie di Moav, con le quali avevano fornicato.

Israele vive un'esperienza del tutto singolare rispetto a società presso la quali il politeismo è un'esperienza diffusa. La preoccupazione che la donna, allontanatasi dalla casa maritale, senza che vi sia la certezza della volontà da parte del marito circa lo scioglimento del matrimonio, possa entrare in una casa nella quale si praticano culti idolatri sembra prevalere sulla stessa esigenza di assicurare permanentemente la sua situazione patrimoniale, anche nel momento in cui venga a mancarle il sostentamento della famiglia d'origine. È noto che la corrente di pensiero che il redattore del testo del Deuteronomio rappresenta è fortemente restrittiva tendendo ad affermare l'unicità del culto per il solo Dio d'Israele e la centralità del Santuario di Gerusalemme per l'ufficiatura del culto per il Dio unico.

<sup>3</sup> Questo tema è stato da chi scrive discusso, in una redazione più ampia, nel contributo per gli Studi in onore di F. Sturm ('Offese al culto' nel pensiero giuridico del mondo ebraico, in *Mél. F. Sturm, Droit romain, Histoire du droit, Droit civil, Droit comparé, Droit international privé*, sous la direction de J.F. GERKENS, H. PETER, P. TRENK-HINTERBERGER, R. VICNERON, Ed. Juridiques de L'Université de Liège, I, 1999, 833-51). Un'edizione abbreviata è comparsa in *TRE*, s.v. *Religionsvergehen*.

Tuttavia, tale tendenza non sembra da considerare isolata: di avviso sostanzialmente conforme appare colui il quale, in *Es.* 21, 7, ha consegnato alla scrittura la decisione che ha regolato una fattispecie non meno complessa di quella enunciata nel Deuteronomio.

Per fronteggiare la responsabilità derivante dal mancato adempimento del debito, non doveva esser infrequente il caso in cui genitori non abbienti e quindi non in grado di fornire garanzie reali, rispondessero concedendo che i loro figli maschi o femmine prestassero la propria attività lavorativa al creditore per il tempo necessario ad estinguere il debito.

La fonte di Esodo regola il caso del figlio e della figlia. A differenza del maschio il quale, al termine di un periodo che non può superare i sette anni, tornerà in libertà a meno che non intervenga una sua specifica rinuncia per non abbandonare la famiglia che, nel frattempo, può essersi costituita, la fanciulla è destinata a rimanere nella casa del creditore. Quest'ultimo potrà prenderla in qualità di moglie legittima per sè stesso o, nel caso in cui non desideri ciò, dovrà consentirne il riscatto, ma non potrà venderla a genti straniere. Nessuna compensazione pecuniaria sarà invece dovuta e la donna sarà libera di lasciare la casa maritale qualora, avendo deciso di prendere un'altra moglie, essa venga privata del nutrimento, del vestiario e dei diritti coniugali. Per inciso, sono questi gli obblighi che il marito dichiarerà di assumere sul di sè nel momento in cui, istituita la redazione scritta della *ketubbah*, detta dichiarazione verrà trasferita nella scrittura.

Alla meticolosità esplicativa delle modalità della consegna della lettera di ripudio fa da contrappunto l'estrema genericità delle cause che possono dar luogo all'allontanamento della moglie. La debolezza della sorte della donna nel caso di mutamento nel gradimento verso di lei da parte del marito o dei possibili mariti è stata per tempo preoccupazione costante.

Al fine di predisporre una tutela adeguata, risulta dalle fonti che vennero studiati nel tempo strumenti viepiù consoni a garantire l'effettiva corresponsione del *mohar*, la simbolica somma pecuniaria che il futuro marito, appunto al momento della formazione del matrimonio, s'impegnava a rendere sicuramente disponibile a garanzia della situazione patrimoniale della futura moglie di condizione libera,

in specie nel caso in cui un giorno avesse inteso ripudiarla.

È noto il pianto di Rachele e Lea (*Gen.* 31, 15), le quali accusano il loro padre di averle vendute come schiave avendo egli usu-fruito del denaro che era stato accantonato per loro. In questa fase sembra che di questa somma, che rimaneva di proprietà del fidanzato, il padre detenesse l'usufrutto e che la somma stessa tornasse sotto forma di dote al momento del ripudio.

Al contrario, rimangono sfumate le linee atte a definire l'epoca alla quale sia da ascrivere la decisione di trasfondere le disposizioni idonee a garantire la sorte del *mohar* in un atto scritto, costitutivo dell'impegno matrimoniale nonchè della garanzia di una situazione patrimoniale certa per la donna, la quale fosse assunta in qualità di moglie legittima.

Un documento (*A. P.* 14), proveniente da uno stanziamento militare di cui facevano parte anche membri di una comunità giudaica vivente in Elefantina, nell'alto Egitto, reca la dicitura 'documento di moglie'. Dai documenti *A. P.* 15 e *Br.* 7, riguardanti rispettivamente, l'uno il matrimonio con una divorziata, l'altro con una donna affrancata, risulta che il futuro coniuge si rivolge al padre o al fratello della donna e pronuncia la formula di matrimonio; subito dopo segue la dichiarazione di aver corrisposto il *mohar*, di ammontare diverso, verosimilmente perchè diversa era la situazione giuridica delle donne che erano assunte in qualità di mogli legittime.

Il documento *Br.* 2, riguardante il matrimonio con donna in stato di schiavitù, d'altra parte, sembra confermare il principio che il *mohar* è posto a garantire la situazione finanziaria della sola donna di condizione libera.

Per il caso della prigioniera di guerra il testo di *Deut.* 21, 10 non lascia dubbi di lettura nel disporre che, trascorso un congruo periodo di tempo dalla caduta in schiavitù, in modo di consentire di superare il dolore per l'allontanamento dalla sua famiglia d'origine, la donna possa divenire moglie legittima di colui che, avendola ricevuta in forza del diritto di guerra, ne diventerà il marito. La clausola che sottolinea il reciproco stato non è molto diversa da quella che ricorre nei papiri aramaici, ma nella forma opposta riguardante lo scioglimento del matrimonio, in *Osea* 2.

Il testo del Deuteronomio prosegue nello specificare che, qualora quella moglie un gior-

no non sia più gradita, essa dovrà esser lasciata libera di andare ove vorrà e non potrà esser venduta conseguendo un ingiusto profitto dopo che si è usato di lei.

Secoli dopo l'autore del Documento di Damasco esprimerà una conforme linea di pensiero esortando a non vendere lo schiavo o la schiava che 'sono entrati con te nell'Alleanza' (CD 14, 12).

Non sembra inverosimile ritenere che, accanto alla preoccupazione di recare un torto ad una donna che era stata presa in qualità di moglie legittima, vi sia, o almeno sia affiorata nel tempo quella che, vendendola, essa avrebbe potuto esser ricondotta tra genti straniere, dedite a culti politeisti.

Guardando nel loro insieme i dati che emergono dalla documentazione da Elefantina, sembra che essi si possano riassumere nella seguente considerazione: sebbene quelle fonti offrano un'ampia prospettiva circa diverse situazioni legate all'istituto del matrimonio, difficilmente si può applicare ai contratti attualmente conosciuti il termine di *ketubbah*.

Elefantina sembra rispecchiare la fase in cui il *mohar*, pronunciate le formule matrimoniali, è posto nelle mani di chi ha 'potestà' sulla donna.

Non sembra che i documenti rispecchino ancora alcun sistema di garanzia affinché la donna sia effettivamente protetta in tutte le vicissitudini della vita matrimoniale.

Il Libro di Tobia, non pervenuto nel testo originale, redatto forse nell'ambiente della comunità giudaica della Dispersione, forse in Egitto tra il IV ed il III sec.a.C., offre altre prospettive.

Sara viene data dal padre in moglie 'secondo la Legge di Mosè' e, pronunciata la formula di matrimonio (tu sei tuo 'fratello' e lei è tua 'sorella'), il padre redige un contratto, che il traduttore del testo in lingua greca rende con il termine *sungraphè*; in esso, appunto, si dichiara che la donna è stata data in moglie secondo la Legge di Mosè.

Non vi sono indicazioni relative al *mohar* o a garanzie circa l'effettiva corresponsione di esso; tuttavia il più volte richiamato riferimento alla Legge di Mosè non lascia dubbi circa il rispetto pieno della tradizione. Piuttosto è da sottolineare che il richiamo alla suddetta Legge induce a ritenere che la clausola, di normale uso nelle *ketubbot* rabbiniche e che le fonti da Giuda consentono oggi di apprendere esser sta-

te applicate nei documenti della pratica, ha con la fonte di Tobia un precedente di gran lunga anteriore rispetto alle suddette.

Tuttavia, anche nel caso dei dati offerti dal Libro di Tobia, non sembra che vi siano elementi sufficienti per concludere che il documento di cui colà si parla possa esser considerato una *ketubbah*.

*Il provvedimento di Šim'on ben Šetaḥ costitutivo di un'ipoteca legale sui beni del marito a garanzia dell'effettiva corresponsione del mohar.*

Nel *Talmud* babilonese (*Ket.* 82b), come nel *Talmud* di Gerusalemme (*Ket.* 8,32b-c) è accolta un'esposizione inusitatamente ampia intorno all'origine della *ketubbah*<sup>4</sup>.

Per un'esatta valutazione dell'importanza di queste fonti, sarà opportuno ricordare che difficilmente le fonti rabbiniche indicano una precisa cronologia o un preciso nome del Dottore, il quale s'è reso autore di una soluzione.

Ciò in omaggio al principio, stabilito dalla giurisprudenza rabbinica, della pari efficacia vincolante rispetto alla *Torah* del Sinai della Legge orale, il risultato di un'attività costantemente orientata in senso conforme alle regole programmatiche indicate dalla Legge del Sinai, volta tuttavia a provvedere a realtà sempre diverse nel tempo, non alterando cocettualmente lo spirito della Legge scritta.

Senza pretendere di entrare nei complicati criteri dell'ermeneutica, se ne può, tuttavia, indicare uno tra quelli che meglio evidenziano la tecnica costruttiva di cui i Dottori si

<sup>4</sup> Sul problema dell'origine della *ketubbah* in relazione alle fonti citate nel testo e per la bibliografia, cfr. quanto esposto da chi scrive in *Concezioni giuridiche e metodi costruttivi dei giuristi orientali*, Milano, 1981, pp. 157-81; EAD. *The marriage contract and bill of divorce in ancient Hebrew Law*, in «The Jewish Law Annual» 4, 1981, pp. 66-78; EAD. *Le garanzie delle obbligazioni nelle fonti ebraiche. Osservazioni in margine al problema dell'origine della ketubah*, in *Mél. a la mémoire de M. H. Prévost, Droit biblique, Interprétation rabbinique. Communautés et société*, Université de Lille II – Droit et Santé, 1982, pp. 105-22.



sono serviti per fronteggiare appunto le mutate realtà: il ricorso al 'precedente'.

Ad esempio, in data imprecisata, ma non lontano dal periodo di attività di Rabbì Akivà e della sua scuola, cioè in avanzata epoca romana, sappiamo che la giurisprudenza rabbinica ha introdotto il *geṭ ših̄rur* o documento di affrancazione dello schiavo<sup>5</sup>.

Tale documento, come in altra occasione chi scrive ha avuto modo di rilevare, nato da esigenze ignote nel mondo biblico, ma forse pressanti in una società venuta a contatto con un ordinamento sociale e giuridico che vedeva con sospetto l'ipotesi che lo schiavo si fosse potuto rendere fuggitivo turbando così quell'ordinamento, risulta elaborato proprio facendo uso della tecnica del 'precedente' e del modello già elaborato nelle fonti bibliche, il documento di ripudio della moglie legittima. Provvedendo alla situazione patrimoniale della ripudiata, il marito, non tenuto a specificare le cause che lo inducono all'abbandono della moglie legittima, implicitamente esclude una responsabilità di quest'ultima nel lasciare la casa maritale, evitando così il sospetto che essa abbia compiuto 'cosa abominevole', come l'adulterio, passibile della pena di morte.

Ad esigenze non diverse deve aver adempiuto il *geṭ ših̄rur*. Il fatto che esso è modellato su uno schema biblico lo rende accettabile a chi si trova a dover chiarire la natura di libero o di schiavo di chi è sotto la propria autorità mettendolo così al riparo della reazione di chi può ritenerlo fuggitivo.

<sup>5</sup> Circa il processo di elaborazione di tale tipo di documento, concettualmente modellato sullo schema della lettera di ripudio per la moglie legittima nell'intento di rispondere alla duplice finalità di accertare il consenso del padrone circa l'allontanamento dello schiavo dalla sua casa nonché della determinazione dello *status* in assetti giuridici, che prevedevano l'attribuzione di un corrispondente *status civitatis*, cfr. quanto da chi scrive esposto in *Get and Get shih̄rur*, in *The Jewish Law Association Studies. I. The Touro Conference Volume*, ed. by B. S. JACKSON, Chico, California, 1985, 93-9. *The Enfranchisement Document on behalf of the fugitive slave*, in *Jewish Law Association Studies. III*, The Oxford Conference Volume, ed. by A. M. FUSS, Atlanta, 1987, 59-85.

Venendo ora alle fonti rabbiniche sopra richiamate, esse sono concordi nell'enumerare le risposte che, nel tempo, sono state date per assicurare una protezione sempre più efficiente al fine di garantire le sorti del *mohar*. Si dice così che, tra le prime misure vi fu quella che l'ammontare fosse versato nelle mani del padre della sposa; che fu ritenuto poi più sicuro che esso fosse versato nelle mani del suocero.

Le fonti sono ancora concordi nell'indicare Šim'on ben Šetaḥ (attivo tra il regno dell'Asmoneo Alessandro Jannai, 103-76 a.C., e la regina Salome, 76-67 a.C.) quale autore della misura più idonea per risolvere il problema della sicurezza del *mohar*, cioè di un provvedimento istitutivo di un'ipoteca legale su tutti i beni del marito a garanzia dell'effettiva corresponsione di esso.

Sembra che ci si trovi di fronte ad una risposta che contempera due esigenze diverse: l'una, idealmente collegata ad una 'precedente' esigenza, che può esser resa attuale nel caso di ripudio, ma anche di morte del coniuge, di garantire alla moglie legittima una situazione finanziaria certa. L'altra legata a realtà diverse da quelle vissute nella società biblica, quindi di carattere innovativo.

Sotto quest'ultimo profilo, il provvedimento di Šim'on ben Šetaḥ riveste l'aspetto di una *taqqanah*, o provvedimento dei Dottori della Legge. È noto che le *taqqanot* possono avere duplice origine: cancellare una tradizione antecedente, che è risultato aver condotto ad effetti negativi o riempire una lacuna nella *halakah*, causata dal mutamento dei tempi.

Il più delle volte, anche per ciò cui sopra s'è accennato, rimane sconosciuto il nome del Dottore della Legge al quale il provvedimento che, in entrambi i casi, ha efficacia innovativa, debba essere ascritto.

Il fatto che, come nel caso specifico, è noto il nome, sta ad indicare l'autorevolezza del Dottore, il quale detto provvedimento ha emanato; per analogia con altri casi di cui è noto il nome del Dottore, e del quale si sa che ha ricoperto la funzione di *Nasi*, s'ha motivo di ritenere che lo stesso Simon ben Shetah abbia ricoperto tale ufficio.

La *taqqanah* da lui introdotta sembra dover esser ritenuta nel senso che nel documento di *ketubbah* vengono trasferite nella scrittura tutte le clausole atte ad accertare la condizione di moglie legittima, a determinare la

regolamentazione dei rapporti che dal negozio matrimoniale derivano, ma, aspetto questo certamente innovativo, la *ketubbah* è di per sè elemento costitutivo dell'ipoteca legale sui beni del marito.

Il *mohar* viene così equiparato ad un debito, nascente da quella forma particolare forma di contratto, quale è, appunto, quello matrimoniale.

Tuttavia, dato il rilievo della figura di Šim'on ben Šetaḥ e del carattere, che si vuole sostanzialmente innovativo del provvedimento, che a lui concordemente è attribuito, sarà opportuno volgere lo sguardo al contesto politico, economico e sociale nel quale detto provvedimento è da inquadrare. È così da sottolineare che le fonti offrono esempi di atti di riconoscimento di debito muniti della calusola istitutiva d'ipoteca legale su tutti i beni del debitore già nell'amministrazione seleucida.

In particolare, è accolto nel *Corpus Papyrorum Judaicarum* (C.P.J. 23 del 182 a.C.) un contratto di mutuo tra parti ebrae, istitutivo dell'ipoteca legale sui beni del debitore. Qualora il pagamento non avvenga entro il termine previsto, il creditore avrà il diritto di reclamare il dovuto secondo le clausole previste dall'editto. Caratteristica di tale tipo di documenti è data dal fatto che era sufficiente che il creditore presentasse il documento negli appositi uffici per ottenere il riconoscimento della sua qualità di proprietario dei beni ipotecati. Esso veniva considerato potenzialmente tale dal momento stesso della trascurazione dell'ipoteca.

Il *Pap. Oxy.* 237, contenente la celebre petizione di Dionisia evidenzia alcuni inconvenienti rilevati nel corso della pratica di registrazione di tali ipoteche.

Nell'editto da lui emanato, il prefetto Servius Sulpicius Similis dichiara di essere a conoscenza della prassi egiziana di redazione dei contratti di matrimonio. Per inciso, a differenza dei contratti matrimoniali, che si discute se possano esser considerati modelli di *ketubbot*, essi avevano la caratteristica di non esser necessariamente redatti nella forma istitutiva dell'ipoteca legale al momento del matrimonio ma, essendo destinati meramente a regolare i rapporti patrimoniali tra coniugi, potevano esser redatti a nozze già iniziate, addirittura quando dei figli fossero nati dall'unione coniugale. Di solito le ipoteche scaturite da tali contratti non venivano registrate presso gli stessi

uffici nei quali, invece, venivano registrati gli atti concernenti la proprietà del marito.

Ne derivava che, qualora i mariti avessero sottoposto i propri beni a garanzia delle obbligazioni assunte per effetto del matrimonio, l'acquirente di questi beni poteva anche ignorare che essi fossero sottoposti ad ipoteca ed incontrare difficoltà successivamente all'acquisto.

Richiamando un precedente editto del prefetto Mettius Rufus dell'89 d.C., Servius Sulpicius Similis emana l'ordine di allegare una copia dei contratti di matrimonio presso gli stessi uffici ove erano tenuti i registri relativi alle proprietà immobiliari del marito.

Per completare il quadro dei documenti della pratica, si osserverà ancora che tra i documenti dal deserto di Giuda compare un documento (*P. Mur.* 114) dal quale risulta che un soldato romano, forse appartenente alla legio X Fretensis, forse di stanza nella toparchia di Herodium o in quella di En-Ghedi, dichiara di aver ricevuto una somma di denaro, che egli s'impegna a restituire entro le più vicine calende. Tutti beni in possesso del debitore e tutti quelli di cui in seguito potrà disporre sono posti a garanzia del pagamento del debito a chiunque presenti il documento.

*P. Mur.* 18 è, invece, un mutuo tra parti ebrae. Il documento presenta la particolarità di prevedere l'obbligo di restituzione del debito anche se, nel frattempo, ricorra l'anno sabatico.

*P. Mur.* 20 riproduce la clausola istitutiva dell'ipoteca legale a proposito del versamento del *mohar*. Lo stato del documento è frammentario, ma è possibile che esso sia tra i primi prototipi di contratti di matrimonio, se non *ketubbot* in uso nella Giudea del II sec. d.C.

Collegando ora i dati emergenti dalle fonti rabbiniche e dalle fonti della prassi documentale, sembra si possa concludere che l'equiparazione del *mohar* ad un qualsiasi debito munito di clausola istitutiva d'ipoteca sia da considerare indubbiamente la misura più sicura per garantire le sorti del *mohar* e questo appare l'aspetto più saliente del provvedimento introdotto da Šim'on ben Šetaḥ.

La trascrizione dell'ipoteca sui beni del debitore a vantaggio del creditore, come dell'ipoteca per lo specifico debito derivato dal

*mohar* sui beni del marito, faceva sì che detti beni divenissero indisponibili per il debitore, essendo il creditore potenziale proprietario sino all'adempiimento del debito.

Tuttavia, per cogliere l'esatta portata dell'innovazione introdotta dal Dottore della Legge e, soprattutto dell'effettiva originalità di essa, è necessario tener conto del più vasto contesto nel quale egli si trova ad operare, che è quello di un'organizzazione amministrativa, che ha conosciuto un sistema di registrazione della proprietà immobiliare sofisticato al punto da consentire di seguire nel tempo i singoli passaggi di proprietà, anche in modo incrociato.

Con il provvedimento da egli emanato anche quel tipo particolare di debito, che è legato al *mohar* trova la protezione dell'autorità esterna, ma, di questa stessa anche il controllo, in una materia, come quella connessa al diritto di famiglia, patrimonio di solito gelosamente custodito nel chiuso ambito delle leggi e tradizioni ancestrali delle singole componenti sociali.

Solo l'intervento di un personaggio così autorevole poteva indurre le comunità giudaiche, tra le più gelose custodi di quelle tradizioni, ad adeguarsi ad una direttiva di carattere generale, rispondente sì all'esigenza di assicurare al meglio la posizione della donna, per altri versi, tuttavia, compressive delle autonomie locali.

Sotto questa prospettiva, rimane l'ombra del dubbio che la decisione di Šim'on ben Šetaḥ possa esser stata più dovuta che non voluta o, almeno, voluta in modo non del tutto originale.

Daniela Piattelli

Facoltà di Giurisprudenza  
Università degli Studi di Salerno  
84084 Fisciano (SALERNO)

E-mail: piattellidaniela@iol.it

Michaela Vitale

## LA KETUBBAH: SPUNTI PER UNA STORIA SOCIALE

La *ketubbah* riveste di per sé un valore sociale ma, come documento storico, non è sufficiente a costituire una base solida per indagini esaurienti e sistematiche; essendo un documento destinato ad un uso privato, la sua conservazione è legata alle vicissitudini famigliari e pertanto risulta del tutto casuale. Nei limiti di una ricerca forzosamente parziale si è tenuto conto di un campionario tratto dal panorama italiano con qualche digressione sui documenti esteri (pubblicati) che avvalorano o integrano le considerazioni e osservazioni.

Il fatto stesso di essere stata codificata in aramaico, cioè in una lingua viva nonché franca nei documenti del Vicino Oriente, nel II sec. a.e.v., significa che questo tipo di documento doveva essere vicino alla «gente» per essere capito, fatto proprio e rispettato.

La sua formulazione è rimasta sostanzialmente inalterata nel tempo, solo nelle *ketubbot* di questo secolo si è arrivati ad una completamente nuova codificazione del testo: spesso già prestampate su carta, e nel mondo anglosassone

direttamente in inglese, in alcune comunità degli Stati Uniti si è arrivati a tener conto dei ruoli paritari dei due membri della coppia.

Benché la complessa formulazione abbia resistito per secoli, la *ketubbah* non è rimasta scevra da influssi di tipo diverso determinati dai tempi e dai luoghi, rispecchiati anche nell'aspetto esteriore del documento.

Per una maggiore chiarezza espositiva, distinguerò, quindi fra le varianti testuali e quelle riguardanti l'apparato decorativo.

La prima variabile che s'incontra nel testo è rappresentata dalla data in cui il matrimonio viene celebrato: questa, espressa secondo il calendario ebraico per quanto riguarda il giorno ed il mese, può assumere diverse formulazioni per quanto riguarda l'anno. Senz'altro la più comune è quella che riporta l'anno dalla creazione del mondo seguendo il computo tuttora in uso nella maggior parte del mondo ebraico. Una seconda possibilità è quella in uso presso gli ebrei di Corfù (e di altre località dei Balcani) che data dalla distruzione del Secondo

Tempio. In ambito yemenita, con un'usanza che è tuttora in uso, si fa riferimento all'Era Seleucide (propriamente dal 312 a.e.v.). Del tutto eccezionale, in questa parte del documento, l'apertura al contesto storico; sono infatti isolati i casi in cui viene citato un evento della storia locale, pur se di notevole rilevanza anche per le comunità ebraiche: in una *ketubbah* francese (Metz 1810) il riferimento cronologico è dato dal sesto anno del regno di Napoleone, mentre in una compilata a Charleston, Sud Carolina, nel 1848, si richiama il 73° anno dell'indipendenza americana<sup>1</sup>.

L'aggancio con la realtà locale è, piuttosto, fornito dai numerosi riferimenti ai governanti in carica, verosimilmente come forma di ossequio al potere costituito: ad Urbino, dopo la menzione tipica dei corsi d'acqua che localizzano la città, viene indicato il nome del Papa in carica; analogamente a Baghdad si usa citare l'autorità del tempo.

Un altro modo per manifestare la lealtà degli ebrei nei confronti dello Stato, delle sue leggi e dei suoi governanti, è quello in uso nella Venezia austro-ungarica, dove nella *ketubbah* si conferma di aver osservato l'obbligo del preannuncio in sinagoga, nei tre sabati precedenti all'avvenimento, così come emanato dal «nostro imperatore e re sua maestà Francesco I»<sup>2</sup>.

Un'altra variabile che forse più di ogni altra potrebbe permettere di delineare un profilo di storia sociale di una specifica comunità ebraica è la determinazione della dote portata dalle fanciulle e dell'aggiunta (o complemento apportato dal marito).

La lettura pubblica delle clausole economiche se per alcuni poteva essere occasione di ostentazione, per altri doveva essere considerata un'indesiderata divulgazione delle proprie condizioni economiche; pertanto, in alcune località, si affermò la prassi di inserirle con una formula standard convenzionale, mentre gli ef-

fettivi accordi venivano definiti in un documento che si stilava civilmente.

La convenzione veniva espressa con il termine *litrin* (libbre) – accompagnato dalla specifica «d'argento puro» – ed era usato per esprimere una cifra standard, generalmente 20 (ma anche 10, 15, 30, 50, quest'ultima presso gli ashkenaziti) per la dote e la stessa cifra, la metà od un terzo di essa per la *tosefet*. Per individuare il livello sociale degli sposi è necessario, quindi, risalire ai corrispondenti documenti civili in cui venivano elencati i contanti e il dettaglio dei beni – portati in dote –, nonché il complemento apportato dal marito<sup>3</sup>.

Il ricorso in Italia a notai è ampiamente documentato tanto perché espressamente citati nelle *ketubbot* stesse, quanto perché i contratti in questione sono stati ritrovati in numerosi Archivi di Stato<sup>4</sup>.

Laddove la cifra viene definita per esteso, generalmente si utilizza la moneta corrente della località in cui si celebra il matrimonio; a volte, differentemente da quanto affermato precedentemente, il termine *litrin* era utilizzato per tradurre l'unità monetaria Lira (ad esempio, «350 ducati, 6 *litrin*, 4 soldi»<sup>5</sup>).

Spesso il valore della dote si ripartisce, genericamente, fra denaro e beni ma, talvolta, ad esempio in un esemplare di Corfù (1714) si specifica: «801 Talleri, 825 [talleri] in oro, perle, pietre preziose e 1.157 [talleri] in biancheria da letto e gioielli da donna»<sup>6</sup>, in alcuni casi, infine, elenchi dettagliati venivano trascritti sul

<sup>3</sup> Cfr. L. ALLEGRA, *La ketubbah: ricchezza e limiti di una fonte*, in M. Vitale (a cura), *Il matrimonio ebraico*. cit. p. 55-65.

<sup>4</sup> Cfr. ad esempio: SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage*, cit. n° 113, 158, 160, p. 200, 250, 25. Per i documenti notarili, si vedano i lavori di Kenneth Stow su Roma e quelli di Luciano Allegra per Torino.

<sup>5</sup> Venezia (1786) SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage*, cit. n° 108, p. 196.

<sup>6</sup> È da notare la distinzione che si compie fra «soldi», «preziosi» e «corredo»: poiché i gioielli muliebri e gli altri beni preziosi non coincidono, si potrebbe pensare ad un patrimonio legato, forse, all'attività orafa della famiglia (SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage*, cit. n° 164, p. 259).

<sup>1</sup> S. SABAR, *Mazal Tov. Illuminated Jewish Marriage Contracts from the Israel Museum Collection*, Jerusalem 1994, p. 118.

<sup>2</sup> S. SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage contracts of Hebrew Union College Skirball Museum and Klau Library*, Philadelphia–New York, 1990, n° 113, p. 200; M. VITALE (a cura), *Il matrimonio ebraico. Le ketubbot dell'Archivio Terracini*, n° 78, p. 138.



retro della *ketubbah* stessa, come era tipico in Yemen e sempre a Corfù<sup>7</sup> (1754).

Sempre in Yemen, e in singolare analogia con la *jus gazagû* (inquilinato perpetuo) trasferito in dote all'epoca del ghetto di Roma, spesso nella *ketubbah* è inserita una clausola relativa all'obbligo per lo sposo di procurarsi, apparentemente per motivi di sicurezza, un appartamento nel locale quartiere ebraico con accesso e uscita dentro il quartiere stesso<sup>8</sup>.

Tipica del mondo sefardita, e pertanto entrata in uso anche in molte comunità italiane, è l'aggiunta di condizioni particolari, visivamente percepibili, nel documento stesso. Tali condizioni, cosiddette *tenna'im*, sono inserite separatamente, o in fondo al testo tradizionale o poste accanto ad esso in una composizione bipartita<sup>9</sup>. Per lo più scritte in «corsivo sefardita», a differenza del testo che in Italia è quasi sempre in carattere «quadrato italiano». Poste in forma codificata per punti, costituiscono ulteriori cautele a garanzia delle donne e denotano una particolare attenzione alla sorte dei patrimoni. Non sempre sono trascritte nella loro totalità e presentano anche marginali varianti, ma sostanzialmente sono:

a) lo sposo s'impegna a non prendere una seconda moglie, a meno di non essere ufficialmente divorziato e dopo averle restituito il totale ammontare della dote e della *tosefet*;

b) se la moglie dovesse morire prima del marito senza lasciare figli, il marito restituisce agli eredi solo metà della cifra; se c'è prole se la tiene;

c) se è lo sposo a morire senza figli lei mantiene tutto, se ci sono figli sono loro (o i loro tutori) a decidere se dividere a metà o tenersi il tutto;

d) lo sposo s'impegna a non esercitare pressioni sulla sposa affinché lei rinunci ai di-

ritti sulla dote; e in caso di eventuali patti essi risultano legalmente nulli;

e) lo sposo s'impegna, se è in pericolo di vita, a redigere un atto di divorzio affinché la donna non debba sottostare all'eventuale obbligo del levirato.

A Livorno, a Pisa e a Venezia queste clausole aggiuntive vengono elencate tutte, mentre ad Ancona vengono inserite solo le disposizioni in materia di successione (la seconda e la terza) e, in sostituzione dell'ultima norma, s'inserisce l'impegno di un eventuale cognato ad effettuare la *halisa* nel caso ciò fosse necessario.

Del tutto atipiche, invece, le clausole comportamentali a carico delle mogli inserite nei contratti matrimoniali di alcune località dei Balcani<sup>10</sup>, specularmente all'obbligo maritale di «curare, onorare, alimentare e mantenere» la consorte, si aggiunge l'impegno della moglie ad «onorare, accudire e servire il marito con onestà, modestia, purità e pulizia ... così come fanno le donne ebre».

Fino ad oggi gli studi che vengono compiuti riguardanti le *ketubbot* si sono principalmente soffermati sull'aspetto decorativo del documento. Tranne eccezioni i documenti più antichi (italiani del Seicento) che si sono conservati, debbono la loro conservazione proprio a tale motivo<sup>11</sup>. Come è ovvio, l'apparato decorativo del documento indicava una classe sociale in cui si ostentava la ricchezza anche in questa forma. L'usanza di impreziosire la *ketubbah*, prende avvio dall'abitudine di mostrare la *ketubbah* e di leggerne ad alta voce il testo, che in Italia sembra essere stata introdotta a Venezia tra la fine del Cinquecento e l'inizio del secolo successivo, in seguito all'arrivo dei profughi dalla Penisola Iberica. Da qui si diffuse successivamente nel resto dell'Italia.

Famosi Rabbini del XVI e XVII secolo (Samuel Archivolti, Leon da Modena) prendono una netta posizione contraria all'uso delle ornamentazioni eccessive, ma, ancora nel secolo successivo, una prammatica di Ancona (1776)

<sup>7</sup> *Ketubbot italiane*, cit. tav. 24.

<sup>8</sup> SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage*, cit. p. 361.

<sup>9</sup> Analogamente a Venezia, nelle *ketubbot* d'uso italiano ed *aškenazita*, ma incorporate nel testo senza alcun'evidenza grafica particolare, sono inserite le condizioni relative alla divisione o restituzione della dote a seconda se la vedovanza (di lui o di lei) avviene entro il primo, il secondo o dal terzo anno in poi, di matrimonio

<sup>10</sup> Valona, Corfù e Yanina in SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage*, cit., p. 258.

<sup>11</sup> I fogli di pergamena, materiale in cui principalmente si vergava la *ketubbah*, erano riutilizzati per le rilegature di volumi. Si veda in questo stesso volume il contributo di Mauro Perani.

pone un limite alla spesa da destinarsi alla decorazione delle *ketubbot*.

Artisticamente parlando, le più belle *ketubbot* che si conoscano, sono italiane. Non è qui la sede per addentrarsi nei dettagli sulle varianti iconografiche attestate nel nostro paese; basti pensare alla presenza di costanti (scene bibliche, elementi vegetali...) testimoniate in località anche distanti fra loro (i segni dello zodiaco, ad es. in Veneto e in Toscana) o che, al contrario, possono determinare un'impronta di «scuola» locale (tecnica del ritaglio «a merletto» a Lugo di Ravenna).

Molti apparati decorativi, traevano ispirazione dalle maggiori opere pittoriche, ma anche dai motivi utilizzati per gli oggetti d'uso comune (ad esempio i frontespizi dei libri, i ricami dei tessuti). È questo il caso anche di numerose *ketubbot* di Roma dove vengono rappresentate allegorie (Concordia maritale, Speranza, ecc.) i cui modelli sono tratti da un famoso manuale seicentesco con semplici spiegazioni ed illustrazioni, molto in voga ancora nell'Ottocento<sup>12</sup>. Altrove, a Torino così come a Venezia, si trasse ispirazione dalle strutture architettoniche poste sotto gli occhi di tutti: sono i portali, le facciate ad ispirare la partizione decorativa del documento. La presenza, invece, di numerosi motivi presi in prestito dall'arte è anche dovuta alla comune matrice biblica di episodi che ben si potevano adattare alle necessità degli sposi: ad esempio i nomi degli sposi erano la chiave di lettura per alcune scene (Giuseppe e la moglie di Putifarre, oppure Rebecca che attinge al pozzo e così via)<sup>13</sup>.

Un accenno ora, al problema di chi dovevano essere gli artisti che creavano simili capolavori, che solo raramente venivano firmati. Una potenziale committenza già di per sé limitata com'era quella ebraica, secondo il Sabar, forse non poteva rappresentare un incentivo sufficiente alla professione di illustratore di manoscritti ad uso esclusivo per i clienti dei ghetti,

<sup>12</sup> C. RIPA, *Iconologia*, apparsa in numerose edizioni per tutto il Sei e Settecento.

<sup>13</sup> Come ben evidenziato in L. GRASSI, *Simbologie e modelli di elementi architettonici in ketubbòt italiane: ipotesi e proposte interpretative* nonché in I. FISHOFF, *Le origini iconografiche della ketubbà veneziana*, entrambi nel volume *Ketubbot Italiane* 1984, cit. pp. 9-29, pp. 180-193.

ma chi già fosse nel mestiere, poteva all'occorrenza essere utilizzato per tali manufatti<sup>14</sup>. È pertanto da supporre che in quest'arte fossero maggiormente impegnati artisti di professione a cui il ricco committente si rivolgeva talvolta, forse, senza nemmeno avere le idee chiare sulle rappresentazioni da far eseguire. A fronte di questa produzione artistica, tanto in Italia, quanto soprattutto all'estero, molte *ketubbot* presentano decorazioni geometriche, floreali e calligrafiche sicuramente prodotte nella cerchia del committente, per lo più di non elevato livello qualitativo.

Un altro aspetto che, attraverso le *ketubbot*, permette di valutare quale fossero i rapporti fra la comunità ebraica e l'ambiente circostante è, come accennato più sopra, l'apposizione di elementi che non sono funzionali al documento stesso ma rispondono a dettami della legge civile. Bolli e timbri pubblici ne convalidavano il contenuto presso le autorità (Firenze, Venezia)<sup>15</sup>. Questi potevano, però, essere mascherati e dare lo spunto per complicate elaborazioni calligrafiche. Maggiormente indicativo è l'uso degli emblemi nazionali utilizzati come elementi decorativi: l'austriaca aquila bicipite a Venezia o la corona britannica a Gibilterra così come in India. È presente anche la rappresentazione di bandiere che sono il più semplice e popolare veicolo per esprimere patriottismo e lealtà al proprio paese. Nelle *ketubbot* italiane della metà dell'Ottocento non è raro incontrare triplici bordi con i colori bianco rosso e verde del nostro tricolore per una significativa adesione ai valori del Risorgimento.

In Italia, dopo l'emancipazione, se da una parte il desiderio di normalità ha portato alla

<sup>14</sup> Contrariamente a quanto ritenuto da alcuni (SABAR, *Ketubbah. Jewish marriage*, cit.) fra gli esemplari firmati pervenutici, si segnala un solo caso di artista sicuramente non ebreo (SABAR *ibid.*, n° 44 e nota 1 p. 189), mentre ebrei erano Eliša Ascoli di Mantova (Carpi 1629 in *Ketubbot Italiane* 1984, cit.), Elia Fiano che firma un esemplare del 1740 (Monte San Savino?, in *Ingathering. Ceremony and tradition in New York public collections*, Exhibition 1968-69) e il romano Šemu'el Manoah da Fiano che ne firma uno nel 1757 conservato al Brooklyn Museum di New York.

<sup>15</sup> VITALE, *Il matrimonio ebraico*, cit. n° 27, p. 121 tav. XVII; n° 28, p. 122; n° 78, p. 138.

costruzione di grandi sinagoghe ben visibili e riconoscibili come tali, ben presto una tendenza, se non all'assimilazione quanto meno ad una presenza che mantenesse un basso profilo, abbracciata anche dal rabbinato ufficiale, ha condotto all'uso di *ketubbot* al limite dell'anonimato; scarse, convenzionali e addirittura conservate quasi segretamente presso le Comunità. Questa consuetudine presenta, negli ultimi anni, un'inversione di tendenza: alla rivalutazione dell'arte cerimoniale ebraica si è accompagnata una nuova consapevolezza dei valori tradizionali che ha dato impulso alla produzione non standardizzata di questo documento.

Forse non più per il valore sociale in sé, in un mondo dove il divorzio è una conquista generalizzata, quanto proprio per la possibilità, specialmente in Italia, di riappropriarsi di una tradizione anticamente ben radicata.

In tutto il mondo grandi artisti ebrei contemporanei si sono cimentati nella decorazione di contratti matrimoniali ebraici e, ormai, sono molti coloro che ne producono a livello professionale dando un nuovo impulso a questa antica tradizione.

Michaela Vitale

E-mail: [montevita@libero.it](mailto:montevita@libero.it)

Ida Zatelli

### LE KETUBBOT DEL FONDO ORVIETO NELL'ARCHIVIO CONTEMPORANEO DEL GABINETTO G. P. VIEUSSEUX DI FIRENZE

Si descrivono qui cinque *ketubbot* appartenenti al fondo Orvieto, conservato presso l'Archivio Contemporaneo «Alessandro Bonsanti» del Gabinetto Scientifico-Letterario G. P. Vieusseux, sito in Palazzo Corsini Suarez a Firenze.<sup>1</sup>

1) Pomponesco<sup>2</sup> (Tav. I).

*Bešišši 12 ševaṭ 5509* – venerdì 31 gennaio 1749; Ya'aqov Ḥay di Yišḥaq Cantoni e Bella Grazia del fu Yehuda Cantoni<sup>3</sup>; Dote: 20 mone-  
te d'argento puro. *Toséfet: idem.*

<sup>1</sup> Si ringraziano per la cortese disponibilità la dr.ssa Caterina Del Vivo, direttrice dell'Archivio Contemporaneo del Gabinetto G. P. Vieusseux, il dr. Maurizio Coppedè e il personale tutto dell'Archivio. Un ringraziamento particolare va inoltre a Dror Briskin, Ariel Rathaus, Amedeo Spagnoletto, Fortunée Treves e Lionella Viterbo per le gentili informazioni.

La famiglia Orvieto è insediata da lungo tempo a Firenze; i suoi esponenti sono stati commercianti, banchieri e uomini di cultura.

Sul fondo Orvieto e sulla storia recente della famiglia si veda *Fondo Orvieto. Serie I. Corrispondenza generale. Lettere A-B*, a cura di C. DEL VIVO, Gabinetto G. P. Vieusseux, Archivio Contemporaneo «A. Bonsanti», Firenze 1994 e *Il Marzocco. Carteggi e cronache (1887-1913)*, Catalogo a cura di C. DEL VIVO e M. ASSIRELLI, Comune di Firenze, Gabinetto G. P. Vieusseux, Firenze 1983.

Altre due *ketubbot* sono state reperite alcuni anni or sono nelle biblioteche fiorentine: si veda I. ZATELLI, *Frammenti di manoscritti e altri testi*

*ebraici a Firenze*, in *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*, a cura di G. TAMANI e A. VIVIAN, Roma 1991, pp. 227-254, in partic. pp. 236-240 e p. 246. Cfr. inoltre *Ketubbot italiane*, a cura dell'Associazione Italiana Amici dell'Università di Gerusalemme, Milano 1984; SH. SABAR, *Ketubbah. Jewish Marriage Contracts of Hebrew Union College Skirball Museum and Klau Library*, Philadelphia, New York 1990; *Il matrimonio ebraico. Le ketubbot dell'Archivio Terracini*, a cura di M. VITALE, Torino 1997 (si veda la recensione di Maria Sita Demichelis, *Il matrimonio ebraico, op. cit.*, «He-noch» 20 [1998], pp. 122-126).

<sup>2</sup> Cittadina oggi in provincia di Mantova.

<sup>3</sup> La famiglia Cantoni di Pomponesco era imparentata con la famiglia Orvieto di Firenze. Gli sposi di questa *ketubbà* devono essere avi di Amalia Cantoni, moglie di Leone Orvieto, e della cugina Laura Cantoni, moglie di Angiolo Orvieto. Lo scrittore Alberto Cantoni era fratello di Amalia, quindi zio di Angiolo Orvieto e cugino di sua moglie Laura; vedi *infra* l'albero genealogico ri-

Testimoni: Šemu'el (?) Yehi'el (?) di Moše ... Yišra'el (?) di Yosef (?)...<sup>4</sup>.

Scritte ornamentali: Is 61, 10-62, 9; Ger 33, 11a; Sal 45, 1-8; 128; Prv 5, 18; in micrografia Ct 1, 1-8, 1.

Formule augurali. Il *piyyuṭ Qehi kinnor* di Šemu'el Archivolti (Cesena 1530-1611)<sup>5</sup>.

Pergamena, mm. 570x426. Policroma, decorata con motivi geometrici circolari<sup>6</sup>, in cui prevalgono i toni del celeste, del giallo, dell'oro con altre sfumature pastello. Incorniciata da una ghirlanda fiorita, con due uccelli negli angoli inferiori. Il documento è abbastanza ben conservato; ha una lacerazione sul bordo sinistro, piccoli fori e tarlature. Il lato su cui è riportato il testo è sbiancato e presenta una leggera rigatura in parte a mediazione grafica, in parte a secco. L'inchiostro è marrone ed è lo stesso usato sia per il testo del contratto sia per le numerose scritte ornamentali. La *ketubbà* è stata contrassegnata con il numero 1 a matita in alto a destra.

Fondo Orvieto – Serie VI – Cartella n. 348.

portato nella Tav. IV e *Il Marzocco*, Catalogo a cura di C. DEL VIVO e M. ASSIRELLI, *op. cit.*, pp. 11-15.

<sup>4</sup> I nomi dei due testimoni sono molto sbiaditi e in gran parte cancellati.

<sup>5</sup> Vedi *Qehi kinnor še'i gila*, testo trascritto e tradotto a cura di A. SPAGNOLETTI, Firenze 23 giugno 1996.

<sup>6</sup> Secondo Amedeo Spagnoletto questa *ketubbà* costituisce il prototipo di una serie di contratti nuziali analoghi stilati nell'area di Mantova, Reggio Emilia e Modena. È interessante il confronto con Hava Lazar, *À propos d'une ketubah italienne du XVII<sup>e</sup> siècle: réemploi de support et épithalame*, «Revue des Études Juives» 138 (1979), pp. 367-383, in partic. pp. 376-377, fig. 5 (*Ketubbà* di Pomponesco 1815) e con SABAR, *Ke-tubbah*, *op. cit.*, pp. 60-61: la *ketubbà* n. 10, Brescello 1816; si veda anche la *ketubbà* n. 71, Mantova 1834 del Jewish Theological Seminary of America a New York (JTS). La *ketubbà* del fondo Orvieto è più antica dei contratti qui citati, nonché della *ketubbà* n. 27, Firenze 1788 che compare in *Il matrimonio ebraico*, a cura di M. VITALE, *op. cit.*, p. 121, proposta come modello di questi contratti di area padana da Vitale, *ibid.*, p. 49.

2) Firenze (Tav. II).

*Berevi'i 6 'adar* 5549- mercoledì 5 marzo 1789; 'Awer di Wemu'el D'Urbino e Hanna (Anna) di Yixhaq Orvieto<sup>7</sup>.

Dote: 2000 piastre da 7 lire ogni piastra, moneta di Firenze; *toséfet*: 200 piastre<sup>8</sup>. Lo sposo firma in italiano: «Io Anselmo D'Urbino sposo affermo quanto in questa si dice. Mano propria».

Testimoni: Me'ir Sanguinetti<sup>9</sup>, Yisra'el del fu Mowe Uzzielli.

Scritte ornamentali: in micrografia Ger 17, 8; Sal 1, 3; 21, 7; 45 (mancano le ultime quattro parole; costituisce buona parte del rosone in alto al centro del documento: due cerchi concentrici – il primo, che incornicia il bollo e il terzo – tutti i petali e la linea ondulata più esterna); Sal 128; Prv 5, 18.

Formule augurali ispirate talora a passi biblici (p. es. Gen 1, 26-28); formule con valore scaramantico (per es. *bešem meqor ḥayyim*, negli spazi tra le linee intrecciate in micrografia nell'arco superiore sinistro). Il *piyyuṭ Yevoreku ḥatan wekalla*,<sup>10</sup> tipico del rituale italiano, incornicia con grafia lapidaria la *ketubbà*. Sono riportati in micrografia i *piyyuṭim Qehi kinnor*, che circonda tutto il documento e *Yifru*

<sup>7</sup> È uno dei capostipiti del ramo della famiglia Orvieto da cui discende il poeta Angiolo (vedi Tav. IV). Insieme con il fratello Adolfo, Angiolo Orvieto fondò la rivista letteraria *Il Marzocco* e animò la vita culturale fiorentina a cavallo del secolo.

<sup>8</sup> Secondo l'usanza fiorentina la *toséfet* corrisponde a un decimo della dote.

<sup>9</sup> Il primo testimone appone al suo nome la sigla *st*, che probabilmente va intesa qui come *sefaraddi ṭahor*, «vero sefardita». Si può presumere che l'abbreviazione derivi dalla formula di modestia aramaica *seyan weṭin*, «mota e fango», tratta dal Targum Yonatan a Is 57,20 *refeš waṭit*, «mota e fango». Sarebbe stata poi reinterpretata popolarmente come *sefaraddi ṭahor* ed anche come *sofo ṭov*, «la sua fine sia buona».

<sup>10</sup> Si veda *Machazor di rito italiano secondo gli usi di tutte le Comunità*, testo riveduto, tradotto e annotato da M. E. ARTOM, Roma 1990, pp. 1424-1425.



*weyirbu kera'ananim*<sup>11</sup> (compare il ritornello).

Pergamena, mm. 665x471. Rappresenta una tipica *ketubbà* fiorentina con il bordo superiore ad arco, tutta contornata da una scritta a caratteri molto grandi.<sup>12</sup> È interessante il confronto con la *ketubbà* n. 27, Firenze 1788 (tav. XVII), pubblicata in *Il matrimonio ebraico*, a cura di M. VITALE, *op. cit.*, p. 121. Precede di un anno questa conservata nel fondo Orvieto; la sposa Lea di Šemu'el D'Urbino è probabilmente sorella dello sposo di questa; i testimoni sembrano gli stessi e la forte somiglianza della grafia e dei motivi ornamentali (per. es. il rosone con il bollo al centro) induce ad attribuire entrambi i documenti allo stesso *sofer*. Nella *ketubbà* del fondo Orvieto la decorazione in grandi caratteri e in micrografia è monocromatica.

Il documento è molto ben conservato, si rilevano solo alcune macchie. Il lato su cui è riportato il testo è sbiancato e presenta lievi tracce di rigatura scura. L'inchiostro è marrone molto pallido, sbiadito e ossidato; è lo stesso usato sia per il testo del contratto sia per le scritte ornamentali. Reca impresso il bollo granducale. La *ketubbà* è stata contrassegnata con il numero 3 a matita in alto a destra.

Fondo Orvieto – Serie VI – Cartella n. 348.

### 3) Firenze (Tav. III).

*Berevi'i 6 tammuz* 5558 – mercoledì 20 giugno 1798; Yehošua'<sup>13</sup> di Yišḥaq Orvieto e Raḥel di Mordekay Gallico.

Dote: 3000 scudi, moneta di Firenze, da 7 lire ogni scudo; *toséfet*: 300 scudi.

<sup>11</sup> Vedi *Machazor di rito italiano*, *op. cit.*, pp. 1806-1809.

<sup>12</sup> Cfr. P. F. FUMAGALLI, *Scritte ornamentali nella ketubbà italiana*, in *Ketubbot italiane*, *op. cit.*, pp. 195-202, in partic. pp. 196 e 200 (n. 6) e le *ketubbot* nn. 51, 56, 58, 59; cfr. anche, fra le altre, JTS KET 129, Firenze 1781 e JTS KET 265, Firenze 1819.

<sup>13</sup> È il fratello di Anna Orvieto, sposa della *ketubbà* n. 2.

Lo sposo firma in italiano: «Io Salvatore d'Isacche<sup>14</sup> Orvieto sposo, affermo mano propria».

Testimoni: Dani'el<sup>15</sup> del fu Moše Dawid Terni e Yehuda Ḥayyim del fu Yeḥi'el Finzi<sup>16</sup>. Compare una nota di registrazione civile nel libro di Carte Dotali, scritta in italiano. È data-ta 17 settembre 1798 e firmata Abramo Levi dalla Cancelleria.

Scritte ornamentali: Sal 45 nella cornice più esterna della *ketubbà*. Numerose formule augurali ispirate generalmente a passi biblici. Il *piyyuṭim 'Ešša' tefilla*<sup>17</sup> nella cornice esterna; *Yiftaḥ 'Elohim 'et 'ošar raqia'*<sup>18</sup> nel rosone; le lodi dello sposo nell'arco, ripetute nella seconda cornice (si veda ad es. la formula elogiativa *Paqaḥta 'enayim...* che compare nella parte esterna dell'arco superiore destro e nella seconda cornice, accanto alla base della colonna destra); altri componimenti poetici.

Pergamena, mm. 700x520. La *ketubbà* è tutta finemente ornata da un'elegante micrografia<sup>19</sup> monocromatica. Dentro una cornice di

<sup>14</sup> Grafia comune a Firenze della forma italiana del nome Yišḥaq, rispondente alle regole fonetiche locali; cfr. S. TREVES LEVI VIDALE, *All'ombra degli avi. Ricordi di famiglia scritti nel 1960*, Firenze 1990, *passim* e L. VITERBO, *Spigolando nell'archivio della Comunità ebraica di Firenze*, Firenze 1997, *passim*.

<sup>15</sup> Era il Rabbino di Firenze.

<sup>16</sup> Entrambi i nomi dei testimoni sono preceduti dall'appellativo di modestia *hašša'ir*, «il giovane», usato spesso da persona dotta e importante in segno di umiltà, e sono seguiti dalla sigla *št* (vedi *supra* n. 9).

<sup>17</sup> Vedi *Machazor di rito italiano*, *op. cit.*, pp. 1806-1807.

<sup>18</sup> Pubblicato in *Divre šira hanne'emarim bellel Simḥat Torah*, Livorno 1780; Cfr. I. DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, 4 voll., New York 1970, II, p. 418.

<sup>19</sup> La decorazione in micrografia, tipica della tradizione aniconica ebraica, è molto attestata nelle *ketubbot* fiorentine. Su questo tipo di decorazione si veda L. MORTARA OTTOLENGHI, *Decorazione masoretica nei manoscritti biblici*, in *Mar'eh Miqra. Collected Essays Related to the Design of Biblical Books*, a cura di R. BONFIL e

motivi geometrici e floreali compare un portale ad arco, con un rosone nella parte alta, racchiudente il testo della *ketubbà*. Il motivo della porta<sup>20</sup>, frequente nelle *ketubbot* e nei frontespizi dei libri, ha ampie valenze simboliche, che richiamano in primo luogo la porta dello 'aron haqqodeš, la porta del Tempio e immagini bibliche quali lo Ša'ar haššamayim, la «porta del cielo» di Gen 28, 17, i portali di Sal 24, 7-9, gli Ša'are šedeq, le «porte di giustizia» di Sal 118, 19-20 nonché la «porta del Signore» e le «porte della misericordia» degli inni e delle preghiere.

Il documento è in discrete condizioni. È strappato l'angolo inferiore sinistro e si rileva qualche macchia. Il lato su cui è riportato il testo è sbiancato e presenta una rigatura a secco. L'inchiostro è marrone ed è lo stesso usato sia per il testo del contratto sia per gli ornamenti in micrografia. Reca impresso il bollo granducale. La *ketubbà* è stata contrassegnata con il numero 5 a matita in alto a destra.

Fondo Orvieto – Serie VI – Cartella n. 348.

Z. STEINER, Jerusalem 1975, pp. 61-70 (in ebr.); S. FERBER, *Micrography: a Jewish Art Form*, «Journal of Jewish Art» 3-4 (1977), pp. 12-24; L. AVRIN, *Note on Micrography: a Jewish Art Form*, «Journal of Jewish Art» 6 (1979), pp. 112-117 e EAD., *Hebrew Micrography. One Thousand Years of Art in Script*, Jerusalem 1981. Si riscontrano alcune analogie nei motivi ornamentali della *ketubbà* n. 3 del fondo Orvieto e della *ketubbà* n. 14, Modena 1728, riportata in *Ketubbot italiane*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>20</sup> Cfr. anche L. GRASSI, *Simbologie e modelli di elementi architettonici in ketubbòt italiane: ipotesi e proposte interpretative*, in *Ketubbot italiane*, op. cit., pp. 9-30, in partic. pp. 13-30 e le osservazioni formulate da L. MORTARA OTTOLENGHI, «Figure e immagini» dal secolo XIII al secolo XIX, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, vol. II, Torino 1997, pp. 966-1008, in partic. p. 973.

4) Livorno.

*Bešišsi 14 tišri* 5608 – venerdì 24 settembre 1847<sup>21</sup>; Menašše del fu Yehuda Castri ed Elena<sup>22</sup> di Mordekay Orvieto.

Dote: 4100 pezze; *toséfet*: 410 pezze. Firmano entrambi gli sposi in italiano: «Mennasse Castri sposo affermo quanto sopra», «Elena Orvieto sposa affermo quanto sopra».

Testimoni (firmano anch'essi in italiano): Abramo Benedetto Piperno<sup>23</sup>, David Ottolenghi.

Scritte ornamentali: Sal 128, 3; Prv 18, 22; Rut 4, 11b; Qo 9, 9a contornano la *ketubbà* formando una semplice cornice rettangolare. Formule augurali e l'inizio della benedizione sacerdotale (Num 6, 24).

Pergamena, mm. 424x295. Di semplice fattura<sup>24</sup>. Il testo è redatto in scrittura corsiva sefardita livornese ad eccezione della parola iniziale del primo e dell'ultimo capoverso scritte in grandi caratteri quadrati. Le scritte ornamentali sono tutte in caratteri quadrati.

È rilevante l'uso dell'italiano, non solo nelle firme, ma anche in alcune espressioni del testo (in caratteri ebraici): sono riportate le date secondo il computo civile e si può leggere che il «contratto ... è stato rogato dal Sig. Dottor Pietro Parigi» (quasi tutti i termini sono in italiano in caratteri ebraici)<sup>25</sup>. Si notano correzioni e sbavature d'inchiostro. Il documento è ben conservato; compare solo qualche ombreggiatura. Il lato su cui è riportato il testo è

<sup>21</sup> La data viene riportata anche secondo il computo civile, scritta in italiano con i caratteri ebraici.

<sup>22</sup> È la nipote di Salvatore Orvieto, sposo della *ketubbà* n. 3; cfr. S. TREVES LEVI VIDALE, *All'ombra degli avi*, op. cit., il cap. sulla famiglia Orvieto.

<sup>23</sup> Era il Rabbino capo della Comunità di Livorno.

<sup>24</sup> Cfr. JTS KET 292, Livorno 1811, che presenta molte analogie.

<sup>25</sup> Sull'uso di rogare anche un contratto civile presso un pubblico notaio si veda L. ALLEGRA, *La ketubbah: ricchezza e limiti di una fonte*, in *Il matrimonio ebraico*, a cura di M. VITALE, op. cit., pp. 55-65, in partic. p. 56.

sbiancato e presenta una rigatura a secco. L'inchiostro è nero ed è lo stesso usato sia per il testo sia per le scritte ornamentali. Reca impresso il bollo granducale.

La *ketubbà* è stata contrassegnata con il numero 2 a matita in alto a destra.

Fondo Orvieto – Serie VI – Cartella n. 348.

5) Firenze.

*Be'eḥad 10 'elul 5617* – domenica 30 agosto 1857; Mordekay<sup>26</sup> del fu Ya'aqov Ḥananya Treves ed Elisa<sup>27</sup> di Mordekay Orvieto.

Dote: 7000 francesconi, moneta di Firenze (6500 in denaro e 500 di corredo<sup>28</sup> e gioielli); *toséfet*: 3500 francesconi (viene specificato «secondo l'uso di Livorno»).

Lo sposo firma in ebraico: «Mordekay del fu Ya'aqov Yoḥanan Treves»<sup>29</sup>. La sposa firma in italiano: «Elisa Orvieto».

Testimoni: Moše di Ḥananya 'Uzzi'el (Uzzielli), Menaḥem Della Pergola<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> È il noto architetto Marco Treves (1814-1898). Nato a Vercelli, si trasferì nella più liberale Toscana. Dopo aver lavorato alcuni anni anche all'estero, soprattutto a Parigi, si stabilì definitivamente a Firenze. Fra le sue opere ricordiamo i Templi ebraici di Pisa e di Firenze e il progetto per la facciata di Santa Maria del Fiore; cfr. S. TREVES LEVI VIDALE, *op. cit.*, il capitolo sulla famiglia Treves.

<sup>27</sup> È la sorella di Elena, sposa della *ketubbà* n. 4; cfr. S. TREVES LEVI VIDALE, *op. cit.*, il cap. sulla famiglia Orvieto.

<sup>28</sup> Questo vocabolo ricorre in italiano in caratteri ebraici.

<sup>29</sup> La grafia del nome Treves presenta una variante: <tryws> nel testo della *ketubbà*; <trywwyś> nella firma dello sposo, dovuta forse a diverse tradizioni regionali (vedi *supra* n. 26). Anche il nome del padre dello sposo è riportato come Ya'aqov Ḥananya nel testo della *ketubbà* e Ya'aqov Yoḥanan nella firma dello sposo. Ḥananya e Yoḥanan sono lessemi differenti con un valore semantico quasi analogo, ma non corrispondenti in genere agli stessi nomi in italiano. Il secondo nome italiano del padre dello sposo è, conformemente alla tradizione familiare, Graziadio, che corrisponde abitualmente a Ḥananya.

Scritte ornamentali: una piccola cornice rettangolare in micrografia composta di semicerchi intrecciati racchiude il testo della *ketubbà* e riporta i Sal 45; 46; 47; 48; 50 (vv 1-5 in micrografia; vv 6-10 in lettere più grandi negli spazi di risulta della cornice). Sono presenti errori scribali.

Formule augurali in lettere quadrate abbastanza grandi sul lato superiore della *ketubbà*. Nell'angolo superiore sinistro compare, in micrografia, il nome dello scriba *Yosef*.

Pergamena, mm. 559x368. Di fattura non troppo complessa<sup>31</sup>, è incorniciata da una gradevole decorazione in micrografia monocromatica. Si notano nel testo una correzione e una sbavatura d'inchiostro. Il documento è ben conservato, si rileva solo qualche lieve macchia. Il lato su cui è riportato il testo è sbiancato e presenta una rigatura scura a matita. L'inchiostro è marrone ed è lo stesso usato sia per il testo sia per le scritte ornamentali. Non reca impresso il bollo granducale. La *ketubbà* è stata contrassegnata con il numero 4 a matita in alto a destra.

Fondo Orvieto – Serie VI – Cartella n. 348.

Ida Zatelli

*Facoltà di Lettere e Filosofia  
Università di Firenze  
Piazza Brunelleschi, 4  
50121 FIRENZE*

*E-mail: zatelli@unifi.it*

<sup>30</sup> Entrambi i nomi dei testimoni sono preceduti dall'appellativo *ḥaṣṣa'ir* (vedi *supra* n. 16) e sono seguiti dalla sigla *st* (vedi *supra* n. 9).

<sup>31</sup> La semplicità delle *ketubbot* n. 4 e n. 5 è testimonianza del periodo di decadenza che attraversava allora l'arte di decorare le *ketubbot*; vedi L. MORTARA OTTOLENGHI, «*Figure e immagini*» dal secolo XIII al secolo XIX, *op. cit.*, pp. 1007-1008.