

IL DESERTO NEL *DE VITA MOSIS* DI FILONE ALESSANDRINO:
POSSIBILITÀ DI UN'ASCESA ETICA E CONOSCITIVA ATTRAVERSO I PRODIGI

Introduzione

Filone Alessandrino, filosofo greco e pensatore ebreo del I secolo, nel *De Vita Mosis* narra in modo originale la vita di Mosè e del suo popolo ispirandosi all'*Esodo* biblico; in particolare, in quest'opera l'autore dedica ampio spazio e descrive accuratamente il deserto percorso dagli ebrei in fuga dall'Egitto:

Vi erano ovunque e soltanto gole e rocce scoscese o pianure salmastre o monti petrosi o mucchi di sabbia che si estendevano sino ad altezze irraggiungibili e inoltre non vi era nessun fiume, né originato da una sorgente, né da piogge, nessuna fonte, nessuna pianta o albero, domestico o selvatico, nessun animale, volatile o terrestre, tranne le specie dei rettili, velenose e mortali per gli uomini, serpenti e scorpioni¹.

Il deserto, oggetto di indagine della presente ricerca, è per Filone sia l'ambiente in cui si svolge la marcia degli ebrei sia simbolo che rimanda ad altri significati come, in generale, si osserva per tutti i personaggi e gli elementi del *De Vita Mosis* che non sono mai solo semplici attori o sfondo di una storia – l'*Esodo* – ma si aprono, attraverso la rielaborazione filoniana, a diversi livelli di lettura e di interpretazione allegorica.

Questo lavoro, quindi, si propone di dimostrare come il deserto di Filone non sia solo un luogo fisico ma si trasformi in uno spazio per l'incontro dell'uomo con Dio.

Filone descrive il deserto come luogo ostile alla vita e causa di sofferenze per il popolo

ebraico ma al contempo l'autore indica come un ambiente che genera pene e privazioni – di acqua e di cibo – possa offrire all'uomo la possibilità di elevarsi a Dio; il deserto, infatti, causa e giustifica gli interventi divini che sono di soccorso per il popolo ebraico ai mali inflitti dall'asperità del luogo: l'acqua che prodigiosamente esce dalla roccia o la caduta della manna sono alcuni esempi di eventi straordinari che risolvono la fame e la sete del popolo ebraico.

Nel *De Vita Mosis* è presente una stretta relazione che lega deserto, sofferenze e interventi divini i quali non solo soccorrono l'uomo ma mostrano Dio, sanciscono una relazione che non si è esaurita con la creazione e divengono allegoricamente un percorso educativo, un itinerario che si sviluppa in modo significativo nel deserto, luogo in cui gli ebrei cercheranno la propria strada *verso l'alto*²:

Tutta la filosofia di Filone è in ultima analisi un itinerario a Dio e la stessa interpretazione allegorica di molti personaggi e vicende narrati nella Bibbia è appunto una storia, di cui quei personaggi e quelle vicende sono simboli, delle tappe percorse dall'anima nel suo itinerario a Dio³.

Nel *De Vita Mosis* il deserto è molto più di un luogo fisico: Filone si attiene al testo biblico di riferimento, la Bibbia dei LXX, ma ne modifica il racconto per evidenziare con grande originalità il motivo etico e conoscitivo. Nella LXX il deserto è l'ambiente 'naturale' che si frappone tra l'Egitto e la 'Terra Promessa'⁴, è il luogo in cui

¹ FILONE, *De Vita Mosis* [*Mos.*] 1,192; cfr. FILONE, *La vita di Mosè*, trad. ital. di P. Graffigna, Milano 1999, p. 99-101.

² «Allegoricamente, diciamo che 'elevato' è colui il quale dalla terra si erge *verso l'alto*», FILONE, *De Mutatione Nominum* [*Mut.*] 67. Nel deserto del *De Vita Mosis* si possono rintracciare due percorsi *verso l'alto* che corrono paralleli: uno riguarda Mosè e si conclude con l'ascesa fisica e spirituale sul monte Sinai – incontro con Dio e consegna della Legge –; l'altro, quello del popolo ebraico che *nel*

deserto attraverso i prodigi intraprende un'ascesa etica e conoscitiva verso Dio.

³ G. REALE - R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE, *Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994, p. CXLVII.

⁴ Nell'*Esodo* della LXX il deserto è per lo più connotato solo con indicazioni geografiche; cfr. Es 3,1 («Oltre il deserto, al monte Choreb»); 13,17 («Per la via del deserto verso il Mar Rosso»); 13,20 («In Othom, presso il deserto»); 15,22 («Nel deserto di Sur»); 19,1 («Nel deserto del Sinai»).

accadono quegli interventi divini che mettono alla prova il popolo ebraico nella fede in Dio e nel rispetto della Legge; nel *De Vita Mosis*, invece, il percorso nel deserto è principalmente un itinerario interiore e la fisicità del luogo diviene lo spazio privilegiato per l'incontro tra l'uomo e Dio.

Queste considerazioni sono il nodo di una ricerca condotta con pochi punti di riferimento e un'esigua bibliografia poiché la natura del *De Vita Mosis*, biografia filosofica modellata sul racconto biblico, non ha promosso fino ad ora ricerche in altre direzioni. Questo lavoro, invece, guarda al *De Vita Mosis* come un testo ricco di significati e allegorie che, non sempre rese esplicite nella narrazione, sono fondamentali per penetrare l'involucro apologetico del testo. Attraverso il richiamo ad altri testi di Filone, contenuti nel *Commentario allegorico alla Bibbia*, e con un lavoro di analisi e di ricerca si è potuto valutare il *De Vita Mosis* in modo nuovo: quest'opera è a sé stante e unica rispetto alla complessità della produzione filoniana poiché l'autore offre un'apologia del giudaismo ma al tempo stesso, attraverso un gioco di riflessi che rimandano ad altre sue opere, apre la possibilità di ricerca di significati sottesi al testo; il *De Vita Mosis* è molto più di una storia e di una biografia di Mosè.

Il percorso nel deserto: la sete e la fame

Quale sarà la fine di questo nostro viaggio così lungo e interminabile? Chiunque viaggi, per mare o per terra, ha una meta cui giungerà [...] solo noi abbiamo davanti un deserto impraticabile, un cammino difficile⁵.

Con il passaggio del Mar Rosso il popolo ebraico ha ottenuto la libertà e si trova ad affrontare, nel deserto, prove che colpiscono necessità vitali legate alla sopravvivenza fisica come la mancanza di acqua e di nutrimento⁶.

La difficoltà di individuare nel *De Vita Mosis* il percorso a Dio del popolo ebraico è

dovuta al risalto dato alla descrizione delle sofferenze causate dalla *fame* e dalla *sete*: la soluzione di queste privazioni, infatti, mette in rilievo gli interventi divini e le virtù di Mosè a scapito dello sfondo costituito dal popolo ebraico che appare così uno spettatore che soffre anziché soggetto del percorso educativo. Tuttavia, a una più attenta lettura degli episodi di *sete* e di *fame*, si riscontra un percorso in cui ogni difficoltà rappresenta una prova e ogni soluzione, sotto forma di intervento divino, rappresenta un momento educativo che avvicinerà gli ebrei a Dio.

Affrontarono con grande pazienza e vigore i pericoli e le insidie del deserto [...] come la *fame* e la *sete*, il freddo e il caldo, che di norma rendono schiavi gli altri e che essi soggiogarono invece grazie alla superiorità della loro forza. [...] Nessuno, dunque, rifugga questo genere di maltrattamento [...]. In realtà, l'anima ammonita [da queste prove] trae nutrimento dai principi dell'educazione⁷.

L'itinerario a Dio si sviluppa significativamente nel deserto che presenta duplici e opposti aspetti; se questo luogo appare agli egiziani come mero spazio fisico carico di negatività, per il popolo ebraico si prefigura come spazio privilegiato per il percorso a Dio che Mosè individua e sceglie, grazie anche all'assenso divino manifestato con il prodigio della nube⁸. Nel passo del *De Vita Mosis* che apre la descrizione del pellegrinaggio nel deserto, emerge in modo esplicito la motivazione di questa scelta come alternativa ad una via breve e diretta, scelta che si dimostra essere di carattere sia pratico che educativo:

[Mosè] non li guidava per la via più breve, in primo luogo per evitare che gli abitanti di quelle terre [...] muovessero loro contro [...]. In secondo luogo egli voleva metterli alla prova, conducendoli attraverso un vasto deserto, e vedere se avrebbero continuato a obbedirgli, quando le provviste scarseggiassero e andassero via via diminuendo⁹.

Sono così annunciate esplicitamente le prove che, imposte dalle condizioni del luogo, saranno

⁵ *Mos.* 1,194.

⁶ Per la sete cfr. *Mos.* 1,181 ss. e 1,210 ss., per la fame cfr. *Mos.* 1,200 ss.

⁷ FILONE, *De congressu eruditionis gratia* [*Congr.*] 165.167.

⁸ *Mos.* 1,165-166.

⁹ *Mos.* 1,164p.

inizio di un percorso educativo attuato con la guida di Mosè e attraverso gli interventi divini che non avranno solo una funzione risolutrice ma, nella loro sequenza, formeranno una scala dove ogni passo eleverà gradualmente gli uomini a Dio.

Agli ebrei, quindi, si apre nel deserto la possibilità di un'ascesa etica e conoscitiva che di contro gli egiziani non riconoscono:

Il re d'Egitto quando vide che essi prendevano una strada da lui ritenuta impraticabile [il deserto] [...] si rallegrò pensando che avessero sbagliato¹⁰.

Il deserto assume diverse e opposte valenze che si riflettono nel momento dello scontro tra i due popoli: se agli occhi del Faraone gli ebrei hanno scelto una strada «senza via d'uscita»¹¹, per il popolo ebraico questa si dimostra essere

l'inizio della libertà e di una nuova vita che viene a contrapporsi a una morte certa per mano nemica. L'attraversamento del Mar Rosso segna l'inizio del preannunciato momento di prova e di crescita nel deserto anche se questo luogo si presenta «aspro e privo di tracce», «vasto e inesplorato», «vasta estensione del tutto priva di frutti»¹². Ostile alla vita, infatti, il deserto non viene nell'immediato riconosciuto dagli ebrei come luogo privilegiato di libertà e di dialogo con Dio. Provato dalle avversità del luogo e dimentico degli interventi divini che ne hanno permesso l'uscita, il popolo ebraico rivaluta la vita trascorsa in Egitto e la *confronta*¹³ con il presente e con le asperità del deserto:

Sempre l'assalto del male fa scordare i beni goduti in precedenza¹⁴.

Egitto

ricchezza e prosperità dell'Egitto

schiavitù [ma] sicurezza di vita

un luogo abitato

Deserto

«completa mancanza di risorse»

«speranza di essere liberi [ma] non [...] alcuna sicurezza di vita»

«un luogo disabitato»

«Di fatto, alcuni caddero, [...] come atleti che rinunciano alla competizione, decisi a tornare di corsa in Egitto a godersi la passione»¹⁵.

Gli ebrei commettono l'errore di trasformare la sofferenza subita in rimpianto e svuotano di significato gli avvenimenti passati, il ruolo di Mosè e soprattutto la grandezza di Dio:

Alcuni [...] accusavano gli eventi passati, quasi fossero avvenuti non per apportare loro un beneficio ma per procurare disgrazie ancor più dolorose¹⁶.

I prodigi che avevano permesso l'uscita dall'Egitto – i tre segni, le dieci piaghe e l'apertura del Mar Rosso – sono stati funzionali alla fuga ma non hanno costituito per gli ebrei un percorso verso l'alto; «l'oblio del passato, la disperazione per il futuro»¹⁷ causata dalle insidie del deserto potrebbero comportare la fine di ogni possibile libertà e conoscenza di Dio.

Il deserto nella sua duplice valenza – luogo di libertà e di sofferenza – non è sfondo indifferente allo svolgersi della marcia degli ebrei ma impone all'uomo condizioni ostili alla vita;

¹⁰ *Mos.* 1,166; cfr. anche *LXX Es* 14,3: «E dirà il Faraone al suo popolo: “Questi figli di Israele vagano nel paese: li ha chiusi infatti il deserto”».

¹¹ *Mos.* 1,167.

¹² *Mos.* 1,167; *Mos.* 1,170; *Mos.* 1,192; inoltre la descrizione del deserto viene ripresa in *Mos.* 2,247.

¹³ Confronto che avviene in *Mos.* 1,193-195; cfr. anche *LXX Es* 14,11: «Poiché non c'erano

tombe in terra d'Egitto ci hai condotti fuori a morire nel deserto? [...] Meglio infatti che noi servissimo gli egiziani piuttosto che morire in questo deserto».

¹⁴ *Mos.* 1,181.

¹⁵ *Congr.* 164.

¹⁶ *Mos.* 1,183.

¹⁷ *Mos.* 1,196.

Filone segue la tradizione della LXX descrivendo un luogo esistente ma trasforma il paesaggio reale in uno spazio per l'anima: nel *De Vita Mosis* le privazioni fisiche sono riflesso esteriore di una mancanza – la conoscenza di Dio – e allo stesso tempo sono prove per il superamento di questa incompletezza interiore. L'itinerario a Dio, quindi, si apre attraverso insidie che rendono gli uomini «prostrati nel corpo e abbattuti nello spirito»¹⁸ e li sottopongono a «delle padrone dure e crudeli, la fame e la sete»¹⁹.

L'asprezza del deserto contrasta la marcia del popolo ebraico; questa situazione di difficoltà provoca un forte squilibrio sia fisico che interiore poiché induce il popolo, dimentico dei benefici passati, a rimpiangere la schiavitù in Egitto e a preferire alla vita una morte rapida che metta fine alle afflizioni.

Sostenevano che, a ben pensarci, abbandonare la vita velocemente senza soffrire non è per nulla differente dall'immortalità: è infatti morte in senso proprio quella che avviene lentamente fra le sofferenze²⁰.

Secondo Filone, però, è errato pensare che la morte in ogni sua forma sia una soluzione accettabile alle difficoltà che possono diventare un momento educativo fondamentale: anche la sete e la fame pur provocando afflizioni fisiche divengono occasione di riflessione sulla dualità della natura umana, sull'inscindibile rapporto tra corpo e spirito. Gli ebrei, pur essendo fuggiti dall'Egitto, sono ancora in schiavitù poiché con le proprie forze non riescono a *tendere all'alto*²¹ e a intraprendere il percorso a Dio.

Il prodigio, attraverso cui il popolo ebraico è soccorso nel deserto, è veicolo di educazione morale e la comprensione del significato dell'atto divino è inizio della conoscenza e dell'elevazione a Dio.

Dio allora, sia per clemenza sua propria e amore per gli uomini [...] ebbe pietà di loro e arrecò un rimedio alla sofferenza. [...] Perché tramite manifestazioni più evidenti *imparassero* a non indignarsi se qualcosa non risultava subito essere come volevano ma sopportare con pazienza, aspettando che il bene finalmente arrivasse²².

Seguendo la narrazione del *De Vita Mosis*, la prima difficoltà causata dal deserto è la mancanza di acqua; le prime fonti da cui si attinge sono amare, simbolo non solo delle sofferenze che il popolo ebraico deve affrontare ma anche simbolo di un punto di arresto nel percorso educativo.

La mancanza di educazione, a dire il vero, è l'errore di fondo da cui dipende ogni altro peccato dell'anima. Da questa, come da una fonte derivano tutte le azioni della vita, ma non v'è acqua che essa dia la quale sia per qualcuno potabile e salutare: al contrario le sue acque sono salate e sono causa di malattia e di morte per chi le beve²³.

La sofferenza della sete viene superata attraverso l'intervento di Mosè²⁴ che colpendo le fonti con un bastone trasforma, grazie all'intervento divino, l'acqua in dolce e potabile, ora simbolo della possibilità di abbeverarsi alla fonte dell'educazione. Il prodigio del pozzo è presente anche nella tradizione biblica²⁵ ma nella lettura filoniana questo evento significa «saziare corpo e spirito»²⁶ e superare – in vita – la dualità dell'uomo: non con la morte è data la possibilità di proseguire il percorso educativo.

La marcia prosegue e il popolo ebraico sosta e trova ristoro nell'oasi di Elim, luogo in contrasto con il deserto e spazio di ricchezza della natura. Nella vegetazione tipica dell'oasi, Filone riconosce la palma come il simbolo dell'anima che ha imparato a tendere all'alto:

¹⁸ *Mos.* 1,182.

¹⁹ *Mos.* 1,191.

²⁰ *Mos.* 1,183.

²¹ *Mos.* 1,190.

²² *Mos.* 1,198-199.

²³ FILONE, *De ebrietate* [*Ebr.*] 12.

²⁴ Va inoltre ricordato il prodigio dell'acqua che scaturisce dalla roccia, secondo intervento divino che risolve la sete del popolo ebraico ed

evento citato brevemente da Filone in *Mos.* 1,210-211.

²⁵ Cfr. LXX *Es* 15,23-26.

²⁶ Gli ebrei si sono dissetati «sentendosi come se avessero partecipato ad un banchetto e a un convito gioioso», *Mos.* 1,187. Il banchetto come sazieta del corpo e dello spirito è metafora che Filone mutua dalla comunità dei Terapeuti; cfr. P. GRAFFIGNA, note a Filone, *La vita contemplativa*, Genova 1993, pp. 167-189.

[Luogo] ricco di acqua e di alberi [...] tronchi di palma assai ben slanciati [...]. Del medesimo tipo è la natura della mente ha imparato a guardare e a tendere all'alto, si libra sopra le cose terrene e ricerca la bellezza divina²⁷.

Filone attribuisce rilevanza al significato del nome Elim che in modo simbolico rappresenta il momento in cui l'uomo abbandona temporaneamente il deserto e *accede alla virtù*:

[Elim] significa «cancelli», simbolo dell'accesso alla virtù; come i cancelli sono gli ingressi della casa²⁸.

Il ristoro nell'oasi di Elim segna l'inizio dell'ascesa etica e conoscitiva e quindi diviene condizione necessaria per proseguire la marcia nel deserto che, simbolicamente, rimanda alla possibilità di conoscere Dio.

Dopo la sete «un altro male in agguato»²⁹, la fame, affligge gli ebrei:

E Dio suscita in noi la «fame», non la fame che deriva dalla mancanza di virtù, ma quella che si genera dall'essere privati della passione e del vizio³⁰.

Anche per la *fame*, così come per la *sete*, si ripropone il medesimo schema narrativo: deserto, sofferenza, intercessione di Mosè, intervento di Dio che si manifesta con la caduta della manna cibo per il corpo e nutrimento per l'anima³¹. Quando questo andamento si esaurisce³², Filone sviluppa un *crescendo* intorno a un unico oggetto, la manna, tramite con cui l'uomo può sancire il suo legame con Dio e prova

che questa relazione avviene per volontà, per concessione divina.

Nel *De Vita Mosis*, la manna e la modalità con cui viene data all'uomo racconta di Dio e della creazione del mondo; questo cibo, dono divino, riflette in sé la relazione Creatore – creature ed è simbolo dell'ordine del cosmo. La manna è frutto che scende dal cielo [Dio] e si posa a terra [uomo] perché sazi la fame [nutrimento]; la manna unisce la terra al cielo, l'uomo a Dio.

Seguendo il testo del *De Vita Mosis*, si può stabilire un parallelismo quasi geometrico tra la modalità del prodigio e la conoscenza della natura divina poiché con questo *nutrimento* e attraverso diversi «livelli» il popolo si eleva *gradualmente* verso l'alto, verso Dio:

Tutt'intorno all'accampamento vi era una rugiada [...] venuta *a poco a poco* (ἡσυχῆ) giù dal cielo³³.

1° livello: «A Dio è sottoposto [...] l'universo intero e le sue parti»³⁴: la manna proviene dal cielo

Dio è padre-legislatore del Creato

2° livello: «Dio aveva deciso di beneficiarli con doni sempre nuovi»³⁵: ripetizione della manna

I prodigi non sono riproducibili dall'uomo ma solo da Dio, che è unico nella sua grandezza

²⁷ Mos. 1,188-190.

²⁸ FILONE, *De fuga et inventione* [Fug.] 183.

²⁹ Mos.1.191.

³⁰ FILONE, *Legum allegoriae* [L.A.] 3,175.

³¹ Per la manna, cfr. anche LXX, Ex.16.4 ss. In Filone la manna assume valenze alquanto originali e sono numerosi riferimenti a essa come «cibo celeste dell'anima», cfr. *Quaestiones et solutiones in Genesim* [Q.G.] 2,59; *De opificio mundi* [Opif.] 158; *De sacrificiis Abelis et Caini* [Sac.] 86; *Quod deterius potiori insidiari soleat* [Deter.] 118; *Quis rerum divinarum heres sit* [Her.] 79,191; L.A. 3,162.169.170; *Fug.* 137; *Congr.* 100.173; *Mut.* 258.259; in *De decalogo* [Dec.] 13 la manna è

esplicitamente indicata come parola e Legge di Dio, nutrimenti che il popolo ebraico ottiene nel deserto. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, p. 343, ricollega la manna al tema platonico del nutrimento adatto alla parte razionale dell'uomo, presente in Platone: «Dare a ciascuna parte dell'anima i nutrimenti e i movimenti che a loro convengono» (*Timeo* 90c). Per un approfondimento della manna come «cibo dell'anima» cfr. anche P. Borgen, *Bread from Heaven*, Leiden 1965.

³² Mos. 1,203.

³³ Mos. 1,200.

³⁴ Mos. 1,201.

³⁵ Mos. 1,204.

3° livello: «Il settimo giorno aveva uno speciale privilegio»³⁶: doppia quantità di cibo, non alterazione della manna

Dio è Creatore del mondo, di tempo e di ordine, Signore della Storia

4° livello: «Durante il loro viaggio di quarant'anni, la distribuzione avvenne nel modo appena detto[...]»³⁷: la distribuzione si prolunga nel tempo

Dio è eterno

5° livello: «Dio aveva voluto procurare loro in abbondanza nel deserto tutto ciò che si trova in una terra abitata e fertile»³⁸

Dio è onnipotente, Signore della Natura

Le sofferenze causate dalla *fame* sono quindi risolte grazie a «eventi straordinari ed eccezionali»³⁹ che segnano con assoluta chiarezza la presenza, l'esistenza e la grandezza di Dio.

Nel *De Vita Mosis* attraverso il prodigio della manna, il progetto educativo viene a concludersi con l'ultimo livello di apprendimento, la conoscenza di Dio creatore onnipotente; la manna, infatti, è indicata da Filone come τ , «qualche cosa»⁴⁰ attraverso cui l'uomo coglie non la creazione del particolare ma più in generale l'atto creativo che Dio compie nell'assenza, di cui il deserto è simbolo. Il deserto, quindi, è sfondo necessario poiché solo nell'assenza di vita l'uomo ha potuto cogliere l'abbondanza del creato, la manna. Per Filone i

simboli del divino sono espliciti proprio nella natura la cui contemplazione è la via da seguire perché l'uomo-creatura possa avvicinarsi al Dio-creatore.

Pertanto, gli eventi straordinari e divini che accadono nel deserto, indispensabili alla conoscenza di Dio, sono assorbiti e superati dal prodigio più grande: l'universo e la sua creazione. Per Filone il valore speculativo e contemplativo scaturisce dalla natura – il creato – che diviene, quindi, il termine medio indispensabile per la relazione Creatore/creatura, Dio/uomo.

Se qualcuno dubita di questi fatti [i prodigi] non ha mai conosciuto o cercato di conoscere Dio [...]. Basterebbe guardare ciò che è davvero grande e degno di attenzione, cioè l'origine del cielo, degli astri fissi e mobili, lo splendore della luce del sole, di giorno, e della luna di notte, la posizione della terra al centro di tutto l'universo [...], le maree [...], lo scorrere delle fonti perenni, di cui alcune riversano acqua calda, altre acqua fredda, i diversi mutamenti dell'aria, le diverse stagioni dell'anno e tutte le altre innumerevoli bellezze [...]. Troverebbe troppo breve la vita chi volesse descrivere le singole parti dell'universo⁴¹.

Considerazioni conclusive

Il deserto descritto da Filone Alessandrino nel *De Vita Mosis*, quale luogo ostile alla vita, presenta notevoli spunti di riflessione poiché è in modo inaspettato, per gli ebrei in fuga dall'Egitto verso una nuova terra, contesto necessario per l'incontro con Dio e la Sua Legge.

I prodigi che accadono nel deserto sono soccorso non solo alla *privazione* fisica che il popolo ebraico subisce ma anche alla sua *privazione* interiore, come incompletezza

³⁶ Mos. 1,205-207.

³⁷ Mos. 1,206.

³⁸ Mos. 1,209.

³⁹ Mos. 1,212.

⁴⁰ Nel *De Vita Mosis*, come in altre opere, Filone non si riferisce mai alla manna come $\tau\acute{o}\ \mu\alpha\nu$; per l'assenza di questo termine in Filone cfr. AA.VV., *Index Philonicus*, Trondheim 1997. In ebraico – Es 16,15 – *man* è un pronome interrogativo («Che cos'è

questo?» – *man hu*); la LXX traduce la manna del testo ebraico raramente con $\tau\acute{o}\ \mu\alpha\nu$ e più spesso letteralmente con $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\tau\iota\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$; Filone intende τ come nome della manna, con un procedimento che è rilevabile nel passaggio dalla lingua ebraica a quella greca; cfr. Filone, *L.A.* 3,175: «Dio ci alimenta [...] nella sua forma più generale. La manna, infatti, significa “qualche cosa” [...]».

⁴¹ Mos. 1,212-213.

spirituale, etica e conoscitiva. L'itinerario dell'uomo a Dio si sviluppa in un percorso che dalle privazioni del deserto giunge alla contemplazione della natura, riflesso del divino; il deserto, luogo ambivalente, è per l'uomo non solo causa di sofferenze ma anche stimolo per la crescita interiore e, nell'assenza di vita, l'uomo coglie – fisicamente e interiormente – l'abbondanza del creato: la manna.

La manna, quindi, è il nodo che sancisce il legame con Dio e attraverso questo nutrimento l'uomo risolve il suo percorso etico e conoscitivo. La riflessione filoniana sul creato risulta essere culmine di un crescendo che trova un'importante conclusione nella grandezza di Dio riflessa nel mondo creato attraverso cui Filone, pensatore ebreo ma anche filosofo greco, offre la possibilità di un percorso verso l'alto non solo al popolo ebraico ma a tutti gli uomini, cittadini di un'unica città – il creato – in virtù della parentela che lega tutte le creature a Dio.

Attraverso i prodigi di una storia del passato – l'Esodo – Filone offre riflessioni che annullano il tempo: l'autore alessandrino si rivolge a tutti gli uomini per dire loro che sempre

è possibile intraprendere un'ascesa etica e conoscitiva nonostante le difficoltà, simbolicamente rappresentate dal deserto. Ambiente ostile per gli ebrei in fuga dall'Egitto, il deserto del *De Vita Mosis* è anche il territorio che circonda Alessandria, città di Filone, e il luogo in cui i saggi, come i Terapeuti, sono dediti a una vita contemplativa, «vivono fuori dalle mura e in giardini o in luoghi deserti ricercano la solitudine»⁴².

Il deserto, quindi, è quell'elemento che unisce il passato dell'Esodo al pensiero e al tempo dell'autore alessandrino per il quale l'uomo saggio deve continuamente ricercare la libertà e, in libertà, la contemplazione di Dio. Anche nel *De Vita Mosis*, come nel presente di Filone, il deserto esercita la sua duplice e opposta influenza: ostile alla vita è al tempo stesso possibilità per gli uomini dell'incontro con Dio.

Irith Davidzon
via L. Chiesa, 13
27010 San Genesio (Pavia)
e-mail: davidzon@tin.it

SUMMARY

This work deals with the meaning of the desert as seen in Philo's *De Vita Mosis*. This research intends to show how the desert – as described by Philo – is not only a physical place but offers to man the possibility of rising towards God. In *De Vita Mosis* there is a strict relationship between the desert, the sufferings, and divine interventions: in the context the «manna» is the link between man and God. The human path towards God starts with the sufferings and the deprivations inflicted by the desert but finally man reaches the contemplation of nature and the knowledge of God through the wonder of manna as divine manifestation.

KEYWORDS: Desert; Prodigy; Manna.

⁴² Filone, *De Vita Contemplativa* 20.

GIULIANO MESSIA DEI GIUDEI

Se una «questione ebraica» è mai esistita nella biografia e nel pensiero di Giuliano imperatore, come da tempo si sostiene – specialmente in rapporto alla tentata ricostruzione del tempio di Gerusalemme nel 363 – in un’ampia letteratura critica tuttora corrente¹, può anche stupire lo scarso rilievo accordato, sinora, all’apporto delle fonti ebraiche. L’esame della letteratura in relazione a tali fonti – va detto subito, a parere di chi scrive, senza dubbio esistenti – conduce infatti all’individuazione di due principali modalità d’approccio, in cui le fonti ebraiche su Giuliano e/o il cosiddetto «affare del Tempio» risultano del tutto assenti, o troppo incerte, perciò quasi inutili.

L’assenza di fonti rabbiniche relative alla ricostruzione giuliana era stata già affermata nel 1941 da Yoḥanan Hans Lewy², e in seguito

argutamente inquadrata (sebbene con presupposti diversi) da Michael Avi-Yonah e da Günter Stemberger, alla stregua di una *damnatio memoriae* affermata nel rabinato in reazione al previsto ritorno della supremazia sacerdotale³.

Un’affermazione particolarmente drastica sull’inesistenza di qualunque fonte giudaica sulla questione, è però giunta nel 1990 come esito di un’analisi di tutte le tradizioni antiche relative alla ricostruzione del 363, compiuta da David Levenson come tesi di dottorato e quindi come articolo a parte, al quale non sembra abbia ancora fatto seguito l’annunciato volume conclusivo⁴. Fra le oltre cinquanta fonti ivi ammesse e più o meno attentamente schedate – greche, latine, siriane, arabe, etiopiche ed ebraiche – la conclusione di Levenson riguardo a quelle ebraiche appare infatti categorica⁵.

¹ Y. (Y.H.) LEWY, *Emperor Julian and the Building of the Temple: «Zion»* 6 (1941), pp. 1-32 [ebr.; rist. in ID., עולמות נפגשים. *Studies in Jewish Hellenism*, Jerusalem 1969, pp. 221-254; e trad. ingl. *Julian the Apostate and the Building of the Temple*, in L.I. LEVINE (cur.), *The Jerusalem Cathedra*, 3, Jerusalem 1983, pp. 70-96]; J. BIDEZ, *La Vie de l'Empereur Julien*, Paris 1963, p. 304; M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine*, Oxford 1976, pp. 185-207; G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Cambridge 1978, p. 88; F. BLANCHETIÈRE, *Julien Philhellène, Philosémite, Antichrétien: L'affaire du Temple de Jérusalem (363)*: «Journal of Jewish Studies» 31 (1980), pp. 61-81; P.A. ATHANASSIANIDI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. A Intellectual Biography*, Oxford 1981, pp. 163-166; R.B.E. SMITH, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, *passim*. I contributi più recenti sono: R.J. PENELLA, *Emperor Julian, the Temple of Jerusalem and the Jews: «Koinonia»* 23 (1999), pp. 15-31; D. BORRELLI, *In margine alla questione ebraica in Giuliano imperatore: «Koinonia»* 24 (2000), pp. 94-116. Alla problematica si accenna soltanto nell’ultima biografia di Giuliano: I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Roma - Bari 2001, p. 95 s.

² LEWY, *Emperor Julian* cit., *passim*. L’intera questione manca in C. HEZSER, *The (In)Significance*

of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi, in P. SCHÄFER - C. HEZSER (curr.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II, Tübingen 2000 (TSAJ 79), pp. 11-49: 44.

³ M. AVI-YONAH, *The Jews* cit., p. 196 s. Decisamente più minuziosa l’analisi delle fonti di G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, pp. 151-174; ID., *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, trad. ital. Roma 1991, pp. 32-34.

⁴ D. LEVENSON, *A Source and Tradition Critical Study on the Stories of the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Temple of Jerusalem*, Diss. Harvard Univ. 1980; cit. in ID., *Julian's Attempt to Rebuild the Temple: An Inventory of Ancient and Medieval Sources*, in H.W. ATTRIDGE et al. (curr.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to J. Strugnell*, Lanham, MD et al. 1990, pp. 261-279. Il volume a seguire dovrebbe (o avrebbe dovuto) intitolarsi: ID., *Julian and the Jerusalem Temple: The Sources and the Tradition* (previsto nella serie SJLA, Leiden).

⁵ LEVENSON, *Julian's Attempt* cit., 261 («No Jewish texts mention the incident before the sixteenth century») e nota 1, in cui si dà parzialmente conto della bibliografia di altra opinione («ingenious, but

Più bilanciata appare dunque la posizione di chi, come François Blanchetière, pur producendo (nel 1980) un elenco meno completo delle fonti disponibili sui medesimi soggetti, ha nondimeno avvertito la necessità di segnalare almeno una parte della documentazione giudaica disponibile, ivi compresi i materiali epigrafici e archeologici, senza però giungere a una posizione precisa sulla totalità dei testi di provenienza rabbinica⁶. In effetti, come ho avuto recentemente modo di rilevare, l'esame complessivo della documentazione mostra quanto meno che la tesi di un deliberato silenzio della letteratura rabbinica su Giuliano, non possa essere facilmente sostenuta⁷.

1. Giuliano non è, invero, mai menzionato nel *Talmud Bavli*; per quanto dietro ad almeno una delle tradizioni ivi riportate a proposito di non meglio specificati imperatori romani, la figura di Giuliano sembri talvolta visibile in filigrana⁸.

Ben diversa appare la situazione nel *Talmud Yerušalmi* e, generalmente, nelle

unconvincing») e nondimeno con rapido accoglimento di almeno un testo, *Genesi Rabbah* 64,10 (su cui vedi oltre). Per inciso, le «Medieval Hebrew Chronicles» poste a conclusione della lista (p. 276 s., nrr. 48-50) sono il *Sefer yuḥasin* di Avraham Zacuto (1504), la *Šalšelet ha-qabbalah* di Gedalyah ben Yôsef ibn Yaḥya (1587) e il *Šemah David* di Dawid ben Šelomoh Gans (1592).

⁶ F. BLANCHETIÈRE, *Julien Philhellène* cit., pp. 68 s., 78: «les dits (...) que l'ont veut invoquer sont d'interprétation difficile, il faut bien le reconnaître».

⁷ G. LACERENZA, *Giuliano imperatore nella tradizione ebraica*; comunicazione al Convegno Internazionale *Cultura, società e diritto nel Tardoantico: da Costantino a Teodosio il Grande* (Associazione di Studi Tardoantichi, Istituto Universitario Orientale, Università degli Studi «Federico II», Napoli, 26-28 aprile 2001), ai cui Atti rimando per una più ampia presentazione dei materiali. Nella stessa sede, segnalo la relazione di R. CONTINI, *Giuliano imperatore nella tradizione siriana*, in particolare per la discussione sul «Romanzo di Giuliano» in cui trovano posto vari interlocutori giudei.

⁸ TB *Sanhedrin* 39a: «Disse Cesare a Rabbi Tanḥuma: «Diventiamo tutti un solo popolo». Disse l'altro: «Sia, (ma) noi siamo circoncesi, (quindi) non

haggadot di derivazione palestinese. In TY *Nedarim* 3.2, 37b (= TY *Ševu'ot* 3.9, 34b), per esempio, il nome di Giuliano è menzionato esplicitamente in riferimento alla sua spedizione del 363 contro la Persia e alla spropositata consistenza della sua armata (confermata dalle fonti classiche: circa 65.000 uomini). Un elemento chiave, fra l'altro, per l'ultima collocazione redazionale del *Talmud* palestinese⁹.

E allora, quando l'imperatore Giuliano scese laggiù [= in Mesopotamia], portò con sé 120 miriadi (di uomini).

Ciò che tuttavia da tale bacino letterario emerge con maggior forza, è l'insieme di tradizioni convergenti nella figura del vecchio Rabbi Aḥa (o Aḥai) di Lydda – Aḥa III, quarta generazione di *amoraim* palestinesi – il cui rapporto con il contemporaneo Giuliano è stato già da tempo evidenziato principalmente a opera di Wilhelm Bacher e di Saul Lieberman¹⁰. Al primo si deve, in particolare, l'aver indicato nelle

possiamo diventare come voi. Circoncidetevi, e siate come noi». Quello gli disse: «Hai parlato con acutezza: ma chi batte l'imperatore va gettato nel vivarium». (Così) lo gettarono nel vivarium, ma (le bestie) non lo mangiarono. Un *min* disse: «Non l'hanno mangiato perché non avevano fame». Lo gettarono, e lo mangiarono». Il rabbi è Tanḥuma berabbi Abba, della quinta e ultima generazione di *amoraim* palestinesi (seconda metà del IV sec.). Sul brano e l'imperatore in questione (erroneamente spesso considerato, a causa del suo ampliamento posteriore, un cristiano) cfr. W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, Strassburg 1899, 465-511: 467.

⁹ Cfr. per esempio H.L. STRACK - G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trad. ingl. Edinburgh 1991, p. 188 s. La databilità di alcuni materiali al principio del V sec. smentisce, com'è noto, la data convenzionale del 370, sostenuta anche da Maimonide.

¹⁰ W. BACHER, *Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple*: «Jewish Quarterly Review» 10 (1898), pp. 168-172; ID., *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, cit., pp. 106-160: 111-113; S. LIEBERMAN, *The Martyrs of Caesarea*: «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave» 7 (1939-44), pp. 395-446 [rist. in «Jewish

tradizioni relative al Rabbi di Lydda alcuni elementi ermeneutici specificamente riconducibili alla sua possibile visione (messianica, aggiungiamo qui) della figura di Giuliano; elementi poi ampliati e ulteriormente discussi da Lieberman. Se un appunto dev'essere mosso a entrambi, è che purtroppo l'esposizione non risulta delle più felici, e in tale mancanza di linearità si può forse ravvisare l'origine della debolezza attribuita da vari studiosi alle fonti ebraiche in questione. Riprendendone il filo, tuttavia, la situazione non appare più così incerta – anche se, considerata la natura stessa dei materiali, non è logico aspettarsi da essi dati “storiografici” nella forma cui ci ha abituati l'ottica, del tutto diversa per obiettivi e interessi, degli scrittori greco-romani¹¹.

Ciò premesso, è qui possibile scorrere sinteticamente le tradizioni in esame, in cui emerge dapprima un filone riguardante, in senso favorevole, la ricostruibilità del tempio di Gerusalemme. Centrale appare, al riguardo, TY *Ma'aser šeni* 5.2, 56a, in cui, chiosando una sentenza mišnica attribuita a Rabbi Yosi bar Ḥalafta, Rabbi Aḥa ammetterebbe la ricostruzione del tempio anche in un tempo anteriore all'era messianica finale:

questa sentenza (significa) che il tempio venturo sarà fatto costruire prima del regno della casa di David; giacché è scritto [Dt 32,14]: «e sangue d'uva, scuro bevesti».

Quarterly Review» 36 (1945-46), pp. 239-253]; A. MARMORSTEIN, הקיסר יוליאנוס באגרת רבי אהא [L'imperatore Giuliano nella *aggadah* di Rabbi Aḥa]: «Melilah» 1 (1944), pp. 93-120 [ebr.]; E.E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I, Jerusalem 1975, pp. 648, 690 (dall'ed. ebr. 1973²; non vidi); G. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, pp. 103-106; ID., *Juden und Christen* cit., pp. 167-174.

¹¹ Sulla questione, più recentemente: G. STEMBERGER, *Rabbinic Sources for Historical Studies*, in J. NEUSNER - A.J. AVERY-PECK (curr.), *Judaism in Late Antiquity*, III.1, Leiden 1999 (Handbuch der Orientalistik I.40), pp. 169-186; R. KALMIN, *Rabbinic Literature of Late Antiquity as a Source for Historical Studies*, *ivi*, pp. 187-199; D.

La chiave è nel riferimento a Dt 32,14: la cui spiegazione, secondo Bacher, può essere rintracciata in un *midraš* più o meno coevo, *Sifre Deuteronomio* 32,14 (§ 317, in fine), secondo cui l'espressione «sangue d'uva, scuro bevesti», intenderebbe che Israele berrà il vino della redenzione non dal torchio, ma direttamente dagli acini: ossia, prima che il giudizio delle nazioni sia compiuto e il messia apparso. D'altra parte, però, la metafora del «sangue dell'uva» di Dt 32,14 non può essere facilmente disgiunta dall'altra a essa generalmente collegata, vale a dire l'immagine del «vendemmiatore» divino, messianico o regale, che Is 63,1-6 fa salire da «Edom» con vesti scarlatte, dal sangue dei nemici. Se tale esegesi – sostenuta anche dall'identificazione, ben nota, fra Edom e Roma al tempo di Rabbi Aḥa – non va troppo oltre lo spirito del testo, ne risulta implicita la connotazione messianica del «vendemmiatore di Edom», nelle cui vesti scarlatte si direbbe ben riconoscibile la porpora imperiale. L'intera congiuntura, del resto, inquadrante un «re delle nazioni» fra l'idea messianica e la ricostruzione del tempio, ricalca un luogo celebre della storiografia biblica e dell'ideologia del Deuteroinaia: sono infatti le caratteristiche di Ciro il persiano, ricostruttore del tempio e «messia del Signore» secondo Is 44,28 e 45,1¹².

Continuità con la situazione del Secondo Tempio esprime del resto anche un altro detto, attribuito a Rabbi Aḥa da Rabbi Šemū'el bar Inā, ove a chi sostiene che il tempio non potrà essere

KRAEMER, *Rabbinic Sources for Historical Studies*, *ibid.*, pp. 201-212; L.H. FELDMAN, *Rabbinic Sources for Historical Studies*, *ibid.*, pp. 213-230 [in nessuno di tali saggi si accenna a Giuliano]. Vedere inoltre M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, p. 125 s.; M. GOODMAN, *Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity*, in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* cit., pp. 1-9, specialmente 3 s.; H. LAPIN, *Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in its Graeco Roman Environment*, *ibid.*, pp. 51-80: 75.

¹² E.E. URBACH, כורש והכרתו בעיני חז"ל [Ciro e i suoi decreti agli occhi dei Saggi]: «Molad» 19 (1961), pp. 368-374, ove a p. 373 è anche ripreso il brano appena citato, TY *Ma'aser šeni* 5.2, 56a, a proposito di Giuliano.

mai ricostruito se non del tutto identico a quello precedente, si ribatte che già «nel Secondo Tempio cinque cose vi erano in meno del Primo: il fuoco, l'arca, gli *Urim* e i *Tummim*, l'olio dell'unzione e lo spirito santo» (TY *Ta'anit* 2.1, 65a). Ne emerge la posizione eccentrica di Aḥa rispetto agli oppositori, in cui probabilmente è da ritrovare la tesi corrente, tendente a considerare la perdita del tempio come giusta punizione per le colpe di Israele¹³. Rabbi Aḥa, in questo, risulta forse isolato nei confronti del Patriarcato: ma non nei confronti delle masse della diaspora che, come documentano ampiamente le fonti greche e latine, aderirono entusiasticamente alla prospettiva della ricostruzione¹⁴.

2. Ciò che appare fra gli elementi più interessanti nell'analisi dei materiali su Rabbi Aḥa e Giuliano, è però l'apparente – e forse voluto – parallelismo, nelle rispettive ultime fasi, delle vite di Giuliano e del Rabbi di Lydda, entrambe svoltesi nell'ultimo scorcio del 363.

La disfatta di Giuliano, ferito a morte nel corso dello scontro con i persiani e il cui ricordo viene ben presto travolto dalla restaurazione cristiana, non lascia forse immutato il pensiero di Rabbi Aḥa, visto che un suo detto – per questo, probabilmente riferibile a tale periodo – sembra ricondurre, *in extremis*, la prospettiva di salvezza nell'alveo delle risorse nazionali. All'oracolo di Balaam, il noto distico (Nm 24,17):

lo vedo, ma non ora;
l'osservo, ma non da vicino:
giunge una stella da Giacobbe,
sorge uno scettro da Israele

Rabbi Aḥa, trasmesso da Rabbi Geršom, avrebbe infatti glossato (TY *Nedarim* 38a):

¹³ D. KRAEMER, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford 1995, pp. 104-107, 113; e HEZSER, *The (In)Significance* cit., p. 17.

¹⁴ Non è realistico pensare che il favore con cui i giudei avrebbero accolto il progetto e partecipato alla sua realizzazione sia stato pressoché totalmente, come si è preteso, inventato dagli

«giunge una stella da Giacobbe»: da dove giunge la stella, ed è destinata stare? Da Giacobbe.

Il restauratore, qui «stella» regale, divina e messianica, non può più essere identificabile con il vendemmiatore di Edom¹⁵. Ma il parallelismo fra le due vite va oltre, evidentemente malgrado Aḥa, ancora veicolato da una stella. È Ammiano Marcellino, infatti (25,10.2), a registrare come in Antiochia, poco dopo la morte dell'imperatore, si avvistassero in pieno giorno *sidera cometarum*. L'annotazione di segni celesti, in occasioni del genere, è presso gli antichi scrittori una prassi del tutto normale: meno ordinaria, nella sua specularità, è invece la notizia (da TY *'Avodah zarah* 3.1, 42c), secondo cui

quando avvenne la morte di Rabbi Aḥa, si vide una stella a mezzogiorno¹⁶.

I due fenomeni non possono non essere posti in relazione, così come l'annotazione della circostanza non è stata certamente casuale¹⁷.

3. Con la morte di Giuliano, peraltro già ricca di connotazioni prodigiose – segni e presagi di ogni tipo accompagnano, infatti, tutta la spedizione persiana – e quella di Rabbi Aḥa, l'accelerazione verso la ricostituzione di un ordine antico si arresta, interrompendosi per un lungo periodo. Le figure di Aḥa e di Giuliano saranno, invece, recuperate dalla *haggadah* posteriore esclusivamente nell'ambito del mito. L'immagine di Giuliano, in particolare, viene a confondersi con quella di altri personaggi, omonimi, di altri luoghi e momenti della tradizione giudaica. Ciò si realizza, in particolare, attraverso i materiali – purtroppo pervenutici in forma frammentaria e disordinata, attraverso una pletora di tradizioni spesso

apologisti cristiani; cfr. fra gli altri AVI-YONAH, *The Jews* cit., pp. 193-202.

¹⁵ Anche secondo BACHER, *Statements* cit., p. 171, Aḥa risottolinea il ruolo di Giacobbe per sconfessare Esaù-Edom.

¹⁶ *Tihara: interdita* in Ammiano.

¹⁷ Già LIEBERMAN, *The Martyrs of Caesarea* cit., p. 415.

incoerenti – della *Leggenda di Pappos e Lulianos*: in cui, fra l'altro, si indica nella ricostruzione del tempio già una fonte di errore e di «vergogna».

In una delle sue redazioni meglio conservate (in *Genesi Rabbah* 64,10), la *Leggenda di Pappos e Lulianos* appare alle origini della rivolta di bar Kokvah. Ma qui, all'inizio del testo si legge subito:

Al tempo di Rabbi Yehošua' ben Ḥananyah, l'impero malvagio ordinò di (ri)costruire il tempio.

Yehošua' ben Ḥananyah è il tradizionale interlocutore dell'imperatore Adriano: già Leopold Zunz ebbe tuttavia modo di rilevare come l'episodio fosse ricalcato sui presupposti della restaurazione di Giuliano, reimpiegata per esigenze ideologiche – l'interesse qui è sui dieci martiri – e posta al tempo di un altro *restaurator templorum*, Adriano¹⁸. Interessante è anche quanto riporta il tardo testo palestinese del *Midraš Qohelet Rabbah* 9,10 (circa VIII sec.), fra presagi e manifestazioni oniriche di maestri defunti, ove un'apparizione dello scomparso Rabbi Alexandri conforta Rabbi Aḥa sulla giusta rimozione della «vergogna di Giuliano».

Rabbi Aḥa desiderava rivedere il volto di Rabbi Alexandri. Ed ecco che (quello) gli apparve in un suo sogno, (e) gli rivelò tre cose: «Non c'è spazio oltre i martiri di Lydda¹⁹; benedetto colui che ha tolto la vergogna di *Lulianos*; e felice colui che viene qui [nell'aldilà] portando con sé la sua dottrina»²⁰.

La scelta dell'espressione *ḥerpah*, «vergogna» di Giuliano, non lascia dubbi sul fatto che si stia parlando del tempio illegittimo, «vergogna d'Israele» causata da uno straniero incirconciso. Ciò a mio avviso si rileva, infatti, da un episodio come 1 Sam 17,25-27, in cui lo stesso termine appare nel contesto dello scontro fra Israele e i Filistei e, precisamente, David e Golia:

(...) «Guardate quest'uomo che sale, che viene a insultare²¹ Israele! Ma se un uomo potrà colpirlo a morte, il re gli darà gran ricchezza e sua figlia, e la casa di suo padre renderà libera in Israele!»

E disse David agli uomini che stavano con lui: «Che si farà all'uomo che colpirà a morte quel Filisteo, e toglierà²² la vergogna da Israele? Chi è mai questo Filisteo incirconciso che ha insultato²³ le schiere del Dio vivente?».

E disse a lui il popolo: «Com'è stato detto, così si farà all'uomo che lo colpirà a morte».

Il soldato barbaro – su tale particolare, non secondario, le fonti saranno concordi²⁴ – responsabile del colpo mortale a Giuliano, rimuovendo la nuova «vergogna di Israele» ha realizzato, consapevolmente o no, il volere divino.

Giancarlo Lacerenza
Dipartimento di Studi Asiatici
Istituto Universitario Orientale
Piazza S. Domenico Maggiore 12
I - 80134 Napoli
e-mail: glacerenza@iuo.it

¹⁸ L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt a/M 1892², p. 186. Quindi M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome* cit., pp. 162, 165; sebbene la presentazione più ricca sia in G. STEMBERGER, *Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.19.2, Berlin – New York 1979, pp. 338-396: 364 s.

¹⁹ Nessuno occupa in Paradiso un posto più vicino al Centro. I «martiri di Lydda», cui si accenna nel *Talmud*, sono spesso identificati dalla

tradizione più tarda con i due personaggi chiamati *Pappos* e *Iulianos* (nei testi, *Pappos* e *Luli'anos*); cfr. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome* cit., pp. 158-160, 162 s.

²⁰ Su tale brano soprattutto LIEBERMAN, *The Martyrs* cit., specialmente pp. 412-414.

²¹ *Le-ḥaref*, stessa radice di *ḥerpah*.

²² Qui *swr*, «togliere, allontanare, cancellare»; il *midraš* usa 'br.

²³ Ancora *ḥeref*.

²⁴ BOWERSOCK, *Julian* cit., p. 116.

SUMMARY

For a long time, the lack in the rabbinic literature of allusions to Julian and the rebuilding of the Temple has been considered an evidence of a special hostility towards this emperor. Round the end of 19th century, however, it was ascertained that some useful sources referable to Julian could be found in the sayings of a Palestinian Rabbi, Aḥa of Lydda. Some years later, hints at the rebuilding of the Temple were detected in further haggadic texts. This paper focuses on analysing the reasons for such a striking negligence.

KEYWORDS: Julian the Apostate; Messiah; Temple of Jerusalem.

VICENDE DELL'EBRAISMO REGGIANO NEL XV SECOLO.
GLI INSEDIAMENTI MINORI: GUASTALLA E LUZZARA

Premessa

Come ho avuto già agio di sottolineare in altre sedi¹, l'intero territorio reggiano nel Quattrocento fu oggetto di profondissime trasformazioni territoriali e istituzionali, che si concentrano in primo luogo nel pacifico inglobamento della città di Reggio Emilia e del suo ducato nello Stato estense, avvenuto nel 1409. Gli Estensi, sostituendo i Visconti come potenza egemone in quest'area, realizzano la definitiva saldatura tra i possedimenti ferraresi, quelli modenese e il territorio reggiano sul quale avevano mire che datavano fin dagli ultimi decenni del XIII secolo.

Il favore accordato dai nuovi signori di Reggio Emilia alla presenza ebraica nei propri territori è una circostanza fin troppo nota per avere bisogno di essere nuovamente sottolineata². Nel 1413 il primo gruppo si stanziò nel capoluogo del Ducato reggiano e in pochi decenni numerosi altri ebrei si stabiliscono nei centri più rilevanti del territorio, fossero o meno soggetti alla dominazione estense, nel segno di un clima economico e sociale del tutto favorevole.

Non è un caso, quindi, che in un'area strategicamente importante come la bassa pianura reggiana – non dimentichiamo che sulla riva reggiana del Po si trovavano ben tre dei più importanti approdi del fiume, cioè Brescello, Guastalla e Luzzara, da secoli scali naturali per i naviganti fluviali –, non poteva mancare una estesa e radicata presenza ebraica.

Limitandoci alla sola area rivierasca, nel corso del XV secolo abbiamo documentate tracce di tali insediamenti a Luzzara nel 1434, a Guastalla nel 1457 e a Brescello nel 1459³.

¹ Rimando a G. FABBRICI, *Geografia degli insediamenti ebraici nel XV secolo*: «Materia giudaica» 2000/6, pp. 46-53 e Id., *Per una storia dell'insediamento ebraico nello Stato di Novellara nel Quattrocento*: «Materia giudaica» 6 (2001), pp. 5-12.

² Su questo si veda quanto meno il classico

I. Luzzara.

A pochi chilometri da Guastalla sorge l'antico borgo di Luzzara la cui secolare tradizione portuale ne aveva fatto, fin dal XII secolo, uno dei principali approdi lungo il medio corso del Po.

Dopo un incessante susseguirsi di passaggi di dominazioni (Reggio Emilia, Cremona e Mantova se ne contesero aspramente il possesso per tutto il Duecento, con importanti strascichi fino al Seicento), nel 1311 se ne impadronirono i Bonaccolsi e poi, dagli anni Trenta del XIV secolo, i Gonzaga⁴.

Con la morte di Gianfrancesco Gonzaga Marchese di Mantova (1444), per sua disposizione testamentaria il figlio secondogenito Carlo eredita quello che diviene lo Stato di Luzzara, con Suzzara, Reggiolo e Gonzaga che passa, alla sua scomparsa nel 1456, al fratello Ludovico e da questi al nipote Rodolfo che nel 1491 ottiene l'investitura di Luzzara al titolo di Marchesato.

Dedicatosi al mestiere delle armi, morì eroicamente il 6 luglio 1495 caricando i francesi nella battaglia di Fornovo Taro, lasciando la reggenza dello Stato, in nome del figlio Gian Francesco ancora minorenni che ne avrebbe retto le sorti dal giugno 1500, alla moglie Caterina.

Ideale ponte fra le terre reggiane e mantovane, Luzzara rappresentava anche una porta verso i mercati dell'area veneta e dell'Italia del nord-est.

È in questa prospettiva che va letto l'interesse manifestato fin dai primi anni Trenta del Quattrocento da banchieri ebrei attivamente

volume di A. BALLETTI, *Gli ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia 1930².

³ Di cui ho trattato in *Geografia degli insediamenti* cit.

⁴ Sulla storia di Luzzara si rimanda a G. LAGHI – R. CAVANDOLI, *Storia di Luzzara*, Luzzara 1978.

impegnati nell'oltrepò mantovano per la piazza di Luzzara.

Nel 1434, secondo centro dell'attuale provincia di Reggio Emilia dopo il capoluogo, prestatori ebrei vi aprirono un banco. In quell'anno, infatti, i fratelli Matassia e Bonaventura (Meshullam) del maestro medico Salomone, che abitavano a Mantova già nel 1431⁵, aprirono a Peschiera e, appunto, a Luzzara, due nuovi banchi di prestito⁶: una scelta non casuale, vista l'ubicazione geografica dei due paesi, l'uno proiettato verso l'area gardesana e l'alto veronese (Peschiera), l'altro sul corso del Po, in una posizione strategica consolidata ormai da secolo (Luzzara).

La presenza dei due prestatori, il cui padre Salomone è forse da identificare con quel Salomone di Diodato da Orvieto, medico attivo a Pisa fra il 1384 ed il 1387 e che nel 1399 prese in affitto una casa a Padova, erroneamente indicato dal Ciscato, che equivocò il senso degli appellativi *sapiens vir* e *magister* con i quali veniva sovente indicato ritenendolo «pubblico lettore nelle scuole degli Ebrei»⁷, è particolarmente significativa. Essa deve, infatti, essere fatta rientrare nel più ampio contesto dello spostamento di operatori ebrei dalla Toscana verso l'Italia settentrionale, che seppure forse meno intenso di quello in senso contrario (cioè dal nord verso il sud) che vi verifica nel corso del Quattrocento, costituisce comunque un momento di fondamentale importanza per la storia del prestito nei centri del Nord.

Dal Veneto alla Lombardia all'Emilia-Romagna sono decine i banchieri ebrei «toscani» che risiedono ed operano nell'area settentrionale: fenomeno ben noto, che presupponeva sia un grande spostamento del personale delle singole

ditte, sia, soprattutto, una altrettanto rilevante circolazione di capitali fra i vari banchi⁸.

A tutt'oggi manca ancora una sia pure sommaria esplorazione della documentazione pubblica e privata quattrocentesca degli Archivi di Stato di Mantova, di Reggio Emilia e di Modena relativa alla presenza ebraica luzzarese e possiamo disporre solo di un limitatissimo numero di atti ad essa riferibili. Ciononostante, almeno per grandissime linee possiamo tracciarne un assai sintetico profilo.

Pochi anni più tardi, il 5 e 6 maggio 1439⁹, si svolse a Cremona – il cui ruolo nella storia dell'ebraismo «visconteo» era di particolare rilievo, quasi un bastione contro le ingerenze (reali o virtuali) dei banchi mantovani nei territori della bassa lombarda – un processo che vide coinvolti due ebrei residenti a Luzzara, il banchiere Salomone da Bologna e la moglie Oliva di Isach de Jachar.

Il 5 maggio Isach di Jachar, figlio del fu Salomone, residente a Cremona nel quartiere di San Prospero, dichiara di essersi impegnato a dare alla figlia Oliva, che era andata in sposa a Salomone da Bologna, figlio del fu Vitale prima residente a Venezia ed ora a Luzzara, la ragguardevole somma di 200 ducati d'oro. L'accordo era stato rogato il 12 febbraio 1438 dal notaio Marco Offredi¹⁰.

Nel frattempo, però, Oliva si era convertita al cristianesimo, assumendo il nome di Chiara. Separatasi dal marito, era andata a vivere sempre a Cremona, ma nel quartiere di San Sepolcro.

Chiamata a deporre davanti al notaio Gasparino Vernazzi, Oliva/Chiara dichiara che il padre le aveva già corrisposto un quarto della somma, pari a 50 ducati, impegnandosi a liquidarle i rimanenti 150 entro un mese.

⁵ Archivio di Stato di Mantova (d'ora in poi ASMN), Archivio Notarile, Estensioni 1431, cc. 22, 176 e 238; Estensioni 1432 c. 101v. I documenti sono ricordati da M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985, p. 243, n. 30.

⁶ ASMN, Archivio Gonzaga, Libro dei Decreti n. 7, cc. 79v.-80r. (ricordato in LUZZATI, op. cit., loc. cit.).

⁷ A. CISCATO, *Gli ebrei in Padova (1300-1800). Monografia storica documentaria*, Padova 1901, p. 31.

⁸ Sul fenomeno si veda LUZZATI, op. cit., pp. 237-263, ed anche M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale*, in C. VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, I, Torino 1996, pp., 173-235.

⁹ Archivio di Stato di Cremona (d'ora in poi ASCR), Archivio Notarile, G. Vernazzi, filza 57, *ad annum*; ricordati in Simonsohn, op. cit., I, pp. 18-19, nn. 22 e 23.

¹⁰ ASCR, Archivio Notarile, M. Offredi, 1438 febbraio 12.

Tra i testimoni intervenuti all'atto figura Giacobbe, fratello di Salomone da Bologna.

Il giorno seguente, 6 maggio, Salomone da Bologna, figlio di Maestro Vitale di Francia, già residente a Venezia, nel quartiere di San Giuliano (parrocchia di Regina) ed ora dimorante a Luzzara, formalizza la sua decisione di separarsi definitivamente dalla moglie Oliva di Isach di Jachar, causa la sua conversione al cristianesimo. Cosa che dovette avvenire con estrema rapidità, se già il 4 gennaio 1440 il banchiere dichiarava di non avere ulteriori pendenze ne confronti di Oliva/Chiara o della sua famiglia¹¹.

Salomone era un dinamico banchiere che con il fratello Giacobbe, medico di chiara fama, e in società con Salomone Galli condusse il banco di Parma nel 1448. Allo scioglimento della società, il 17 ottobre 1449 i fratelli chiesero il rinnovo dei capitoli concordati l'anno precedente *separatim et divisim*, ottenendolo soprattutto per le benemeritenze acquisite dal medico Giacobbe nel curare i parmensi¹². Mentre Giacobbe ottenne di aprire altri due banchi della città, Salomone, pur continuando ad essere proprietario e compartecipe insieme al fratello di uno di questi banchi, ne aprì un altro a Castelnuovo Parmense (oggi Castelnuovo di Sotto, in provincia di Reggio Emilia, a poche decine di chilometri da Luzzara) e a Castellarquato, dove alla fine si trasferì¹³.

Una considerazione sul nome, Chiara, assunto da Oliva. Non ci si discosta molto dal vero se lo si legge come un segno tangibile della sempre crescente, in quantità ma soprattutto qualità degli interventi di predicazione francescana nella città di Cremona, la cui intensità andò incrementando proprio fra gli anni Trenta e Quaranta del Quattrocento, proselitismo che la forte predicazione francescana andava mietendo in quei decenni nelle terra padane grazie anche alla presenza e all'azione di San Bernardino.

Tuttavia, nonostante l'impegno profuso, la comunità ebraica cremonese non perse la propria identità religiosa se a distanza di oltre un secolo, nel 1575, concludendo la sua Visita Pastorale, il Cardinale Carlo Borromeo raccomandava come unica via percorrere, in particolare proprio per Cremona, non tanto l'espulsione degli ebrei – in quanto non significava altro che spostarli da uno Stato cristiano all'altro – quanto quella della loro conversione, con un rigoroso isolamento per non esporre i fedeli cristiani a rischi inutili¹⁴. Dicevo che il Cardinale raccomandò ciò in particolare per Cremona, che ancora a quella data era la più cospicua e attiva comunità ebraica dello Stato di Milano, ma che da lì a un paio di decenni venne totalmente azzerata con reiterati provvedimenti di espulsione.

Pochi mesi prima della separazione di Luzzara dallo Stato mantovano e della creazione di un autonomo piccolo stato gonzaghese, come abbiamo ricordato in precedenza, il 3 luglio 1443 le fonti mantovane ci ricordano la presenza di Eliah ben Immanuel (Menahem)¹⁵ mentre sul finire è interessato nella gestione del banco con Liuzzo di Manoello da Luzzara¹⁶.

Per circa mezzo secolo mancano, al momento altre notizie certe sulla presenza e sull'attività ebraica a Luzzara, anche se sul finire del secolo sappiamo che vi operava, come prestatore, Moisè del fu Davide da Sermide¹⁷, appartenente ad una famiglia di prestatori che sul finire del XV secolo aveva interessi in alcuni banchi dell'area basso-mantovana, tra cui il paese eponimo Sermide.

Pur nell'attuale estrema esiguità dei dati in nostro possesso, la presenza di un attivo banco a Luzzara, la cui attività si sarebbe esplicata fin oltre la seconda metà del Settecento, sia pure a fronte di una nettissima contrazione demografica del gruppo locale, risulta emblematica di quella fitta rete di insediamenti ebraici che caratterizzarono le pianure reggiano-modenesi

¹¹ Archivio di Stato di Cremona (d'ora in poi ASCR), Archivio Notarile, G. Vernazzi, filza 57, *ad annum*.

¹² S. SIMONSOHN, *Alcune note sugli ebrei a Parma nel '400*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma 1974, pp. 231-232.

¹³ ANTONIAZZI VILLA, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴ R. SEGRE, *La Controriforma: espulsioni,*

conversioni, isolamento, in VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia cit.*, p. 718.

¹⁵ S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977, p. 212.

¹⁶ ASMN, Archivio Gonzaga, Libri dei Decreti, 10, cc. 194 sgg.

¹⁷ ROMBALDI, *op. cit.*, p. 119.

e mantovane dal Quattrocento a buona parte dell'Ottocento.

Possiamo dunque sottoscrivere le parole di Odoardo Rombaldi laddove scrive, a proposito del ruolo svolto dagli ebrei nelle nostre piccole signorie:

...La presenza di ebrei a Novellara, Guastalla, Luzzara e in altri centri della bassa pianura pone il problema dei loro reciproci collegamenti e quello dei rapporti coi grandi centri: Mantova e Ferrara e con altre città italiane, con cui esse tessero tale rete di interessi e di informazioni da rendere la loro attività singolare e insostituibile per la vita della comunità¹⁸.

II. Guastalla.

La Guastalla del Quattrocento è la capitale di un piccolo ma importante Stato, la cui strategica collocazione allo sbocco di alcune delle principali vie di terra e d'acqua sul medio corso del Po costituiva un boccone prelibato per i forti appetiti di potenti vicini, dai Visconti di Milano ai Gonzaga di Mantova, dagli Estensi di Ferrara (con Modena e Reggio, quest'ultima città solo dal 1409) alla Serenissima Repubblica di Venezia, solo per limitarsi agli Stati egemoni dell'Italia settentrionale.

Dopo una lungo periodo di dominazione cremonese e un breve interludio sotto i da Correggio, nel 1346 Guastalla venne inclusa nelle terre viscontee tra le quali rimase fino al 1402, anno della morte di Gian Galeazzo Visconti.

Gli anni che seguirono, furono caratterizzati dall'incertezza politica dettata dalla minore età del nuovo duca, Giovanni Maria Visconti e dall'ambizione del suo Commissario (e uomo forte) Ottobono Terzi che cercò di ritagliarsi un proprio, autonomo dominio a spese del proprio Signore.

In questo clima Guido Torello il Grande (1379-1449)¹⁹, appartenente ad una famiglia di origine ferrarese che poteva vantare, grazie

all'operato del padre di Guido, Marsilio, importanti benemerienze sia presso il Terzi che i Visconti, ottenne il 3 ottobre 1406 l'investitura comitale di Guastalla, cui seguì nel 1415 quella di Montechiarugolo, nel parmense.

Sebbene il Torello fosse cavaliere di Ottobono Terzi e come tale lo accompagnasse nell'infelice spedizione contro il Duca di Milano, che terminò con la morte dell'impetuoso Commissario, la stima che godeva presso la corte milanese fece sì che venisse riconosciuto come uomo d'onore, rafforzando la stima che di lui aveva il Visconti. I favori accordatigli, sia personali che famigliari, vanno sì letti nell'ottica di una conferma dei meriti personali del più prestigioso esponente della famiglia Torello, ma anche – e direi soprattutto, anche alla luce delle vicende successive dei Torello – per la volontà dei Visconti di creare, in un'area strategica qual era appunto Guastalla, un contraltare forte in mano a un fedele tra i fedeli prima alla famiglia Terzi, padrona di Parma, e poi ai Gonzaga il cui espansionismo nell'area del medio corso del Po cominciava ad essere di non poco fastidio.

Così, grazie al progetto strategico milanese, i Torello si spogliano di una riduttiva legittimazione in ambito provinciale per divenire parte di un'élite assai ristretta e importante.

Alla metà del secolo, in forza della divisione dei beni allodiali e feudali della famiglia avvenuta nel 1456, signore di Guastalla era Pietro Guido Torello (m. 1459), figlio di Guido, mentre al fratello Cristoforo era toccato il castello di Montechiarugolo.

Tra gli atti più rilevanti che testimoniano di un vita economica dinamica e fiorente, grazie anche all'ubicazione del borgo e al fatto che vi sorgesse un sicuro approdo fluviale, ricordiamo l'istituzione, nel novembre 1455, di una pubblica fiera, intitolata a Santa Caterina d'Alessandria, sorta inizialmente come un grande mercato che poteva contare sul sempre crescente afflusso di mercanti e forestieri provenienti dalle zone vicine.

Non appare, dunque, casuale, se solo due anni più tardi, il 28 ottobre 1457 sulla scena

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sui Torello si veda ancora, oltre alle note di P. Litta nelle sue *Famiglie celebri italiane*, I. AFFÒ, *Istoria della Città e Ducato di Guastalla*,

I-IV, Guastalla 1785-1787; alcuni elementi generali si possono trovare anche in L. BISI - T. SORESINA, *Guastalla: venti secoli di storia*, Guastalla 1990.

guastallese entrano i primi ebrei di cui si abbia oggi certa e documentata menzione.

In quella data Francesco Sforza, duca di Milano, concede a Benjamin (Guglielmo) da Abbiategrasso il permesso di rientrare nella città di abituale residenza al termine di un lungo viaggio, durato oltre tre mesi, che lo aveva portato da Padova a Legnago, da Ostiglia a Viadana e a Guastalla per visitare i suoi numerosi parenti²⁰.

È questo, come ricordavo dianzi, il primo documento ad oggi conosciuto che ci parli di un nucleo ebraico nella contea di Guastalla, anche se l'accento ai parenti di Benjamin induce a retrodatare (seppure senza poterne ancora determinare con precisione la data effettiva) il *terminus a quo* della loro presenza nella cittadina rivierasca.

Un insediamento che forse, da alcune tracce documentarie ancora troppo labili per essere conclusive, parrebbe essere collocato almeno tra il 1438 e il 1445²¹.

È auspicabile che in futuro si possano acquisire, grazie allo spoglio sistematico della documentazione, notarile e non, pertinente il Quattrocento guastallese²², informazioni utili a fissare date più certe sull'inizio della presenza ebraica nella città.

In ogni caso, il nostro Benjamin era un personaggio di un certo rilievo all'interno dell'ebraismo lombardo²³. Nel 1452 era stato designato, con altri due correligionari, a fare da giudice nella disputa che opponeva Emanuele da Mantova a Isaac, mentre quattro anni più tardi, nel 1456, il suo nome comparve, nell'elenco degli ebrei che il duca Francesco Sforza concedeva il perdono per qualsiasi eventuale reato pregresso commesso, sottraendoli alle magistrature ordinarie.

Era il modo escogitato dallo Sforza per ricompensare quegli ebrei per i servigi resi alla sua causa:

... cum in memoria nostra teneamus quod ipsi in nostris opportunitatibus non impigre nobis imo libere serviverunt... in istos Ebreos quorum plerumque patrocinijs precipuis fuimus adiuncti...

Nel 1459, due anni dopo il passaggio di Benjamin da Abbiategrasso, è di scena a Guastalla un ebreo di nome *Guillielmo*. È forse lo stesso personaggio (dato che il nome non è altro che la traduzione, in volgare, di Benjamin) oppure un altro del quale in documenti non forniscono alcuna altra informazione anagrafica? L'omonimia nell'onomastica ebraica è, nel corso del XV secolo, un problema ben diffuso e conosciuto, difficilmente risolvibile in mancanza, come nel nostro caso, di ulteriori specificazioni (paternità, provenienza).

Ad oggi, dunque, chi fosse questo *Guillielmo* rimane un piccolo enigma che attende di essere svelato. Di certo vi è che questo personaggio si trovava in una spinosa situazione, dato il suo rifiuto di pagare la quota-parte delle tasse dovute alla tesoreria ducale milanese per le condotte e le residenze nel Ducato sforzesco. Una voce, questa, per nulla trascurabile per le finanze del Duca, se è stato calcolato, per la seconda metà del XV secolo, un gettito pari a circa 124.000 ducati d'oro²⁴.

Ebbene, *Guillielmo* ritarda il suo pagamento e il 27 ottobre 1459 il conte Pietro Torello riceve una lettera dal Duca di Milano in cui lo si prega di costringere, tramite il Podestà di Guastalla, l'ebreo a rapportarsi con gli anziani di Pavia e con Manno, loro rappresentante, per il conseguente pagamento²⁵.

²⁰ S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milan*, I, Jerusalem 1982, p. 233, n. 495.

²¹ Sono queste le date proposte dall'ignoto regestatore di un documento acefalo e mutilo conservato presso l'Archivio di Modena (Archivio per Materie, Ebrei, b. 4) dove viene ricordata la presenza *in castro Guastallae* di un tal *Mordecaio zudio de Mutina*, colà residente.

²² Prevalentemente conservata presso l'Archivio di Stato di Reggio Emilia, per quanto concerne i fondi notarili, l'Archivio di Stato di Milano e

l'Archivio di Stato di Parma per le fonti più strettamente politico-istituzionali. Quasi nulla rimane, degli archivi dinastici e dell'archivio comunale quattrocentesco, presso le istituzioni culturali Guastallesi (Biblioteca M.A. Maldotti, Archivio Storico Comunale).

²³ Le notizie sono tratte dallo spoglio degli indici e dei quattro volumi dell'opera di S. Simonsohn cit. alla nota 20 cui si rimanda.

²⁴ SIMONSOHN, op. cit., *passim*.

²⁵ *Ibid.*, I, pp. 287-288, n. 632.

La vicenda dell'ebreo guastallese non si presentava isolata, se solo un paio di mesi prima, il 29 agosto, una missiva diretta al Podestà guastallese, gli ordinava di ingiungere anche agli altri ebrei della cittadina un analogo pagamento²⁶.

Il 2 gennaio 1460 Joseph da Broni, *thexarero al presente del colegio delli ebrey del dominio nostro* (è il Duca di Milano Francesco Sforza che scrive), relaziona al Duca al reiterata reticenza di Guglielmo a pagare. Questa volta lo Sforza appare assai più risoluti rispetto a pochi mesi prima: non si limita a pregare il conte Torello ad intervenire, gli ordina di farlo e di ingiungere all'ebreo di saldare i suoi debiti, pari a 200 ducati (somma assai ragguardevole, se rapportata ai 100 ducati pagati l'anno precedente dagli altri ebrei guastallesi, indice di una posizione economica «importante»), entro quattro o cinque giorni, direttamente nelle mani di Joseph²⁷.

La vicenda si conclude con il pagamento delle tasse pregresse da parte di Guglielmo.

Queste lettere forniscono preziosi elementi di riflessione, sia sulla presenza ebraica nel centro rivierasco che sui rapporti con Milano. Per quanto concerne il primo punto, cioè la presenza ebraica, l'accento a più ebrei residenti a Guastalla fanno intuire l'esistenza di un gruppo attivo ed economicamente rilevante, ai fini contributivi, per la Camera Ducale, indice di un'attiva felicemente avviata già da un congruo lasso di tempo.

Il secondo punto, i rapporti con Milano, furono oggetto di una pensosa nota già di Shlomo Simonsohn nella sua monumentale storia documentaria degli ebrei del Ducato di Milano²⁸, che sottolineava la stranezza dell'atteggiamento intromissivo milanese verso uno Stato che per quanto gravitasse nell'orbita sforzesca, era pur sempre un'entità statale autonoma e indipendente.

Effettivamente, lo spregiudicato comportamento del Duca e delle autorità milanesi segnavano una pesantissima ingerenza e una violazione delle prerogative giurisdizionali

guastallesi, costituendo un atto di assoluta gravità.

Quali, dunque, i motivi di una simile palese violazione dei diritti di uno Stato sovrano? La spiegazione emerge chiaramente analizzando la storia della dinastia torelliana tra la metà e la fine circa del Quattrocento, che denuncia a chiare lettere una caduta del ruolo e del prestigio cui i Conti di Guastalla, dopo gli anni esaltanti del grande Guido e l'ascesa assai rapida (forse troppo rapida, legata com'era direttamente alla figura dello stesso Guido) della famiglia erano, andati incontro ormai da alcuni decenni e con la quale dovevano misurarsi.

L'intervento del Duca e del Senato milanesi negli affari guastallesi, determinando la sottomissione della cittadina all'amministrazione ducale che suggeriva comportamenti e imponeva la propria volontà, sanciva quindi il processo di perdita di potestà dei Torello.

Di fronte a questa gravissima crisi, i Conti di Guastalla, il cui Stato rimaneva pur tuttavia un importante cuscinetto nel delicato gioco di equilibri in un'area in cui si intersecavano ben cinque confini (l'area lombardo-emiliana, l'area appenninico-toscana, lo Stato estense, lo Stato gonzaghese e l'area di interesse veneziana), seppero però ritrovare gradualmente le forze e il prestigio per recuperare appieno, sul finire del secolo e a maggior ragione agli inizi del Cinquecento, il ruolo di Signore e funzionario di altissimo rango che era stato di Guido il Grande.

Ritornando alle vicende degli ebrei guastallesi, per agevolare Guglielmo nel pagamento del dovuto, il 22 marzo di quello stesso 1460 Francesco Sforza invitò il conte Pietro Torello ad aiutare l'ebreo nel recupero di certi crediti che vantava nei territori di Guastalla e Casalmaggiore²⁹.

Gli anni Sessanta del Quattrocento videro altre presenza significative, soprattutto in relazione all'origine dei singoli personaggi che indica come la piccola capitale dei Torello cominciasse a diventare una piazza interessante ed in grado di catalizzare l'attenzione in un raggio via via sempre più ampio.

²⁶ *Ibid.*, I, p. 283, n. 617.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 300, n. 667.

Nel 1462 Daniel – che, come vedremo, apparteneva alla famiglia dei banchieri della vicina Luzzara – e Isaac qd. David presero in affitto, per due anni, una porzione di casa all'interno del castello di Guastalla, per risiedervi con le rispettive famiglie, e soprattutto, esercitarvi il prestito *super pignora et de pignoribus*³⁰.

Allo scadere della prima locazione, nel 1464, il solo Daniel, che viene detto «abitante in Luzzara», prende in affitto un'intera casa *noviter facta et fabricata in castro Guastallae*³¹, per continuare ad esercitarvi la remunerativa attività feneratizia. Il banco rimane dunque nelle mani di Daniel, ma il primo socio Isaac non lascia dove viene ricordato ancora sette anni dopo la prima locazione, cioè nel 1469³².

Quale fosse la sua attività, se fosse o meno cointeressato, seppure in modo defilato, al banco non è dato sapere, al momento, anche se ciò appare verosimile, soprattutto alla luce di quanto accadde un decennio più tardi, nel 1478.

In quell'anno Emanuele, figlio di Isaac, gestisce il banco guastallese, ma è costretto a cederlo, per pressanti ragioni economiche, a Benedetto di Elia da Guastalla. Questi, assente dallo Stato, nomina suo procuratore speciale *ad agendum* un ebreo di Parma, maestro Guglielmo, medico e abitante a Milano, per certi suoi affari con la contessa Maddalena Torello³³. Questi non era altri che Benjamin ben Mordecai Portaleone, vale a dire Guglielmo di Angelo Portaleone, primo esponente di assoluto rilievo di una famiglia che, nel secolo successivo, avrebbe segnato la storia della medicina, non solo ebraica, in Italia, grazie a personalità di grande spicco. Ricordiamo almeno Abraham *senior*, figlio proprio di Guglielmo, che curò efficacemente Luigi Alessandro Gonzaga ferito ad un occhio e a una gamba alla battaglia di Parma nel 1521 e, per due volte, il celeberrimo Giovanni dalle

Bande Nere. La prima volta fu nel febbraio 1525 quando Giovanni era stato ferito alla battaglia di Pavia. La seconda fu l'anno seguente, quando il condottiero ebbe una gamba sfracellata da un colpo di falconetto. L'esito, come è ben noto (presso il grande pubblico contribuisce a ciò anche il recentissimo e splendido film *Il mestiere delle armi* di Ermanno Olmi) fu infausto, con la morte di Giovanni. Morte che venne imputata ad Abraham, ma che in realtà non fu che il tragico, ma scontato epilogo delle complicanze morbose insorte in seguito alla ferita prima (devastazione dei tessuti muscolari e dell'apparato scheletrico con conseguente cancrena dell'arto) e all'amputazione poi (emostasi praticata con il cauterio rovente e sopraggiunta setticemia).

Il figlio di Abraham *senior*, Abraham *junior*, fu medico alla corte dei Gonzaga di Mantova e autori di autorevoli consigli medici³⁴.

Il nostro Guglielmo fu medico di Ferdinando I re di Napoli, che gli concesse il titolo di *miles*³⁵, poi di Galeazzo Maria Sforza, duca di Milano e genero di Ferdinando I. Nato a Mantova, dopo avere soggiornato presso numerose corti principesche, a Parma e a Milano, morì, alla fine del Quattrocento o nei primissimi anni del Cinquecento, nella città natale.

L'episodio che vide Guglielmo Portaleone agente del banchiere guastallese non rappresentò l'unica occasione di contatto con la corte dei Torello, segnando al contrario l'inizio di un rapporto che, fra alti e bassi sarebbe durato per molti anni.

Il 3 ottobre 1480 il Duca di Milano dovette nuovamente intervenire negli affari interni della contea di Guastalla poiché Maddalena Torello non aveva onorato un debito contratto negli anni precedenti con il Portaleone, medico-fisico del Duca stesso³⁶.

L'accenno al debito pregresso maturato in anni precedenti suggerisce l'ipotesi che il

³⁰ O. ROMBALDI, *Terre di abati e di signori nella pianura di Reggio al tempo dell'Ariosto*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, p. 117.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, pp. 117-118.

³⁴ Sull'apporto della famiglia Portaleone alla

storia della medicina, ebraica e non, del Rinascimento, rimando al recentissimo volume di G. COSMACINI, *Medicina e mondo ebraico. Dalla Bibbia al secolo dei ghetti*, Bari 2001, pp. 216-217 e alle note del volume di A. ANTONIAZZI VILLA, *Un processo contro gli ebrei nella Milano del 1488*, Bologna 1985.

³⁵ ANTONIAZZI VILLA, op. cit., p. 51, n. 3.

³⁶ SIMONSOHN, op. cit., II, p. 847, n. 2028.

rapporto tra la Torello e il medico fosse iniziato proprio in occasione di quel primo contatto nel 1478.

I documenti pubblicati da Simonsohn non ci dicono l'esito di questo contenzioso. Di certo vi è che quasi un ventennio più tardi, tra il 2 e il 14 dicembre 1497 – pochissimi anni prima della sua morte, quindi – Guglielmo Portaleone era ancora una volta alle prese con Maddalena Torello per cercare di recuperare un credito di 50 ducati³⁷. Per ottenere ciò e grazie anche ad una lettera di raccomandazione del Serenissimo Doge di Venezia al Duca di Milano, Ludovico il Moro, il medico esperì alcuni passi presso la Torello che oppose un fermo e netto, seppure immotivato, rifiuto alla richiesta di saldo.

Nonostante un'ingiunzione giunta da Milano – nuovo segno della «tutela» politico-amministrativa sotto la quale la Contea di Guastalla era ancora tenuta –, ingiunzione nella quale si sottolineava come il credito del Portaleone fosse comprovato da prove documentali che non lasciavano adito ad alcun dubbio, la contessa continuò a rimanere sulle sue posizioni e a rispondere picche. Ludovico il Moro, spazientito, sottolineò il *tropo incomodo* che derivava al celebre medico da questa situazione: ancora una volta fu inutile. Allora, il Duca, ormai al limite della sopportazione per il comportamento della Torello, con un'ultima e assai seccata missiva la mise di fronte alle proprie responsabilità e alle ricadute, non solo d'immagine pubblica ma anche ben più sostanziali, che il danneggiare una persona raccomandata nientemeno che dal Doge di Venezia (con tutte le ripercussioni che il Moro lasciava chiaramente intendere pur senza citare espressamente). A questo punto anche la pervicace e coriacea Maddalena Torello dovette cedere, raggiungendo un compromesso per la definitiva e totale estinzione del debito.

Ritorniamo alle vicende del banco guastallese, dove solo pochi mesi dopo esserne venuto in possesso, Benedetto di Elia da Guastalla è costretto a cederlo a Lazzaro per ragioni che oggi, in assenza di ulteriori e più

precisi riscontri documentari, ancora sfuggono³⁸.

L'atto di vendita, del quale si conserva una minuta parziale (in cui, tra l'altro, non figura neppure la somma sborsata dall'acquirente) precisa che i termini dell'accordo riguardavano

...tam ratione pignorum, quae ipse Benedictus penes se habet, existentium in rebus mobilibus, quam socidarum quas habet in iurisdictione Guastallae et rerum immobilium quas habet ad locationem seu fictum...

Pegni, beni mobili, soccide, beni immobili condotti in locazione o affitto: la varietà tipologica dei beni che costituivano il patrimonio del banco guastallese lascia trasparire una condizione economica forte ed una posizione non secondaria all'interno del tessuto sociale e produttivo locale, anche in virtù delle relazioni che aveva sviluppato con accortezza e acume.

Concludo queste brevi note introduttive sulla presenza ebraica a Guastalla nel Quattrocento – dalle quali mi sembra emergere con sufficiente chiarezza come la cittadina rivierasca si configurò sempre più nel corso del secolo come un centro di notevole rilievo nell'economia degli insediamenti giudaici della bassa pianura reggiano-mantovana – con alcuni accenni ad altre importanti presenze desumibili da fonti notarili non reggiane degli anni Settanta e Ottanta del Quattrocento vedono altri ebrei risiedere a Guastalla, che si andava espandendo.

Almeno tra il 1479 e il 1488 abita nella cittadina rivierasca Lazzaro di Salomon Finzi di Este, che un tempo aveva la propria residenza nella vicina Viadana. Qui, nel novembre del 1479, conduceva ancora il banco per conto dei fratelli Abram, Salomon e Graziadio³⁹. In quella data restituisce ad Abram di Legnago un debito di 20 ducati d'oro che aveva nei confronti del banco viadanese, equivalenti al valore di oggetti pignorati molti anni prima, impegnandosi anche a comporre le pendenze nei confronti di alcuni ebrei mantovani.

³⁷ *Ibid.*, p. 936, n. 2271.

³⁸ ROMBALDI, op. cit., p. 118.

³⁹ Archivio di Stato di Verona, Archivio Notarile, Sez. Notai di Legnago not. M. Mar-

cobruni, b. 6824 (atto n. 222 del 15 novembre 1479). Devo al Prof. Ermanno Finzi, che ringrazio, la segnalazione di questo e degli altri documenti su Lazzaro Finzi.

Alcuni anni più tardi, nell'ottobre del 1487⁴⁰, il medesimo Lazzaro, sempre residente a Guastalla, è procuratore del genero Liuccio del fu Daniele de Rossi da Lucca di Argenta, nel ferrarese, di età compresa fra i 20 e i 25 anni, al quale concede il consenso per dichiararsi soddisfatto di quanto deciso da Abram qm. Angelo Finzi, commissario testamentario del padre Daniel, in ordine alla composizione delle controversie con Salomon qm. Emanuel di Brescello e Moisè e Aron qm. Joseph da Pesaro abitanti a Casteldaldo.

L'anno seguente, nel febbraio del 1488⁴¹, Lazzaro assiste ancora una volta il genero Liuccio di Daniel di Liuccio da Lucca, che agisce per se e per conto delle sorelle Bella, Perla, Luna e Ricca, sue coeredi del defunto padre Daniel, nel contenzioso che lo oppone a Benvenuta, sorella di Liuccio e moglie di Abram qm. Angelo Finzi, commissario testamentario del predetto defunto Daniel. L'atto viene stipulato nella casa di residenza della famiglia da Pesaro, sita in Legnago in contrada Zirone, alla presenza di numerosi testimoni fra i quali Elia di Rubino da Padova e Simon di Moisè qm. Joseph da Pesaro.

Nonostante la sua attività fosse ormai gravitante nell'area della bassa pianura reggiano-mantovana, Lazzaro conservava comunque importanti interessi in area veneta, in particolare

a Rovigo dove i nipoti gestivano il locale banco. Così ci informano le fonti notarili rodigine⁴², dalle quali apprendiamo che nel novembre 1488, interviene come curatore nell'atto con cui i nipoti, figli della sorella Dolcetta, Lazzaro, Ioachino e Manuele Finzi di Este, concedono la sorellastra Malcha in sposa al medico Lazzaro, figlio dell'*eximium artium et medicine doctor ac eques magister Guielmus filius quondam Angeli de Feraria*, che in quel momento risiedeva con la famiglia a Venezia.

Come ha notato Elisabetta Traniello, nel contratto si precisava che lo sposo aveva più di 14 anni ma meno di 25, mentre non c'è menzione dell'età di Malcha. Ella era però assistita da un curatore, David del fu Isacco di Revere: nemmeno la sposa, quindi, aveva raggiunto i 25 anni di età⁴³.

La fonte rodigina ci informa che Lazzaro ancora risiede a Guastalla, nel distretto di Milano⁴⁴.

Gabriele Fabbrici
Istituti culturali
del Comune di Correggio
via Gattalupa, 38
I-42100 Reggio Emilia
e-mail: museo@comune.correggio.it

⁴⁰ *Ibid.*, b. 6828 (atto n. 212 del 26 ottobre 1487).

⁴¹ *Ibid.*, (atto n. 14 del 20 febbraio 1488).

⁴² Devo la segnalazione di questi atti alla squisita sensibilità dell'amica Elisabetta Traniello che alle presenze ebraiche nel Polesine di Rovigo ha dedicato la sua interessantissima tesi di laurea «...*Pro bono, comodo et utilitate tam conductorum quam locatorum*». *Presenze ebraiche nel Polesine di Rovigo nel secolo XV*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università

di Ferrara, rel. prof.ssa Maria Serena Mazzi, Anno Accademico 1999-2000. Del nostro Lazzaro si parla alle pp. 182-183.

⁴³ TRANIELLO, op. cit.

⁴⁴ Archivio di Stato di Rovigo, Archivio Notarile, Antonio Patella, b. 1178, reg. 1488-1499, 14 novembre 1488; Antonio Patella, b. 1178, reg. 1487-1489, 4 giugno 1489 (l'atto dice: Lazzaro di Salomone Finzi di Este residente attualmente a Guastalla, distretto di Milano).

SUMMARY

One of the most ancient Jewish groups, among the several ones settled in the territory of Reggio Emilia during the 15th century, is the Luzzara one. In 1434, in this village, ruled by a branch of the Gonzaga family, the two brothers Matassia and Bonaventura di Salomone (the last one living in Mantua) opened a bank of loan. It lasted until the 18th century, when the small group came to an end. With regard to nearby Guastalla, in the land of the Torello family and, as of the 16th century, of the Gonzaga family, the first certain pieces of information about Jewish presence date back to 1457. From 1457 to 1497 the famous Guglielmo di Angelo Portaleone physician of Ferdinando I, King of Naples, and of the Duke of Milan was interested in the activities of the bank, frequently in contact with the Torello Court. In Guastalla as well, Jewish fortunes lasted for centuries, and the local community came to an end at the beginning of the 20th century.

KEYWORDS: Luzzara; Guastalla; Jews; 15th century.

PICI MIRANDULENSIS BIBLIOTHECA CABBALISTICA LATINA.
SULLE TRADUZIONI LATINE DI OPERE CABBALISTICHE
ESEGUITE DA FLAVIO MITRIDATE PER PICO DELLA MIRANDOLA

Ma è cosa penosa e rischiosa il volere indovinare a Berlino a pro' dei lettori di Roma, ciò che non potrebbe spianarsi senza un accurato esame dei codici vaticani.

M. Steinschneider

La notizia, che ben presto divenne leggenda, dell'erudizione del giovane conte della Mirandola, diffusasi in tutta Europa a partire dal 1486, faceva parte di un'accorta strategia, non tanto culturale, quanto piuttosto di politica della cultura, ovvero di mercato. Non è possibile trascurare che, all'epoca dei fatti, Pico aveva appena 23 anni. Si trattava insomma di un *enfant*, non meno *terrible* di quanto fosse *prodige*, che amava stupire senza risparmi di mezzi. Come spesso succede, anche dietro questo evento «mediatico» *avant la lettre*, destinato a suscitare meraviglia e scalpore, si nascondevano alcune scorciatoie nella città del sapere. Pico della Mirandola seppe glissare con eleganza sul fatto che i nuovi orizzonti dischiusi dalla sua «scoperta» della *qabbalah*, uno tra gli elementi di maggiore novità e una delle fonti di più grave perplessità nel complesso massiccio delle *Conclusiones*, non derivavano da una conoscenza diretta dei testi originali che, ad ogni buon conto, egli aveva provveduto a far acquistare, ma poggiavano interamente (e pesantemente) sulle mediazioni culturali, diremo quantomeno sospette, di un informatore che amava, e in taluni casi dovette, circondarsi di mistero. Solo in tempi relativamente recenti si è giunti a unificare

personaggi in apparenza estranei l'uno all'altro, noti con nomi affatto differenti e collocazioni geografiche assai disparate in un'unica figura storica che, nondimeno, ha solo in parte rivelato il proprio volto più riposto, in altre parole la propria maschera più intima.

In particolare grazie al lavoro di Umberto Cassuto (preceduto da altre pazienti, benché parziali ricostruzioni¹), pubblicato in Germania in tempi assai difficili per l'ebraismo tedesco nella *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* nel 1934, è stato possibile riunire i frammenti dispersi e ricostruire un profilo attendibile del traduttore cabbalistico personale al servizio di Giovanni Pico della Mirandola. Cassuto pose, già nel titolo del suo articolo², la domanda essenziale: Chi era l'orientalista Mitridate? proponendo nella risposta non solo molti elementi di fatto, ma anche il giudizio, segnato per l'epoca da un magistrale *understatement*, che si dovette trattare di «eine wenig sympathische Persönlichkeit». In seguito la stessa domanda fu ripresa, per aggiungere nuovi dettagli e nuove questioni, da François Secret, che si limitò a tradurla sulla «Revue des Etudes Juives»³. Oggi però, dopo che quella prima

¹ Cfr. R. STARRABBA, *Ricerche storiche su Guglielmo Raimondo Moncada, ebreo convertito siciliano del secolo XV*: «Archivio Storico Siciliano» 3 (1878), pp. 15-91; I. CARINI, *Guglielmo Raimondo Moncada*: «Archivio Storico Siciliano» 22 (1897), pp. 485-492; G. BAUCH, *Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg*: «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 48 (1904), pp. 22-32; 77-86; 145-160; 214-223; 283-299; 328-340; 461-491; ID. *Flavius Wilhelmus Raimundus Mithridates. Der erste fahrende Kölner*

Hebraist und Humanist: «Archiv für Kulturgeschichte» 3 (1905), pp. 15-27: 15.

² U. CASSUTO, *Wer war der Orientalist Mithridates?*: «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland» 3 (1934), pp. 230-236.

³ F. SECRET, *Qui était l'orientaliste [sic] Mithridate?*: «Revue des Etudes Juives» 16 (1957), pp. 96-102. È curioso osservare che, nel catalogo delle opere cabbalistiche e della letteratura secondaria presente nella biblioteca di G. Scholem, tale articolo viene erroneamente attribuito a G.

domanda sembra avere trovato la più completa risposta possibile allo stato attuale delle nostre conoscenze, un'altra questione si pone con maggiore urgenza: non tanto chi fu, ma come operò e cosa produsse l'uomo che si faceva chiamare Flavio Mitridate?

Sulla base dei risultati raggiunti da quanti ci hanno preceduto in questa ricerca⁴, risulta oggi abbastanza semplice tratteggiare le linee essenziali della vita di questo singolare ebreo siciliano, del quale il meno che si possa dire è che ebbe un carattere difficile e una vita non poco avventurosa.

Sappiamo che nacque ad Agrigento, senza che possiamo stabilire con esattezza in quale anno, e fu figlio di Nissim Abu-I Farag. Ricevette un'educazione «normale» per la sua epoca e per il suo ambiente, la quale comprendeva, oltre all'ebraico e all'aramaico, il non ancora spento retaggio arabo⁵; particolare spicco nel suo *curriculum studiorum* dovettero avere l'astrologia e la *qabbalah*.

Non è possibile determinare con precisione in quale anno egli si convertì, ma una testi-

monianza documentaria sembra fissare quale *terminus ante quem* il 1466⁶. Nei primi anni '70 del Quattrocento frequentò lo Studio a Napoli. Diversi documenti archivistici siciliani lo mostrano impegnato costantemente alla ricerca di denaro, in particolare sotto forma di regalie e per mezzo della riprovevole pratica di depredare gli antichi correligionari con argomenti giuridici a dir poco improbabili, sebbene non inauditi né privi di successo. Nei documenti in questione egli reca il proprio nome da battezzato, ovvero Guglielmo Raimondo Moncada, cui talora è preposto anche il nome Flavio, probabilmente assunto in occasione della conversione, in omaggio tutto umanistico a Giuseppe Flavio, protagonista a sua volta di una «conversione» di carattere politico e non religioso.

Dal 1477 fu a Roma, sotto la protezione del vescovo di Molfetta. Egli dovette aver preso i voti poiché, nel 1481, tenne la predica della passione in Vaticano. Il testo, conservatosi in due esemplari, è stato pubblicato nel 1963 da Chaim Wirszubski⁷. Tale predica, nella quale Mitridate fece sfoggio delle sue conoscenze in numerose

Vajda (cfr. J. DAN - E. LIEBES, *The Library of Gershom Scholem on Jewish Mysticism. Catalogue*, I, Jerusalem 1999, p. 279, n. 3753).

⁴ Si vedano, oltre ai titoli citati in precedenza, G. SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala: Essays Presented to Leo Baeck*, London 1954, pp. 158-193; S. SIMONSOHN, *Some Well-known Jewish Converts during the Renaissance: «Revue des Etudes Juives»* 148 (1989), pp. 17-52. Si veda ora l'originale contributo alla storia della ricezione di testi tradotti da Mitridate in F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabbalistica*, L.S. Olschki, Firenze 2001.

⁵ Da un manoscritto della biblioteca di Federico da Montefeltro, attualmente conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Urb. 1384), contenente traduzioni in latino di sure coraniche e opere astrologiche arabe, eseguite da Flavio Mitridate per conto del duca di Urbino, desumiamo la conoscenza da parte di Mitridate dell'arabo. Sulla qualità di tali conoscenze e sulle «virtù» di Mitridate quale calligrafo si vedano le osservazioni di G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939, p. 130. Su Mitridate arabista si veda A.M.

PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates: «Rinascimento»* 36 (1996), pp. 227-273 e Id., *Le iscrizioni arabe nella Poliphili Hypnerotomachia*, in C. BURNETT - A. CONTADINI (edd.), *Islam and the Italian Renaissance*, London 1999, pp. 199-220. Mi corre l'obbligo, volentieri assolto, di ringraziare G. Lacerenza per avermi segnalato i contributi di A.M. Piemontese. Sul retaggio arabo degli ebrei siciliani si può vedere ora H. BRESK, *Arabi per lingua, ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001. A ciò si aggiunga che Mitridate adoperava l'alfabeto arabo per nascondere un'interpretazione (scritta però in ebraico) a Pico che non sarebbe stato in grado di leggerla (cfr. Vat. Ebr. 190, f. 415v). Ciò dimostra che, ancora nel 1486, Pico riusciva in qualche modo a comprendere l'ebraico, come egli afferma, benché non fosse in grado di leggere opere cabbalistiche nell'originale, mentre era privo dei più elementari rudimenti di arabo.

⁶ Cfr. W. GUNDEL, *Religionsgeschichtliche Lesefrüchte aus lateinischen Astrologenhandschriften: Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles 1936, pp. 225-252: 250.

⁷ F. MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, ed. by Ch. WIRSZUBSKI, Jerusalem 1963.

lingue orientali citando oscure fonti a convalida della divinità di Cristo e della cieca perfidia degli ebrei accusati di non comprendere i testi della propria tradizione, ebbe un tale successo che l'autore fu chiamato a svolgere la mansione di *lector* per le lingue orientali nello Studio romano.

Al 1483 risale un misterioso delitto, della cui natura sappiamo ben poco, fatta eccezione per ambigui accenni autobiografici secondo i quali Mitridate si macchiò di omicidio su commissione. Quale che fosse l'autentica natura del delitto, egli si vide costretto a emigrare e a modificare il proprio nome, assumendo, di nuovo con vezzo umanistico, quello dell'antico re del Ponto, a sottolineare le proprie non comuni doti di poliglotta. Con il nome di Mitridate viene ricordato nelle fonti che descrivono il suo soggiorno in Germania, dove tenne corsi accademici dedicati alla lingua ebraica e alla sua prosodia, come testimoniano Konrad Summenhardt e Johannes Reuchlin⁸. Sappiamo inoltre che fece la conoscenza, nel corso del suo soggiorno non del tutto volontario in Germania e in Svizzera nell'anno 1485, di personaggi del calibro di Rudolf Agricola a Heidelberg e di Sebastian Brant a Basilea, ricevendone elogi e raccomandazioni.

Nello stesso anno era di ritorno in Italia: forse si trattene con Pico della Mirandola a Firenze, senza dubbio lo accompagnò a Perugia nel 1486 e, dopo le prime avvisaglie del diffondersi della peste in città, nel ritiro di Fratta.

Proprio a questo anno, così carico di eventi drammatici e decisivi, risalgono le traduzioni compiute da Mitridate per conto di Giovanni Pico della Mirandola, il quale stava febbrilmente preparando le sue *Conclusiones* pubblicate, come si è ricordato, verso la fine dello stesso 1486. Sulle traduzioni, sulle quali intendiamo concentrare la nostra attenzione, torneremo fra poco.

A partire da questa data, peraltro, non abbiamo più tracce documentarie relative a

Flavio Mitridate, se non indirette, dalle quali si deduce che dovette essere incarcerato, non si sa se per via del misterioso crimine di cui si è detto, o per altro grave delitto (almeno per la mentalità dell'epoca), con il quale si potrà intendere il giudaizzare, dal quale sembra non fosse del tutto estraneo, oppure la pederastia, della quale, almeno nelle note autobiografiche aggiunte a piene mani al testo delle traduzioni, egli non fece alcun mistero. A più riprese infatti egli descrisse le proprie inclinazioni, arrivando a schernire la passione eterosessuale di Pico e a tessere gli elogi del suo giovane «accompagnatore», Lancillotto da Faenza, come testimoniano i codici vaticani⁹.

L'elenco delle opere di Mitridate, oltre al già ricordato *Sermo de Passione Domini*, edito soltanto nel 1963, comprende un fantomatico *De tropis hebraicis* andato perduto e ricordato soltanto da Konrad Summenhardt, una traduzione latina dei *Versi aurei* attribuiti a Pitagora, apparso a Colonia nel 1485 insieme ai detti attribuiti ai sette sapienti (*Dicta septem sapientium*)¹⁰. Inoltre sono rimasti numerosi manoscritti che attestano la sua fervida attività di traduttore: li elenchiamo qui di seguito.

Il già ricordato codice Urb. 1384¹¹ (attualmente conservato, come tutti i manoscritti di questo elenco, presso la Biblioteca Apostolica Vaticana), contiene una serie di testi per lo più di carattere astrologico e alcuni passi coranici nell'originale e in traduzione; fu eseguito per conto del duca di Urbino Federico da Montefeltro.

Il cod. Vat. lat. 4273 contenente il *Commento al Cantico dei Cantici* di Levi ben Gershom e il *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Maimonide.

Il cod. Ottobon. Lat. 607 contenente una traduzione del libro di Giobbe con annotazioni marginali per mano di Giovanni Pico della Mirandola¹².

Infine ricorderemo i manoscritti che interessano più da vicino la nostra indagine, si

⁸ Cfr. E. WERNER, *Two Obscure Sources of Reuchlin's «De accentibus linguae hebraicae»*: «Historia Judaica» 16 (1954), pp. 39-54.

⁹ Cfr. F. SECRET, *Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de Pico de la Mirandole et traducteur de commentaires de Kabbale*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Convegno internazionale (Mirandola

15-18 settembre 1963), II, Firenze 1965, pp. 169-187.

¹⁰ E. VOULLIÈME, *Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts*, Bonn 1903, p. 164, n. 370.

¹¹ Per cui cfr. *supra*.

¹² Cfr. Ch. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Book of Job*: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 32 (1969), pp. 135-149.

tratta dei codd. Vat. Ebr. 189, 190 e 191. A questi tre, già noti dal catalogo Assemani, occorre aggiungere un altro codice, ricongiunto, per così dire, ai primi in seguito al passaggio della biblioteca Chigi alla Vaticana: esso reca la segnatura Chis. A.VI.190 e contiene, come rese noto per primo Paul Oskar Kristeller¹³, un coacervo di traduzioni miscelanee, che consentono in più parti di colmare le lacune degli altri manoscritti.

L'opera instancabile di Chaim Wirszubski, dedicata in larga misura allo studio di questi manoscritti, ha consentito di ampliare grandemente le nostre conoscenze intorno ai materiali in essi contenuti¹⁴. La sua morte prematura, peraltro, gli ha impedito di condurre a compimento la grande monografia che egli progettava di dedicare all'argomento.

Nel 1989 la Israel Academy of Sciences and Humanities, ad opera di Carmia Schneider e Moshe Idel ha pubblicato, rappezzando i quaderni di appunti e persino i fogli sparsi del lascito Wirszubski, quanto lo scomparso studioso aveva raccolto in vista del progettato *opus magnum* da dedicare alla conoscenza della *qabbalah* accessibile a Pico della Mirandola in virtù delle traduzioni di Flavio Mitridate. A tale meritorio,

ma decisamente incompiuto volume, dal titolo *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* si rinvia costantemente per tacitare la coscienza di latinisti digiuni di ebraico e di giudaisti messi in difficoltà dall'irto latino mitridatico.

In effetti il volume postumo che va sotto il nome di Wirszubski, ben lungi dall'offrire una disamina completa dei problemi posti dalle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola, contiene finissime analisi in materia di cronologia e dotte schede relative a singole questioni di dettaglio, ma non può essere utilizzato neppure per conoscere l'esatto contenuto dei manoscritti vaticani. A tutt'oggi non è stato pronunciato nessun giudizio definitivo sull'estensione delle conoscenze cabbalistiche di Pico, che da Mitridate dipendeva in modo quasi esclusivo per quanto concerne la *qabbalah*, benché, a differenza di tanta parte della biblioteca picchiana¹⁵, le pur gravi perdite subite dal *corpus* delle traduzioni di Mitridate consentano ancora, a chi le studi con occhio paziente, di ricostruirne in modo abbastanza preciso la fisionomia.

In almeno un caso si è creduto, per opera di Gershom Scholem (anche se in realtà preceduto da Otto Hartig¹⁶) di aver identificato

¹³ In una nota, firmata con lo pseudonimo *Lector*, apparsa su «Civiltà Moderna» 10 (1938), S. 331-335.

¹⁴ Cfr. Ch. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, in E.E. URBACH - R.J.Z. WERBLOWSKY - Ch. WIRSZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends*, Jerusalem 1967, pp. 353-362; ID., *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses: «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes»* 37 (1974), pp. 145-156; gli articoli, per lo più in ebraico, che Wirszubski era venuto pubblicando in diverse occasioni ed aveva raccolto in due volumetti, sono stati in seguito ripubblicati, a cura di M. IDEL: Ch. WIRSZUBSKI, *Between the Lines. Kabbalah, Christian Kabbalah and Sabbatianism*, Jerusalem 1990, pp. 13-117. Si veda ora R. KOHEN (ed.), R. Abraham Abulafia, *Liber Redemptionis*, Jerusalem 2001.

¹⁵ Per cui cfr. P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936; si veda inoltre T. FREUDENBERGER, *Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani: «Historisches Jahrbuch»* 56

(1936), pp. 15-45; G. TAMANI, *Codici ebraici Pico Grimani nella Biblioteca Arcivescovile di Udine*, «Annali di Ca' Foscari» 10,3 (1971), pp. 1-25; ID. *I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani: «Annali di Ca' Foscari»* 34,3 (1995), pp. 5-52; e soprattutto ID., *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in G.C. GARFAGNINI (cur.), *Giovanni Pico della Mirandola, Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 ottobre 1994, II, Firenze 1997, pp. 491-530.

¹⁶ Scholem riconobbe il proprio debito, seppure a malincuore si direbbe: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962 [nuova ed. Berlin 2001], p. 43: in cui si rinvia a O. HARTIG, *Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V und Johann Jakob Fugger*, München 1917 (Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse, 28/3). Scholem, riferendosi alla propria tesi di dottorato del 1923 (pubblicata con il titolo *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala*, Leipzig 1923), accenna alle ricerche di Hartig

quale antigrafo fu adoperato per la realizzazione delle traduzioni di Mitridate: ci riferiamo al ms. hebr. 209 della Staatsbibliothek di Monaco di Baviera, appartenuto al cardinale Domenico Grimani e, prima di lui, proprio a Pico della Mirandola. Si tratta di un manoscritto miscelaneo contenente, tra l'altro, la più antica copia datata del *Sefer ha-Bahir*, diversi commenti alle dieci Sefirot e lo *Ša'ar ha-razim* di Todros ha-Levi Abulafia. Le traduzioni delle opere presenti in questo manoscritto sono contenute nel Vat. Ebr. 191 e ci rivelano che in molti casi Mitridate, a differenza dell'antigrafo, non segnalava in alcun modo la fine di una determinata opera e l'inizio della successiva, ma proseguiva nella traduzione, vergata quasi stenograficamente, talora senza nemmeno annotare con un segno di interpunzione il confine tra due opere differenti. Pico, nelle sue opere «cabalistiche», citò esclusivamente dalle traduzioni di Mitridate con una (forzata) fiducia così cieca da attribuire al primo titolo riconoscibile tutto ciò che seguiva, dimostrando così in maniera plateale la propria dipendenza da Mitridate *in rebus cabalisticis* e accrescendo in modo decisivo l'importanza della *bibliotheca translata* a sua disposizione al fine di studiare l'evoluzione e le fonti del suo pensiero.

Non è mia intenzione in questa sede ripetere un arido elenco di opere e autori, ritengo preferibile accennare, a riprova di quanto si riveli promettente la ricerca diretta in questa miniera in gran parte inesplorata delle traduzioni di Mitridate, alle opere identificate con assoluta certezza dallo scrivente presso l'Institut für Judaistik della Freie

Universität di Berlino e, avviandomi alla conclusione, tratteggiare le fasi ulteriori del progetto di ricerca coordinato dal prof. Giulio Busi toccandone di sfuggita il significato che, se non mi sbaglio, promette ulteriori scoperte e notevoli progressi, non solo nello studio delle fonti del pensiero pichiano, cabbalistico cristiano e rinascimentale in senso lato, ma anche, e in misura non minore, nel campo della giudaistica in senso stretto e della storia del misticismo ebraico.

In particolare: del codice Vat. Ebr. 191 si sapeva che contiene quattro commenti al *Sefer Yeširah*, ma era finora ignoto di quali commenti di trattasse: almeno tre di questi commenti sono stati ora identificati. Si tratta del commento di El'azar da Worms¹⁷ in una recensione più ampia rispetto a quella stampata a Mantova nel 1562, comprendente fra l'altro le istruzioni per la fabbricazione di un *golem*; il secondo è uno dei commenti attribuiti dalla critica recente ad Abraham Abulafia¹⁸ e, oltre a un commento non ancora identificato (ma che potrebbe conservarsi in versione originale in qualche manoscritto non ancora preso in esame), il commento autentico di Nachmanide nella versione lunga, assai affine al manoscritto di Leida utilizzato da Scholem per la sua edizione dell'originale ebraico¹⁹.

Un'altra opera, rimasta sinora non identificata, presente nel medesimo codice Vat. Ebr. 191, attribuita tradizionalmente al medesimo Nachmanide, è la *Lettera sulla santità* [*Iggeret ha-qodeš*] che, nella versione di Mitridate, reca il titolo *Porte iusticie* corrispondente all'ebraico *Ša'are Šedeq*, talora apposto anche in alcuni manoscritti ebraici al

definendole «spätere Forschungen». La formula dubitativa che impieghiamo nel testo si spiega con le difficoltà che si incontrano quando si tenti di verificare la diretta dipendenza delle traduzioni latine presenti nel ms. Vat. Ebr. 191 dal testo ebraico del ms. hebr. 209 di Monaco. L'ordine in cui le opere sono tradotte, per esempio, non rispetta quello del presunto originale. In taluni punti anche le scelte interpretative di Mitridate lasciano supporre l'impiego di una fonte differente. Non intendo pronunciare un giudizio definitivo sull'argomento, che merita ulteriori approfondimenti, riservando ad altra sede la sua disamina completa.

¹⁷ Vat. Ebr. 191, f. 1r-11r.

¹⁸ Vat. Ebr. 191, f. 12r-26r. Del testo ebraico di questo commento esiste un'edizione, basata su quattro manoscritti, a cura di Y. WEINSTOCK, Jerusalem 1984. Un'intuizione corretta in questa direzione aveva mostrato C. BERNHEIMER, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*, L.S. Olschki, Florentiae 1933, pp. 161-162.

¹⁹ Cfr. G. SCHOLEM, *Perušo ha-amitti šel ha-Ramban le-Sefer Yeširah* [Il commento autentico di Naḥmanide al Sefer Yeširah]: «Kirjat Sefer» 6 (1929-1930), pp. 385-419. La traduzione latina si trova in Vat. Ebr. 191, f. 35r-38v.

nostro opuscolo concernente il significato mistico della sessualità²⁰.

Anche il codice Vat. Ebr. 190 non ha lesinato sorprese poiché ha rivelato, tra l'altro, un cospicuo frammento del *Peruš 'al ha-tefillot* di Yehudah ben Nissim ibn Malka²¹; del tutto inosservata è passata anche la presenza, nel medesimo manoscritto, del testo cabbalistico intitolato *Yeri'ah Gedolah*, intorno ai cui «racconti» mistici di straordinaria oscurità compose un commento Reuven Šarfati²². Chi scrive aveva pubblicato, nel 1996, la traduzione latina del *Peruš 'al šem ha-meforaš* di Ašer ben David, senza sospettare che i manoscritti, all'epoca non esaminati sistematicamente, nascondevano un'altra opera del medesimo autore, si tratta del *Commento alle tredici middot*, pure riscontrabile tra le carte del Vat. Ebr. 190²³.

L'elenco potrebbe continuare ma, rinviando una disamina sistematica dei titoli presenti nella *Bibliotheca cabbalistica* prodotta da Mitridate per Pico della Mirandola ad altra sede e a uno stadio più avanzato della ricerca, ci limiteremo qui ad accennare a un'opera che, finora mai segnalata, resiste per ora ai primi tentativi di identificazione, si tratta di un commento cabbalistico alle Aggadot del Talmud babilonese²⁴, del quale possiamo affermare soltanto che non è il commento di Ezra di Gerona né la sua versione riveduta da Azriel di Gerona, non è l'*Ošar ha-kavod* di Todros ha-Lewi Abulafia e nemmeno il *Peruš 'al aggadot* di Šelomoh ibn Adret. Ne diamo comunicazione in questa sede anche per sollecitare eventuali suggerimenti che contribuiscano a risolvere questo piccolo enigma letterario.

La ricerca di cui diamo conto in queste pagine non si limita, evidentemente, all'analisi

sistematica e, fin dove possibile, all'identificazione e attribuzione delle opere così individuate. La meta cui tende il progetto è costituita dall'edizione, il più possibile ampia e corredata di ogni ausilio alla lettura e all'intendimento di questi preziosi documenti. Un primo testo, il *Sefer ha-Bahir* accompagnato da altri brevi opere cabbalistiche che Pico leggeva, senza soluzione di continuità, come parti del *Bahir* sta per vedere la luce a cura dell'autore di queste righe, che ha ricevuto a suo tempo un finanziamento da parte della Deutsche Forschungsgemeinschaft proprio al fine di preparare l'edizione del *Bahir* latino di Pico.

Anche la presente relazione, nello spirito degli incontri dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, documenta una ricerca la quale, anche se lontana dall'aver raggiunto risultati definitivi, già nei suoi primi passi mostra notevoli ampliamenti delle nostre conoscenze intorno a un capitolo seminale della storia della *qabbalah* cristiana che promette allo stesso tempo ragguagli di interesse tutt'altro che marginale per lo studio della storia della mistica ebraica *tout court*. Le prime nozioni della *qabbalah* in ambito occidentale mostrano con assoluta evidenza che la storia della mistica ebraica dovrà essere scritta, secondo la prospettiva delineata da Gershom Scholem sotto i numi dialettici di coinvolgimento e distacco, proprio dal lato della ricezione, cioè del suo (fra)intendimento determinato dall'attraversare regioni, epoche e culture.

Saverio Campanini
 Institut für Judaistik
 Freie Universität Berlin
 Schwendener Str. 27, D-14195 Berlin
 e-mail: saverio@zedat.fu-berlin.de

²⁰ Vat. Ebr. 191, f. 109r-121r. L'opera è tradotta in italiano in G. BUSI – E. LOEWENTHAL, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1995, pp. 417-444. Si veda inoltre M. PERANI, *Ebraismo e sessualità tra filosofia e qabbalah. La Iggeret ha-Qodesh (Lettera sulla santità, sec. XIII)*: «Annali di storia dell'esegesi» 17/2 (2000), pp. 463-485.

²¹ Vat. Ebr. 190, f. 134r-150v. Per l'attribuzione e l'edizione di questo interessante testo risalente al XIII secolo si veda YEHUDAH BEN NISSIM IBN MALKA, *Peruš ha-tefillot*, Edited with an Introduction by

S. CAMPANINI, in G. BUSI, *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua*, Fiesole 2001, pp. 219-358. Il testo della traduzione latina apparirà, a cura dello scrivente, sulla «Revue des Etudes Juives».

²² Vat. Ebr. 190, f. 150v-165r. Della traduzione latina è in preparazione un'edizione, a cura dello scrivente, che apparirà insieme al testo ebraico a cura di Giulio Busi.

²³ Vat. Ebr. 190, f. 193r-207r.

²⁴ Chig. A VI 190, f. 333r-359v.

SUMMARY

The article sums up the research dedicated to the mysterious figure of Flavius Mithridates (*alias* Raimondo Moncada, *alias* Nissim Abu-I Farag), the translator of Kabbalistic texts who was active in 1486 on behalf of Giovanni Pico della Mirandola. In presenting a research project carried out at the Institut für Judaistik of the Freie Universität in Berlin, the author recounts new discoveries concerning the extent of the Kabbalistic library available to Pico della Mirandola, and actually perused by him while writing his 900 theses. Moreover, the publication project of this Latin Kabbalistic library is briefly sketched.

KEYWORDS: Flavius Mithridates; Kabbalistic translations; Latin manuscripts.

UN ASTROLOGO E I SUOI PROGNOTICI:
BONNET DE LATTES A ROMA ALLA FINE DEL QUATTROCENTO*

Bonetto di Astrug da Lattes, ovvero Jakob ben Immanuel, di famiglia originaria della Provenza¹ era nato ad Aix-en-Provence, forse intorno al 1450. Oltre che rabbino, aveva già acquisito una solida fama di medico nella sua terra natale, dove aveva svolto anche un'intensa attività commerciale², mentre solo dopo la pubblicazione della sua opera più famosa, l'*Anulus astronomicus*, sarà noto anche come astronomo e astrologo.

Prima però di entrare nel merito della produzione astrologica di Bonetto (di cui si occuperà Micaela Procaccia), è indispensabile fornire alcune precisazioni relative alla sua biografia, in particolare per quanto riguarda l'ultima parte della sua vita, trascorsa in Italia e quasi interamente a Roma, periodo su cui finora si avevano indicazioni piuttosto incerte e imprecise.

Un primo elemento da chiarire riguarda il suo arrivo a Roma, che finora si riteneva fosse avvenuto senza soste intermedie dalla Provenza, dove era ancora presente il 18 maggio 1490, data in cui ad Aix veniva per lui rogata una procura all'ebreo marsigliese Ysrael de Caylar, per recuperare tutti i suoi crediti ad Aix e altrove³. In realtà, come Michele Luzzati ha recentemente dimostrato, Bonetto si fermò almeno un anno a

Pisa: lo prova un contratto d'affitto per la durata di un anno – sottoscritto da Bonetto nel novembre 1491 – per una casa con bottega nella parrocchia pisana di S. Michele al Borgo, casa che probabilmente già abitava. L'affitto di questo immobile secondo Luzzati «consente di ipotizzare non solo e non tanto che egli sia arrivato a Roma provenendo dalla Toscana, ma soprattutto che a Pisa abbia scritto o terminato di scrivere l'*Anulus* e che da Pisa abbia preso i contatti necessari per stampare l'opera a Roma»⁴, cosa che avvenne tra la fine del 1492 e il 1493. Sul periodo pisano si possono fornire ulteriori precisazioni, che servono a chiarire, tra l'altro, il forte legame tra Bonetto e i Borgia, in particolare papa Alessandro VI e suo figlio Cesare, a cui sono dedicati alcuni dei pronostici oggetto del nostro studio. Dal *Prognosticon* del 1499 nel capitolo che tratta «de statu summi pontificis» si fa riferimento a un suo *iudicium* pronosticato a Cesare Borgia quando l'illustrissimo *dux de Valencia*, definito *nepos sue Beatitudinis, erat episcopus Pampalune in studio Pisis ante pontificatum S.D.N.*⁵. È noto che Cesare dallo studio perugino passò nel 1491 a quello pisano e lì rimase fino all'elezione al pontificato del padre avvenuta l'11 agosto 1492⁶. È da porre in questo periodo la conoscenza tra il già famoso medico e

* Ad Anna Esposito si deve la prima parte del saggio, a Michela Procaccia la seconda.

¹ Lattes è una piccola cittadina presso Montpellier. Sulla vita e le opere di Bonetto non esiste ancora uno studio esauriente. Un buon approccio è comunque dato dal saggio di J.-C. MARGOLIN, *Bonnet De Lattes, médecin, astrologue et astronome du pape*, in G. TARUGI (cur.), *Ecumenismo della cultura*, III, *L'umanesimo e l'ecumenismo della cultura*. Atti del XIV convegno internazionale del Centro Studi umanistici, Montepulciano – Palazzo Tarugi 1977, Firenze 1981, pp. 107-148. Precedentemente una segnalazione delle opere astrologiche di Bonetto si deve a D. GOLDSCHMIDT, *Boneto de Latis e i suoi scritti latini e italiani*, in D. CARPI - A. MILANO - U. NAHON (curr.), *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Milano – Gerusalemme 1970, pp. 88-94.

² Sull'attività di medico – di cui si ha notizia dal dicembre 1474 – e quella commerciale e di prestito cfr. D. IANCU-AGOU, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Paris – Louvain 2001, pp. 42-47, 92, 124-127.

³ *Ibid.*, p. 127.

⁴ Cfr. M. LUZZATI, *Bonnet de Lattes a Pisa nel 1491: «Italia»* 13-15 (2001) (R. BONFIL - M. SILVERA - F. PARENTE - L. CUOMO - A. RATHAUS [curr.], *In memory of Giuseppe Sermoneta*), pp. 117-124.

⁵ GW 4845. È stato consultato l'esemplare conservato a Monaco, Staatsbibliothek, Inc. 5.a.1151n, f. 1v.

⁶ Cfr. F. GILBERT, *Borgia, Cesare*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII, Roma 1970, pp. 696-708, in particolare p. 696.

astrologo ebreo e il futuro duca Valentino – a cui Bonetto aveva tra l'altro predetto, di fronte a testimoni attendibili, «quod non debebat esse ecclesiasticus ullo modo» – e probabilmente l'invito a venire a Roma al servizio del nuovo pontefice, cosa che si verificò effettivamente qualche tempo dopo, forse già alla fine del '92 o nel gennaio del 1493: con certezza sappiamo che il 12 febbraio di quell'anno Bonetto «firmava» a Roma il primo pronostico che di lui ci sia noto, certamente il primo stampato a Roma, non a caso dedicato al nuovo pontefice Alessandro VI⁷, a cui pure aveva dedicato l'*Anulus*, opera pubblicata in quello stesso periodo dal tipografo Andreas Freitag⁸ a cui si deve la stampa del prognostico. A Pisa Bonetto aveva stretto altre importanti relazioni: con Giovanni Borgia, che faceva parte del seguito di Cesare, nipote del papa e futuro cardinale, evento pure predetto dall'ebreo quattro mesi prima dell'elezione di Alessandro VI⁹: (non a caso a Giovanni sono dedicati ben due prognostici – quello prima ricordato del 1499, e un secondo del 1498 – in cui gli si rivolge definendolo «dominus meus»¹⁰) e probabilmente con Giovanni de' Medici, il futuro Leone X, il quale studiava a Pisa¹¹ ed era compagno di studi

di Cesare Borgia e quindi è molto probabile che i suoi rapporti con Bonetto iniziassero da quell'epoca, anche se, come vedremo più avanti, è da ritenersi falsa la notizia, tramandata dalla storiografia, che – una volta divenuto pontefice – Leone lo nominasse archiatra pontificio.

Dunque, sicuramente dall'inizio del 1493 Bonetto de Lattes è a Roma, dove era già presente una colonia di ebrei francesi, che si sarebbe accresciuta negli anni seguenti di numerosi ebrei provenzali. Ha con sé la moglie, la seconda, di nome Stella o Asterre¹², il figlio Emmanuel (o Manuel) pure medico e rabbino, e la figlia Lea, mentre la documentazione raccolta non fornisce, fino al terzo decennio del '500, notizie su Isac, ritenuto il suo secondo figlio, ma che era probabilmente suo nipote¹³. Abita nel rione S. Angelo, il quartiere di residenza privilegiata degli ebrei, forse già nella casa di proprietà della confraternita del Salvatore – il più prestigioso sodalizio cittadino – di cui è sicuramente affittuario a terza generazione dal 1505¹⁴ e ch'è posta nella zona del rione «in locho che se dicie lo pede» e per cui pagava annualmente la bella cifra di 18 ducati di carlini vecchi. È questa la casa in cui Bonetto ricevette nel 1507 l'umanista,

⁷ GW 4842. È stato consultato l'esemplare conservato ad Aosta, Bibliothèque du Grand Seminaire, Inc. 90, f. 310r.

⁸ Per l'*Anulus* cfr. GW 4841, HAIN 9926.

⁹ Cfr. Monaco, Staatsbibliothek, Inc. 5.a.1151n, f. 2r.

¹⁰ *Ibid.*, f. 1r; per il prognostico del 1498 (GW 4844) si è consultato l'esemplare di Monaco, Staatsbibliothek, Inc. 5.a.1151m, f. 1r.

¹¹ Vi si laureò il primo febbraio 1492.

¹² Il nome della moglie di Bonetto è ricordato sia nella quietanza rilasciata dalla figlia Lea dopo aver ricevuto la dote promessa (cfr. ASR, Coll. Not. Cap. 129, c. 392r, a. 1509), sia nella quietanza rilasciata da Milone «de Marino» a Emmanuel e alla di lui madre Stella per aver ricevuto da loro 290 ducati, cfr. ASR, Coll. Not. Cap. 1306, c. 139, 174r-v (a. 1517). La prima moglie, sposata nel 1469 ad Aix-en-Provence, si chiamava Règine Abram de Draguignan. Solo tre anni dopo si convertiva al cristianesimo prendendo il nome di Catherine Sicolesse, e divorziava da Bonetto – da cui non aveva avuto figli – per sposare un cristiano, cfr. D. IANCU-AGOU, *Juifs et néophytes en Provence* cit.,

pp. 9, 59, 175. Nella documentazione provenzale la Iancu-Agou non ha trovato traccia del secondo matrimonio di Bonetto, ma cita una comunicazione di L. Barthélemy sui medici marsigliesi del Medioevo, in cui questo studioso ricordava il medico Comprat Mossé come suocero di Bonnet de Lattes, cfr. *ivi*, p. 92, nota 109. La stessa notizia, peraltro senza alcun riferimento documentario, è fornita da GOLDSCHMIDT, *Bonetto de Latis* cit., p. 88.

¹³ Di lui rimane tra l'altro, un testamento del 1539, in cui si definisce semplicemente «magister Hisaac de Latis hebreus carpentrariensis», ASR, Coll. Not. Cap. 511, c. 434. Risulta in attività almeno fino al 1567 tra Roma ed Avignone. Su questo personaggio, di cui rimane una interessante raccolta di responsi rabbinici, cfr. S. SCHWARZFUCHS, *Controversie nella comunità di Roma agli inizi del secolo XVI*, in *Studi in memoria di Enzo Sereni*, Gerusalemme 1970, pp. 95-100 (parte italiana); *Id.*, *Rabbi Isaac Ioshua ben Immanuel of Lattes and the Jews of the Apostolic States*, in *Italia Judaica*, VI, Roma 1998, pp. 66-79.

¹⁴ ASR, Ospedale del Salvatore, reg. 979, c. 99r; e reg. 933, c. 105r.

matematico e teologo francese Charles de Bovelles e di cui quest'ultimo fornisce alcuni dettagli, tra cui, particolarmente interessante è quello della trasformazione in sinagoga del piano superiore della casa dove, celata da una tenda, era custodita l'Arca santa con i rotoli in pergamena della Bibbia e dove il figlio di Bonetto, Emanuel, era solito trascorrere la gran parte del suo tempo studiando e meditando non solo i sacri testi ma anche opere di filosofia e teologia¹⁵.

Nei primi anni del suo insediamento molto scarsi sono i documenti che lo riguardano: praticamente la continuità del suo insediamento romano è attestata quasi esclusivamente dalla sua attività di compilatore di oroscopi e dal suo servizio come archiatra presso Alessandro VI, il quale gli avrebbe concesso una dispensa speciale per ottenere la laurea in medicina¹⁶. All'interno della comunità ebraica romana doveva svolgere l'ufficio di rabbino e di giudice supremo¹⁷, forse per questo il suo nome non risulta mai tra i tre «fattori», che periodicamente venivano eletti a capo della comunità.

Con l'inizio del '500 le testimonianze su Bonetto divengono più frequenti: i registri notarili ricordano alcuni prestiti da lui erogati¹⁸, la sua presenza come arbitro in controversie

private o come teste ad atti spesso rogati in casa sua¹⁹, l'avvenuto matrimonio dei figli e il relativo pagamento delle dote – versate e ricevute –, le più alte tra quelle documentate nella comunità ebraica dell'epoca. Del 9 febbraio 1501 è datata la quietanza rilasciata da Bonetto e dal figlio Emanuele al procuratore di Rosa vedova di Ventura di Elia da Rieti, per il totale pagamento della dote di Perna, figlia di Rosa e di Ventura, divenuta moglie di Emanuele, del valore di 200 ducati d'oro più un orto nel rione Trastevere²⁰, mentre del 18 maggio 1509 è un atto simile sottoscritto da Simuele e da suo padre Raffaele da Recanati attestante l'avvenuto pagamento da parte di Bonetto di ben 371 ducati d'oro – tra dote, doni e *sponsaritium* – per la figlia Lea, divenuta moglie di Simuele²¹. In tutti questi atti il nostro astrologo viene sempre menzionato come *nobilis vir magister Bonectus de Latis artium et medicine doctor de regione S. Angeli*²².

Però i documenti più interessanti tramandati dalla fonte notarile sono di altro tenore, e permettono di fare un po' di luce sulla vita religiosa del gruppo ebraico di Roma e sulla stessa fine di maestro Bonetto. Sono tutti relativi al maggio 1510 e riguardano la «schola del Mercatello», ovvero la scola Tempio, il principale

¹⁵ Cfr. MARGOLIN, *Bonet* cit., pp. 126, 129-130. Sui rapporti di Emanuel con la S. Sede rimane la concessione da parte di Leone X di un sussidio annuale di 60 ducati per affari trattati per la Sede apostolica e particolarmente per aver tradotto in latino opere in ebraico, cfr. S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 1464-1521*, Toronto – Pontifical Institute of Mediaeval Studies – 1990, p. 1551, nr. 1238. Nell'ultima parte della sua vita tornerà ad Avignone dove professerà l'attività medica. Cfr. *Enciclopedia Judaica*, t. X, col. 676.

¹⁶ H. VOGELSTEIN - P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, II, Berlin 1896, p. 25, che però non fornisce alcun riferimento documentario. Peraltro dal 1501 viene indicato in alcuni atti notarili come «artium et medicine doctor», cfr. ASR, Coll. Not. Cap. 130, cc. 28r, 197r; Coll. Not. Cap. 1296, c. 198v; Coll. Not. Cap. 129, cc. 391v, 499r-500v.

¹⁷ *Ibid.* Nell'introduzione dedicatoria del prognostico del 1499 si definisce «hebreus provincialis inter hebreos rabi et medicine doctoris».

¹⁸ Cfr. ASR, Coll. Not. Cap. 130, c. 31r (a. 1501); Coll. Not. Cap. 1296, c. 198v (a. 1502); Coll. Not. Cap. 130, c. 197r (a. 1504).

¹⁹ ASR, Coll. Not. Cap. 129, c. 247r (a. 1508); Coll. Not. Cap. 263, c. 244 (a. 1495); Coll. Not. Cap. 129, c. 360r (a. 1509).

²⁰ ASR, Coll. Not. Cap. 130, cc. 28r-30r.

²¹ ASR, Coll. Not. Cap. 129, c. 391v-392r. La dote era stimata in 325 ducati d'oro larghi tra contanti e *res iocales*, in più vi erano 14 ducati per doni fatti a Lea e 32 ducati per le spese della cerimonia nuziale. Per le consuetudini matrimoniali e dotali in uso tra gli ebrei di Roma in questo periodo cfr. A. ESPOSITO, *Matrimonio, convivenza, divorzio: rapporti coniugali nella comunità ebraica di Roma tra Quattro e Cinquecento*: «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia» 3 (1999), pp. 109-124.

²² È interessante notare però una significativa evoluzione nelle espressioni antropotoponomastiche che lo riguardano: mentre negli atti del 1501-2 è sempre indicata la provenienza (*provenzalīs*) e l'espressione *habitor Urbis*, solitamente relativa a una temporanea permanenza in città, negli anni successivi questi elementi risultano spesso assenti nelle citazioni notarili.

luogo di culto degli ebrei romani, relativamente ad una controversia per lo spostamento di un'arca santa all'interno della sinagoga, divergenza nata tra Bonetto e il chirurgo Leuccio di Gaio, definito *gubernator parochianorum communitatis schole de Merchatello*. Bonetto aveva, anni addietro, donato un'arca santa alla scola a cui si era aggregato, che ora il nuovo rabbino voleva spostare per collocare al suo posto una nuova arca allestita a spese della comunità dei fedeli della sinagoga. Bonetto si opponeva decisamente a questo progetto mentre dall'altra parte si premeva per sistemare la nuova arca prima della fine dell'anno (ebraico). Non riuscendo a trovare un accordo, il 5 maggio si ricorreva alla nomina di due arbitri. Il 10 maggio era pubblicato il lodo arbitrale, notificato lo stesso giorno alla scola e il 13 maggio personalmente a Bonetto a casa sua²³. Veniva stabilito che era lecito al rabbino della scola spostare l'arca di Bonetto e porre «*aliam pulgriorem in loco suo*», ma per evitare ulteriore scandalo e *pro bono pacis* si stabilivano delle fasi intermedie: fino al principio del mese di Elul del corrente anno, cioè l'ultimo mese dell'anno ebraico, le due arche dovevano «convivere» nella sinagoga, successivamente il rabbino avrebbe dovuto restituire la sua arca a Bonetto senza i libri sacri. Fino a quel momento avrebbero dovuto essere collocati nell'arca di Bonetto i tre libri della Legge e da uno di questi si sarebbe dovuto recitare la preghiera di Musaf al principio di ogni mese e nelle altre occasioni rituali. Se arrivati al termine fissato Bonetto non avesse voluto riprendersi l'arca, allora questa sarebbe stata posta da un lato della sedia del profeta Elia, mentre dall'altro lato sarebbe stata posta l'arca della comunità, ma al rabbino sarebbe stato lecito portar via dalla sinagoga sia «*nomina singnorum*» apposti sull'arca di Bonetto sia «*quandam rimam ascriptam*» sempre appartenuta a Bonetto. La fine di questa vicenda è contenuta in un documento del 24 maggio, che ci informa anche della repentina morte di Bonetto, forse per il dispiacere per la sentenza a lui sfavorevole. In

quel giorno «*in sala domus dicti quondam magistri Bonecti et nunc eiusdem magistri Emanuelis*», il figlio di Bonetto decideva di chiudere tutte le controversie in cui era implicato il padre: sia quella relativa all'arca santa per cui accettava e ratificava la decisione arbitrale, sia le cause in corso presso il tribunale del governatore per il pagamento delle diverse tasse imposte agli ebrei romani (quelle per i giochi di Agone e Testaccio, la vigesima etc.) a cui Bonetto non aveva mai voluto sottostare in nome dei privilegi pontifici concessi a lui e alla sua famiglia. A questo proposito Emanuele prometteva per il futuro di pagare tutti i tributi come gli altri ebrei di Roma, nonostante le predette esenzioni²⁴.

Dopo questa data Emanuele è sempre definito negli atti come «*filius quondam magistri Bonecti*», per cui risulta quantomeno sorprendente la tradizione storiografica che vuole Bonetto ancora in vita almeno fino al 1515, lo definisce archiatra di Leone X – divenuto papa solo dal 13 febbraio 1513 –, e lo indica come corrispondente del noto umanista Giovanni Reuchlin tra la fine del 1512 e il 1513. In effetti rimane una lettera in ebraico di quest'ultimo indirizzata al medico papale maestro Bonetto, senza data ma comunemente attribuita dagli studiosi al periodo predetto in base ad alcuni elementi contenuti in essa: Reuchlin, dopo aver narrato la campagna di diffamazione portata avanti da un convertito (Iohannes Pfefferkorn) contro di lui e le sue opere, chiedeva al medico ebreo di intercedere presso il papa perché il processo, che l'inquisizione aveva intenzione di intentare contro i suoi scritti, si potesse svolgere nella propria diocesi e non altrove²⁵. Su questa lettera, su cui soprattutto si basa la tradizione dei rapporti tra Bonetto e Leone X, si possono proporre tre ipotesi: la prima è che a Reuchlin non fosse nota la morte del dotto ebreo e che fosse portato a ritenere che costui avesse mantenuto anche con Leone X l'incarico di archiatra pontificio, la seconda è che la lettera non fosse rivolta a Bonetto, ma al di lui figlio Emanuele, che era soprannominato «*Bonectinus*», come un

²³ Cfr. rispettivamente ASR, Coll. Not. Cap. 129, cc. 499r-v; 499v-500r; 500v.

²⁴ ASR, Coll. Not. Cap. 1321, cc. 893r-896r; 896v-897r.

²⁵ La lettera, sia nel testo ebraico che nella versione latina, è stata ripubblicata da MARGOLIN, *Bonet cit.*, pp. 141-147.

atto notarile del 1516 mostra senza ombra di dubbio²⁶. Infine si potrebbe avanzare una terza ipotesi: che la lettera potesse essere retrodatata a quando Bonetto era in vita o comunque ad un periodo di poco posteriore la sua morte, ancora ignota a Reuchlin, quindi non oltre la fine del 1510 o i primi mesi del 1511. Comunque sia, una cosa è ormai fuor di dubbio: Bonetto era ancora vivo il 13 maggio 1510 e sicuramente morto il 24 maggio successivo.

Dopo queste doverose precisazioni biografiche, solo un rapido cenno descrittivo ai prognostici superstiti: ne sono noti solo quattro, per gli anni 1493, 1496, 1498, 1499. Soltanto quello del 1496 è scritto in volgare²⁷, gli altri sono composti in un latino poco elegante e non troppo corretto. Di estensione diseguale, essendo costituiti da un numero variabile di capitoli, dai 13 dell'edizione in volgare del 1496 ai 23 del prognostico del 1499, alcuni sempre presenti, come il quadro astrale dell'anno, il tempo, il prezzo di vino e grano, le previsioni per lo Stato pontificio e per altri stati italiani e stranieri, altri inseriti secondo le circostanze: come ad esempio il capitolo sul mal francioso presente con un'ampia trattazione nel prognostico del 1498 e pure presente in maniera più sintetica in quello dell'anno seguente. Una curiosità è invece data dal capitolo sulle donne inserito nel prognostico del 1496, che non trova nessuna particolare giustificazione se non per predire che «una gran rezina nella parte occidental questo anno morirà».

La scienza astrologica del periodo medievale e rinascimentale fu «un glorioso tentativo filosofico di comprensione e spiegazione razionale dell'universo»²⁸. Fra i cultori e praticanti di questa forma di conoscenza non mancarono gli ebrei: tuttavia, come già notava

C. Roth²⁹, gli ebrei furono particolarmente presenti – più che fra gli studiosi di astrologia – fra i «charlatans whose astrological pretensions were not balanced by any real astronomical knowledge»³⁰, i quali erano molto aiutati dall'aura di indefinita estraneità che, comunque, sembra ac-compagnare gli ebrei agli occhi dei «Gentili» e dalla generale opinione che attribuiva loro arcane conoscenze. Osservazione, quella di Roth, che certamente avrebbe trovato d'accordo l'Ariosto che, nella commedia *Il negromante*³¹, così descrive questo genere di avventuriero:

*Or è Giovanni, or Pietro; quando fingesi
Greco, quando d'Egitto, quando d'Africa
Ed è, per dir il ver, giudeo d'origine
Di quei che fur cacciati di Castilia.*

Accanto a questo sottobosco, tuttavia spicca (non solitaria) la figura del rabbino Bonetto de Lattes, autore di diversi prognostici e di un'opera molto famosa ai suoi tempi, *l'Anulus astronomicus*, di cui si è precedentemente fatto cenno, opera stampata a Roma tra il 1492-93 e che conobbe numerose edizioni già durante la vita di Bonetto e altre successivamente³².

Nel volume si leggono le righe (citatissime) con cui Bonetto si scusa della sua scarsa perizia nella lingua latina: «Parce precor rudibus que sunt errata latino / Lex Hebraea mihi est: lingua latina minus»³³.

L'introduzione, indirizzata ad Alessandro VI, è ricca di citazioni bibliche: lo scopo è dimostrare che la conoscenza degli astri è una via per giungere alla conoscenza di Dio e ciò lo si evince dal Salmo 8,4: «Allorché contemplo i Tuoi cieli opera delle Tue dita, la luna e gli astri che disponesti». Cosa significa ciò? Tre cose, secondo Bonetto: «a) che i cieli precedono gli astri, giacché il concetto generale precede il particolare; b) è menzionata «l'opera delle Tue dita», il che accenna all'eclissi lunare ed è invero grandissima

²⁶ ASR, Coll. Not. Cap. 850, c. 700v.

²⁷ GW 4843. È stato consultato l'esemplare conservato a Bologna, Biblioteca universitaria, A.V.KK.VIII. 29/13.

²⁸ R. EISLEY, *The Royal Art of Astrology*, London 1946, p. 28, cit. in S. CAROTI, *L'astrologia in Italia*, Roma 1983, p. 7.

²⁹ C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1977/5738, pp. 234-235.

³⁰ *Ibid.*, p. 234.

³¹ La citazione è dall'Atto II, scena 1, vv. 549-552.

³² Cfr. MARGOLIN, *Bonnet* cit, pp. 130-134.

³³ La citazione è al f. 12v dell'opera.

cosa; c) sono menzionati la luna e gli astri, ma non il sole, perché – come spiegano alcuni esegeti – Davide compose questo salmo di notte»³⁴.

Questa accurata enunciazione di una sorta di «pezza giustificativa», non è puro espediente retorico e non era – forse – destinata ad essere letta principalmente dagli occhi del Pontefice. Il rabbino e medico Bonetto de Lattes, eminente personaggio dell'ebraismo, non soltanto in ambito romano, benché non fosse il primo e certamente non l'ultimo dotto ebreo a dedicarsi all'astrologia, sentiva il bisogno di confortare la sua attività con le più solide giustificazioni dal punto di vista ebraico.

La questione della legittimità dell'astrologia all'interno della cultura ebraica medievale non è, infatti, per niente pacifica. Scrive Maimonide:

Tutte le parole di coloro che osservano gli astri sono menzogne agli occhi di chiunque sia dotato di intendimento...³⁵. Ogni azione dell'uomo è nelle sue stesse mani, senza che sussista alcun condizionamento, alcuna induzione³⁶.

Nonostante questo illustre parere, molti dotti ebrei (prima e dopo Maimonide) praticarono l'astrologia: da Abraham bar Hiyya e Abraham ibn Ezra, Wem Tov ibn Falaquera, fino al Maharal di Praga, Judah Loew ben Bezalel³⁷. Per tacere del fatto che lo *Zohar* è pieno di immagini e termini astrologici e del largo uso divinatorio della Qabbalah (il suo «lato oscuro»).

La discussione è già presente nel Talmud, dove, accanto ad alcuni riconoscimenti della possibilità che esista una particolare stella per ciascuno (*mazal*), troviamo però largamente diffusa tra i maestri l'opinione che il potere delle stelle non si estende al popolo di Israele:

Dice rabbi Hanina: gli astri rendono sapienti, gli astri rendono ricchi, Israele è sottoposto agli influssi astrali. Rabbi Yohanan dice: Israele non è sottoposto agli influssi astrali. Ciò che dice Rabbi Yohanan concorda con quanto dice altrove: donde si deduce che Israele non è sottoposto agli influssi astrali? Da quanto è detto, *non abitatevi alla condotta delle genti e non intimoritevi dei segni del cielo, perché le genti ne hanno timore* (Ger. 10,2). Loro hanno timore, non Israele. Anche Rav riteneva che Israele non fosse sottoposto agli influssi astrali. Disse rabbi Yehuda: Rav ha detto: da dove si deduce che Israele non è sottoposto agli influssi astrali? Da quanto è detto *Poi lo condusse fuori* (Gen. 15,5). E Abramo disse al cospetto del Santo, sovrano del mondo, *Un servo della mia casa sarà mio erede* (Gen. 15,3). Egli disse: *no, colui che uscirà dai tuoi lombi, questi sarà il tuo erede* (Gen. 15,4). Disse allora Abramo al cospetto del Signore: Sovrano del mondo, ho guardato nel mio oroscopo e ho visto che non sono destinato a generare un figlio. Gli disse il Signore: esci dal tuo oroscopo, non c'è influsso astrale per Israele³⁸.

È nella cornice fornita da questo passo che si iscrive il compromesso dell'astrologo Bonetto con la sua cultura: nella sua produzione di pronostici (sulla quale si tornerà brevemente più avanti), il concetto è ribadito anno dopo anno, dal 1493 al 1500, nel pronostico dedicato agli ebrei. Tale pronostico non conterrebbe mai nulla di buono, data la situazione difficile in cui gli ebrei si trovavano e – tuttavia – poiché essi «sub signis et planetis non sunt, ut probant doctores nostri» l'unica cosa utile è supplicare il Pontefice affinché abbia compassione di loro³⁹.

Nonostante questi buoni propositi Bonetto non sa, tuttavia, trattenersi nelle previsioni per il 1496 (in volgare) e in quelle per il 1499, dall'affermare che le stelle non sarebbero del tutto negative per gli ebrei, ma che – considerata la miseria presente che sembra smentirle – se ne deduce che i segnali positivi sono riferiti a *tutti*

³⁴ Traggio la citazione da GOLDSCHMIDT, *Bonetto de Latis* cit., p. 90.

³⁵ MAIMONIDE, *Lettera sull'astrologia*, trad. it. di E. LOEWENTHAL, Genova 1994, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, p. 56.

³⁷ Si veda a questo proposito il copioso elenco di nominativi riportato dall' *Encyclopaedia Judaica* alla voce *Astrology*.

³⁸ TB, *Wabbat* 156a. Il passo è riportato in MAIMONIDE, *Lettera sull'astrologia* cit., p. 63.

³⁹ Una parziale eccezione va fatta per il pronostico del 1493, quando l'espulsione degli ebrei dalla Spagna viene messa esplicitamente in relazione con l'influsso di Saturno, ai quali gli ebrei sarebbero soggetti a causa dei loro peccati, cfr. MARGOLIN, *Bonet* cit., p.119.

gli ebrei, solo pochi dei quali sono in angustie in terra cristiana, mentre altri stanno in Terra santa e molti sono sotto il dominio turco⁴⁰. Bonetto si sarebbe poi spinto a pronosticare, per l'anno 1505 addirittura l'arrivo del Messia.

E, nonostante queste cautele, occorre notare come i pronostici di Bonetto si inseriscano pienamente in una letteratura piuttosto consueta sul tema, e siano parte coerente di una consistente produzione «divinatoria», largamente diffusa. Ma non solo: le diverse caratteristiche della sua personalità aderiscono significativamente all'immagine dell'astrologo quattrocentesco (non, si badi, dell'astrologo ebreo) disegnata dal Caroti nel suo *L'astrologia in Italia*, un testo nel quale, peraltro, Bonetto non è mai menzionato: «Nel Quattrocento, ancor più di quello che avverrà nel secolo successivo, la figura dell'astrologo ha caratteristiche molto diverse da quella tipicamente medievale. Egli è ancora dottore di arti e spesso anche di medicina, tiene ancora lezioni universitarie sulla scienza degli astri, ma è contemporaneamente uomo di corte, apprezzato e ascoltato nei suoi consigli. Così, oltre che di commenti ai testi canonici dell'astrologia, egli è autore di pronostici annuali che riguardano anche le vicende politiche e militari»⁴¹.

La struttura dei pronostici presenta caratteristiche regolari: tutti dedicati a personaggi di rilievo, divisi in due parti, una contenente una descrizione dei fenomeni astrali relativi al periodo in esame, l'altra ai loro effetti. Questi ultimi sono, a loro volta, distinti in previsioni relative alle condizioni meteorologiche, all'andamento delle malattie, all'economia, e previsioni sul futuro degli uomini, con le fortune e le disgrazie delle singole corti, dall'imperatore al pontefice, ai re europei e ai signori italiani. I pronostici di Bonetto non sfuggono a questo schema, con l'unica eccezione, già segnalata, delle previsioni riguardanti gli ebrei.

⁴⁰ Per il prognostico dell'anno 1499 cfr. München, Staatsbibliothek, Inc. 5.a.1151n, f. 3r.; per quello dell'anno 1496 cfr. Bologna, Biblioteca Universitaria, A.V.KK.VIII. 29/13, f. 4r.

⁴¹ CAROTI, *L'astrologia* cit., p.284.

⁴² Per il prognostico dell'anno 1493 cfr. Aosta, Bibliothéque du Grand Seminaire, Inc. 90, f. 306.

Quanto ai riferimenti culturali, le «auctoritates» che Bonetto menziona rapidamente nelle introduzioni ai suoi pronostici, sono un curioso miscuglio: a quelle tradizionali della sua arte (Aristotele, Pitagora, cui si aggiunge Platone nel 1496, i consueti Averroè, Alberto Magno, Albumasar, Avenroda, Ermete Trismegisto), si aggiungono citazioni del Talmud, riferimenti ad Abramo, Isaia e Salomone e – a proposito del «mal francese» – un paragone con la piaga dei bubboni che colpì gli egiziani⁴².

Bonetto si inserisce, dunque, a pieno titolo nella corrente di quella astrologia «colta», sottratta al terreno dell'empio e del diabolico che le era stato prevalentemente assegnato nel Medioevo, attenta all'elemento matematico e astronomico, che caratterizza la nuova cultura quattrocentesca⁴³.

Altro è sapere se Bonetto sia anche consapevolmente esponente di quella «posizione magico-astrologica [che] postulava una solidarietà e unità del tutto, ove lo scintillio dell'astro più lontano si ripercuote in ogni più recondito luogo del mondo, e, viceversa, ogni moto dell'animo si riverbera in vibrazioni infinite; ove non vi sono divisioni abissali, ma una gamma di corrispondenze nel fiume vivo della vita totale», magistralmente descritta da Eugenio Garin⁴⁴.

Una concezione che viene ben riassunta da un'altra figura di dotto ebreo, ben diversa da Bonetto, così attento a non porsi in conflitto con l'ortodossia ebraica, non a caso un convertito. Il transfuga Guglielmo Raimondo Moncada, *alias* Flavio Mitridate, cabbalista e orientalista, maestro di Pico, scrive, a proposito dell'astrologia, nella dedica al duca di Urbino delle traduzioni dell'Urb. lat. 1384:

Haec est illa scientia divina quae felices homines reddit et ut dii inter mortales ideantur edocet; haec est quae cum astris loquitur et si maius dicere fas est, cum Deo ipso quidquid in mundo est gubernat⁴⁵.

⁴³ E. GARIN, *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento*, in ID., *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1980, p. 144.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁵ La citazione è tratta da E. GARIN, *Considerazioni sulla magia*, in ID., *Medioevo e Rinascimento* cit., p. 172, n. 12.

Ma Bonetto è altro genere di uomo: fedele alla religione dei padri, coerente finché può esserlo con la sua tradizione e pur partecipe di un altro mondo e di un altro modo di pensare, tipico uomo dei tempi suoi. La sua «adozione selettiva di contenuti e forme importati dall'esterno», per dirla con Bonfil⁴⁶, è caratterizzata da una certa ampiezza e da un equilibrio talvolta forse faticoso fra i due ambienti dei quali è parimenti partecipe; tuttavia egli è attento a non superare confini proibiti. Non sarà inutile sottolineare la differenza, anche rispetto all'adesione ad una concezione «alta» dell'astrologia, piuttosto che ad una sua pratica «colta» (che è il terreno di

Bonetto), fra lui e chi i confini li ha largamente travalicati, come Moncada.

Anna Esposito
Dip. di Studi sulle società
e le culture del Medioevo
Università di Roma La Sapienza
p. A. Moro 5, I-00185 Roma
e-mail: anna.esposito@uniroma1.it

Micaela Procaccia
Ministero per i beni e le attività culturali
Direzione Generale per gli Archivi
Servizio III, via Gaeta 8/a, I-00185 Roma
e-mail: m.procaccia@katamail.com

SUMMARY

Between the end of the 15th and the beginning of the 16th century, Bonet de Lattes was a quite famous rabbi, physician, and astrologer. He was born in France, where he probably wrote his well known *Anulus astronomicus* (published in Rome at the end of 1492, or at the beginning of 1493), and moved to Rome around 1492. There he became Pope Alexander VI's physician and astrologer, and published regularly his *Prognostics* for the new year from 1493-1494 to 1499-1500. In each issue there was a section devoted to forecasts about the Jews, despite the scarcely positive attitude of some Jewish traditions towards astrology. This essay focuses on Bonet's life in Rome, specifying episodes and chronology, on his *Prognostics*, and on his effort to practise astrology without clashing against Jewish orthodoxy.

KEYWORDS: Bonet de Lattes; Astrology; 15th-16th century.

⁴⁶ R. BONFIL, *Gli ebrei italiani nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1991, p. 145.

NOTE SUGLI EBREI DI POLIZZI GENEROSA NEL XV SECOLO

Città-fortezza di etimo greco, arroccata sulle Madonie a guardia delle sorgenti che danno vita all'Imera settentrionale e meridionale, Polizzi città demaniale, *terra et castrum* nel Medioevo si affaccia come snodo nevralgico nell'asse viario che demarca la Sicilia all'interno, dividendola in orientale e occidentale, nel punto in cui i due fiumi Imera divergono, vere e proprie vie di comunicazione tra i caricatori per l'ammasso del grano di Termini Imerese e Roccella a Nord dell'isola, e la fascia mediterranea alla foce del fiume Salso in cui confluisce l'Imera meridionale.

Privilegiata dunque dal punto di vista antropogeografico mantiene una vocazione multietnica ospitando fin dal periodo normanno latini, greci, arabi, ebrei, lombardi, teutonici, distribuiti dal XII secolo in poi nelle sei *capitaneae*, i quartieri che comprendono famiglie dello stesso ceppo etnico¹.

L'imperatore Federico la fregia del titolo di Generosa nel 1234 per aver ricevuto magnificente ospitalità e generosi contributi in armi e cavalieri in occasione della quinta crociata².

È un grosso mercato nel quale si raccolgono i prodotti provenienti dalla Sicilia orientale e occidentale, in cui sorgono società tra ebrei e cristiani di Palermo che investono consistenti somme di denaro, in cui sono presenti mercanti catalani, maestri spagnoli e noti mercanti di schiavi siracusani come Luca di Noto³.

Accoglie la più importante e numerosa comunità ebraica del territorio panormitano, un migliaio di ebrei su una popolazione di circa seimila individui, più del 13%, distribuiti nei vari quartieri, anche se la loro Sinagoga e il gruppo

più consistente di abitazioni si concentra nel quartiere di Santa Maria Maggiore non lontano dal *castrum* delle regine, Elisabetta, Maria, e Bianca di Navarra che vi soggiornarono.

È sintomatico il fatto che il termine *Judeca* nei contratti notarili del XV secolo non indica come in altre città siciliane il quartiere ebraico ma solo la comunità organizzata.

Queste note, come tentativo di prospettare ipotesi di ricerca che sicuramente meritano attente verifiche, nascono dal rinvenimento di un interessante e raro contratto notarile con, al margine, quattro firme in giudeo-arabo.

In un contratto stilato dal notaio Perdicaro di Polizzi il 13 Giugno del 1491, le parti sono Xibite Firraru detto Adedi e Antonio de Blasio cristiano il quale «loco banci» aveva prestato sedici onze all'ebreo ricevendo, secondo la consuetudine, una «apodixa» scritta e firmata in ebraico da Xibite e dai figli Josep e Michaele Adedi. Solo una parte della somma era stata restituita e, nell'impossibilità di saldare il debito, l'ebreo cede una sua vigna concordando la possibilità di riscattarla successivamente. In calce al contratto vi sono le firme di due cristiani e quelle di Braya, Michael, Gaudio e Minachem figli del debitore, in giudeo-arabo⁴.

Altre firme di cui abbiamo per il momento informazione indiretta, si trovano nel testamento di Angelono Ginni; sottoscrivono l'atto, Farionu lu Medicu, Salamon Fitira, Benedicto Maltisi, Vita Maltisi, Gaudio Ginni, Xibite Aluni, Zibite Formica, Iacob Ginni⁵.

La singolarità del contratto consiste proprio nelle firme in giudeo-arabo. Fino ad oggi gli unici contratti notarili con firme in giudeo-

¹ P. FLAVIANO - D. FARELLA, *Stradario di Polizzi Generosa*, Fiamma Serafica, Palermo 1977, pp. 7-12.

² *Ibid.*, p. 23.

³ Archivio di Stato di Termini Imerese (d'ora in poi ASTI), Notai defunti, not. G. Perdicaro, reg. 10845, 13 novembre 1490. Il fondo dei notai di Polizzi è di difficile consultazione essendo i volumi molto rovinati e spesso i documenti sono ridotti a fogli sparsi.

⁴ ASTI, Notai defunti, not. G. Perdicaro, reg. 10845.

⁵ Il documento, tratto dagli atti del notaio Gaspare Minardo e datato 17 settembre 1456, è regestato da C. BORGESE, *Documenti editi ed inediti su Polizzi Generosa e sul comprensorio delle Madonie*, Offset Studio, Palermo 1999, p. 54.

arabo in tutta la Sicilia, svelatisi dopo una fruttuosa ricerca d'archivio e inseriti in un precedente lavoro⁶, sono quelli di Sciacca e Caltabellotta città vicine e storicamente legate da una progressiva simbiosi.

Per questo singolare privilegio concesso agli ebrei di Sciacca di sottoscrivere i contratti notarili, specie quelli solenni, utilizzando il giudeo-arabo, si trovò una spiegazione plausibile, la fondazione a Sciacca nel 1447 di uno *studio*, un ventennio prima della nota richiesta ufficiale che gli ebrei siracusani fecero al re nel 1466 per aprire uno «Studium generale» ebraico cioè una *Jesivah*⁷.

Attraverso un documento della Cancelleria dell'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona rinvenuto dal Bresc e per mezzo di altri contratti notarili dell'Archivio di Stato di Sciacca da me studiati negli anni scorsi, fu possibile sapere che il banchiere David de Minachem e la moglie Stella erano stati autorizzati dal sovrano ad aprire *Scolas seu Studium* a cui potessero accedere studenti ebrei da tutta l'isola e senza limiti di numero⁸.

Lo *Studium* funzionò sotto la guida del Rettore Levi de Sagictono e di altri rabbini della stessa famiglia e di quella de Minachem solo per pochi anni, dopo la morte dei due coniugi fondatori le rendite furono dilapidate dallo stesso rettore e da suoi parenti⁹.

L'importante istituzione di Sciacca fu ostacolata probabilmente dalle autorità cristiane

dell'isola in quanto consolidava e innalzava il prestigio delle comunità ebraiche siciliane e dalle autorità ebraiche in quanto spezzava il monopolio culturale di Palermo.

Lo spoglio dei contratti dei notai di Polizzi nell'Archivio di Stato di Termini Imerese mi ha indotto a prospettare l'ipotesi che anche la comunità di Polizzi avesse ottenuto un simile privilegio per i meriti acquisiti in tutta l'isola dai suoi medici ebrei. In altri termini, come le Giudecche di Sciacca e di Caltabellotta erano note per la presenza di rabbini la cui cultura è testimoniata dai libri in loro possesso¹⁰, quella di Polizzi era nota molto probabilmente per il numero e la perizia dei suoi medici. È per il momento solo un'ipotesi che ha il pregio di essere suggestiva e pertanto merita di essere verificata ma emerge da una serie di validi indizi.

Sappiamo che ai medici ebrei non era consentito se non in casi eccezionali e per particolari privilegi poter accedere alle Università e acquisire la laurea come *Artium et medicine Doctores*; molto noto è nell'isola proprio per la sua singolarità il caso del rabbino Moise Bonavoglia, favorito di Alfonso il Magnanimo, amico di Aaron Abulrabi che lo definì « il saggio, il principe Rabbi Mosse Hefetz »¹¹, e *Dienchelele* cioè giudice universale dei giudei di Sicilia.

Prima del Bonavoglia aveva avuto lo stesso incarico un altro noto medico Joseph Abenafia

⁶ Cfr. A. SCANDALIATO - M. GERARDI, *La Giudecca di Sciacca tra XIV e XV secolo*, Mazzotta, Castelvetro, 1992; i primi tre elenchi di firme erano stati inseriti nel nostro lavoro solo in fotografia in attesa che se ne occupasse l'ebraista Benedetto Rocco che li ha raccolti e integrati con precedenti elenchi già pubblicati ed estratti dai registri di un notaio di Palermo che nel XV secolo aveva rogato a Sciacca; cfr. B. ROCCO, *Le tre lingue usate dagli ebrei in Sicilia dal XII al XV secolo*, in *Italia Judaica*, Ministero per Beni Culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni Archivistici, Roma 1995, pp. 355-369.

⁷ B. e G. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei giudei di Sicilia*, Amenta, Palermo 1884 (rist. anast. Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1990), pp. 28-29.

⁸ Le vicende dello *Studium* di Sciacca sono analizzate nei seguenti saggi: A. SCANDALIATO - M.

GERARDI, *Studium Judeorum Terre Sacce*, in *Italia Judaica* cit., pp. 438-452; EID., *Lingua, Istruzione e Scuole dell'Ebraismo siciliano nel Medioevo*: «Sefer Yuhasin» 10-11 (1994-'95), pp. 24-42.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Un lungo elenco di libri del sapere giuridico e rituale ebraico diffuso nei paesi del mediterraneo ma anche del giudaismo «d'Allemagne», appartenente ad un ebreo di Caltabellotta, è riportato in H. BRESCH, *Livres et Société en Sicile*, Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Palermo, Palermo 1971, pp. 239-241; alcuni libri appartenenti al Fondatore della *Yeshivah* di Sciacca sono riportati in SCANDALIATO - GERARDI, *Studium* cit., p. 449.

¹¹ Cfr. J. SHATZMILLER, *Jewish Physicians in Sicily*, in *Italia Judaica* cit., p. 347-354; cfr. inoltre C. ROTH, *Jewish Intellectual Life in Medieval Sicily*: «Jewish Quarterly Review» 47-48 (1956-'58), pp. 317-335.

familiare di re Martino che tra XIV e XV secolo esaminò medici cristiani ed ebrei per abilitarli come *magistri* alla pratica della medicina¹².

La cultura degli ebrei polizzani era già nota nel XIII secolo se da un atto del 1286 stipulato a Cefalù per la delimitazione di un feudo, erano stati invitati tra i probiviri i notai ebrei di Polizzi perché conoscevano bene l'arabo e il greco¹³.

La piazza Medici nell'odierna Polizzi prenda il nome da un Giovanni Medici famoso medico ebreo che nel 1430 aveva ottenuto la licenza di esercitare la medicina anche tra i cristiani in tutta l'isola; la sua famiglia abitava, come si evince da un documento del 1358 proprio in quella piazza della città medievale¹⁴.

Già nel XIV secolo la comunità polizzana aveva attirato medici da altri luoghi dell'isola. Nel 1367 Donato de Fariono di Monte S. Giuliano trasferitosi da Palermo a Polizzi, avendo smarrito la sua *patente* per l'esercizio dell'arte medica, ne chiede la copia al Vicerè¹⁵.

Nota agli eruditi del XVIII e XIX secolo è Machaluffo Greco che aveva ottenuto la licenza di esercitare la medicina in tutta l'isola nel 1438¹⁶.

Conosciamo un *magister* Leonus Maltensis fisico abitante a Polizzi che nel 1420 è procuratore del conte Giovanni Ventimiglia per la vendita di grano¹⁷, lo stesso che si era abilitato dopo essere stato esaminato dal Dienchelele Joseph Abenafia nel 1398, e nel 1402 era stato eletto familiare e domestico del re¹⁸.

Nel 1403 si era licenziato in medicina anche David Zihiri, nel 1404 Raffaele Magnemi, e nel 1444 Machaluffo Tiliriri¹⁹, inoltre esercitavano la professione di medici fisici nel 1439 Emanuel de Cipro²⁰ e nel 1440 Machaluffo Zihiri²¹.

La famiglia Maltense sembra detenere a Polizzi per tutto il XV secolo il monopolio nell'esercizio della medicina fisica e chirurgica; potrebbe essere stato medico anche quel Salomone judeus Maltensis che nel 1438 prestava fideiussione a favore del magnifico Raimondo de Capraria rettore della *terra* di Polizzi insieme al magnifico Rogerio de Salamone cristiano (forse di origine ebraica), che contrae un prestito di 302 onze²². Nel 1436 il maestro spagnolo Bonamicus stipulava un contratto con rappresentanti di alcune famiglie di medici e maggiorenti di Polizzi per insegnare l'ebraico a cinque loro figli e nipoti; sono le famiglie Chachim col *magistro* Benedetto medico, a altri *magistri* Maltense, De Giracio, Zihiri²³.

Alla famiglia Maltense appartiene anche l'*honorabilis magister medicus fisicus* Benedetto che nel 1449 presenta la sua licenza precedentemente ottenuta a Palermo nel 1440 perché fosse registrata nel protocollo e giura sulla *Torah* di esercitare bene la sua professione²⁴. Sembra essere stato, e non solo a Polizzi, un personaggio di prestigio. Nel 1472 otteneva dal Vicerè Lope Ximen Durrea senza difficoltà, in seguito a sua richiesta e raccomandazione di altri familiari del re, nonostante le restrizioni in

¹² LAGUMINA, *Codice cit.*, I, p. 71.

¹³ Devo questa informazione alla gentilezza del Dott. Cannata, *aromatario* dell'odierna Polizzi, che sentitamente ringrazio.

¹⁴ Le informazioni che riguardano il personaggio sono riportati da storici locali che attingono a contratti di notai di Polizzi che non esistono più all'Archivio di Stato di Termini Imerese dove invece si conservano altri documenti.

Cfr. per esempio: FLAVIANO - FARELLA, *Stradario cit.*, p. 57; oppure C. SALAMONE CRISTODARO, *Polizzi d'altri tempi*, Libri Thule – Romano Editore, *** 1982.

¹⁵ S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2000, p. 992.

¹⁶ G. DI GIOVANNI, *L'ebraismo della Sicilia*, Gramignani, Palermo 1748 (rist. anast. Forni, Bologna 1976), pp. 93, 351. Cfr. anche G. PITRÈ,

Medici, chirurghi, barbieri e speciali antichi in Sicilia, rist. anast. Reprint, Napoli 1992, p. 100.

¹⁷ ASTI, not. G. Bonafede, reg. 12831, 22 febbraio 1420.

¹⁸ LAGUMINA, *Codice cit.*, I, p. 71.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 73, 75.

²⁰ ASTI, not. G.B. Perdicaro, reg. 11009, 24 febbraio 1439.

²¹ *Ibid.*, 21 luglio 1440.

²² Secondo la studiosa di Polizzi Celestina Salamone il documento si trova tra le carte del Duca di Ferrandina, ma non abbiamo avuto altre informazioni in merito più dettagliate.

²³ ASTI, not. G. Perdicaro, reg. 10840, 6 novembre 1436, cit. in SCANDALIATO - GERARDI, *Lingua cit.*, p.32.

²⁴ *Ibid.*, not. G. Di Chiara, reg. 10851, 7 luglio 1477; cfr. inoltre BORGESSE, *Documenti cit.*, p. 52.

materia e i decreti contrari dei precedenti sovrani, il permesso di lasciare la moglie Rachele e sposare un'altra donna. La lettera del Vicerè è di questo tenore:

Vui ni haviti noviter expostu chi Rachaela vostra mugleri la quali habita in Missina non voli viniri ad habitari cum vui in la dicta terra di Policii undi vui tiniti la habitacioni vostra, dichì si causa a vui autri incommodu et dampnu detrimentu tantu per respectu di lu servimentu chi aviti necessariu quantu di li altri cosi circa la gubernacioni di la dicta vostra casa et tali casu dichiti essirivi licitu et permissu pi la ligi mosayca potiri prindiri unaltra mugleri e lassari quilla non volenti viniri ad habitari cum vui²⁵.

La risposta del Vicerè è positiva e indirizzata ai giurati e altri amministratori della città perché ne prendessero atto con la minaccia delle pene consuete.

Parenti di Benedetto sono il *magister scholarum* Gaudio²⁶, Joseph *lu medicu* maggiorenne della comunità²⁷, Iacob il quale, chiamato a Palermo per curare l'onorabile Nicolò de Guillelmo, per recuperare la somma di denaro «ex causa medicaminis seu cure facte erga eundem Nicolaum», nomina suo procuratore Gaudio Azara²⁸.

I Maltense si fregiavano del titolo di *honorabiles*, mentre le loro figlie e mogli portavano, come le cristiane, il *donna*, come

Donna Gazulla Maltense che nel suo testamento lascia legati per l'ospedale e la *meschita* dei giudei²⁹. Nel XIV secolo essi erano stati in società con i Taguil, i Rossi, altre note famiglie della città, grossi commercianti di panni in tutta l'isola³⁰.

Altri medici che esercitano nella seconda metà del XV secolo a Polizzi sono maestro Donato Abenazara³¹, Benedetto de Giracio³².

Un noto medico che viveva tra Siracusa e Malta, dove aveva interessi economici per la gestione di proprietà immobiliari, Jacob Almucati, nella seconda metà degli anni '80 si stabilisce a Polizzi con i figli di primo letto, dopo aver sposato in seconde nozze una ebrea del luogo³³.

Alla metà del XV secolo il clan dei Maltense numeroso e potente è in conflitto con i Taguil nonostante i rapporti di parentela e con i De Giraci, come si evince dalle sempre più frequenti proteste tra giudici spirituali e maggiorenti appartenenti a queste famiglie³⁴.

L'ospedale degli ebrei si era arricchito di numerosi legati³⁵, era stato riedificato per essere ampliato nel 1448³⁶.

Membri della famiglia Taguil vivono anche nella vicina Termini dove svolgono incarichi di prestigio nella *Universitas* cristiana. Nella prima metà del secolo Brachono Taguil figura come luogotenente del maestro secreto di Termini Imerese, carica eccezionale e impensabile per un ebreo³⁷.

²⁵ Si tratta della copia da una lettera originale del 1 marzo 1472, richiesta dal notaio Girolamo Di Chiara e inserita fra i suoi atti, reg. 10851.

²⁶ *Ibid.*, 16 aprile 1476.

²⁷ Joseph «lu medicu» sposa Rebecca figlia di Xibite Binne, della nota famiglia di Termini Imerese, contraendo matrimonio «alla greca», cioè a separazione dei beni, riceve la dote della sposa e tutti i beni elencati nella *ketubbah* redatta dal notaio Vita Fitira. *Ibid.*, not. ignoto, reg. 1351, 1 settembre 1482; inoltre da un documento del 3 luglio 1482 si evince che il medico abitava nel quartiere centrale di S. Nicola. Nel dicembre del 1492 figura tra i maggiorenti della comunità che, in previsione della partenza dopo il decreto di espulsione vendono «quandam domum di li vagni» al nobile Raimondo de Signorino acquirente di gran parte dei beni dei giudei. Not. G. Di Chiara, reg. 10850, cc. 94, 21 dicembre 1492.

²⁸ *Ibid.*, reg. 10851, 21 aprile 1478.

²⁹ *Ibid.*, not. G. Perdicaro, reg. 10840, 3 giugno 1457.

³⁰ SIMONSOHN, *The Jews in Sicily* cit., pp. 1156, 1177, 1181, 1191.

³¹ ASTI, Notai defunti, not. G. Perdicaro, reg. 10840, 2 dicembre 1456 e 27 ottobre 1457.

³² *Ibid.*, not. G. di Chiara, reg. 10851, 13 febbraio 1474.

³³ Cfr. G. WETTINGER, *The Jews of Malta in the Late Middle Ages*, Midsea Books, Malta 1985, p. 72.

³⁴ ASTI, not. G. Perdicaro, reg. 10840, 27 ottobre 1457; cfr. inoltre BORGESE, *Documenti* cit., p. 53.

³⁵ Cfr. n. 26.

³⁶ FLAVIANO - FARELLA, *Stradario* cit., p. 19. In quest'opera di carattere divulgativo gli autori inseriscono tra le istituzioni sanitarie della Polizzi medievale anche l'ospedale degli ebrei, riportano inoltre altri interessanti documenti ma non ne indicano la fonte.

³⁷ ASTI, not. G. Bonafede, reg. 12834, c. 81r., 17 luglio 1483.

La città con il suo caricatore è il naturale sbocco della produzione di cereali del territorio polizzano; la dinastia dei Sacerdote presenti anche a Polizzi ma proveniente da Seminara in Calabria detiene il monopolio nella professione medica³⁸.

Figura di spicco dell'ebraismo siciliano è il medico Lazzaro Sacerdote che sposa tre volte dopo aver ripudiato la prima moglie e probabilmente anche le altre; ottiene anche il privilegio di cavalcare mula con sella e freno³⁹.

Abbiamo rinvenuto il contratto dotale della figlia Pace che in occasione del suo matrimonio con Salomone Gasseni di Palermo studente in medicina presso *uno Studium extra regnum*, figlio del medico Moyse Gasseni, riceve una ricca dote del valore di 400 onze⁴⁰.

La possibilità di divorziare e risposarsi era evidentemente uno dei tanti privilegi concessi ai medici ebrei e alle loro famiglie, nonostante tra i capitoli presentati a re Alfonso nel 1421 ve ne fosse uno che riguardava proprio la poligamia⁴¹.

A Polizzi nel 1439 divorzia, ottenendo il ripudio da Abraham Zihiri, «cum omnibus sollemnitatibus», secondo il costume ebraico Sibia Machazeni, in seguito ad intervento dello zio, il medico Emanuel de Cipro⁴².

Il medico maltese Abraham Safaradi medico giudice e rabbi nel corso di un processo nel 1487 era stato accusato di avere ripudiato la moglie Mileyca da cui aveva avuto tanti figli e di avere sposato un'altra donna⁴³.

Il medico Gaudio Abenladep riforniva di libri i medici ebrei di Palermo e di Polizzi: nel maggio del

1481 egli vende infatti a maestro Geremia de Sabati e a Giudeo Coyno di Palermo «li cincu libra di Abcenna in ebraico... in parchimeno, item aliud libru vocatur li Forismi di Rabbi Moses in parchimenu in ebraicu, item aliud libru vocatur lu commentu di Ali in pagina supra segni di Galienu». Altre copie degli stessi libri vende a maestro Benedetto Maltense. Il loro valore era di dodici onze⁴⁴.

Informazioni su altri libri si trovano nel testamento di Benedetto Maltense che però non è dal notaio indicato esplicitamente come medico; nipoti e consanguinei ricevono in eredità i seguenti libri:

librum quendam ebraycum vocatum li quatu profeti primi... librum quendam ebraycum vocatum chetebrem... librum quemdam ebraycum vocatum li glosi di li dui parti di la ligi vocatum etiam Mastru Liuni... librum quemdam ebraycum vocatum chitubot... librum quemdam ebraycum vocatum Xibet... librum quemdam ebraycum vocatum tuduxi... librum quemdam ebraycum vocatum li profeti chi si leginu di sabatu in sabatu scilicet meliorem ex quibus habet duos huiusmodi libros⁴⁵.

Questi due elenchi di libri sono tracce che sollecitano a proseguire la ricerca tra i notai di Polizzi numerosi nel Medioevo, ridotti oggi a non molti e rovinati volumi.

Importanti indizi per approfondire il discorso sulla cultura dei medici ebrei siciliani di cui si sa veramente poco in quanto tra gli inventari di libri pubblicati da H. Besc non figurano inventari di medici cristiani o ebrei⁴⁶.

³⁸ *Ibid.*, reg. 12831, 2 aprile 1422.

³⁹ *Ibid.*, not. G. la Tegera, reg. 12843, 19 ottobre 1463, cit. in A. SCANDALIATO, *La Giudecca di Termini Imerese nel XV secolo: il divorzio tra Lazzaro sacerdote e Perna*: «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Palermo» 1993-94, pp. 9-26; Not. A. Bonafede, reg. 12838-01, 8 gennaio 1470, cit. in A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester*, Sellerio, Palermo, 1999, pp. 147.148.

⁴⁰ *Ibid.*, not. A. Bonafede, reg. 12840, 17 marzo; non conosciamo l'anno ma il documento è probabilmente degli anni '70 del XV secolo.

⁴¹ La richiesta delle comunità ebraiche è la seguente: «item cum onestum et racioni consonum fuerit et sit ut judeus quilibet unam tantum uxorem habeat quod de cetero nullus Judeus valeat habere nisi tantum uxorem unicam viventem ei si quis

contrarium actemtare presumpserit penam incurrat florenorum mille regie camere applicandorum et si qua vero potestas sive licentia fuerit alicui regia auctoritate concessa dignetur majestas regia illud revocare cassare penitus et annullare. Placet regie majestati contempta in presenti capitulo pbservari de cetero». LAGUMINA, *Codice cit.*, I, p. 373.

⁴² ASTI, not. G.B. Perdicaro, reg. 11009, cc. 133v-134v, 23 febbraio 1439.

⁴³ L'intero processo, celebrato presso la corte episcopale, tra Abraham Safaradi leader della comunità ebraica maltese e Nachono Ketib, è stato trascritto da WETTINGER, *The Jews of Malta cit.*, pp. 312-316.

⁴⁴ BORGESE, *Documenti cit.*, p. 55.

⁴⁵ Cfr. n. 20.

⁴⁶ BRESO, *Livres cit.*

Le informazioni che abbiamo raccolto dal primo spoglio degli atti notarili inducono alla riflessione che la presenza di tanti medici a Polizzi non può essere spiegata con l'assistenza alla popolazione cristiana o ebraica, la città deve avere ospitato una specie di centro di ricerca scientifica o delle scuole private per apprendisti medici i quali per conseguire l'abilitazione, dovevano essere esaminati dal Protomedico o dal Viceprotomedico regio⁴⁷. Solo qualcuno come il genero di Lazzaro Sacerdote poteva permettersi di studiare all'Università *extra regnum*.

Da non sottovalutare è inoltre il fatto che a Polizzi e non a Palermo si riunisce il Consiglio Generale ebraico in Sicilia per offrire un donativo finanziario al re Ferdinando per la guerra di Granada nel 1488, come risulta da un contratto notarile⁴⁸.

Alcuni inviati delle *Aljame* siciliane «se contulerint ad terram eandem Policii ad congregandi consilium pro servicio Sacre Regie Majestatis et pro eius beneficio et beneficio judaicarum totius regni», per eleggere a loro volta i sindaci e i procuratori per il Generale Consiglio⁴⁹.

Comunità di dotti ebrei, medici, giudici spirituali, ricchi mercanti, quella di Polizzi non dispone a quanto pare di maestranze adeguate ma si serve di maestri muratori, falegnami ed intagliatori cristiani.

Per riparare la *meschita* infatti Ganyo Maltisi e maestro Axia a nome della comunità contrattano con il mastro muratore di Termini Imerese Johannes de Gurerio «ad faciendum et intimpagnandum tettum dicte mischite»; il mastro muratore avrebbe acquistato il legname nel porto di Termini o a Cefalù⁵⁰.

Chiudiamo queste note con due documenti veramente singolari che immettono nei luoghi della ritualità ebraica quotidiana.

In un linguaggio vivace misto di latino e siciliano il notaio descrive il progetto di

costruzione della nuova *Bemà* dentro la *meschita* e accanto al nuovo bagno rituale.

Nel giugno del 1439 Guglielmo de Macaluso mastro scultore di Polizzi apparentemente cristiano, si obbliga all'ebreo Macaluso di Iraggi a scolpire dentro la Sinagoga, a sue spese, un litterino nuovo nello stesso posto in cui era «licterius antiquus» con le caratteristiche seguenti: *impannellatus in pannellis...que pannelle sint inflorectate ad florem de jasminu et olizzolos grossios pannellis que adsunt in licterio antiquo*. Doveva essere inoltre più largo e più alto di un palmo, mentre «*jorlanda sit grossitudinis palmi unius, altitudinis palmi unius*». L'ebreo a nome della *meschita* s'impegna a fornire «*tabulas lecti dicte jorlande*», mentre Mastro Guglielmo avrebbe procurato legnami e travi per sostenere il litterio. Per la costruzione sarebbe stato utilizzato legno di noce, il prezzo dell'opera di due onze d'oro⁵¹.

Nel giugno del 1481 il mastro muratore di Polizzi Michelangelo De Clemente si obbliga con i tesorieri della *meschita* Gaudio Azara e Muxa Ginni a fabbricare un bagno «in quo balnearent mulieres» in una casetta con *catogio* cioè sotterraneo. Il locale del bagno rituale sarebbe stato scavato in forma quadrata, con cantoni di pietra intagliata, in mezzo alla stanza doveva essere scavato il pozzo quadrato nella misura di cinque palmi per lato sempre con la stessa pietra. Dal fondo del pozzo della stanza bisognava sviluppare una scala di un palmo e mezzo di larghezza. La scala che partiva dalla stanza sarebbe stata realizzata a volta e sotto sarebbe stato ricavato un sedile «di altitudini chi ci pozza stari una donna assittata». Alla fine della rampa sarebbe stata collocata una grata per la chiusura del locale e da lì sarebbe partita un'altra rampa fin sopra al piano terreno dove andava costruito un parapetto con un coronamento sempre in cantoni intagliati⁵².

⁴⁷Cfr. PITRÈ, *Medici* cit., p. 2 e pp. 98-108.

⁴⁸ ASTI, not. G. Perdicaro, reg.1339, 21 novembre 1488.

⁴⁹ LAGUMINA, *Codice* cit., II, p. 437.

⁵⁰ ASTI, not. A. De Michele, reg. 12847-1, c. 71r, 8 maggio 1480.

⁵¹ Il documento tratto dagli atti del notaio Bartolomeo Perdicaro alla data del 3 giugno 1439,

è parzialmente trascritto con molti errori e lacune tali da renderlo spesso incomprensibile, in BORGESE, *Documenti* cit., pp. 51-52.

⁵² BORGESE, *Documenti* cit., p. 56. L'autore in questo come in altri documenti riporta la data, il 25 giugno 1481, il nome del notaio, Giovanni Perdicaro, ma non il registro; trascrive inoltre il contratto con molte lacune ed errori paleografici e

La costruzione del nuovo bagno rituale è probabilmente da mettere in relazione con la *maramma*, cioè la costruzione dell'acquedotto cittadino che proprio in quegli anni, in seguito alla concessione dell'acqua di S. Maria dell'Alto da parte del Conte di Caltabellotta, il De Clemente aveva operato a Polizzi. In ogni modo è possibile che gli ebrei non disponessero di un bagno rituale adeguato e perfettamente rispondente alle regole prescritte. Inoltre il nuovo *miqweh* era attiguo alla Sinagoga nel quartiere di S. Maria Maggiore⁵³, mentre il precedente era sito ad

una certa distanza nel quartiere di S. Maria Maddalena⁵⁴.

Lo spoglio dei contratti notarili è ancora in atto, riteniamo, dato l'interesse dei documenti esaminati, di dover proseguire nella ricerca e illuminare in modo più esplicito il ruolo della comunità ebraica di Polizzi nella Sicilia del XV secolo.

Angela Scandaliato
via Vittorio Emanuele 113,
I-92010 Sciacca (AG)
e-mail: a.scandaliato@tiscalinet.it

SUMMARY

The Jewry of Polizzi in Sicily hitherto imperfectly known, was in the Middle Ages the most important in the district of Palermo. Some notarial acts of fourteenth century in the State Archives of Termini Imerese are enlightening on this subject. Infact a notarial act shows that the leaders of community, the *majorentes*, had the privilege such as the jews of Sciacca, to unterwrite the deeds in judeo-arabic language with cristian notaries. There was several famous physicians in Polizzi particularly in the *Maltese* family. They used books in hebrew and arabic and, as in other part of southern Europe, probably they gave medical private education among sicilian jews. Other sources may uncover other facets of their activity.

KEYWORDS: Sicilian Jews; Polizzi; Notarial acts.

linguistici. Una ricerca effettuata all'Archivio di Stato di Termini Imerese, dove giace in condizione di totale abbandono il fondo dei notai di Polizzi, è stata infruttuosa. È stato possibile, anche se con molta difficoltà, comprendere le parti essenziali che

hanno consentito di elaborare un disegno del bagno rituale.

⁵³ ASTI, not. G. Perdicaro, reg. 10840, 24 gennaio 1456.

⁵⁴ Cfr. FLAVIANO - FARELLA, *Stradario* cit. p.11.