Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo

VIII/1 (2003)

Giuntina

Il presente fascicolo è stato pubblicato con un contributo del Magnifico Rettore dell'Alma Mater - Università di Bologna, il Prof. Pier Ugo Calzolari, e della Fondazione Cassa di Risparmio di Ravenna.

QUOTE ASSOCIATIVE dell'AISG

Tutti coloro che non hanno ancora provveduto a pagare la quota associativa dell'AISG per l'anno 2003, che ammonta a Euro 50 per i soci ordinari e Euro 25 per i soci aggregati, possono farlo tramite un versamento sul c/c postale n. 36247666, intestato a: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, 48100 Ravenna. Lo stesso n. di conto 36247666, intestato all'AISG, funge anche da c/c bancario su cui versare un bonifico tramite banca, indicando le seguenti coordinate: codici ABI 07601 e CAB 13100.

Ai soci in regola con i versamenti delle quote viene inviata gratuitamente la rivista. A quelli morosi l'invio viene sospeso. Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadimento dalla qualifica di socio.

ATTI DEL

XVI CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL'AISG,
GABICCE MARE (PU), 1-3 OTTOBRE 2002

GIORNATA TEMATICA SU:

LE LINGUE DEGLI EBREI. TRADIZIONI E METODOLOGIE

E RELAZIONI A TEMA LIBERO

a cura di
Mauro Perani

M. Patrizia Sciumbata

L'EBRAICO ANTICO TRA FILOLOGIA E LINGUISTICA: IL CASO DELLA SEMANTICA

In un saggio miliare, James Barr affrontava nel 1968 la questione dell'inadeguatezza dei trattamenti filologici cui l'ebraico biblico era stato ed era sottoposto[1]. Nella rigida visione in cui era rinchiuso circa la sua natura e la sua grammatica, visione di cui diremo oltre, le anomalie linguistiche percepite potevano essere spiegate in due soli modi: tramite la proposta di un'emendazione testuale per un presunto guasto grafico o una cattiva lettura, oppure tramite il mantenimento del testo e l'elucidazione della forma o del significato grazie alla testimonianza fornita dalle lingue affini.

L'approccio filologico comparativistico

In effetti, a partire dalle scoperte ottocentesche di nuove lingue semitiche, i cui *corpora* andavano decifrati, è invalso l'uso di definire come filologia semitica la ricostruzione dei testi attraverso varie procedure di comparazione (più correttamente si dovrebbe parlare di linguistica semitica comparativa). In particolare, la comparazione si è resa necessaria ai fini semantici, dimostrandosi spesso utile a una prima comprensione dei testi. Per dirimere omonimi non più trasparenti si è fatto ricorso all'etimologia, che ha finito per assorbire ogni possibile discorso sul significato, tanto da trasformarsi in uno strumento predittivo, rendendo indifferenti gli studiosi ai principi di linguistica generale e alle metodologie per l'analisi del significato che nel frattempo venivano elaborate[2].

L'adozione di procedure comparative per l'interpretazione di forme e il rilevamento di significati apparentemente più consoni con il contesto è stata facile per l'ebraico biblico, anche perché poteva vantare già una lunga tradizione[3], stimolata da un lato dai numerosi *hapax* e termini rari presenti nella Bibbia ebraica e dall'altro dalla competenza aramaica e araba dei lessicografi medievali. Inoltre, l'indagine etimologica si sposava bene con la concezione teologica dell'ebraico come lingua sacra, detentrice di uno *status* metafisico[4]. Gli anni Sessanta del secolo scorso hanno visto il proliferare di proposte semantiche sulla base del nuovo e più vasto ventaglio comparativo[5] e questo non solo per i termini rari, ma anche

[1] Del volume sarà qui citata la seconda edizione: J. Barr, *Comparative Philology and the text of the Old Testament. With Additions and Corrections*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1987[2] (1[a] ed. Oxford University Press, Oxford 1968).

[2] Per una discussione relativa all'applicazione all'ebraico delle varie discipline semantiche, si vedano le tre raccolte di dissertazioni presentate in occasione di tre seminari internazionali organizzati in preparazione al progetto SAHD-Semantics of Ancient Hebrew Database e pubblicate su «Zeitschrift für Althebraistik» 6,1 (1993), numero monografico, e 7,1 (1994), pp. 1-50 e in T. Muraoka (cur.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, Peeters, Louvain 1995 (Abr-Nahrain Supplemente Series 4). Cfr. anche M. Patrizia Sciumbata, *Un progetto europeo di un database sulla semantica dell'ebraico antico (SAHD): gli studi preliminari*: «Henoch» 19 (1997), pp. 237-242. Per un esempio di applicazione all'ebraico delle teorie della semantica cognitiva vd. P. van Hecke, *Are People Walking After or Before God?*, «Orientalia Lovaniensia Periodica» 30 (1999), pp. 37-71.

[3] Cfr. David Téné, voce *Linguistic Literature, Hebrew*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, 1971, coll. 1352-1390; vd. anche J. Barr, *Hebrew Lexicography*, in P. Fronzaroli (cur.), *Studies on Semitic Lexicography*, Firenze, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali – Università di Firenze 1973 (Quaderni di Semitistica 2), pp.103-126, in particolare pp. 106-107.

[4] Cfr. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London, Oxford University Press 1961 (tr. it. *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, Edizioni Dehoniane 1980).

[5] Una breve storia delle diverse scuole comparativiste operanti in quegli anni sull'ebraico può trovarsi in D. J. A. Clines, *Philology and Power*, in *id.*, *On the Way to the Postmodern. Old Testament Essays, 1967-1998*, Sheffield Academic Press, Shef-

per altri più conosciuti, per i quali in determinati contesti si sono proposti degli omonimi (spesso più di uno), una pratica tesa a salvare il Testo Masoretico in alternativa all'emendazione testuale[6], ma che ha finito per minacciare la funzionalità stessa della lingua ebraica[7].

La centralità della comparazione ai fini lessicografici è visibile dalla posizione iniziale occupata dal materiale comparativo nei maggiori dizionari dell'ebraico biblico[8], una tendenza questa che va ridimensionandosi nell'ultimo decennio, in seguito alle critiche suscitate dagli eccessi del metodo[9]. In questi dizionari sono anche elencate in numeri romani varie proposte di radici omonime, una pratica rigettata programmaticamente dal *DCH* nel primo volume, ma successivamente recuperata[10].

Se in effetti il ricorso alla comparazione in ambito semantico e lessicografico non può essere del tutto abbandonata a causa dei troppi termini rari e *hapax* presenti nei limitati *corpora* letterari pervenutici[11], bisogna tuttavia essere coscienti dei suoi limiti euristici[12]. Anche l'indagine etimologica può al massimo fornirci un'interessante prospettiva sulla storia di un significante, ma non una reale informazione sul significato di una parola in una determinata fase di una lingua storica[13]. Il tipo di considerazioni che vanno a ricostruire il testo e il tipo di nozioni presupposte per lo studioso sono diverse da quelle messe in gioco in un'analisi lingui-

field 1998 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 292), vol. II, pp. 613-630 (*paper* presentato presso il Society of Biblical Literature Annual Meeting, Philadelphia, November 1995).

6 Barr, *Comparative Philology*, cit., p. 6.

7 L'accertamento dell'esistenza o meno degli omonimi proposti attraverso la comparazione semitica deve rispondere ad alcuni principi generali e soprattutto deve confrontarsi con il problema dell'ambiguità che essi possono creare. In una lingua gli omonimi sono gestibili quando appartengono a diverse parti del discorso, o a diversi campi semantici, per cui il contesto dirime l'ambiguità. Cfr. Barr, *Comparative Philology*, cit., pp. 136-151; D.J.A. Clines, *Was There an 'BL II 'Be Dry' in Classical Hebrew?*, in *id.*, *On the Way to the Postmodern*, cit., vol. II, pp. 585-594, in particolare pp. 588-589. L'articolo era precedentemente apparso su «Vetus Testamentum» 42 (1992), pp. 1-10.

8 J. Barr, *Hebrew Lexicography*, cit., p. 114. Così F. Brown, S.R. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Clarendon Press, Oxford 1951[2] (1906[1]), d'ora in poi BDB; L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, 6 volls., E. J. Brill, Leiden 1967-1996, d'ora in poi HAL; cfr. anche G.J. Botterweck, H. Ringgren (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8 voll., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973-1995; E. Jenni, C. Westermann (curr.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag-Theologischer Verlag, München-Zürich 1971-1976 (trad. it. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978-1981).

9 Così L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Editorial Trotta, Valencia 1994; D.J.A. Clines (cur.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, voll. I-V (fino alla lettera *nun*), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2001 (d'ora in poi DCH).

10 Nell'articolo *Philology and Power* (in *id.*, *On the Way to the Post-modern*, cit., p. 617), Clines giustificava la sua decisione dicendo di non aver voluto privilegiare i dati della comparazione semitica rispetto a quelli delle versioni o dei lessicografici ebrei medievali. Una posizione questa criticata da G. Khan nella recensione su «Vetus Testamentum» 47 (1997), pp. 392-393. A partire dal secondo volume Clines introduce alcune proposte comparative, dandone i riferimenti bibliografici.

11 Lo stesso vale per la consultazione delle versioni e dei lessicografi ebrei medievali. Sulle problematiche relative all'uso di questi strumenti cfr. in T. Muraoka (cur.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, cit. gli articoli T. Muraoka, *The Semantics of the LXX and its Role in Clarifying Ancient Hebrew Semantics*, pp. 19-32; J. Margain, *Sémantique Hébraïque. L'apport des Targums*, pp. 11-17; G.B. Sarfatti, *Mishnaic Vocabulary and Mishnaic Literature as Tools for the Study of Biblical Semantics*, pp. 33-48.

12 I risultati ottenuti per via filologico-comparativa sono necessariamente probabilistici e approssimativi. Il problema è nel metodo in sé e non nel grado di raffinatezza raggiunta: cfr. J. Barr, *Comparative Philology*, cit., p. 293-294.

13 Cfr. J. Greenfield, *Etimological Semantics*, «Zeitschrift für Althebraistik» 6 (1993), pp. 26-37.

stica. In questo secondo caso la ricostruzione del significato avviene all'interno della sincronia di una data lingua intesa come sistema operativo e funzionale e il punto di riferimento è dato dal paradigma presente alla mente del parlante o scrivente, cui egli attinge, scartando e scegliendo lo strumento preciso del suo pensiero.

L'approccio linguistico

Come si è detto, la comparazione semitica ha costituito all'inizio un'alternativa all'emendazione estensiva del TM, spesso mossa da quello che Barthélemy ha definito «dogmatismo grammaticale miope»[14]. Ovviamente il bersaglio della contestazione è qui soprattutto il trattamento filologico che parte non da varianti esistenti, ma dalle presunte anomalie percepite a livello grammaticale o semantico.

Tuttavia, una mancanza di familiarità con le nozioni di linguistica storica e generale è alle spalle anche della lettura estensiva del TM con gli occhi dell'accadico, dell'ugaritico o dell'arabo. La procedura comparativa pecca infatti per quattro[15] difetti maggiori di impostazione linguistica: a) trasferisce sul piano semantico la regolarità delle corrispondenze fonologiche e morfologiche. In realtà le forze che muovono il cambiamento di significato sono molto più complesse, meno prevedibili e, soprattutto, strettamente legate all'organizzazione interna della lingua e del campo lessicale in questione; b) tratta le lingue semitiche come un'unica lingua, equiparando sistemi linguistici diversi, cioè equilibri linguistici diversi[16]; c) ha un approccio atomistico alla lingua, tendendo a fare la storia di singoli elementi[17]; d) non distingue tra significati primari ed estensioni metaforiche, trasferendo spesso in modo disinvolto una sfumatura puramente contestuale trovata in un testo di una lingua nel sistema linguistico di un'altra.

La filologia testuale e quella comparativa costituiscono una risposta alla percezione di un problema generata dalla non coincidenza tra la fenomenologia linguistica così come attestata e i modelli teorici riportati dalle grammatiche o la logica semantica del testo supposta dall'esegeta. Una terza possibilità da esplorare è quella della ricerca di una nuova spiegazione linguistica, stimolata dalla traccia fornita dal testo. Se l'ideale di interpellare un parlante nativo ci è precluso, trattandosi di una lingua morta, esiste comunque la possibilità di applicarvi le conoscenze moderne sul funzionamento delle lingue e i metodi che sono stati via via approntati. Per l'ebraico biblico, e antico in genere, questa strada è già da molto tempo stata intrapresa in ambito morfologico e sintattico[18]. Resta come fanalino di coda l'aspetto semantico, che è quello più difficile e complesso da esplorare.

[14] D. Barthélemy, *Problématique et tâche de la critique textuelle de l'Ancient Testament*, in *id.*, *Études d'histoire du texte de l'Ancient Testament*, Fribourg-Göttingen 1978, pp. 365-381, citato in B. Chiesa, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, Paideia, Brescia 2000, p. 24.

Lo studioso deve entrare nel complesso sistema della lingua che ha davanti e non appellarsi a un modello astratto e di natura logica. Per una contestazione dell'abitudine a cedere alla soluzione filologica invece di spiegare la fenomenologia linguistica in ambito sintattico vd. A. Niccacci, *Ebraico biblico e Linguistica*, «Henoch» 20 (1998), pp. 189-207.

[15] Per queste e altre carenze del metoto cfr. Barr, *Comparative Philology*, cit., pp. 76-94.

[16] «Words can only be intelligibly interpreted by what they meant at the time of their use within the language system used by the speaker or writer»: Barr, *The Semantics*, cit., pp. 139-140.

[17] Cfr. J.D.A. Clines, *Beyond Synchronic/Diachronic*, in J.C. De Moor, *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 52-71, in particolare p. 60. Per una critica di questo aspetto da un punto di vista storico cfr. nello stesso volume, J. Barr, *The Synchronic, the Diachronic, and the Historical: a Triangular Relationship?*, p. 1-14, in particolare p. 8.

[18] Solo per citare alcuni esempi, si possono vedere le panoramiche riassuntive offerte da C. H. J. van der Merwe, *Discourse Linguistic and Biblical Hebrew Grammar*, in R.D. Bergen, *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Summer Institute of Linguistics, Dallas, Texas 1994, pp. 13-49; e D. A. Dawson, *Text Linguistics and Biblical Hebrew*, Sheffiels

Tra i dizionari più recenti che hanno rinunciato a inserire i dati «diacronici» intesi come etimologici e comparativi[19], focalizzandosi sul significato e sugli usi dei lemmi registrati vanno segnalati il *Diccionario bíblico hebreo-español* di Alonso Schökel e il *Dictionary of Classical Hebrew* di Clines.

Il *Diccionario* di Schökel sembra puntare maggiormente a districare i vari sensi di un lessema a livello contestuale e a darne i vari equivalenti possibili.

Più articolato il *DCH*, sul quale ci soffermeremo. Secondo il suo curatore, esso si propone come uno strumento lessicografico teso a uniformarsi ai principi della moderna linguistica e pertanto interessato a trattare le parole non singolarmente, ma nelle loro relazioni sintattiche e contestuali, e non nella loro storia, ma nella loro funzione nella lingua intesa come sistema operativo[20]. Tuttavia, mentre l'analisi sintagmatica dei vari lemmi è trattata sistematicamente, lo stesso curatore ammette che quella paradigmatica avrebbe richiesto una preliminare ricerca sui «campi semantici»[21], ragion per cui si limita a registrare sinonimi e antonimi così come riportati nei testi.

L'ebraico antico nello stato attuale della ricerca

Prima di passare a considerare alcuni esempi in cui l'individuazione del significato per i lessemi dei campi lessicali (d'ora in poi CL) dei sostantivi e dei verbi della ‹conoscenza› in ebraico antico con il metodo paradigmatico-componenziale[22] può dirimere diversamente alcune apparenti anomalie testuali, andrà spesa qualche parola sullo stato attuale dei dibattiti sull'ebraico antico e le sue varie fasi.

Per molto tempo è invalsa un'opinione pessimista nella valutazione dell'ebraico biblico. La limitatezza del *corpus*, la concentrazione del suo lessico in aree specifiche e la sua insufficienza o totale assenza in altri ambiti, nonché la vocalizzazione unitaria stesa dalla tradizione masoretica hanno fatto parlare di lingua artificiale, senza alcun aggancio con la lingua parlata del tempo e soprattutto uniforme, da Debora ad Ester[23]. In base alla grammatica codificata di questa lingua artificiale, le anomalie pur presenti nel testo sono state risolte, come si è detto, con emendazioni testuali, invece di essere stimate come possibili indizi di differenziazioni cronologiche, stilistiche, dialettali, sociali,

Academic Press, Sheffield 1994. Per un'applicazione al sistema verbale ebraico delle metodologie della linguistica del testo, nel rispetto dei dati offerti dal *corpus* biblico vd. A. Niccacci, *Sintassi del verbo nella prosa biblica classica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1986 (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 23; tr. ingl. *Syntax of the Verb in Biblical Hebrew Prose*, JSOT Press, Sheffield 1990); M. Eskult, *Verbal Syntax in Late Biblical Hebrew*, in T. Muraoka, J. F. Elwolde (curr.), *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 84-93.

[19] J. Barr ha precisato in vari articoli che, nel caso dell'etimologia, bisognerebbe piuttosto parlare di «preistoria», mentre sarebbe più corretto lasciare il termine «diacronia» agli elementi storici presenti nelle varie sincronie. Cfr. ad es. J. Barr, *Hebrew Lexicography*, cit., p112. È solo la semantica strutturale che, occupandosi dei vari *états de langue*, cioè delle varie sincronie, riesce a delineare la diacronia di una lingua storica.

[20] D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, «Zeitschrift für Althebraistik» 3 (1990), pp. 73-80. L'autore specifica che, mentre l'analisi sintagmatica «attempts to establish the meaning of a word by considering its connection with other words in the same sentence, paradigmatic analysis attempts to fix its meaning by considering other words available to the speaker or author of a given sentence, but rejected by him or her in favour of the word that now stands in our text», p. 75.

[21] *Ibid.*

[22] M.P. Sciumbata, *Il campo lessicale dei verbi della ‹conoscenza› nella Bibbia ebraica: valori semantici e implicazioni epistemologiche*, Tesi di laurea, Università di Firenze, Firenze 1993; *id.*, *Il campo lessicale dei sostantivi della ‹conoscenza› in ebraico antico*, Tesi di dottorato, Università di Firenze, Firenze 1996-1997.

[23] Si veda per tutti E. Ullendorf, *Is Biblical Hebrew a language?*, in *Is Biblical Hebrew a language? Studies in Semitic Languages and civilisations*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, pp. 3-17 (l'art. era apparso nel 1971).

gergali etc.[24]. Il confronto con l'ebraico mishnaico o il materiale epigrafico, qualora veniva fatto, contribuiva a gettare luce, in negativo, sulle carenze della lingua biblica, ed era inteso nei soli termini di completamento dell'immagine di quello che avrebbe dovuto essere l'ebraico «normale» del tempo[25].

La scoperta di *corpora* ebraici precedenti la fine del Secondo Tempio (oltre alle iscrizioni, il libro di Ben Sira e i testi del deserto di Giuda) ha permesso di riconsiderare la prospettiva in cui intendere l'ebraico biblico[26] e di allargare l'analisi linguistica all'ebraico antico, comprensivo di quattro collezioni, la cui unica tipologia letteraria (contrapposta ad es. all'ebraico rabbinico) resta in uso lungo l'arco di circa un millennio, conoscendo tuttavia fasi di sviluppo, da cui la necessità di distinguere vari *états de langue*, al cui interno tracciare la grammatica e la semantica di ogni epoca[27]. È proprio il confronto con i fenomeni linguistici presenti in questi *corpora* che consente di rilevare la non omogeneità linguistica della Bibbia ebraica e di valutare come arcaismi o innovazioni gli scarti rispetto alla lingua *standard*[28].

Bisogna precisare che la progressione diacronica delle etichette che distinguono le varie fasi dell'ebraico antico (ebraico biblico arcaico, ebraico biblico *standard*, ebraico biblico tardo, ebraico di Ben Sira, ebraico qumranico) non segue la linea di un naturale e lineare sviluppo cronologico (non c'è cioè un vero e proprio sviluppo all'interno della lingua

[24] Va detto che lo stesso Ullendorf, cit., p. 8 aggiungeva che: «Dialect geography, the influence of social stratification in BH, the pronunciation of Hebrew by the Samaritans, much greater attention to Mishnaic Hebrew, phonological and morphological aspects of the Dead Sea documents, and other extra-Masoretic materials may well place the study of Hebrew on a different basis altogether».

[25] Per il materiale epigrafico cfr. Ullendorf, *ibid*., p. 8, per il quale esso mostra «a considerable number of lexical and grammatical phenomena not attested in BH, yet almost certainly present in normal Hebrew of Biblical times». Per un uso diverso del materiale epigrafico, come strumento di distinzione tra ebraico biblico *standard* ed ebraico biblico tardo, cfr. A. Hurvitz, *The Historical Quest for "Ancient Israel" and the Linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some Methodological Observations*, «Vetus Testamentum» 47 (1997), pp. 301-315. Per l'ebraico mishnaico, nell'articolo citato, alle pp. 9-10, Ullendorf (accogliendo le opinioni di M. H. Segal nella sua *Dikduk Leshon ha-Mishnah*, Tel Aviv 1936), sostiene che l'ebraico mishnaico «represents the natural continuation of BH» e che «we have to be conscious all the time that many of its words, many of its forms, and quite a few stilistic devices were probably, nay almost certainly, part of the linguistic potential of BH». A p. 11 aggiunge «Perhaps BH, in its Masoretic garb, is simply the literary counterpart to the Mishnaic colloquial?». Sicuramente l'ebraico mishnaico può aiutare a completare l'immagine dell'ebraico biblico, che è un «frammento», come dice Ullendorf, e, soprattutto, è una lingua letteraria e in quanto tale non parlata. Tuttavia è anche fondamentale avere coscienza delle differenze tipologiche tra le due lingue: cfr. A. Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (da sp. 1988), pp. 161-177.

[26] Cfr. M.F. Rooker, *The Diachronic Study of Biblical Hebrew*: «Journal of North-West Semitic Languages», 14 (1988), pp. 199-214; A. Hurvitz, *The Relevance of Biblical Hebrew Linguistics for the Historical Study of Ancient Israel*, in R. Margolin, *Proceedings of the Twelf World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, July 29-August 5, 1997. Division A: The Bible and its World*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1999, pp. 21*-33*.

[27] Cfr. A. Sáenz-Badillos, *A History*, cit., pp. 50-160 e la bibliografia relativa.

[28] Ancora nel 1995 J. Barr ripeteva l'opinione conservativa e pessimista sui limiti del *corpus* biblico, sullo stato di concentrazione manifestato dalla sua lingua e sul livellamento dato dalla trasmissione masoretica: «The Masoretic Text does not give us direct and precise access to any one synchronic state of ancient Hebrew. The materials lie in layers which represent differing stages of analysis and registration over a long time» (*The Synchronic, the Diachronic and the Historical*, cit., p. 4). Gli esempi addotti a sostegno di questa tesi sono sempre tratti dalla vocalizzazione ed è la vocalizzazione che crea l'impressione di una lingua uniforme. È però lo studio delle interne differenziazioni grammaticali e semantiche, anche alla luce del materiale extrabiblico, che ha permesso agli studiosi di aprire una nuova prospettiva.

letteraria e della tipologia linguistica da essa rappresentata[29]), in quanto, a partire dall'ebraico biblico tardo, si riscontra piuttosto un'infiltrazione di elementi dal contesto parlato circostante, che doveva essere molto diversificato: oltre ai dialetti aramaici bisogna postulare un *continuum* dialettale ebraico che non si limitava alla lingua successivamente rappresentata dall'ebraico mishnaico[30].

Questo fa sì che all'interno delle fasi storiche dell'ebraico antico non vi sia unitarietà di fenomeni tra i vari libri e i vari autori, per il diverso combinarsi delle tre tendenze che forgiano la lingua tarda: la fedeltà alla lingua letteraria *standard*, l'influenza dei dialetti aramaici e l'influenza dei vari dialetti ebraici parlati[31]. Si possono riscontrare salti, incongruenze, compresenza di fenomeni *standard* e tardi. Di volta in volta varia il grado, la fonte, la qualità e la quantità dei fenomeni innovativi, dovuti all'influenza del contesto circostante e alle scelte consce o inconsce di ogni singolo autore. Per queste ragioni, a partire dall'ebraico biblico tardo, i singoli fenomeni vanno di volta in volta valutati alla luce delle diverse componenti ora descritte e non si può adottare una linea di interpretazione che presupponga un modello di sviluppo cronologico naturale e lineare. Oltre a questo, le ideologie, i moventi, le intenzionalità dei vari autori o circoli determinano a loro volta le scelte linguistiche, per cui bisogna anche tener conto delle peculiarità culturali e del messaggio che il testo vuole convogliare per comprendere le ragioni di eventuali deviazioni da quella che può essere la ricostruzione di un progressivo sviluppo diacronico[32]. È anche vero, comunque, che queste scelte possono essere a loro volta percepite solo sullo sfondo del riconoscimento di un determinato cambio diacronico avvenuto o in corso.

Infine, va detto che, come per ogni lingua, la successione degli stati non va intesa come stravolgimento di tutto il sistema: il cambio linguistico avviene attraverso una successione di singoli cambi[33].

[29] Per una posizione un po' diversa vd. J. Blau, *A Conservative View of the Language of the Dead Sea Scrolls*, in T. Muraoka, J.F. Elwolde (curr.), *Diggers at the Well*, cit., pp. 110-114; e A. Hurvitz, *Was QH a "Spoken" Language? On Some Recent Views and Positions: Comments*, in *id.*, *id.*, pp. 20-25.

[30] Così S. Morag, *Qumran Hebrew: Some Typological Observations*: «Vetus Testamentum» 38 (1988), pp. 148-164.

[31] A. Bendavid, (ebr.) *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew*, vol. I-II, Dvir, Tel-Aviv 1967-1971; A. Hurvitz, *Halašon Ha'ivrit batequfa haparsit*, in C. Tadmor (cur.), *Hahistoria šel 'am yišra'el*, vol. 6, Alexander Palai-Am Oved, Jerusalem 1982, pp. 210-13, 306-309; J. Joosten, *Pseudo-Classicism in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew*, in T. Muraoka, J.F. Elwolde (curr.), *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 Dicember 1997*, Brill, Leiden-Boston, Köln 1999, pp. 146-159.

[32] Per quel che riguarda il punto d'osservazione offerto dal lessico della ‹conoscenza› da me studiato, sono le concezioni epistemologiche degli autori a guidare le loro scelte di sistema: Qohelet, che pure è un autore fortemente non classico, si mostra volutamente e coerentemente conservativo; il poema di Giobbe mostra una tessitura linguistica variegata, a seconda dei personaggi messi in scena; Ben Sira cerca di attenersi agli usi presenti nel libro dei Proverbi, pur non riuscendo a controllare dei *lapsus calami*; nei testi qumranici si riscontrano forti novità semantiche e sintattiche, di fronte agli arcaismi riscontrati in altri ambiti. Per una spiegazione sociologica degli arcaismi presenti nei testi qumranici cfr. W.M. Schniedewind, *Qumran Hebrew as an Antilanguage*: «Journal of Biblical Literature» 118 (1999), pp. 235-252; *id.*, *Linguistic Ideology in Qumran Hebrew*, in T. Muraoka, J.F. Elwolde (curr.), *Diggers at the Well*, cit., pp. 245-255. Lo studioso, interpretando diversamente i fenomeni linguistici elencati da Morag nell'articolo citato del 1988, rimarca in questi testi una volontà di classicismo o arcaismo in lotta con le influenze della lingua o dei dialetti parlati, in aderenza a un'ideologia linguistica che si rifà all'idea di sé come *verus Israel*, che vive e parla in conformità con le leggi divine.

[33] «How can a state of language, seen synchronically and holistically and containing no change, change into another state which is quite different? In fact it seems to be through many gradual and discrete changes taking place all the time but at diffe-

L'analisi paradigmatico-componenziale sui campi lessicali dell'ebraico antico

Leggendo le recensioni per lo più entusiaste che hanno accolto l'uscita del *DCH*[34] si direbbe che i tempi sono maturi per proporre un nuovo genere di studi lessicali, che tenga conto delle dinamiche di sistema che sovrintendono alla formazione e percezione del significato.

Questo tipo di ricerche era stato avviato negli anni '70 presso l'Università di Firenze[35] ed è stato ripreso nell'ultimo decennio in tesi di laurea e di dottorato. Rispetto ai lavori iniziali il metodo è stato raffinato e, soprattutto, è stato esteso all'intero *corpus* qumranico oggi a disposizione[36].

Bisogna segnalare almeno due dei presupposti metodologici sottostanti a queste analisi e che ne costituiscono la leva euristica:

1. la divisione dei *corpora* in lingue funzionali il più possibile omogenee rispetto alle variazioni stilistiche, dialettali e di ambito sociale[37]. Questa distinzione, che tiene conto di stratificazioni basilari presenti in ogni lingua, non può tuttavia essere intesa né come impermeabile, a causa di reciproche interferenze stilistiche tra prosa e poesia (si vedano la prosa elevata o il linguaggio semipoetico della profezia o, ancora, la maestrìa letteraria di Qohelet e dell'autore del poema di Giobbe nel gestire registri diversi), né come esaustiva, per il possibile emergere in singoli contesti di linguaggi specialistici (gerghi professionali, di gruppi sociali o di correnti culturali, ecc.) che vanno via via individuati e segnalati;

2. la natura tipologica dell'inclusione dei vari libri biblici nei vari *états de langue* riconosciuti dagli studiosi (ebraico biblico arcaico, *standard* e tardo). In assenza di elementi di rottura rientrano nella lingua *standard* anche alcuni testi esilici o postesilici (questo vale in particolare per la poesia, che è più conservativa). Per la valutazione della lingua dei testi ci si è avvalsi degli studi sulla datazione dei fenomeni linguistici e dei libri biblici già effettuati in tal senso e in particolare delle indicazioni e dei criteri elaborati da Avi Hurvitz[38], coscienti del fatto che molto lavoro resta ancora da fare, ragion per cui lo schema proposto va considerato su molti punti un'ipotesi di lavoro. Per questo motivo, le variazioni rispetto alla norma

rent speeds, that changes of state take place» J. Barr, *The Synchronic*, cit., p. 6.

[34] Per un attento vaglio critico del dizionario si veda però T. Muraoka, *A New Dictionary of Classical Hebrew*, in *id.* (cur.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, cit., pp. 87-101.

[35] P. Fronzaroli, *Sulla struttura dei colori in ebraico biblico*, in AAVV, *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Paideia, Brescia 1969, pp. 377-389; I. Zatelli, *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali - Università di Firenze, Firenze 1978; A. Vivian, *I campi lessicali della ‹separazione› nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna. Ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali Università di Firenze, Firenze 1978.

[36] Oltre alle due tesi di M. P. Sciumbata citate, C.G. Merlini, *Il campo lessicale dei verbi di purità in ebraico antico*, Tesi di dottorato, Università di Firenze, Firenze 1999-2000. Limitata al *corpus* biblico è ancora il lavoro di M. Di Giulio, *Il campo lessicale degli aggettivi della ‹bellezza› in ebraico biblico*, Università di Firenze, Firenze 2001.

[37] Per una presentazione delle lingue funzionali vd. I. Zatelli, *Functional Languages and their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in T. Muraoka (cur.), *Studies in Ancient Hebrew*, cit., pp. 55-63.

[38] Oltre a *Halašon Ha'ivrit batequfa haparsit*, cit., dello studioso si vedano anche: (ebr.) *The Transition Period in Biblical Hebrew. A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms*, Bialik Institute, Jerusalem 1972; *The Date of the Prose-tale of Job linguistically reconsidered*: «Harvard Theological Review» 67 (1974), pp. 17-34; *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*, Gabalda, Paris 1982. A titolo di esempio, per la lingua di Qohelet vd. C.L. Seow, *Linguistic Evidence and the Dating of Qohelet*: «Journal of Biblical Literature» 115 (1996), pp. 643-666; per quella di Giobbe, M.P. Sciumbata, *Gli usi e i valori di* HKYR *in Giobbe: un contributo dell'analisi paradigmatica alla datazione della lingua del testo*: «Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze» 7 (1996), pp. 213-225.

della lingua *standard* riscontrate, prima di essere giudicate nel loro peso cronologico, sono state verificate con dei controlli incrociati: la prova di commutazione, la concordanza con fonti extrabibliche, tra cui l'ebraico mishnaico, il confronto tra testi biblici paralleli, con il Pentateuco Samaritano, i manoscritti biblici trovati a Qumran e i *targumim*.

Oltre a fornire la prospettiva semantica in cui intendere i vari lessemi, queste analisi consentono il riconoscimento dell'appartenenza o meno di un termine a una data stratificazione o registro linguistici e l'individuazione dello sviluppo semantico diacronico sia della struttura lessicale che dei singoli lessemi. Questa identificazione permette di comprendere correttamente le intenzionalità sottese all'uso di un lessema in un contesto, senza confondere tra loro contesti differenti, valutandoli (ai fini esegetici, filologici o di ricostruzione storica) come un tutt'uno.

È inutile dire che queste ricerche si inseriscono a loro volta nel filone di indagini sulla storia della lingua ebraico-antica che a vario livello stanno procedendo a datare fenomeni linguistici e libri, nonché a definire meglio la natura dell'ebraico antico nelle sue varie fasi. Questo contributo avviene su un ambito, quello semantico, finora trascurato, anche se da più parti invocato[39].

Anomalie tra filologia e linguistica: alcuni esempi di soluzione semantica

Saranno di seguito forniti due esempi (tra i tanti possibili) in cui l'analisi linguistica permette di spiegare diversamente delle forme per le quali si sono fatte altre proposte filologiche.

A. **tavun* «ingegno» (facoltà mentale creativa, gergo tecnico-artigianale)

In Osea 13,2 si legge: *we'atta yosifu laḥaṭo' wayya'aśu lahem masseka mikkaspam kitevunam 'aṣabbim ma'aśe ḥarašim kullo lahem hem 'omrim zovḥe 'adam 'agalim yiššaqun* «ed ora continuano a peccare e si fanno col loro argento un'immagine fusa, idoli *kitevunam*, tutta opera di artefici. Di loro si dice: sacrificatori di uomini, baciano vitelli».

L'occorrenza presenta la forma m.s. con suffisso di 3ª pl. di *tevuna*. Si tratta di un *hapax* che è stato variamente interpretato.

La soluzione più accettata è quella del guasto testuale, ed è confortata dalle versioni antiche, la cui resa unanime con un sostantivo per «immagine, forma, figura» ha fatto postulare una *Vorlage ketavnit*, per cui avremmo: «si fanno col loro argento un'immagine fusa, idoli secondo una figura, tutta opera di artefici»[40].

Una seconda soluzione, che pensa a un'interpretazione masoretica di forme femminili come maschili, sarebbe sostenuta da altri casi analoghi: Sl 49,15 (K *wṣyrm* / Q = *weṣuram* per *weṣuratam*), e Gn 40,10 (*niṣah per niṣatah*)[41]. In questo caso la traduzione sarebbe: «si fanno col loro argento un'immagine fusa, idoli secondo la loro intelligenza, tutta opera di artefici».

Una terza soluzione, di tipo linguistico, era stata avanzata nel 1966 da W. Rudolph[42] che interpretava la forma come variante dialettale settentrionale.

[39] Il *DCH* preferisce trattare le quattro collezioni dell'ebraico classico come un'unica fase nella storia della lingua ebraica, per la difficoltà di datare i testi, anche se lo stesso curatore si dice convinto che ci saranno stati dei cambi di significato delle parole durante il suo millennio di vita e che molti di questi possono essere provati: D.A.J. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, *cit*., p. 603.

[40] Nel Targum Jonatan: *kdmwthwn*; nella LXX: κατεἰκόνα; Pesh: *bdmwthwn*; Vulgata: *secundum imaginem*. Anche BSan 63b interpreta nello stesso senso. Le versioni tuttavia presentano tra loro leggere differenze: cfr. P. G. Borbone, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1990 (Supplementi di Henoch 2), p. 177.

[41] Vd. W. Gesenius, E. Kautsch, A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1910 (2nd english edition revised in accordance with the twenty-eight german edition – 1909), § 91e.

[42] Citato in *HAL*, p. 1549a.

Dal punto di vista morfologico quest'ipotesi è confortata dall'esistenza di alcune altre varianti maschili esistenti per lo stesso *pattern taqtul*[43] in verbi di media *w/y* trovate in Ben Sira (3,14A[44] e 4,10: *tmwr* per EB *tmwrh* «scambio, ricompensa»), in *Tibat Marqe*[45], una silloge samaritana in 6 libri (236ב *ttwb* «pentimento» per *ttwbh* e EB *tšwbh;* 268ב *tmwt* per EB *tmwth* «morte»), e adesso anche un salmo apocrifo (3,17)[46] trovato nella Geniza del Cairo e attribuito da Flusser e Safrai al *corpus* qumranico[47] (**tqwm* «potenza»[48] per EB *tqwmh*).

Dal punto di vista semantico, il reperimento del comportamento e dei vari significati di *tevuna* in ebraico antico, raggiunto con l'analisi paradigmatico-componenziale sul campo lessicale dei sostantivi della ‹conoscenza›, fornisce un ulteriore puntello in favore del mantenimento della forma *tavun*[49].

In particolare, questa analisi ha individuato, lungo tutto il periodo coperto dai *corpora*, l'esistenza di un linguaggio specializzato tecnico-artigianale, che si serve di tre lessemi del CL per descrivere i tre aspetti coinvolti nell'attività creativa: *ḥokma* «abilità, perizia, bravura», *da'at* «conoscenza tecnica, *know how*», *tevuna* «ingegno». Nel periodo postesilico *ḥokma è* via via sostituito da *śekel* e *tevuna* da *bina*.

tevuna «ingegno» indica la facoltà creativa. Il contesto tecnico-artigianale proprio può essere visto in Esodo e Re[50]. Nel linguaggio poetico dei profeti, dei Salmi e dei Proverbi lo si ritrova in contesti creazionali[51], con un parallelo tra il genio artistico dell'uomo e quello di Dio. Il contesto creazionale finisce per diventare topico per *tevuna*, tanto da essere la principale causa della sua sopravvivenza nei testi poetici dell'ebraico biblico tardo (Sl 147,5; Gb 26,12), fino a Qumran (11QPs^{a} 26,14), dove è ormai una pura rimembranza letteraria (si tratta di una citazione di Ger 10,12 e Sl 136,5).

A questo punto diventa chiaro che la nostra possibile variante dialettale[52] maschile di Os 13,2 si attaglia perfettamente al suo conte-

[43] vd. *HAL*, p. 1549a.

[44] Si noti che BS 3,14C ha *ṯḥt*.

[45] Z. Ben-Ḥayyim, (ebr.) *Tybt Mrqh* [*Tibat Marqe*]. *A Collection of Samaritan Midrashim*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1988. I sei libri hanno datazione diversa e anche una composizione linguistica diversa. A partire dal terzo libro (i nostri due lemmi si trovano nel IV) l'aramaico samaritano mostra segni di contaminazione con l'ebraico (si veda l'Introduzione, alle pp. 15-27).

[46] Il lemma è citato in J. Elwolde, *Developments in Hebrew Vocabulary between Bible and Mishnah*, in T. Muraoka, J.F. Elwolde (curr.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira. Proceedings of a Symposium held at Leiden University 11-14 December 1995*, Brill, Leiden-New York, Köln 1997, pp. 17-55, in particolare p. 23.

[47] D. Flusser, S. Safrai, (ebr.) *A Fragment of the Songs of David and Qumran*: «Te'uda» 2 (1982), pp. 83-105. Le quattro pagine del manoscritto medievale erano state pubblicate da A. A. Harkavi sulla rivista «Hagoren» V (1902): i 4 salmi contenuti erano da lui stati attribuiti al periodo medievale. L'attribuzione qumranica di Flusser e Safrai è stata accolta da Academy of the Hebrew Language (cur.), *Materials for the Dictionary. Series I. 200 B. C. E.-300 C. E.*, The Academy of the Hebrew Language – The Historical Dictionary of the Hebrew Language, Jerusalem 1988 (*microfiche*), e di seguito da Elwolde, cit., e *DCH* (così ancora nel V vol. del 2001). Tuttavia Ezra Fleischer ha riproposto successivamente la datazione medievale: E. Fleischer, (ebr.) *Medieval Hebrew Poems in Biblical Style*: «Te'uda» 7 (1991). Alla nuova datazione si è adeguata l'edizione in CD-Rom dei *Materials* dell'Academy of the Hebrew Language (devo qui ringraziare il dott. Amnon Shappira dell'Academy of the Hebrew Language per avermi gentilmente aiutata a rintracciare il materiale e le relative informazioni).

[48] La forma attestata è al pl. cstr. nel sintagma *tqwmy h'rṣ*. Per Fleisher, cit., p. 213, n. 48 si tratterebbe di un errore.

[49] W.R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, T. & T. Clark, Edinburgh 1905, p. 395 accetta di leggervi *tevuna* solo con valore sarcastico. La lezione è comunque accettata da chi la interpreta come abbreviazione.

[50] Es 31,3; 35,31; 36,1; 1R 7,14; vd. anche Ez 28,4.

[51] Is 40,28; Ger 10,12; Sl 136,5; Prv 3,19.

[52] Osea è sospetto di infiltrazioni settentrionali e le altre varianti maschili considerate compaiono in testi ugualmente sospettabili di influenze dialettali settentrionali.

sto artigianale nel suo significato tecnico: «si fanno col loro argento un'immagine fusa, idoli secondo il loro ingegno, tutta opera di artefici». Se le versioni antiche dipendono da una diversa *Vorlage*, è possibile postulare una banalizzazione di una *lectio difficilior* non capita.

B. *yadua'* «sperimentato»

Nel noto passo di Is 53,3 compare un controverso participio *qaṭul* di *yada'* che è stato oggetto di varie congetture:

nivze waḥadal 'išim 'iš mak'ovot widua' ḥoli ukemaster panim mimmennu nivze welo' ḥašavnuhu «disprezzato e abbandonato dagli uomini, uomo di dolori, *widua' ḥoli*, pari a colui davanti al quale ciascuno si nasconde la faccia, disprezzato e noi non ne facemmo stima alcuna».

1QIs[a] legge qui un participio attivo[53]: *ywd' ḥwly*, sul quale pure torneremo, una lezione che potrebbe essere quella esatta o potrebbe essere una banalizzazione di una *lectio difficilior*. Ad ogni modo rimane il fatto che il TM accettava una forma passiva.

La critica filologica si è variamente scontrata contro un'apparente difficoltà di significato del sintagma[54]. Winton Thomas, che ha dedicato a *yd'* vari articoli, individuava, sulla base dell'arabo *wadua'*, l'esistenza di una seconda radice *yada'* «diventare calmo, tranquillo, stare a riposo», all'*hifil* «sottomettere, umiliare», che poteva rendere conto di alcuni passi controversi nell'uso del verbo. Il participio passivo di Is 53,3 presentava ai suoi occhi una inconciliabile differenza di senso rispetto alle analoghe forme di Dt 1,13.15 dove, parlando degli uomini da selezionare nelle varie tribù per diventarne i capi, Mosè chiede che siano *ḥakamim unevonim widu'im* «sapienti, intelligenti e conosciuti», cioè, a suo parere, «famosi»[55]. Nel caso di Is 53,3 lui pensa a un significato «umiliato dalla malattia».

L'analisi linguistica da me condotta ha rilevato per il verbo *yada'* al *qal* un ampio spettro di significati o di realtà lessematiche: di queste, sei appartengono al CL dei verbi della ‹conoscenza› e altri cinque a campi diversi[56]. I sei significati del CL hanno un nocciolo semico comune (che si può riassumere nel possesso di nozioni, conseguente a una causa di natura empirica), ma si distinguono per una diversa gradazione espressa: si tratta di «essere a conoscenza»[57], «venire a conoscenza»[58], «esperire», «essere esperto», «acquisire conoscenza, comprendere per induzione»[59], «riconoscere/individuare, distinguere». Di queste unità, quattro hanno un corrispondente passivo al *binyan nifal*: «essere saputo/risaputo», «venir saputo, essere avvertito/percepito», «essere riconosciuto/acquisito», «essere riconosciuto/individuato».

L'unità «essere esperto», che è connessa con l'uso ausiliare del verbo (seguito da un infinito) e si ritrova sempre al participio, in stato costrutto, seguito da un nome di attività[60], non possiede un passivo.

Quanto all'unità «esperire», il suo passivo è dato proprio dal participio *qaṭul* di cui ci stiamo occupando. Per comprendere la prospettiva semantica espressa da questo participio, bisogna risalire alla struttura semica e al comportamento mostrati dalla sua unità attiva.

[53] Così anche LXX, Pesh. e Vulgata. 1QIs[b] ha *wyd'*.

[54] Per una sintesi delle varie proposte filologiche e comparative su *yada'* cfr. G.J. Botterweck, voce ידע *yada'*, in G.J. Botterweck, H. Ringren, *TWAT*, vol. 3, 1982, coll. 479-512.

[55] Le posizioni di W. Thomas sono riassunte e difese da J.A. Emerton, *A Consideration of Some Alleged Meanings of yd' in Hebrew*: «Journal of Semitic Studies» 15 (1970), pp. 145-180. Per la discussione di Is 53,3 si vedano le pp. 175-176.

[56] Si tratta di «riconoscere/ammettere», «riconoscere/dare riconoscimento», «adorare», «amare sessualmente, avere rapporti sessuali», «prendersi cura».

[57] Sub-varianti: «essere consapevole», «esser certo».

[58] Sub-varianti: «accorgersi», «tener presente» (solo all'imperativo).

[59] sub-variante: «acquisire certezza».

[60] Vanno considerati a parte i casi di ptc. allo st. costr. seguiti da sostantivi del CL della conoscenza: in questo caso il verbo esprime semplicemente il possesso della nozione, facoltà o qualità interessate.

I semi peculiari a *yada'* «esperire», oltre a quelli comuni, sono: + «percezione di una realtà empirica», + «azione in corso». In pratica il verbo esprime la conoscenza come percezione o sperimentazione in corso di una realtà empirica. Alcuni esempi possono chiarire meglio il concetto:

Nm 14,31: «i vostri bambini, avranno esperienza del paese che voi avete rigettato»;

Nm 14,34: «ed esperirete la mia ostilità»;

Dt 8,3: «poi ti ha cibato della manna di cui non avevi fatto esperienza e di cui non avevano fatto esperienza i tuoi padri»;

Is 33,13 «i lontani sentiranno quel che ho fatto, i vicini esperiranno la mia forza».

A questo punto il sintagma *widua' ḥoli* di Is 53,3 acquista chiarezza. Il profeta parla di qualcuno «disprezzato e abbandonato dagli uomini, uomo di dolori, sperimentato quanto alla malattia ecc. »[61], qualcuno cioè che, volgendo il verbo all'attivo, ha sperimentato, conosciuto per percezione la malattia. La variante di 1QIs^{a} *ywd' ḥwly* sembra a questo punto dirimersi come banalizzazione: i significati possibili sono «esperto della malattia» o «conoscitore della malattia».

Un'ultima parola sui participi *qaṭul* di Dt 1,13.15, che a mio parere sono lo stesso lessema del participio di Is 53,3. Mosè chiede infatti di cercare uomini «sapienti, intelligenti e sperimentati», che cioè che hanno esperito, fatto esperienza e non «famosi». La triade aggettivale si focalizza tutta sulle qualità possedute da questi uomini, e non si sposta sull'opinione esterna con l'ultimo aggettivo.

M. Patrizia Sciumbata
Università di Firenze
via Toccafondi, 2 I-59100 Prato
e-mail: psciumbata@tin.it

SUMMARY

In the rigid conception of the grammar of Biblical Hebrew that was dominant until fifty years ago, the linguistic anomalies found in the MT were solved through an extensive use of textual emendation. Comparative philology had a different approach: it saved the anomalies, while projecting on Biblical Hebrew elements of the linguistic systems of cognate languages. Discoveries of new *corpora* of Ancient Hebrew, in particular the Dead Sea scrolls, have allowed an assessment of these anomalies as rather clues of linguistic variation in the text (chronological, dialectical, stylistic, social etc.). The various methodologies of modern linguistics attempt to explain differently odd grammatical phenomena. The author demonstrates how the results of a paradigmatic-componential analysis on the lexical fields of verbs and substantives of 'knowledge' in Ancient Hebrew may account for two alleged semantic anomalies (Hos 13.2 and Is 53.3).

KEYWORDS: Ancient Hebrew; Semantics, *tabun* (Hos. 13,2); *yadua'* (Is. 53,3).

[61] Questa interpretazione, con altre argomentazioni, era già stata proposta da Payne, citato in J. A. Emerton, p. 175. Su questa linea si trovava comunque già la traduzione del 1641 di Giovanni Diodati (la traduzione, col titolo *La Sacra Bibbia. Tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, è stata ripubblicata nel 1999 nei Meridiani di Mondadori a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli): «*è stato* huomo di dolori, ed esperto in languori», con il commento alla parola esperto: «c[ioè] a cui tutte le maniere di mali, e di sofferenze, sono state famigliari, ed ordinarie». Ringrazio la Dr.ssa Milka Ventura per avermi segnalato il commento, essendo quest'ultimo stato escluso tra quelli selezionati per la pubblicazione, e per la segnalazione dell'edizione del 1607, dove alla traduzione «et esperto in infermità» Diodati commentava: «c[ioè] il quale ha sofferte tutte l'infermità, e le miserie della natura humana, salvo il peccato: Ebr 4,15. Altri, conosciuto per l'infermità: c[ioè] come familiare, e dimestico ad ogni sorte d'afflittioni».

Anna Passoni Dell'Acqua

YAFET NELLE TENDE DI SEM: GLI EBREI E IL GRECO DELLA BIBBIA

Ho voluto con questo titolo richiamare sia la benedizione di Noè in Gen. 9,27[1] sia la sua ripresa e rilettura nel trattato talmudico *Megillah* 8b-9b, di cui si è occupato anche un recente studio di Rabello[2], perché esse introducono il problema del rapporto degli ebrei con il greco come lingua letteraria e soprattutto come lingua biblica.

Al di là infatti del fenomeno in sé e cioè del numero di attestazioni letterarie (e documentarie) che ci provano quale diffusione ebbe il greco come lingua degli ebrei nella diaspora occidentale e nella madrepatria (traduzioni bibliche, composizioni di nuovi libri, che assursero talvolta a dignità di Scrittura, o che comunque si possono genericamente oggi classificare come *Rewritten Bible*), sono interessanti per noi le prese di posizione sulla questione dell'adeguatezza del greco come lingua di traduzione del testo biblico, e, ancor più a monte, della liceità dell'operazione stessa di rendere tale testo in una lingua diversa dall'originale.

Credo quindi che sia opportuno osservare sia le caratteristiche del fenomeno quale si è verificato, come si presenta cioè il greco della più antica versione biblica nei confronti della lingua originale, ossia dell'ebraico biblico, sia quali testimonianze ci vengono dalle fonti bibliche ed extrabibliche della *vexata quaestio* e dei modi per risolverla o delle giustificazioni ideologiche portate.

Data l'importanza dell'argomento, che arriva a coinvolgere, a livello teologico, il problema dell'ispirazione del testo biblico e delle sue versioni[3], e che, come tale, appare affrontato dall'antichità (come in Filone[4]) ad oggi, nonché la vastità della letteratura al proposito, mi propongo di segnalare i punti a mio avviso principali, dando l'impostazione metodologica che mi sembra attualmente più equilibrata e scientificamente corretta come punto di partenza per studi ulteriori.

Il «corpus» dei LXX: delimitazioni cronologiche e geografiche

La versione dei LXX, come peraltro la *Vulgata* in ambito latino, va considerata un *corpus*, una biblioteca, di libri tradotti lungo almeno quattro secoli, dal III sec. a.C. al I d.C., in tempi e luoghi diversi, con stili e tecniche di traduzione differenti.

I poli geografici principali sono Alessandria, nella quale viene collocata l'iniziativa originaria della traduzione, o comunque l'Egitto tolemaico, il cui influsso culturale, evidente nel lessico e in alcune scelte ideologiche della versione, arrivava anche in Palestina, e Gerusalemme. Da Gerusalemme, o comunque dalla madrepatria in Palestina, vengono il testo biblico originale da tradurre e i traduttori: così dice la *Lettera di Aristea* (§ 30), ma così è anche per il traduttore greco del *Siracide*, nipote

[1] Cf. A. Passoni Dell'Acqua, *I LXX: punto d'arrivo e di partenza per diversi ambiti di ricerca*: «Annali di Scienze religiose» 1 (1996), pp. 17-31, pp. 17-18.

[2] A.M. Rabello, *Appendice: Una pagina di Talmud (Megillah 8b-9b)* [traduzione e note a c. di], in A. Lewin (cur.), *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, Giuntina, Firenze 2001, pp. 295-334. Ringrazio della segnalazione il collega Giancarlo Lacerenza.

[3] Cf. C.D. Allert, *Is a Translation Inspired? The Problems of Verbal Inspiration for Translation and a Proposed Solution*, in S.E. Porter & R.S. Hess (curr.), *Translating the Bible Problems and Prospects*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 173), pp. 85-113.

[4] Vd. per es. C. Perrot, *L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire*, in G. Dorival – O. Munnich (curr.), Κατὰ τοὺς Ο' *«Selon les Septante» Hommage à M. Harl*, Cerf, Paris 1995, pp. 169-183. La teoria è ripresa anche nel passo talmudico sopra citato e in *Soferim* I,8.

dell'autore del libro ebraico omonimo (vd. Prologo), e quello del libro di *Ester* (Colofone, *Add.* F 11).

La versione di alcuni libri dei LXX è collocata dagli studiosi in questa regione[5]; in qualche caso, come per il *4 Maccabei*, è stata proposta anche un'origine antiochena[6], cioè nella diaspora ellenofona, ma non egiziana. Tanto la cronologia interna del *corpus* quanto la collocazione geografica dei vari libri sono molto difficili da stabilire, perché si basano su elementi (come lessico ed ideologia) che raramente permettono conclusioni certe, ma spesso solo ipotesi a volte probabili.

In ambito cronologico i criteri più seguiti sono quello storico, quello letterario e quello linguistico, che si sostengono a vicenda. Il primo è basato sulla menzione di avvenimenti che indicano solo il *termine dopo il quale* (come la battaglia di Rafia nel *3 Maccabei*), ma possono essere anche molto lontani dal momento in cui l'A. scrive, o da datazioni interne fornite dall'autore o dal traduttore del libro. È il caso del prologo del *Siracide* greco[7] e del colofone all'*Ester* greco[8], che datano l'arrivo in Egitto del traduttore secondo la cronologia dei sovrani tolemaici, le cui omonimie hanno creato non pochi problemi agli storici.

Il criterio letterario si basa su rimandi interni ai libri, riprese tematiche e concettuali, nonché lessicali, la cosiddetta «intertestualità», ma deve tener conto anche dell'esistenza possibile di più strati redazionali.

Il criterio linguistico, fondato sullo stile e sul lessico, può assumere elementi di datazione dall'esterno, dalle attestazioni di lessemi e formule nei papiri documentari datati, ma spesso si ferma alla constatazione di affinità: anziché contemporanee due opere potrebbero essere distanti nel tempo, ed una di esse volutamente rifarsi all'altra riprendendone la lingua (pensiamo allo stile «settantistico» dei primi due capitoli del Vangelo di Luca).

Le collocazioni geografiche, come per tutta la letteratura giudaico-ellenistica, di cui i LXX costituiscono il nucleo più antico e il punto di riferimento, sono delicate, perché i contatti fra madrepatria e diaspora furono sempre forti e le idee, come le persone, circolavano molto facilmente.

Le idee poi, erano spesso trasversali alle varie correnti del giudaismo: e se ci fu un'epoca di fluidità e di pluralità fu quella del II Tempio per quanto riguarda testo e canone biblico e loro interpretazione.

Tutto ciò, detto per evitare, da una parte, le generalizzazioni e le prese di posizione nette e per invitare, dall'altra, ad approfondire gli studi in tutti i campi connessi col testo biblico: storici, archeologici, letterari, teologici, linguistici, con contributi che partono dalle fonti e non da postulati preconcetti.

I LXX sono una raccolta preziosissima da vari punti di vista, proprio per la varietà di libri che la formano: in tale raccolta sono confluite anche versioni di libri attribuite a revisioni e traduzioni più tarde, come *Daniele*, di Teodozione, *Qohelet*, di Aquila, *Rut* e *Lamentazioni*, del gruppo καίγε, e non mancano casi di compresenza di redazioni diverse, come per *Giudici* e *Tobia*.

[5] Cf. M. Harl – G. Dorival – O. Munnich, *La Bible grecque des Septante du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, Cerf, Paris 1988 (Initiations au Christianisme ancien), pp. 106-107: *Rut*, *Ester*, *Qohelet*, *Cantico*, *Lamentazioni*.

[6] Cf. *4 Maccabei*, a.c. di C. Kraus Reggiani, Marietti, Genova 1992 (CSANT Suppl. 1), pp. 42-51; L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a.c. di P. Sacchi, Paideia, Brescia 1997, p. 220; J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, P.C. Eerdmans, Grand Rapids MI - Cambridge U.K., 2000, pp. 202-209.

[7] Dopo il 132 a.C. Il testo (Prol., vv. 27-28) parla di «anno trentottesimo del re Evergete» identificato con Tolemeo VIII Evergete II morto nel 117 a.C. e salito al trono nel 170 a.C., quindi dopo il 132.

[8] La datazione «quarto anno di Tolemeo e Cleopatra» rimandava a tre coppie regnanti con questi nomi, ma solo nel caso di Tolemeo XII Aulete e Cleopatra V si ebbe un regno autentico e non una semplice associazione al trono, quindi si tratta del 77/78 a.C.

Qui ci interessiamo dell'aspetto linguistico, che non è peraltro fine a se stesso, perché con la lingua si esprimono le idee e tutto il mondo interiore dell'uomo e si descrive la sua percezione del mondo esterno.

Un greco di traduzione e un esempio di transculturazione

La denominazione originaria di LXX, che troviamo per la prima volta nella ripresa della *Lettera di Aristea*, che Flavio Giuseppe fa nel XII libro delle *Antiquitates Iudaicae* (12-118, 57), riguarda solo il Pentateuco che fu tradotto per primo e servì da modello e da lessico per le versioni successive. Poi la designazione si estese anche alle versioni degli altri libri, quello che in ambito anglofono viene definito *Old Greek*, infine arrivò a comprendere pure nuove composizioni, come *Sapienza* e *3-4 Maccabei*. In certi casi la traduzione mutò i connotati letterari e teologici dei libri biblici aggiungendo nuove sezioni sulla cui lingua originaria (semitica o greca) gli studiosi discutono. È il caso di *Ester* e *Daniele*.

Il greco dei LXX è prevalentemente una lingua di traduzione non solo perché numericamente i libri tradotti prevalgono su quelli composti direttamente in greco, ma anche perché essi costituiscono la «riserva linguistica» a cui attingere per le nuove composizioni.

Questo non esclude che lessemi già presenti nelle versioni più antiche proseguano nella loro evoluzione semantica arricchendosi di nuove accezioni e sfumature connesse con l'evoluzione del greco della κοινή e del pensiero giudaico-ellenistico. Un esempio interessante è offerto dalle affinità linguistiche tra libro della *Sapienza* e scritti di Filone, come è stato mostrato da Scarpat[9].

Il punto nodale di questo processo semantico è da porre però all'inizio, nel momento in cui il testo biblico ebraico è tradotto in greco, perché lì, nel passaggio da una lingua semitica ad una indoeuropea si verifica un fenomeno di *transculturazione*, di trasferimento di categorie, antropologiche e teologiche, che Dorival ha definito con proprietà un «dire in greco le cose ebraiche»[10].

Nasce allora tutto il problema delle equivalenze tra lessemi ebraici e lessemi greci, tra campi semantici che, passando da una lingua ad un'altra così diversa anche strutturalmente, difficilmente coincidono.

Non sempre il ricorso all'etimologia ci viene in aiuto, perché mutando il contesto, anche l'accezione del medesimo vocabolo può modificarsi[11]. Non è corretto dunque procedere per un confronto di termini presi a sé: va sempre considerato il nesso sintattico tra le parole e il nesso logico tra i concetti, nonché l'aiuto che può venire da altri lessemi in funzione sinonimica oppure antitetica.

Lo studio delle tecniche di traduzione impiegate nei vari libri della versione greca, curato soprattutto dalla scuola finlandese[12], è apparso negli ultimi decenni sempre più importante per rendersi conto delle scelte dei traduttori e non fermarsi ad un esame, che potremmo definire quantitativo, dei due testi a confronto. L'attenzione si è spostata da una considerazione quasi «numerica» dei vocaboli della lingua di partenza rispetto a quelli della lingua di arrivo (volta a determinare ciò che c'è in più o in meno nel greco rispetto all'ebraico) alla valutazione dei diversi modi in cui un lessema o un'espressione sono stati resi dai tra-

[9] G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, II, Paideia, Brescia 1996 e A. Passoni Dell'Acqua, *Giudaismo alessandrino e libro della Sapienza. Osservazioni sugli attributi divini a partire dal commentario di G. Scarpat*: «Rivista Biblica» 47 (1999), pp. 179-204.

[10] G. Dorival, «*Dire en grec les choses juives*». *Quelques choix lexicaux du Pentateuque de la Septante*: «Revue des Études Grecques» 109 (1996), pp. 527-547.

[11] S. Westerholm, *Torah nomos and law: a question of «meaning»*: «Studies in Religion / Sciences Religieuses» 15 (1986), pp. 327-345, p. 332.

[12] Da I. Soisalon Soininen, il maestro, ad A. Aejmelaeus e R. Sollamo, sue allieve, a S. Olofsson, per citare i più noti. Cf. S. Olofsson, *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Almqvist § Wiksel International, Stockholm 1990 (Coniectanea biblica, Old Testament Series 30).

duttori, con il ricorso o meno a corrispondenze fisse [13].

Molti studi lessicali della prima metà del XX secolo sono stati criticati per aver, o «caricato» di un eccessivo valore «teologico» le scelte dei traduttori (è l'obiezione di Barr [14] al *Theologisches Wörterbuch* del Kittel, noto in italiano come *Grande lessico del Nuovo Testamento*) o averli gravati di colpe che non erano da attribuire loro, bensì ad una non serena comprensione dei testi alimentata da precomprensioni ideologiche. Mi riferisco alla posizione di Dodd [15] sulla responsabilità dei LXX nel tradurre *torah* con νόμος, che avrebbe determinato così l'insorgere di una concezione legalistica del giudaismo.

Invece mi sembra importante ribadire che nella versione greca della Bibbia i lessemi scelti per tradurre un certo vocabolo ebraico hanno spesso ereditato ed assunto le accezioni ebraiche, allargando la loro sfera semantica, soprattutto se si trattava di termini che possiamo definire tecnici.

In più, poiché la traduzione è stata fatta in ambienti altamente ellenizzati, almeno a livello linguistico, come prova il bilinguismo dei traduttori, le scelte di vocabolario erano determinate dagli usi del mondo circostante e così esse risultano contestualizzabili e pienamente afferrabili in tutte le loro sfumature solo accrescendo la nostra conoscenza del mondo ellenistico.

La transculturazione ha comportato anche uno slittamento tra realtà lontane nel tempo e nei costumi e la necessità di un «aggiornamento» del testo per renderlo più comprensibile e attuale al pubblico ellenofono a cui si indirizzava (dai *realia*, alle indicazioni geografiche, alle istituzioni politiche, alle esigenze teologiche [16]).

Questo porta a riflettere su due questioni molto dibattute: la natura e le caratteristiche del cosiddetto «greco biblico», e il rapporto fra testo ebraico e versione greca.

Natura e caratteristiche del «greco biblico»

Nello studio della lingua delle versioni greche della Bibbia e soprattutto di quella dei LXX in quanto più antica e completa, benché con una storia della tradizione testuale assai complicata, e servita come punto di partenza delle revisioni e traduzioni più tarde, pervenuteci invece in stato frammentario, le linee fondamentali seguite sono state due: quella dei cosiddetti «ebraisti» o «ebraizzanti» e quella dei cosiddetti «ellenisti» o «puristi» [17]. L'assunto dei primi era sostanzialmente che il greco biblico

[13] Cf. T. Mc Lay, *Lexical Inconsistency: Towards a Methodology for the Analysis of the Vocabulary in the Septuagint*: in B.A. Taylor (cur.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* Oslo 1998 (SBL.SCS.S 51), SBL, Atlanta GE 2001, pp. 81-97.

[14] J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico* (trad. di *The Semantic of Biblical Language*, University Press, Oxford 1961), Dehoniane, Bologna 1980, pp. 287-361.

[15] C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Hodder & Stoughton, London 1935.1964^3, pp. 25-41. Cf. Westerholm, *Torah*, pp. 330-331. Per il problema della corrispondenza *torah* – νόμος cf. A. Passoni Dell'Acqua, *Alessandria e la Torah*, in *Torah e kerygma, dinamiche della tradizione nella Bibbia Atti della XXXVII Settimana Biblica*, Roma 9-13/9/2002: «Ricerche storico bibliche» 2003 (§ «Torah e νόμος: termini e concetti a confronto») (pp. 35, in stampa).

[16] In Es 24,22 gli «anelli per il naso» diventano «orecchini»; i prezzi e la monetazione sono aggiornati all'epoca tolemaica; la terra di Edom (Es 36,16) diviene «Idumea»; Kaftor (Creta, Deut 2,23) è trasformata in Cappadocia [e poi la scelta è ripresa in Amos (9,7 per es.)]. Cf. J.W.Wevers, *The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version*, in M. Sæbo (cur.), *Hebrew Bible / Old Testament The History of Its Interpretation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 84-107, pp. 95-107. Per il ricorso al lessico delle istituzioni tolemaico anche in ambito teologico si possono ricordare la terminologia legislativa e dell'esercizio del potere applicata a Dio e le titolature auliche trasformate in attributi divini con l'intenzione precisa di affermare la superiorità della regalità di Dio su quella dei monarchi terreni divinizzati cf. A. Passoni Dell'Acqua, *Il Pentateuco dei LXX testimone di istituzioni di età tolemaica*: «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999), pp.171-199.

[17] Cf. J. Vergote, *Grec biblique*, in L. Pirot – A. Robert, (curr.) *Supplément au Dictionnaire de la Bible* III, Letouzey & Ané, Paris 1938, coll. 1320-

(partendo dai LXX fino al Nuovo Testamento) era una sorta di «gergo» degli ebrei ellenofoni un «giudeo-greco»[18] parlato tutt'al più nelle comunità ebraiche della diaspora, la cui caratteristica principale consisteva nell'essere una lingua di traduzione imbevuta di ebraismi lessicali e sintattici[19]. Noi sappiamo che questo aspetto è innegabile, ma che il fenomeno varia per intensità da libro a libro, se, non talvolta a sezioni del medesimo libro: per esempio il Pentateuco è «equilibrato» da questo punto di vista, presentando ebraismi, ma anche buone costruzioni greche e quanto al lessico mostra davvero lo sforzo enorme di tradurre più che trasporre, ricorrendo, per fare un caso, a buone conoscenze scientifiche in campo zoologico nella resa della lista degli animali puri e impuri del Levitico, conoscenze che erano mutuate dalla cultura alessandrina e dagli studi degli scienziati del Museo. Questo si ritrova esteso anche all'ambito botanico, nella versione di *Giobbe*.

Altri libri, come i *Salmi*, appaiono più legati al testo originale e quanto più la costruzione è semitica (paratattica), tanto meno è greca (sintattica): qui subentra il discorso della letteralità o meno della versione, su cui torneremo, che dipende dalla «filosofia» di traduzione di chi la opera.

La convinzione degli «ellenisti», rappresentati da Deissman[20], era quella che il greco dei LXX fosse anzitutto una forma di κοινή confrontabile con la lingua dei papiri che cominciavano ad emergere a centinaia dalle sabbie dell'Egitto. Quindi una lingua essenzialmente viva che attingeva per lessico e costruzioni al coevo greco tolemaico, di cui era un testimone, e solo alla luce del quale poteva essere pienamente compresa. Anche per l'uso di alcune preposizioni lo studio del greco dei papiri ha mostrato che certe scelte dei traduttori furono influenzate dal testo ebraico di base, ma favorite dall'evoluzione della lingua parlata che, in Egitto, accoglieva influssi dall'egiziano, sfociato poi nel copto, e in Palestina subiva l'influenza di aramaico ed ebraico[21]. In sostanza si è capita l'importanza di due fenomeni linguistici strettamente connessi fra loro come il *bilinguismo* dei traduttori e le conseguenti *interferenze* nelle lingue da essi parlate e scritte. Come esempio più comune si porta la preposizione ἐν, nel greco classico di valore prettamente locativo, che mostra nel greco biblico di aver assunto nuovi valori come quello sociativo e di mezzo. Questa non è prerogativa della lingua di traduzione, in quanto resa dell'ebraico *b*, ma caratteristica generale della κοινή di età tolemaica.

Non parliamo poi, in ambito fonetico, dell'importanza della documentazione papiracea ai fini della conoscenza del processo di evoluzione di fenomeni come quello dell'itacismo, che tanta parte ebbe nella formazione delle varianti nella storia testuale della Bibbia greca[22], specie quando invalse l'uso della copiatura sotto dettatura negli *scriptoria*.

1369, coll. 1320-1338 (discussioni sulla natura del greco biblico).

[18] G.H.R. Horsley, *The Fiction of «Jewish Greek»*, in ID. (cur.), *New Document Illustrating Early Christianity* 5, Macquarie University 1989, pp. 5-40, p. 40: «Jewish Greek is a ghost language».

[19] P. Grelot, *Sémitisme*, in H. Cazelles – A. Feuillet (curr.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 67, Letouzey & Ané, Paris 1992, coll. 333-407, coll. 334-342; coll. 352-360 (storia della ricerca); H.B. Rosén, *The Lexical Semitism of Septuagint Greek as a Reflex of the History of the Hebrew Vocabulary: Implications concerning lexical diachrony and historical lexicography* in H.H. Kook (cur.), *Historical, Indo-European and Lexicographical Studies. A Festschrift for L. Zgusta on the Occasion of his 70th Birthday*, de Gruyter, Berlin - New York 1997, pp. 301-318.

[20] G.A. Deissmann, *Bible Studies* (trad. di *Bibelstudien* e *Neue Bibelstudien*, Marburg 1895 e 1897), Edinburgh 1901, rist. Hendrickson, Peabody MA 1988. L'intuizione di Deissmann a livello soprattutto lessicale fu sviluppata da Thumb a livello sintattico: cf. A. Thumb, *Die Griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der KOINH*, K.J. Trübner, Strassburg 1901, ripr. fot. De Gruyter, Berlin – New York 1974.

[21] M. Janse, *La koiné au contact des langues sémitiques de la Septante au Nouveau Testament (questions de méthode)*, in C. Brixhe (cur.), *La koiné grecque antique III Les Contacts*, A.D.R.A., Nancy – De Boccard, Paris, 1998, pp. 99-111.

[22] P. S. Walter † (a c. di D.W. Gooding), *The Text of the Septuagint Its Corruptions and their Emendation*, University Press, Cambridge 1973

Attualmente la posizione scientificamente più corretta consiste nel riconoscere la coesistenza di entrambi i fattori e di cercare di comprendere per quanto possibile, alla luce di una documentazione sempre più ampia per le centinaia di nuovi testi che ogni anno vengono messi a disposizione della comunità degli studiosi e provenienti anche dalla Palestina, oltre che dall'Egitto, la loro connessione, grazie anche alla sempre più approfondita indagine sulle tecniche di traduzione presenti nei LXX.

Si può dunque ancora parlare di «greco biblico», ma con un'accezione allargata della definizione, che non designa una lingua solo letteraria, avulsa dal contesto più ampio di una anche parlata, né tanto meno una lingua in qualche modo «sacra» in opposizione ad una «profana», ma di una forma di κοινή che è già altamente differenziata stilisticamente e cronologicamente all'interno della designazione stessa. In sostanza parlare di «greco biblico» è un'astrazione, come parlare di «versione dei LXX»: almeno per ogni libro andrebbe fatto un discorso a parte, anche se nell'ambito del Pentateuco, pur individuando traduttori diversi, si osserva un'impostazione omogenea non riscontrabile altrove. Si tratta di realtà assai variegate richiamate per comodità degli studiosi da un'unica denominazione.

Rapporto fra testo ebraico e versione greca e «filosofia» di traduzione

In una lingua di traduzione è determinante il rapporto con il testo base.

Se noi possiamo confrontare una versione con l'originale a cui si rifà ci rendiamo conto se lo renda fedelmente, se lo segua pedissequamente o se ne trasmetta il significato senza trasferirlo con calchi semantici e sintattici che fanno violenza, in qualche modo, alla lingua di arrivo, pur di non perdere quella di partenza.

C'è quindi un problema di letteralità o meno[23] rispetto al testo originale, che dipende dalla «filosofia» di traduzione di chi fa la versione: se egli ritenga più importante il testo di partenza e lo consideri così sacro da volerlo riprodurre il più possibile inalterato (traslitterazioni, calchi) ottenendo una forma linguistica ibrida, che risulta una trasposizione più che una traduzione, poco letteraria e stilisticamente poco elegante, o se invece egli creda che la lingua di arrivo sia da rispettare nelle sue strutture per fornire un testo comprensibile e facilmente fruibile dal pubblico a cui si rivolge. In questo secondo caso troveremmo una versione più incline alle «equivalenze dinamiche» che a quelle «formali».

Ma se noi non possediamo il testo originale di partenza, la cosiddetta *Vorlage*, la questione diventa molto più complessa. Ed è il caso nostro. A noi non è pervenuto il testo ebraico su cui i LXX hanno lavorato, quindi dobbiamo operare i nostri confronti su un testo diverso, che tuttavia *può* benissimo corrispondere alla *Vorlage* dei LXX, ma non lo fa necessariamente: quello massoretico (TM), l'unico testo biblico ad esserci giunto per intero, ma fissatosi nella sua forma definitiva vocalizzata secoli dopo la versione dei LXX.

Gerolamo, che lavora nel IV secolo per la revisione della *Vetus latina*, versione «figlia» di quella dei LXX, prima e per la *Vulgata* poi, ha a sua disposizione un testo ancora solo consonantico, benché ormai completamente fissato. Ma i LXX nel III secolo a.C. tradussero una *Vorlage* che costituiva una delle forme del testo biblico in circolazione in quell'epoca, come è provato, ormai inconfutabilmente, dai manoscritti di Qumran.

Ogni qualvolta dunque che la versione dei LXX mostra di scostarsi dal nostro termine di paragone obbligato, il TM, metodologicamente è corretto porsi la questione peraltro non risolvibile, in molti casi, se non a livello ipotetico, se il traduttore si sia volutamente al-

[23] Cf. la sintesi recenti di N. Fernàndez Marcos, *La Bibbia dei Settanta* (trad. di *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1998[2]), Paideia, Brescia 2000 (Introduzione allo studio della Bibbia Suppl. 6), pp. 19-32: «Il greco biblico e il suo posto all'interno della koiné», e quella in K.H. Jobes – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Paternoster, Carlisle U.K. – Academic Book, Grand Rapids MI 2000, pp. 105-118.

lontanato da un testo uguale al nostro TM, che chiamiamo *protomassoretico*, oppure abbia seguito una *Vorlage* diversa[24].

La progressiva tendenza all'affermarsi di un unico testo, resa poi necessità imprescindibile dopo la catastrofe del 70 d.C., ha determinato un mutamento di rapporti fra LXX e testo ebraico e una diversa attitudine nel giudaismo verso la più antica versione greca fino al rifiuto a seguito anche dell'assunzione della stessa come Bibbia dei cristiani.

Differenze fra testo ebraico e LXX, revisioni e versioni greche: dalla Torah *per il re Tolmay ad Aquila.*

La *Lettera di Aristea* è uno scritto estremamente interessante come testimonianza dei problemi della diaspora alessandrina in età tolemaica e di un modo pacifico ed ideale proposto per risolverli: affermare la possibilità di integrazione culturale conservando l'identità giudaica per gli ebrei ellenofoni.

Un problema cardine era costituito dal testo biblico: era stata presa coscienza del fatto che la versione greca doveva essere corrispondente ad un testo ebraico curato ed autorevole, secondo i principi della filologia alessandrina, ma anche che doveva sopravvivere inalterata. Nella *Lettera* si afferma (§ 30) che la sua *Vorlage*, in un'edizione accuratissima dal punto di vista filologico e preziosissima da quello librario (pergamene di qualità vergate a lettere d'oro § 176), viene da Gerusalemme, dalla «biblioteca» del Tempio. Inoltre, la traduzione è frutto del lavoro di un'équipe diretta da Demetrio Falereo, che ottiene una forma definitiva grazie al confronto tra le varie versioni operate dai traduttori (§§ 36.39.302), personaggi bilingui coltissimi ed esperti di diplomazia, provenienti sempre da Gerusalemme (§§ 3.46.121).

A traduzione ultimata e approvata con proclamazione pubblica (come per la *Torah* ebraica in Neh. 8,8) vengono pronunciate maledizioni contro eventuali revisioni o modifiche del testo (§§ 310-311). La cosa si colloca benissimo quando, parallelamente al costituirsi del testo ebraico pre-massoretico, si comincia a revisionare la versione dei LXX, riconosciuta in parte discordante da esso, su quest'ultimo.

Il fenomeno è attestato a partire dalla II metà del I secolo a.C. con la cosiddetta revisione καίγε che mostra procedimenti in linea con quella attribuita a Teodozione (I secolo d.C.), rendere la versione greca più fedele al testo ebraico attraverso il ricorso maggiore a traslitterazioni di termini tecnici[25].

Le fonti rabbiniche tramandano una lista di «alterazioni» introdotte nella versione «dai rabbi che la scrissero in greco per il re Tolmay»[26]. L'elenco non è uniforme e non sempre corrisponde al testo dei LXX pervenutoci, tuttavia testimonia il problema, che qui ricordo perché ha un risvolto linguistico.

Il risultato finale di quest'opera di revisione per portare la traduzione greca ad essere sempre più fedele alla tradizione del testo consonantico pre-massoretico è la versione di Aquila (II secolo) che fu in uso presso gli ebrei ellenofoni fino almeno al VI secolo. Infatti la Novella 146 di Giustiniano (emanata il 13/2/553) ne sancisce l'utilizzo sinagogale accanto ai LXX[27].

Ma la traduzione di Aquila presenta un greco peculiare, con un ricorso massiccio al letteralismo fino all'utilizzo frequente del cal-

[24] J.B. Adair, «*Literal*» and «*Free*» *Translations: A Proposal for a More Descriptive Terminology*: «Journal of Northwest Semitic Languages» 23 (1997), pp. 181-209.

[25] A. van der Kooij, *Perspectives in the Study of the Septuagint: Who are the Translators*, in F. García Martinez – E. Noort (curr.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism* A Symposium in Honour of A.S. Van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday, E.J. Brill, Leiden 1998, pp. 214-229.

[26] Cf. Fernàndez Marcos, *La Bibbia* cit., pp. 145-158.

[27] Cf. *Midraš ha-gadol* a Es 4,20; E. Tov, *The Rabbinic Tradition Concerning the "Alterations" Inserted into the Greek Pentateuch and their Relation to the Original Text of the LXX*: «Journal for the Study of Judaism» 15 (1984), pp.65-87; A. Passoni Dell'Acqua, *Il Pentateuco dei LXX testimone di istituzioni di età tolemaica*: «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999), pp. 171-200, p. 176-178.

co, alla conservazione dell'ordine e del numero delle lettere delle parole del testo ebraico, per quanto possibile, e la scelta di lessemi su base di assonanza o di etimologie ebraiche antiche[28]. Ciò che ci è pervenuto di tale versione ci è giunto attraverso gli *Hexapla* di Origene, che ponevano a fronte tutte le «edizioni» del testo biblico disponibili ai suoi tempi, dell'unica copia dei quali non si ebbe più notizia dopo la conquista araba di Cesarea nel 638, e in qualche altro manoscritto, ma sempre in stato frammentario.

Si può concludere che, al di là delle differenti competenze linguistiche dei traduttori e delle diverse difficoltà del testo originale, si nota la generale tendenza al letteralismo, così, paradossalmente, la forma del testo greco più lontana dall'ebraico è spesso la più antica.

Ma tutto ciò concorda con lo statuto del testo biblico ebraico in quanto scritto nella lingua che non è solo quella in cui la *Torah* fu data da Dio a Mosè, ma anche la lingua degli angeli e di Dio, la lingua della creazione e dell'umanità fino alla disgregazione rappresentata dalla torre di Babele, e la lingua del santuario e santa[29].

Questo ci conduce all'ultima parte della nostra riflessione, sul greco come lingua di traduzione della Bibbia, sulla liceità dell'operazione e sui rischi che comporta.

«Le cose dette in ebraico non hanno lo stesso valore quando sono tradotte in un'altra lingua» (Sir., Prol. greco, 22)

Così dice il nipote del Siracide quando traduce in greco l'opera del nonno, e prosegue affermando che «La stessa *Torah*, i profeti e gli altri libri conservano un non piccolo vantaggio nella loro espressione originaria» (*ibid.*, vv. 24-25). La versione greca della Bibbia è continuata nel frattempo, ma questo esponente del clero gerosolimitano, emigrato in Egitto, non si mostra entusiasta dell'impresa come l'autore della *Lettera di Aristea*. Tuttavia egli stesso dedica «veglie, studio» (vv. 31-32) e impegno per tradurre il libro del nonno, che giudica «di grande valore pedagogico» (v. 29), quindi in linea con la tradizione scritturale e sapienziale per cui «si deve a Israele il vanto di popolo istruito e sapiente» (v. 3). Egli reputa che anche tradurre la Scrittura abbia una funzione pedagogica e utile: aiutare coloro che sono «nella diaspora», che vogliono istruirsi e «conformare i propri costumi per vivere secondo la *Torah*» (ἐννώμος βιοτέυειν) (vv. 34-35).

Questa è una testimonianza interna alla versione dei LXX stessa, che ci mette di fronte alla consapevolezza del problema: la traduzione non equivale all'originale, ma serve ai confratelli della diaspora a non perdere la loro identità giudaica.

Se noi leggiamo le testimonianze antiche sull'origine della versione dei LXX non troviamo espressa la motivazione liturgica e catechetica, che invece viene comunemente addotta dagli studiosi anche come reazione al dato che si trae dalla letteratura giudaico-ellenistica e rabbinica, che la traduzione sia nata da un'iniziativa ufficiale della corte tolemaica[30].

Sia la *Lettera di Aristea*, sia le menzioni delle alterazioni introdotte nella *Torah* in veste greca «per il re Tolmay» ricordate negli scritti rabbinici, fanno credere che ci fosse un interesse della dinastia regnante per il Pentateuco, come νόμος secondo cui vivevano le numerose comunità della diaspora egiziana, sempre in espansione demografica e caratterizzate da una notevole vivacità culturale e politica. Inoltre la *Lettera di Aristea* sottolinea l'esigenza del giudaismo alessandrino di affermare non solo la sua parità, ma anche la sua superiorità cultura-

[28] *Nov.* 146,1: «*at vero ii qui Graeca lingua legunt LXX interpretum utentur translatione...verum...licentiam concedimus etiam Aquilae versione utendi*».Cf. V. Colorni, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*: «Annali di storia del diritto» 8 (1964), pp. 19-87.

[29] Cf. Fernàndez Marcos, *La Bibbia* cit., pp. 117-129

[30] Cf. A. Paul, *La Bible grecque d'Aquila et l'idéologie du judaïsme ancien*, in W. Haase (cur) ANRW II 20,1, De Gruyter Berlin – New York 1987, rist. in A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible*, Désclée, Paris 1987 (relais études 3), pp. 191-218.

le rispetto al mondo ellenofono col presentare la *Torah* in greco come legge valida per tutta l'umanità e degna di stare negli scaffali della biblioteca di Alessandria[31].

Tutta la letteratura giudaico-ellenistica appare espressione di tale esigenza di proclamazione della *self-identity* giudaica degli ebrei ellenofoni, e la scelta del greco è funzionale a questo: per essere presi in considerazione in un ambito culturale bisogna esprimersi nella medesima lingua e condividerne i mezzi espressivi (come l'uso dei medesimi generi letterari). Infatti a questa letteratura non bisogna negare una tensione centrifuga verso tutto l'οἰκουμένη ellenofono, anche se è ovvia la funzione centripeta destinata alla salvaguardia del patrimonio della tradizione dei padri.

Affermazione dell'ebraico come «lingua santa» e rigetto dei LXX come evento nefasto

Nelle fonti rabbiniche sono compresenti alla fine (cf. *Soferim* I, 7-8) atteggiamenti diversi nei confronti della versione greca della *Torah*, di liceità dell'operazione, ma anche di condanna e di rifiuto legati a vari fattori, tra cui non manca l'affermarsi dello statuto dell'ebraico come *lašon ha-qodeš* in età rabbinica[32]. La *Mišnah* (trattato *Megillah* I,8) e le due *gemarot*, palestinese (*TyMeg.* I,8) e babilonese (*TbMeg* 9a), ribadiscono l'accettazione della versione greca (*ywnyt*) della *Torah*.

Oltre alle discordanze dal TM, ormai fissatosi definitivamente, a differenza dell'epoca in cui la versione era stata iniziata e continuata, oltre all'assunzione della stessa come Bibbia dei cristiani, la questione della lingua è capitale per spiegare la preferenza per una traduzione greca, che sia greca nei caratteri dell'alfabeto più che non per l'aspetto linguistico delle scelte lessicali e della struttura sintattica, e quindi porti a considerare l'impresa stessa dei LXX nefasta pari a quella del vitello d'oro, quasi un atto d'idolatria (a partire almeno dal II-III secolo: *Sefer Torah* I,8; *Megillat Ta'anit* 13).

È intervenuta la catastrofe del 70 d.C. e la lingua del testo biblico, come il testo stesso, divengono imprescindibili elementi di coesione e di affermazione della propria identità di tradizioni per il popolo ebraico: la letteratura giudaico-ellenistica sopravvive fino al II secolo, finché il greco è la lingua ufficiale anche della cristianità, poi essa sparisce dall'ambito giudaico ed è conservata dalla tradizione cristiana: innegabilmente ha costituito il ponte tra giudaismo e cristianesimo.

Per riassumere il cammino della fortuna e del declino dei LXX sono individuabili queste tappe:

1) la versione di *Torah* e *Profeti* è realizzata tra III e II secolo a.C. come frutto di esigenze culturali sia giudaiche sia greche: da parte delle comunità della diaspora egiziana e soprattutto alessandrina si aggiungono le motivazioni catechetiche e culturali; da parte della corte tolemaica si sommano quelle politiche e giuridiche. Il fatto è testimoniato in ambiente tanto greco (*Siracide greco*, *Lettera di Aristea*, Filone, Flavio Giuseppe) quanto ebraico (*Megillah* in *Mišnah*, *TJ* e *TB*; *Sefer Torah*; *Megillat Ta'anit*);

2) dal I secolo a.C. almeno si affermano le revisioni della versione greca sul testo ebraico pre-massoretico e cresce la presa di distanza dai LXX: lo testimoniano la *Lettera di Aristea* (che vieta revisioni) e più tardi Filone (che di-

[31] Cf. A. Passoni Dell'Acqua, *I LXX nella Biblioteca di Alessandria* [*in margine a* N. Collins, *The Library in Alexandria & the Bible in Greek*, E.J. Brill, Leiden 2000 (Supplements to Vetus Testamentum 82)]: «Adamantius» 8 (2002), pp. 114-126; Ead., *Alessandria e la Torah* cit.

[32] Cf. D.H. Aaron, *The Doctrine of Hebrew Language Usage*, in J. Neusner – A.J. Avery-Peck, *The Blackwell Companion to Judaism*, Blackwell 2000, pp. 268-287. L'espressione *lašon ha-qodeš* è attestata a Qumran in 4Q464, frag. 3, col. I, r. 8 [cf. AA. VV., *Qumran Cave 4 XIV Parabiblical Texts, 2*, Clarendon, Oxford 1995 (Discoveries in the Judaean Desert XIX), pp. 215-230, 218-221; fotografia alla tav. XXVIII] in un contesto lacunoso che sembra riferirsi ad Abramo: si tratta probabilmente di una profezia escatologica che si richiama a Sof. 3,9, relativa al capovolgimento della maledizione della torre di Babele. La grafia è di tipo erodiano [cf. E. Eshel – M. Stone, *The Holy Language at the End of Days in Light of a New Fragment Found at Qumran*: «Tarbiz» 62 (1993), pp. 169-177].

chiara la traduzione identica all'ebraico perché ispirata);

3) i LXX diventano Bibbia cristiana e si affermano le revisioni giudaiche (Teodozione, Simmaco, Aquila) accanto al Testo Consonantico;

4) La letteratura rabbinica testimonia un'accettazione critica della *Torah* in greco modificata per il re Tolmay dai rabbi, a partire dalla *Mišnah* e più tardi anche una totale condanna per un atto quasi sacrilego. Il giorno del compimento della versione non è salutato, come ancora nell'Alessandria di Filone, con una festa che celebri la *Torah* greca che «rifulse» (ἐξέλαμψε: *De Vita Mosis* II, 41) proprio come il celebre Faro, anzi, all'opposto, si dice che quel giorno (8 di Tebet, *Megillat Ta'anit*) «le tenebre scesero sul mondo per tre giorni». Tutto si gioca nel testo talmudico con la presenza o meno dell'espressione «se non in greco». «I [rabbi] ricercarono e trovarono che la *Torah* non può essere tradotta in modo conveniente» (*Mišnah Meg.* I,8) che in *Soferim* I,7, appare senza l'eccezione «se non in greco», che troviamo nel trattato *Megillah* e nelle sue *gemarot*.

La letteratura rabbinica sancisce la liceità di tradurre il testo scritturale in greco, prendendo anche atto di un fatto già avvenuto, oltre che testimoniare discussioni che si agitavano da secoli nel giudaismo.

La *Gemara babilonese* riprende pure l'affermazione dell'ispirazione dei traduttori «Dio ispirò a ciascuno [dei 72 anziani] in cuore un solo pensiero in modo che essi così convennero in un'unica opinione e scrissero per lui [= il re Tolemeo]». Inoltre non solo assieme al testo biblico dice che *Yafet*, il padre di *Yawan* (*Ywn*, cioè Ione, l'eroe eponimo di una delle stirpi greche, insediata nell'area anatolica) «si espanderà (*yaft*) e sarà nelle tende di Sem», ma aggiunge, connettendo il nome di *Yafet* con la radice *yph*, che esprime la *bellezza*[33], che «la bellezza (*yafyut*) di Yafet sarà nelle tende di Sem».

Quindi qui, forse perché siamo in un'opera prodotta nella diaspora, si riconosce al greco non solo una liceità di presenza tra gli ebrei, ma anche un carattere di bellezza propria ed eccellenza fra le altre lingue indoeuropee.

Anna Passoni Dell'Acqua
Istituto di Glottologia
Università Cattolica del S. Cuore
Largo Gemelli 1, I-20123, Milano
e-mail: anna.passoni@mi.unicatt.it

SUMMARY

The first biblical translation, the so-called LXX, is a *corpus* of books translated during the course of at least four centuries, with different literary styles and various lexical features. It represents the most ancient example of *transculturation*, «telling Jewish matter in Greek»; it is a witness of *koiné* spoken in Ptolemaic Egypt. Graeco-Jewish and rabbinical literatures convey the theoretic and theological discussion on whether translating the Bible into Greek is legitimate.

KEYWORDS: Jews; Septuagint; Biblical Greek.

[33] Cf. L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, W. Baumgartner – J.J. Stamm (curr.), II, E.J. Brill, Leiden 1995, pp. 423-424; D.J.A. Clines (cur.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, IV, Academic Press, Sheffield, 1998, pp. 250-251. Il testo biblico è inteso come *hiqtil* da *pth* «essere aperto, ampio allargare, estendere» e così hanno interpretato i LXX traducendo πλατύνειν.

Lucio Troiani

IL GRECO DEGLI AUTORI GIUDEO-ELLENISTI

1. Un filosofo greco vissuto intorno al 300 a.C., Clearco di Soli, in un dialogo intitolato *Sul Sonno*, rappresenta Aristotele, suo maestro, che si esprime in termini ammirati nei confronti di un ebreo della Celesiria che, «essendo in relazioni amichevoli con molti e scendendo dai luoghi più interni fino a quelli marittimi, era greco non solo di lingua, ma anche di anima». Quest'uomo, durante il soggiorno di Aristotele in Asia Minore, si sarebbe incontrato con lo stagirita, con il seguito della sua scuola e con certi altri uomini di studio, mettendo alla prova la loro sapienza. Nel dialogo, Aristotele aggiunge che, poiché tale personaggio era in rapporti di familiarità con molti partecipi della *paideia* (vale a dire, della cultura e della mentalità greche), dava più di quanto riceveva. Quest'episodio, variamente interpretato e talora sottoposto a critica corrosiva, illumina su certo ebraismo d'età greca; anche nella sua esagerazione e pur inevitabilmente deformato dalla complessa trafila che lo ha fatto giungere fino a noi. Sarebbe infatti almeno ingenuo dedurre dal carattere leggendario dell'aneddoto che una simile figura di uomo di studio non sarebbe mai esistita[1]. Spesso, sulle orme di esperti del calibro di Jacob Bernays, Jacob Freudenthal, Emil Schürer e Arnaldo Momigliano, sottovalutiamo e lasciamo nell'ombra il ruolo e la funzione che l'ebraismo, che pure vive all'interno della società greco-romana, in particolare cittadina, ha esercitato nel campo della cultura contemporanea. Come se gli ebrei di età greca vivessero esclusivamente nel chiuso delle loro scuole e nell'esclusiva trasmissione e elaborazione della tradizione[2]. Come se l'ebraismo antico abbia espresso esclusivamente Bibbia e derivati. Ciò dipende, in buona parte, dal fatto che di norma ne ricostruiamo e interpretiamo la fisionomia dalle fonti rabbiniche e neotestamentarie. Le quali cooperano a rinsaldare la convinzione di una sostanziale estraneità dell'ebraismo alla vita e alla paideia greche. Ma gli ebrei, vissuti nei giorni dei sovrani ellenistici e dei Cesari, saranno stati molto più ricettivi di quanto comunemente s'immagini. Noi isoliamo e innalziamo su un piedistallo la figura complessa di Filone Alessandrino come se sia stato fenomeno assolutamente anomalo; in generale scarsa è la sensibilità al problema se la sua composita e variegata produzione letteraria e la versatilità dei suoi interessi siano rappresentative di un fenomeno più esteso e diffuso[3]. Già in età augustea, però, un grammatico di origine ebraica, Cecilio di Calatte, è critico letterario di fama; autore di un fortunato manuale sull'arte retorica. I complessi e intricati meandri della tradizione antica conservano ricordo della sua attività di letterato; che esercita la sua perizia e si è fatto un nome, tra l'altro, per i suoi studi sull'autenticità delle orazioni di Demostene come pure d'altri oratori dell'età greca classica: un vero maestro di stile e tecnica letteraria[4].

[1] Giuseppe, *Contra Apionem* I,179-181. Il brano è commentato da M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (=*GLAJJ*), vol. I, Jerusalem 1976, No. 15. Cfr. H. Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabaeischen Erhebung*, Goettingen 1895, pp. 45-51. F. Wehrli, *Die Schüle des Aristoteles*, III, Basel-Stuttgart 1969, pp. 47-49. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988, pp. 467-481.

[2] L. Troiani, *Greci ed ebrei, ebraismo ed «ellenismo»* in *I Greci. Storia, cultura, arte, società. 3. I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, p. 204 e nota 3.

[3] Per limitarmi ad alcuni esempi recenti: si vorrebbe una trattazione più sistematica sul nostro Filone in J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan/Cambridge, U.K., 2000. L'alessandrino è assente in *Jews in a Graeco-Roman World*, Edited by M. Goodman, Oxford 1998 e certamente limitata è la sua presenza in L.H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden-New York-Koeln 1996.

[4] *FGrHist* 183 T1=*Suida*, s.v. «Caecilius». Brzoska in *R.E.* III (1897), s.v., coll. 1174-1188.

Da un brano di Filone Alessandrino, veniamo a sapere che retori e intellettuali ebrei esercitavano la loro maestria nell'analisi di nomi come Abramo o Sara, contenuti nella Bibbia[5]. Origene conosce un filologo ebreo che padroneggia a menadito la letteratura e i miti greci; che tale filologo sia un'invenzione di Celso è ipotesi che non ne esclude la verosimiglianza storica e Origene nota l'eccezionalità, non l'inammissibilità di questo giudeo 'filologo'[6]. Nell'isola di Rodi, la fama di un maestro e grammatico, certo Diogene, che tiene lezione di sabato, raggiunge lo stesso futuro Cesare Tiberio, durante il periodo della sua permanenza nell'isola. Scuole e centri di cultura ebraici nelle città non saranno mancati; almeno a stare a precise testimonianze di Filone Alessandrino[7]. Ad esempio, nella città di Efeso, la scuola di Tiranno doveva avere un nome nell'età dei viaggi di Paolo[8]. Attori, mimi e poeti d'origine ebraica — più o meno celebri e accreditati — ogni tanto fanno capolino fra i versi di Marziale e Giuseppe riconosce che, senza l'aiuto di un mimo ebreo di nome Alituro che avrebbe goduto di particolare credito presso Nerone Cesare, egli non avrebbe potuto condurre in porto la delicata missione di cui era stato incaricato dal governo di Gerusalemme: scagionare e fare prosciogliere alcuni sacerdoti deferiti al tribunale imperiale per imputazioni che il nostro storico giudica insignificanti[9]. Giuseppe deve riconoscere che il suo avversario, Giusto di Tiberiade, partecipa della paideia e, da un frammento di un'opera citato da Diogene Laerzio, noi siamo autorizzati a congetturare la sua dimestichezza con la tradizione di Socrate e di Platone[10]. Un altro fecondo scrittore, probabilmente d'origine ebraica, Nicolao di Damasco, compone, in età augustea, una storia universale dell'antichità, muovendo dalle civiltà mesopotamiche al cui interno quella biblica trova la sua sistemazione. Egli inserisce così la storia di Abramo nella più generale trattazione sui popoli del vicino oriente preclassico e confronta, ad esempio, la tradizione biblica di Noè con documentazione di altra provenienza. In particolare, per l'episodio dell'arca e del diluvio universale, Mosè è affiancato a «tradizioni locali». Consigliere e amico di re Erode il grande, svolge una sapiente politica di contatti con la diaspora. I frammenti della sua *Vita di Cesare Augusto* delineano la rete d'interessi e l'orizzonte politico e culturale di questo personaggio che, come Filone Alessandrino, si mostra profondamente integrato nella realtà politica e istituzionale dell'impero. Singolare e significativa è l'esaltazione di Cesare in quanto avrebbe modificato la mentalità stessa della gente. Il suo discorso in favore delle comunità ebraiche della Ionia rivela doti collaudate di diplomazia e la consuetudine di presentare e annoverare il particolarismo ebraico tra i fenomeni costitutivi del regime dei Cesari. La coesistenza di infinite tradizioni locali è il fondamento ultimo dell'impero. Un altro suo scritto, *Raccolta di costumi*, illustra bene l'atteggiamento di certo ebraismo cosmopolita, contemporaneo del regno erodiano[11].

Per questi autori, l'uso della lingua greca è fatto ovvio. La diffusione del greco e del sapere greco presso uomini di cultura ebrei dell'epoca è naturale; essi appartengono a comunità che vivono da generazioni nella polis e

[5] Filone Alessandrino, *De mutatione nominum*, §§ 60-62.

[6] L. Troiani, *Il giudeo di Celso*, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 61, Roma 1998, pp. 115-131. Cfr. Origene, *Contra Celsum* I,67; II,34.

[7] Filone Alessandrino, *De specialibus legibus* I, §§ 320-323; II, §§ 62-63. Svetonio, *Tiberius* 32,2; il passo è commentato in *GLAJJ* No. 305. L.H. Feldman, *Jew & Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, pp. 45-79 specialmente.

[8] *Atti degli Apostoli* 19,9 con il commento di E. Jacquier, Paris 1926, pp. 570-571.

[9] Marziale, *Epigrammata* VII,82 e XI,94. I versi sono commentati in *GLAJJ* Nos. 243 e 245. Giuseppe, *Vita* § 16.

[10] Giuseppe, *Vita* § 40 e Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* 2,41. A. Barzanò, *Giusto di Tiberiade*, «Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt» II,20.1, Berlin-New York 1987, pp. 337-358.

[11] L. Troiani, *Il discorso di Nicolao di Damasco in Giuseppe, Antichità Giudaiche XVI,31-57* in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'occidente. Alle radici della casa comune europea*, vol. II, Roma 1998, pp. 265-275.

ne hanno assorbito istituzioni e mentalità. D'altra parte, come spiega un antico egiziano la cui voce è arrivata su un papiro, parlare il greco non è una scelta; è una necessità. Egli si lamenta di non avere ricevuto il salario e chiede che gli sia versato quanto dovuto «per non morire di fame per la ragione che non so parlare il greco»[12]. Gli ebrei devono usare il greco per vivere nelle città del Mediterraneo romano dove l'amministrazione è greca da secoli e dove essi sono stanziati da generazioni. Quando Giuseppe afferma che i greci suppongono (a torto) che tutte le istituzioni pubbliche provengano da loro, riprende forse un sentimento diffuso fra gli orientali[13]. Vivere nella città greca significa fare i conti con le sue istituzioni: la bulé, l'ecclesia, il ginnasio; con le sue regole, i suoi dibattiti, le sue scuole, la sua istruzione, i suoi intellettuali, le sue professioni e arti. È sintomatico il ritratto offerto da Luca, negli *Atti degli Apostoli*, di un certo Alessandro, della comunità ebraica di Efeso, che cerca di intervenire nell'avvelenato dibattito seguito all'irritazione popolare per il presunto tentativo di Paolo e degli altri missionari di screditare il culto della patrona di Efeso, Artemide: la sua identità ebraica traspare quando tenta, davanti all'assemblea straordinaria appositamente convocata, di giustificarsi davanti alla folla inferocita. Noi apprendiamo, anche, che una parte consistente della gente raccolta a teatro istruisce e fa scendere in campo il nostro Alessandro[14]. Gli ebrei della prima età imperiale vivono da diverse generazioni in questa realtà e hanno imparato a familiarizzare con la paideia, con Omero, con il ginnasio, con l'efebia. Essi reclamano partecipazione a tutti i settori della vita cittadina e ritengono il patriottismo conciliabile con l'osservanza della legge di Mosè. Ad esempio, gli ebrei della Ionia, nel 14 a.C., rivendicano il loro status di «nativi» davanti all'autorità romana[15]. Naturalmente, autori ostili all'ebraismo trovano da ridire su quest'assimilazione degli ebrei a tutti gli altri cittadini. Uno di loro, Apione, contesta agli ebrei di Alessandria il titolo di alessandrini: «come, essendo giudei, furono chiamati alessandrini?». Ma la presunta pedanteria del grammatico di Oasi appartiene al campo delle dispute legali e della lotta politica; non della vita reale. Filone riecheggia verosimilmente senso comune, quando osserva che Caligola propende per «la parte degli altri alessandrini» e sostiene che concittadini di ogni parte dell'ecumene romana, «che si fregiano delle tradizioni patrie dei giudei», hanno «diritti comuni con ciascuna delle città di appartenenza»; che gli ebrei di Efeso e Antiochia si chiamassero correntemente efesini e antiocheni non sarà stata una stravaganza di Giuseppe[16]. È un fatto che una famiglia come quella dell'alessandrino, radicata da generazioni nella metropoli, sente l'attaccamento e l'appartenenza alla città. Il nostro autore esalta «nella nostra Alessandria» l'Augusteum, tempio di Cesare protettore dei naviganti, costruzione splendida e sfarzosa; strapiena di offerte votive. Egli si diffonde patriotticamente a enumerare le meraviglie dell'edificio e il suo arredamento[17]. Negli stessi anni, Claudio Cesare diffida, in un editto, gli ebrei alessandrini dal credere che una così grande metropoli sia loro[18]. Negli scritti di Filone, come è naturale aspettarsi, traspaiono partecipazione e familiarità con tutti

[12] C. Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, *Tome Second*, Paris 1978, p. 559.

[13] E.J. Bickerman, *Origines Gentium* (1952) ristampato in E. Gabba and M. Smith (edd.), *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Como 1985, p. 410.

[14] *Atti degli Apostoli* 19,33-34. L. Boffo, *Les mentions épigraphiques des personnages cités par Luc*, in *Saint Luc. Evangeliste et historien*, «Dossiers d'Archéologie» N. 279 – Déc. 2002-Janv. 2003, pp. 114-115 specialmente. Cfr. Cicerone, *Pro Flacco* § 66 commentato in *GLAJJ* No. 68.

[15] Giuseppe, *Antichità Giudaiche* XVI,59. Cfr. nota 2 del presente lavoro.

[16] Giuseppe, *Contra Apionem* II,38 commentato in *GLAJJ* No. 166. Filone Alessandrino, *Legatio ad Caium* § 183; § 194; § 371. Giuseppe, *Contra Apionem* II,39.

[17] *Legatio ad Caium* §§ 150-151.

[18] *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. II, Edited by V.A. Tcherikover and A. Fuks, Cambridge, Mass., 1960, No. 153 lin. 95.

gli aspetti della vita culturale cittadina; dallo sport alla scuola; dal teatro alla musica[19].

2. La tradizione antica ha lasciato frammenti o opere intere che testimoniano l'esistenza di una letteratura ebraica di lingua greca che comprende tutti i generi letterari in voga: dall'oratoria alla storiografia; dalla tragedia all'epica; dalla storiografia alla poesia gnomica. Questa letteratura, dato il particolare milieu in cui si forma, finisce per combinare spesso la tradizione dei padri con la cultura della città di appartenenza. Celebrati poeti e intellettuali greci di età arcaica e classica sono studiati e confrontati con la sacra scrittura. Ad esempio, intellettuali ebrei di Efeso e dintorni avranno coltivato patriotticamente per generazioni, accanto allo studio della Bibbia, il culto delle glorie cittadine. Così la saggezza e l'autorità di Eraclito sono collegate all'insegnamento biblico; la sua dottrina di anticonformista messa al servizio del rifiuto del culto delle statue divine che contrassegnava la vita religiosa delle comunità. La filosofia dell'efesino diviene patrimonio di cultura anche per l'ebraismo e il suo insegnamento è analizzato alla luce dei precetti della Bibbia. Di qui, quelle due lettere di Eraclito (la quarta e la settima) che possono essere considerate emblematiche della complessità e delle articolazioni della cultura ebraica in età greco-romana. Qui il filosofo, anche sulla base della Scrittura, contesta con accanimento il conformismo e l'iniquità della vita cittadina e si fa portavoce di quei settori della diaspora che guardano con preoccupazione a fenomeni e aspetti della vita civile che mettano in pericolo la «vita giudaica» delle comunità e disgregarne la compattezza[20]. Non diversamente, Filone Alessandrino legge episodi della storia di Giuseppe, contenuta nel libro della *Genesi*, alla luce della turbolenta vita politica della sua città che sarebbe afflitta da una democrazia radicale[21]. È fenomeno ordinario che comunità, che vivono da generazioni su suolo greco, assorbano e facciano propria la cultura nativa. Tragici come Eschilo, Sofocle ed Euripide sono citati e aggiornati secondo il dettato della Bibbia; sono definiti i punti di contatto della loro dottrina etica con la Scrittura. La rappresentazione dell'Altissimo, unico creatore, invisibile e onnisciente è minuziosamente ricercata fra i versi[22]. È pensabile che in tali ambienti circolassero edizioni di tragici lette e commentate alla luce dell'educazione alla Bibbia. Non diversamente si potrebbe spiegare la fortuna di Ecateo di Abdera e delle edizioni rivedute e corrette dei suoi libri. Presumibilmente intorno al 170 a.C., un filosofo ebraico, Aristobulo, impiega le sue conoscenze della filosofia peripatetica, cui appartiene, per commentare la Torah. I tecnicismi del linguaggio filosofico classico servono all'intelligenza del testo sacro e l'ubiquità del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe è sapientemente ribadita e dimostrata anche nell'episodio della rivelazione sul Sinai. Sembra significativa la circostanza che la sua opera sia stata tramandata come protrettico per il giovane sovrano d'Egitto Tolemeo VI Filometore[23]. L'epos omerico e i suoi multiformi derivati non passano inosservati presso l'ebraismo greco-romano. Alcuni poeti

[19] Cfr. ad esempio L.H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden-New York-Koeln 1996, pp. 504-528.

[20] A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden 1970, pp. 157-160. Il fatto che la settima lettera sia stata scoperta in un papiro del II secolo d. C., con un'antologia di diatribe ciniche, non sembra determinante per negare l'origine giudaico-ellenistica dei due testi: cfr. invece A.-M. Denis et collaborateurs avec le concours de J.-C. Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Tome II (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Brepols Publishers, (Turnhout-Belgium) 2000, pp. 1057-1061. Come indica Luca, sinagoga e scuole filosofiche, in città, non dovevano essere rigidamente separate (*Atti degli Apostoli* 17,16-21 ad esempio).

[21] Filone Alessandrino, *De Iosepho* § 35. L. Troiani, *Il ritratto dell'uomo politico nel giudaismo ellenistico. Alcune considerazioni*, in M. Sordi (cur.), *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità*, «Contributi dell'Istituto di Storia antica» vol. XVII, Milano 1991, pp. 132-134.

[22] A.-M. Denis, *Fragmenta*, *cit*., pp. 162-174; Id., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, *cit*., pp. 1063-1106.

[23] Id., *Fragmenta*, *cit*., pp. 217-228. *Introduction*, *cit*., 1216-1237. *FGrHist* 264 F 21-23. *FGrHist* 790. F 9.

di origine ebraica tentano di adattare la forma della poesia omerica allo spirito della Bibbia. Lo stupro di Dina e il saccheggio di Sichem sono messi in versi omerici da un certo Teodoto. Le prodi gesta guerriere dei figli di Giacobbe sono descritte e presentate secondo il modello degli eroi dell'Iliade. L'eroismo dei figli di Israele trova una fonte d'ispirazione nelle gesta (lette e rilette nelle scuole) di Achille e di Ettore[24]. Sappiamo anche di tentativi, presumibilmente da parte di studiosi ed eruditi ebrei, di trovare tracce di una conoscenza dell'istituto del sabato nei poemi omerici come pure in Esiodo. I versi di Omero e di Esiodo sono accuratamente setacciati allo scopo[25]. È indicativo come Filone metta in guardia dall'avventurismo di certi commentatori che vorrebbero ridurre i contenuti della scrittura divina al livello della mitologia e delle favole così come espresse nell'epos; ad esempio, il mito dei giganti[26]. L'alessandrino vede in questi tentativi un pericolo mortale: quello di giustificare l'inosservanza delle legge di Mosè. Analogamente, l'esegesi ultraspiritualista della Scrittura, che tanto lo preoccupa, presuppone l'esistenza di metodi di letture della Bibbia modellati su quelli in uso per la comprensione e l'esegesi del testo omerico[27]. Il tentativo, operato dai filosofi, di interpretare allegoricamente il testo omerico avrà influenzato l'impiego di un metodo affine per commentare la scrittura. Come il profetismo è confrontato con la dottrina etica dei tragici, così il modello dei *Persiani* di Eschilo e di altri classici (Sofocle e Euripide) è applicato a episodi narrati nella Bibbia. Nella cultura ebraica di lingua greca deve essersi fatto un nome come «autore di tragedie» un certo Ezechiele che mette in versi episodi biblici. Grazie agli autori cristiani ci sono pervenuti 269 versi di una sua tragedia, l'*Esodo*, in cui largo appare il debito nei confronti dei modelli tragici. Mosè nel prologo è presentato come un vero e proprio eroe greco. La disfatta e l'annichilimento dell'esercito di «re Faraone» nel Mar Rosso sono descritti da un messo secondo lo spirito e il modello della disfatta dell'esercito persiano a Maratona così come è narrata da Eschilo nei *Persiani*[28]. Tutto ciò non significa che l'ebraismo abbia assorbito pedissequamente modelli di cultura greca; significa piuttosto che esso, ricettivo e trapiantato da generazioni nella città greca, si apre sistematicamente alla cultura esterna, conservando i modelli dell'educazione patria; significa, soprattutto, che esso aggiorna la tradizione alle istanze e ai contenuti della cultura contemporanea. Come abbiamo notato sopra, Cecilio di Calacte è un esperto di orazioni attiche; in particolare demosteniche. Ma non sarà stato certo l'unico intellettuale e uomo di cultura, di origine ebraica, a coltivare il genere. Il lettore dei due scritti filoniani, comunemente intitolati *Contra Flaccum* e *Legatio ad Caium*, è autorizzato a congetturare che il genere dell'oratoria non sia stato trascurato dagli uomini di cultura ebraica d'età greca. I due testi possono essere considerati come esempio d'oratoria applicata a temi politici attuali e ispirata dall'insegnamento della scrittura. L'esordio della *Legatio ad Caium* è forse ricalcato su quello della *I Catilinaria* e le aporie riscontrate nei due testi di Filone, laddove si danno versioni differenti degli stessi avvenimenti, possono essere giustificate proprio sulla base del genere letterario. Ad esempio, come nelle orazioni ciceroniane, medesimi eventi o medesimi personaggi sono presentati da prospettive differenti[29]. Nella *Legatio ad Caium*, è la figura (aberrante) di Gaio Cesare ad essere additata come responsabile della guerra civile alessandrina del 38 d.C. Nel *Contra Flaccum*, la colpa viene tutta addossata al prefetto d'Egitto, Aulo Avillio Flacco. Il tema dell'orazione condiziona l'organizzazione e lo sviluppo degli eventi. D'altra parte, Fozio defi-

[24] Id., *Fragmenta*, cit., pp. 204-207. *Introduction*, *cit*., pp. 1197-1200.

[25] Id., *Fragmenta*, cit., pp. 171-174. *Introduction*, *cit*., pp. 1078-1080; 1224-1226; 1078-1081; 1083-1085.

[26] Filone Alessandrino, *De confusione linguarum*, §§ 3-7.

[27] Id., *De migratione Abrahami*, §§ 88-93 specialmente.

[28] A.-M. Denis, *Fragmenta*, *cit*., pp. 207-216. *Introduction*, *cit*., pp. 1201-1216.

[29] J. Béranger, *Les jugements de Cicéron sur les Gracques* in «Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt» I,1 (1972), pp. 732-763.

nisce «Discorsi» questi due scritti di Filone. Qui, a suo giudizio, «più che in altri si manifestano la forza nell'oratoria e la bellezza delle sue parole» (*Cod.* 105). Osserviamo come l'autore bizantino definisca con lo stesso termine le orazioni di Isocrate come pure quelle di Demostene che «ha lette quasi tutte» (*Cod.* 260; 265) e come egli indichi differentemente altre opere dell'alessandrino (*Cod.* 103; 104). Scritti — come quello di Giasone di Cirene, di cui è giunta un'epitome sotto il titolo di *II Libro dei Maccabei* — dimostrano che l'ebraismo di lingua greca ha conosciuto una letteratura patriottica di genere parenetico per evitare il ricorrente pericolo dell'integrazione. La vita cittadina sollecita l'ebraismo a ripensare e ad aggiornare il proprio patrimonio di tradizioni. L'impulso periodico all'assimilazione produce una serie di scritti che si ispirano all'evento, giudicato esemplare ed epocale, della lotta contro l'assorbimento. L'ebraismo urbano di Antiochia o di Alessandria ha conosciuto al suo interno dissidi e lacerazioni. Claudio Cesare palesa, nel 41 d.C., indignazione perché – fatto da lui giudicato inaudito – gli ebrei di Alessandria hanno inviato due ambascerie e, ad Antiochia, nel corso della grande guerra (67 d.C.), riprendono tentativi di abrogare i principi costitutivi dell'ebraismo da parte di un notabile della comunità. Un altro scritto ebraico in lingua greca, denominato correntemente *Lettera di Aristea*, indica che l'etnografia è stata usata dagli ebrei di lingua greca; il genere sarà servito alla diaspora per rappresentare, secondo canoni moderni, i luoghi delle memorie dei padri[30].

La storiografia ebraica di lingua greca non sarà stata, in prevalenza, «biblica». Giuseppe non solo conosce una storiografia di greci che scenderebbe (verosimilmente) fino all'età di Antioco IV; egli sa che la tradizione storica ebraica si inoltra fino ai suoi tempi e che è talmente abbondante e confusa che non si può prestare ad essa la stessa autorevolezza riconosciuta a quella precedente[31]. Inoltre, il fatto che storici, quali Demetrio, Eupolemo, Artapano, abbiano trattato temi biblici, nei frammenti a noi pervenuti, non appare determinante per sostenere che la Bibbia sia stata al centro degli interessi degli storici ebrei di lingua greca. Infatti, gli autori cristiani, cui dobbiamo la trasmissione, hanno selezionato le parti dell'opera di questi storici che servivano lo scopo della selezione: quello di fornire la base storiografica delle radici cristiane. I proemi di Eusebio, contenuti nella *Praeparatio Evangelica* e nella *Demonstratio Evangelica*, sono significativi sotto questo profilo. Nelle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe, la storia biblica è parte di un *continuum* che comprende cinquemila anni di storia. Né doveva esistere un'unica tradizione sulle origini. Un erudito fenicio di età adrianea antepone, a tutte le altre, la tradizione sugli ebrei raccolta da un certo Sancuniaton di Berito e l'origine egiziana o damascena degli ebrei trova spazio nell'etnografia antica. Un'opera del rivale per eccellenza di Giuseppe, *Chronikà*, rivela come l'ebraismo grecofono abbia anche coltivato il genere della cronaca: una registrazione sintetica di avvenimenti dentro cui collocare la storia ebraica; nel caso di Giusto di Tiberiade, la storia scende fino alla morte di re Agrippa II (circa 100 d.C.). Dunque, una sorta di storia centrata sul potere politico[32]. Giuseppe riconosce a malincuore nell'opera del suo avversario piena e matura padronanza dei contenuti e delle forme della paideia (*Vita* § 40). Ancora, Giuseppe sembra essere a conoscenza, nel proemio del *Bellum Iudaicum*, di una pletora di storici che si sono occupati della guerra contro Roma; con strumenti non irreprensibili

[30] *Corpus Papyrorum Judaicarum*, cit., No. 153 linn. 90-92. Giuseppe, *Bellum Iudaicum* VII,46-53. Pseudo-Aristeas, § 1. F. Jacoby, *Griechische Geschichtschreibung*, Leiden 1956, pp. 26-34.

[31] Giuseppe, *Bellum Iudaicum* I,18; *Contra Apionem* I,41. Sul problema dell'arcaismo dell'età: E.J. Bickerman, *La Chaîne de la tradition pharisienne* (1952) ristampato in *Studies in Jewish and Christian History*, vol. II, Leiden 1980, pp. 256-259 specialmente.

[32] Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I,9,14-19; *Demonstratio Evangelica* I,1-11. *FGrHist* 737 F 17c=Giustino, 36,2,1. *FGrHist* 790 F 1,21=Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I,19,21. Strabone in Giuseppe, *Antichità Giudaiche* XIV,118; il brano è commentato in *GLAJJ* No. 105. Cfr. Pseudo-Aristeas § 6. *FGrHist* 734 T 2=Photius, *Cod.* 31.

quali sarebbero stati i suoi. Sarebbe utile per noi sapere di più su uno storico come Antonio Giuliano il quale, probabilmente, nella sua opera storica si faceva portavoce delle preoccupazioni e delle perplessità della diaspora nei confronti della politica delle autorità di Gerusalemme che avevano preparato la guerra contro Roma. Lo spirito dell'opera mostra di provenire da un'ottica «romana» che Minucio Felice assimila a quella di Giuseppe[33]. D'altra parte, uno storico probabilmente di origine ebraica quale è Nicolao di Damasco, scrive una *Storia Universale* nel più genuino solco della tradizione storiografica greco-romana; la quale non ha nulla da invidiare a quella del contemporaneo Livio. Il greco degli ebrei è un capitolo di storia culturale e nazionale che non può essere oscurato dalla storia successiva.

Lucio Troiani
Lungoticino Sforza 8,
I-27100 Pavia
e-mail: lucio@unipv.it

SUMMARY

The Greek language was a necessity for the Jews of the Graeco-Roman age, and, to some degree, Jewish literature in Greek demonstrates the assimilation of the Jews to paideia, the canon of Greek education. From this vantagepoint the work of Philo of Alexandria is emblematic. Besides the Bible, the Jews of the Greek period were also well acquainted with Homer.

KEYWORDS: Paideia; Philo of Alexandria; Jewish literature in the Greek language.

[33] Minucio Felice, *Octavius* 33,2-4=*FGrHist* 735: *scripta eorum relege vel si Romanis magis gaudes – ut transeamus veteres – Flavi Iosepi vel Antonii Iuliani de Iudaeis require: iam scies nequitia sua hanc eos meruisse fortunam nec quidquam accidisse quod non sit iis, si in contumacia perseverarent, ante praedictum*. Cfr. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, Edizione diretta e riveduta da G. Vermes, F. Millar, M. Black, Edizione italiana a cura di O. Soffritti, volume primo, Brescia 1985, pp. 62-63.

Silvia Castelli

LA LINGUA DI GIUSEPPE TRA TECNICISMI E INTERPRETAZIONE BIBLICA

Il professor van Unnik dell'Università di Utrecht titolava un suo contributo del 1978 «Josephus, der Vernachlässigte»[1], Giuseppe il trascurato. van Unnik si riferiva al fatto che, non essendo per così dire né carne né pesce, cioè né soggetto proprio di studio dei «Theologen» né degli storici o dei filologi classici, la sezione biblica delle *Antichità* non riusciva a prendere il volo negli studi.

Evidentemente 20 anni dopo l'affermazione è superata. E lo testimoniano i molteplici progetti di traduzione e commento intrapresi negli ultimi anni – il progetto inglese edito da Brill, il progetto tedesco dell'équipe di Münster, quello francese edito dalle Editions du Cerf, la traduzione di Moraldi e il lavoro di più dottorandi italiani[2].

Per un aspetto tuttavia van Unnik avrebbe ancora ragione. Per il piano linguistico. Si hanno, è vero, alcuni contributi in latino a fine Ottocento sulla scia delle edizioni di Niese e Naber. Carolus Raab[3], nella sua *Dissertatio Inauguralis* discussa a Erlangen nel 1890 faceva notazioni di carattere sia grammaticale sia sintattico sull'uso dei casi e delle proposizioni finali, consecutive e temporali. Al Raab seguì lo Schmidt[4], che tre anni dopo, nel 1893, scriveva una più sistematica grammatica e sintassi del nostro autore. In un tomo di oltre 500 pagine – sempre in latino – lo Schmidt considerava l'uso di articoli, pronomi, modi e tempi, verbi particolari, avverbi, aggettivi in una sorta di *summa De Josepho elocutione*. Quanto al lessico, lo Schmidt forniva un elenco dei latinismi, dei pochi ebraismi, delle parole poetiche e soprattutto dei neologismi di Giuseppe. Ad esempio, Schmidt sottolineava come Giuseppe prediliga i termini in -ια, altrove non ovvi, quali il celeberrimo θεοκρατία (*Ap.* 2,165), «teocrazia» ad indicare il sistema di governo tratteggiato nella Legge di Mosè. Infine il Brüne[5], in uno studio del 1913, si interessava in particolare della sinonimica del Flavio ed elencava le parole che indicano, tra le altre, il subitaneo e l'improvviso, la definizione dei concetti temporali, la morte e la necessità. Va notato che Brüne fornisce una concordanza degli ἅπαξ λεγόμενα di Giuseppe che si ritrovano nel *Nuovo Testamento* e nelle *Lettere* di Clemente, e quindi allarga il lessico di Giuseppe ad un contesto più ampio. Inoltre, proprio a Münster negli anni Settanta fu completata la concordanza completa delle opere di Giuseppe a cura di Karl H. Rengstorf e Abraham Schalit[6]. Tuttavia, gli studi che ho menzionato trascurano di

[1] W.C. van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, pp. 13-25. Il contributo costituisce il testo di una lezione tenuta nel 1972 all'Institutum Iudaicum Delitzschianum di Münster.

[2] Per il progetto inglese si veda http://josephus.yorku.ca/brill.htm. Il progetto tedesco è illustrato alla pagina http://www.uni-muenster.de/Judaicum/Welcome.html; un fondamentale strumento bibliografico è costituito dalla bibliografia on-line raggiungibile dal medesimo sito. Sul progetto francese e sulle altre traduzioni (inclusa quella italiana) e commenti in corso, cfr. J. Sievers, «New Resources for the Study of Josephus», in http://josephus.yorku.ca/pdf/J_Sievers_ppr.pdf, contributo presentato al SBL Josephus Seminar, Boston 1999.

[3] C. Raab, *De Flavii Iosephi Elocutione Quaestiones Criticae et Observationes Grammaticae*, Erlangen 1890.

[4] G. Schmidt, *De Flavii Iosephi Elocutione Observationes Criticae*, Leipzig 1893.

[5] B. Brüne, *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume*, Gütersloh 1913.

[6] K.H. Rengstorf, *A complete concordance to Flavius Josephus*, Leiden 1973-1983; A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Supplement I, Leiden 1968.

considerare il lessico di Giuseppe in rapporto alla letteratura greca nella sua diacronia[7] e, sincronicamente, in rapporto ad altri termini che Giuseppe avrebbe potuto utilizzare. Sono i medesimi della fonte biblica? Sono dovuti a attualizzazione o chiarificazione? In che cosa Giuseppe innova e perché?

Tale approccio che qui si vuole applicare al lessico di Giuseppe e di cui si forniranno alcuni esempi ha un illustre precedente negli studi sui LXX. Penso in particolare alla scuola francese di Marguerite Harl e attualmente al progetto promosso da Tessa Rajak e Sarah Pearce all'Università di Reading-Southampton[8].

Non voglio qui entrare in merito al problema della tipologia del testo biblico di Giuseppe. Ma senz'altro è vero che il confronto più ovvio tra la lingua del nostro autore e il testo biblico è proprio quello con la versione dei LXX. La casistica del confronto si può articolare in tre gruppi: nel primo non è possibile un confronto, trattandosi delle aggiunte di Giuseppe prive di parallelo nella versione greca; ad esempio, nel libro secondo delle *Antichità* i discorsi del Giuseppe biblico e il discorso di Ruben sono notevolmente ampliati, mentre la vicenda delle campagne di Mosè in Etiopia è interamente extra-biblica. Nel secondo gruppo di confronto, Giuseppe utilizza medesima terminologia e medesime espressioni dei LXX: la terra, al momento della creazione, è «invisibile e informe» (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύατος) come in *Gen.* 1,2 LXX e come nel *De Opificio mundi* (7,29) di Filone. Il termine per deposito è il tecnico παρακαταθήκη nei LXX, in Giuseppe (*Ant.* 4,285.288), e nelle *Leggi Speciali* di Filone (4,30)[9]. Infine, Giuseppe indica la zampa della vittima sacrificale con il termine κνήμη, «gamba, zampa» (*Ant.* 3,229), che se è diverso da quello di *Lev.* 7,32 βραχίων, letteralmente «braccio» (è tràdito tuttavia dai frammenti esaplari per lo stesso passo di *Levitico* e per un passo di *Esodo* (29,22).

Il terzo gruppo – quello che più ci interessa – raccoglie i casi in cui Giuseppe si distacca dai precedenti greci. Per quali motivi il nostro autore innova? La Harl sottolineava in un articolo del 1989[10] che le modifiche lessicali di traduzioni, revisioni e commenti dei LXX portano per lo più a una semplificazione o addirittura a un impoverimento del vocabolario primitivo. Uno degli esempi addotti dalla Harl riguarda proprio Giuseppe. Se i LXX hanno creato una famiglia di parole specifica (ἀγχιστεύς, ἀγχιστεία) per indicare il parente più prossimo – quello che deve sposare la vedova del morto, che deve vendicarne il sangue etc.-, Giuseppe commenta (*Ant.* 4,254) la legge del levirato con il termine molto più generale οἱ συγγενεῖς, «i parenti». Dunque, in questo caso, Giuseppe semplifica come la maggior parte degli esegeti, a favore della chiarezza ma a scapito della precisione lessicale.

Non sempre. Anzi, talora Giuseppe ha termini più tecnici e attuali della versione greca. Mosè, ad esempio, è in *Antichità* (3,66) il διαιτητής, cioè il «giudice arbitro» delle contese, mentre i LXX esprimono il concetto ruotando attorno al verbo κρίνω «giudico» e al suo composto διακρίνω «discerno». Giuseppe utilizza

[7] Lo studio di A. Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée*: *une reaction atticisante contre la koiné*, Paris 1962 costituisce un valido riferimento metodologico, ma non considera i primi undici libri delle *Antichità*, in quanto la *Lettera di Aristea* è parafrasata in *Ant.* 12,11-118.

[8] Il progetto prevede una rivalutazione dei criteri per datare e contestualizzare la traduzione dei diversi libri biblici nonché la creazione di un database sull'uso della terminologia politica, legale e amministrativa della Bibbia greca nel contesto del materiale contemporaneo. Se ne vedano i dettagli in http://www.rdg.ac.uk/Classics/Bible/details.html e un esempio della struttura del database in http://www.rdg.ac.uk/Classics/Bible/database.html.

[9] Sul termine, cfr. A. Ehrhardt, «*Parakatatheke*», in *ZSRG.R* 75 (1958), pp. 32-90.

[10] M. Harl, «*Le renouvellement du lexique des Septante d'après le temoignage des recensions, révisions et commentaire grecs anciens*», in E. Cox (cur.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Leuven 1989, pp. 240-259.

qui un termine non attestato nei LXX né nel *Nuovo Testamento* ma indicante un'istituzione conosciuta nel diritto attico e attestata dai papiri nell'Egitto tolemaico e romano[11]. Dunque il nostro autore in questo caso precisa e attualizza.

Ancora, l'atrio del tabernacolo costruito dagli Israeliti nel deserto non è definito genericamente αὐλή, come nella versione dei LXX di *Esodo*, ma αἴθριον, cioè «spazio a cielo aperto» come si legge in *Ezechiele* (9,3; 10,4; 40,14.15.19; 47,1) e come è ribadito da Filone nel *De Vita Mosis* proprio a proposito del tabernacolo (*Mos.* 2,80). Per indicare le aste o pali bronzei del recinto del tabernacolo Giuseppe utilizza il termine κάμαξ, e non il biblico στῦλος, che significa «pilastro, palo», ma anche «colonna», e neppure impiega il termine κίων, usato da Filone nel *De Vita Mosis* (2,89), che indica precisamente la «colonna». Certo il termine κάμαξ non è estraneo ai LXX, che lo usano in 2 *Mac.* (5,3), nel contesto di una battaglia, ad indicare le *aste*: siamo alla vigilia dell'avvento di Antioco IV a Gerusalemme e nella città si osservano fenomeni soprannaturali; una sorta di battaglia celeste, con cavalieri che corrono nel cielo, movimenti di scudi, quantità di *aste* e lanci di dardi. Ma se in nessun luogo biblico è usato κάμαξ ad indicare la «palizzata» del tempio, Giuseppe preferisce usare un termine consono alla realtà di una tenda – e non un tempio- costruita nel deserto come casa di Dio, vuoi fruendo della reminiscenza maccabaica, vuoi attingendo alla sua personale esperienza in Galilea (verosimilmente in quel contesto le lance facevano da supporto a tende di separazione entro il campo militare).

Infine, spesso la terminologia scelta da Giuseppe mostra una precisa interpretazione biblica o il voluto richiamo a una tradizione. Il nostro autore traduce il ברא אלהים «Dio creò» di *Gen*, 1,1 con ἔκτισεν come Aquila, anziché con ἐποίησεν, forse ad indicare la sua predilezione per il concetto di creazione *ex nihilo* piuttosto che di *creatio ex aliquo*.

L'arca di Noè è in Giuseppe (*Ant.* 1,77) λάρναξ, come quella di Deucalione e Pirra, piuttosto che κιβωτός come quella biblica (*Gen.* 6,14; cfr. anche Filone, *Plant.* 11,43). Nonostante conosca il termine κιβωτός, con cui egli definisce l'arca dell'alleanza (*Ant.* 3,134), pare che Giuseppe, nel contesto di *Genesi*, preferisca sottolineare l'associazione con il racconto classico del diluvio[12].

La scelta terminologica compiuta per l'arca non è l'unica che riporta al mondo classico. La quercia di Mamre di *Gen.* 13,18[13] è chiamata nelle *Antichità* (1,186) quercia «Ogige», Ὠγύγη. Come è noto dalla tradizione mitologica greca, in particolare beotica, Ogige era un autoctono che aveva regnato sul paese prima del diluvio di Deucalione. Nella *Guerra Giudaica* (*Bell.* 4,533) Giuseppe riporta alcune tradizioni relative a Hebron e ricorda che a sei stadi dalla città vi è un grandissimo terebinto che si dice essere *in loco* sin dalla creazione (ἀπὸ τῆς κτίσεως). Dunque, con la precisazione sul nome della quercia in *Antichità*, Giuseppe attinge verosimilmente a tradizioni del sud che connettevano il luogo al mitico Ogige[14].

[11] Riferimenti in S. Castelli, *Il terzo libro delle* Antichità Giudaiche *di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari*. Traduzione e commento, Como 2002, p. 110.

[12] Sul termine κιβωτός e il suo uso nei LXX, cfr. M. Harl, *«Le nom de l'arche de Noé dans la Septante. Les choix lexicaux des traducteurs alexandrins, indices d'interprétation théologiques?»*, in Ead., *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des Chrétiens*, Paris 1994, pp. 97-125.

[13] Si noti peraltro che mentre l'ebraico ha il plurale «querce di Mamre», le versioni hanno il singolare «quercia», che qui Giuseppe segue.

[14] L'associazione a Ogige sembra più che un semplice aggettivo indicante «primitivo, antico», come è attestato nello pseudo Focilide, v. 173; cfr. P.W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978, pp. 223-224 e come attestano Fozio e la *Suida*, *s.v.* Giuseppe usa in questo passo delle *Ant.* il sostantivo e non l'aggettivo. Sulla quercia di Mamre e il suo parallelo vicino-orientale si veda l'articolo di M. Liverani, *La chêne de Shardanu*, «Vetus Testamentum» 27 (1977), pp. 212-216.

A proposito del rituale del Kippur descritto in *Lev.* 16, Giuseppe non fa esplicita menzione del controverso עזאזל (*Lev.* 16,8.10), per quanto il concetto sia implicito nel termine ἀποτροπιασμός, «rito apotropaico, amuleto». I LXX dovevano avvertire un certo imbarazzo nella resa dell'ebraico עזאזל, che secondo recenti interpretazioni [15] indicava l'antagonista di Yhwh. Essi ricorrono al termine ἀποπομπαῖος, normalmente interpretato come «ciò che deve essere respinto», ma probabilmente indicante «colui che deve essere respinto» [16]. Giuseppe a sua volta, utilizzando il termine ἀποτροπιασμός, accoglie l'interpretazione seriore del testo dei LXX, pur modificando il termine, e intende עזאזל come «ciò che deve essere respinto», in omaggio al rigoroso monoteismo del giudaismo sacerdotale.

Infine, un esempio che considera un'aggiunta di Giuseppe al testo biblico. Daniele è chiamato al banchetto di Baltasar a interpretare l'ignota scrittura. Il profeta dice al re di Babilonia (*Dan.* 5,17 nella versione di Teodozione) «Tieni i tuoi doni e da' a un altro il dono della tua casa». In questo contesto Giuseppe aggiunge (*Ant.* 10, 241) «infatti la saggezza divina è incorruttibile (ἀδωροδόκητον) e aiuta i bisognosi gratuitamente». Lo stesso termine ἀδωροδόκητον si trova in un'altra aggiunta di Giuseppe: nella preghiera che Mosè rivolge a Dio in concomitanza con la rivolta di Core e dei suoi seguaci (*Ant.* 4,46). Mosè invoca Dio come Signore dell'universo e come giudice e testimone incorruttibile (appunto, ἀδωροδόκητον). L'aggiunta di questa preghiera – che addirittura non è una semplice espansione del passo corrispondente di *Numeri* (16,28-30) – è tanto più interessante se si considera che di norma Giuseppe taglia, abbrevia o menziona soltanto le preghiere che trova nella Bibbia. In questo caso, al contrario, l'espansione indica che Giuseppe voleva rimarcare come il Dio di Israele agisca gratuitamente, a differenza degli dèi greci che danno oracoli e risposte dietro compenso [17]. Ed è proprio l'aggettivo ἀδωροδόκητος e il suo uso limitato nell'opera del nostro autore a fornirci questa chiave di lettura.

Con questi pochi esempi spero di aver mostrato che 1) l'affermazione della Harl su semplificazione e impoverimento del linguaggio in commentatori e esegeti vale per Giuseppe solo in parte – ammesso peraltro che egli abbia usato il testo dei LXX, cosa tutt'altro che certa e senz'altro discutibile per il Pentateuco-, sia perché Giuseppe è un commentatore *sui generis*, che ama attingere a particolari tradizioni e inserirle laddove ritiene opportuno nella sua narrazione, sia perché egli mantiene un alto livello di specificità terminologica; 2) inoltre, si è visto che quanto rende autonomo Giuseppe è generalmente motivato da un'interpretazione particolare del testo biblico, da una tradizione accolta e difesa dall'autore, o da un concetto che egli ama ribadire ai suoi lettori.

Silvia Castelli
Università degli Studi di Pavia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Strada Nuova, 65, I-27100 Pavia
e-mail: scast73@yahoo.it

[15] C. Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, in stampa (Paideia, Brescia, atteso 2003).

[16] Cfr. Peri, *ibid.*

[17] Cfr. W.C. van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, pp. 23-24. Giuseppe insisterebbe sul concetto data la presenza, in un contesto classico, di oracoli a pagamento, di cui attesta Sofocle, *Ant.* 1055 «tutta la razza degli indovini è avida di denaro (φιλάργυρον)».

SUMMARY

Although the study on Josephus' Bible has been widely developed in the last decades, the linguistic field remains neglected. This contribution points out that the terminology used by Josephus in his biblical section does not merely simplify the biblical source, but frequently displays a high standard of technicality and time and again it conceals a peculiar interpretation of the biblical account, a specific tradition defended by the author, or a particular concept that he likes to stress to his readers.

KEYWORDS: Josephus' Terminology; Technical terms; Biblical interpretation.

Bruno Chiesa

IL GIUDEO-ARABO. PROBLEMI E PROSPETTIVE CON UN ESEMPIO (IL PRIMO TRATTATO DI FONETICA EBRAICA)

1. *Premessa*

Lo *status* accademico del giudeo-arabo* è notoriamente piuttosto precario, per non dire inesistente. Apparentemente, quindi, non molto è cambiato da quando – era il 1971 – G. Vajda parlava di «situation dont les inconvénients pour les rares vocations adéquates ne sont pas uniquement d'ordre scientifique, mais de carrière et de facilités de publier[1]».

Ciò nonostante, e nonostante le difficoltà oggettive in cui si trovano a lavorare le «rare vocazioni», adeguate o meno che siano, a questo settore degli studi giudaistici, l'impressione è che oggi ci si trovi dinnanzi a un campo di ricerca pieno di promesse e pressoché sconfinato. Anzi, a ben guardare, è ben più che una semplice impressione: l'acquisizione dei tesori della Biblioteca già Saltykov-Shchedrin di San Pietroburgo è ormai un dato di fatto e chiunque può ora sbizzarrirsi tra le varie migliaia di fogli dei manoscritti Firkovich nella penombra della sala di lettura dell'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, a Givat Ram.

2. *Gli strumenti*

Molta acqua è dunque passata sotto i ponti da quando sul *Times Literary Supplement* del 23 settembre 1965 un anonimo saccente liquidava come «sionismo linguistico» la tesi di Joshua Blau, secondo cui il giudeo-arabo costituisce una lingua a sé: non la lingua di un'*élite*, ovvero di singoli autori emancipati, ma l'espressione linguistica di una società religioso-etnica ben definita[2].

È un dato, questo, che si può ormai considerare acquisito: le diverse varietà dell'*arabo medio*, quella musulmana, quella giudaica e quella cristiana, pur con tutti i punti di contatto che manifestano, costituiscono entità letterarie distinte. Non si tratta, come talora succede anche nei nostri studi, di tesi affermata solo perché continuamente iterata, magari col conforto di voci amiche a fare da coro: è il risultato, solido, di decenni di studi e dell'instancabile *verve* del già citato Joshua Blau.

Richiamare qui i giustificativi di questa affermazione è impossibile: la bibliografia di Joshua Blau, già una decina d'anni fa, ammontava a 349 titoli[3]. Non si possono, tuttavia, tacere quelli più significativi, quelli – per intenderci – che mettono i pochi chiamati agli studi giudeo-arabi in una posizione per così dire privilegiata:

1) del 1961 è la prima edizione di *A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic* (in ebraico), poi ampliata nella nuova edizione del 1979 e affiancata l'anno successivo (1980) da un'esemplare antologia di testi: *Judaeo-Arabic Literature* (con ristampa nel 1985)[4];

2) apparso per la prima volta nel 1965, è ora (1999) giunto alla terza edizione il contributo forse più noto (e, si può sperare, non solo perché scritto in inglese): *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A*

* Un grazie sincero a Haggai Ben-Shammai per aver letto questo testo e per i suggerimenti.

[1] G. Vajda, *Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclésiaste*, Brill, Leiden, 1971, p. IX.

[2] Per un quadro aggiornato dello stato delle cose, cfr. ora J. Blau, *Are «Judaeo-Arabic» and «Christian Arabic» Misnomers Indeed?*: «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 24 (2000), p. 49-57.

[3] Cfr. O. Tirosh-Becker, *A Bibliography of the Writings of Prof. Blau*, in H. Ben-Shammai (cur.), *Hebrew and Arabic Studies In Honour of Joshua Blau*, Tel Aviv University – The Hebrew University of Jerusalem, Tel Aviv – Jerusalem, 1993, pp. 1-34.

[4] Tutti i titoli sono nel catalogo della Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem. Nel 1961 Blau concludeva anche, con la pubblicazione del terzo fascicolo, l'edizione dei *Responsa* di Maimonide, iniziata nel 1957.

Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic – studio significativamente dedicato al «vero fondatore della filologia giudeo-araba»: David Zvi Hartwig Baneth[5];

3) degli anni 1966-67 è la pubblicazione di un'altra opera capitale: *A Grammar of Christian Arabic*[6], in tre volumi, nei sussidi della prestigiosa collana di Lovanio: «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium»;

4) gli scritti cosiddetti minori sono stati raccolti in *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic Variety*, Magnes Press, Jerusalem, 1988[7];

5) di questi giorni (settembre 2002) è un altro contributo fondamentale: *A Handbook of Early Middle Arabic*[8], in cui si hanno un compendio della grammatica dell'arabo medio, un'antologia di testi (islamici, cristiani e giudaici), nonché un utilissimo glossario;

6) e a tutto questo dovrebbe affiancarsi a breve il tanto atteso *Dizionario di giudeo-arabo*, presso l'Accademia della Lingua ebraica.

3. *Nuovi testi*

Naturalmente non sono così addentro alla vita accademica israeliana da poter dire se Joshua Blau sia da considerare il fondatore di una scuola: di certo la collaborazione *in loco* con studiosi quali Haggai Ben-Shammai, Simon Hopkins e Sarah Stroumsa (e altri ancora, che nomineremo di seguito) ha dato, e darà, frutti non effimeri.

3.1. *Dal catalogo del «Ben-Zvi Institute»*

Haggai Ben-Shammai è l'attuale direttore del «Ben-Zvi Institute for the study of Jewish Communities in the East» di Gerusalemme, il cui catalogo si è arricchito di recente di due importanti titoli.

A Simon Hopkins, ben noto per i suoi studi sui papiri arabi e giudeo-arabi[9], si deve la ricostruzione di un nuovo importante testo: la prima versione, in autografo, del *Commento* di Maimonide al trattato *Šabbat* della *Mišnah*[10].

Il volume contiene i facsimili e la trascrizione con traduzione in ebraico a fronte di sette fogli, ricostruiti da ventiquattro frammenti, tutti provenienti dalla *Geniza* del Cairo[11], col commento a m*Šabb.* 1,2-24,3. Va ricordato che il commento al trattato in questione manca nell'"autografo' in bella copia del commento a m*Mo'ed* (ms. Sassoon 72 = JNUL 4°5703); di più, il testo ricostruito rappresenta una prima stesura, sicuramente autografa, del commento. Agli studiosi è così offerta una nuova

[5] Mentre la prima edizione era apparsa presso la Oxford University Press, le edizioni successive sono state curate dal «Ben-Zvi Institute for the study of Jewish Communities in the East» di Gerusalemme. Sulla figura di Baneth, al quale si deve, in collaborazione con H. Ben-Shammai, l'edizione del *Kûzarî* di Yehudah ha-Lewi (Magnes, Jerusalem. 1977) e del quale resta fondamentale, e non solo per la storia degli studi, la recensione in «Kiryat Sefer» 11 (1934-35), pp. 349 ss., dell'ed. di Ibn Šâhîn curata da J. Obermann, cfr. J. Blau, *Professor David Zvi Hartwig Baneth – In Memoriam*: «Kiryat Sefer» 48 (1972), p. 490.

[6] Con il sottotitolo *Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, che ha ingenerato qualche equivoco; cfr. Blau, *Are «Judaeo-Arabic»...*, cit. sopra (n. 2).

[7] Altri scritti «minori» sono confluiti in *Topics in Hebrew and Semitic linguistics*, Magnes Press, Jerusalem, 1998.

[8] Institute of Asian and African Studies. The Max Schloessinger Memorial Foundation, Jerusalem, 2002.

[9] Cfr. gli studi, in collaborazione con J. Blau, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 9 (1987), p. 87-160 e *ibid.* 6 (1985), p. 417-476, nonché S. Hopkins, *Studies in the Grammar of Early Arabic Based upon Papyri...*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1984.

[10] S. Hopkins, *Maimonides' Commentary on Tractate* Shabbat. *The Draft Commentary according to Autograph Fragments from the Cairo Geniza*, Ben-Zvi Inst., Jerusalem, 2001.

[11] Per la ricomposizione dei fogli a partire da frammenti spesso minuti e dispersi in biblioteche diverse l'autore ha fatto ricorso, con pieno successo, a tutti gli strumenti che l'informatica mette ora a disposizione degli studiosi.

possibilità di seguire la genesi di un'opera che, di fatto, non venne mai conclusa [12].

Sarah Stroumsa, dopo aver pubblicato il primo trattato di filosofia della religione in giudeo-arabo [13], e senza smentire la propria innata vocazione eresiografica [14], ha curato ora l'*editio princeps* di un testimone fondamentale della polemica anti-maimonidea: la *Risâlat al-iskât fî ḥašr al-amwât* di Yosef ibn Šim'on; l'originale giudeo-arabo è seguito dalla versione ebraica di Ḥayyim ibn Bibas, spesso quasi incomprensibile, da una versione in ebraico moderno, e da un esteso apparato di note di commento [15].

La storia della ricerca su questo testo è tanto avvincente quanto quella del riconoscimento del carattere di autografo dei manoscritti maimonidei, delineata da S. Hopkins: A. Harkavy credeva si trattasse di uno scritto di Daniel al-Amšâṭa (o Mâšiṭa); N. Allony riteneva che il titolo rimandasse a un *pamphlet* di polemica anti-caraita o anti-cristiana di Saadia Gaon; solo D.Z. Baneth aveva intuito che l'autore era il discepolo prediletto di Maimonide (e che questi era Yosef ibn Šim'on, non Yosef ibn 'Aqnîn). Il tema della disputa, che vedeva su posizioni contrapposte il capo dell'accademia babilonese Šemu'el ben 'Eli e i seguaci di Maimonide, era nominalmente la resurrezione dei morti, uno dei punti più sfuggenti del pensiero di Maimonide; di fatto, oggetto del contendere era la *leadership* della comunità giudaica. Il virtuosismo con cui i vari protagonisti difesero le proprie posizioni, mettendo in campo le conoscenze più diverse (dalla magia all'omiletica, dalla filosofia alle tecniche esegetiche), rende talora difficile seguire le linee della discussione, ma nello stesso tempo consente di apprezzare appieno la vivacità del clima intellettuale delle comunità giudaiche d'Oriente. A completare il quadro ora manca solo l'edizione del testo del *Trattato sulla resurrezione* di Šemu'el ben 'Eli, perduto nell'originale ma conservato in traduzione ebraica, a cui sta lavorando Y.Z. Langermann [16].

La letteratura giudeo-araba, tuttavia, non si limita a qualche nome, per quanto illustre. Come ricordava Ben-Shammai nella premessa al volume di Hopkins, «non c'è un'altra letteratura giudaica non-ebraica che abbracci così tante e diverse aree di creatività come quella giudeo-araba» [17]: prima di Maimonide vi furono al-Muqammiṣ e Saadia, Isaac Israeli e Šemu'el ben Ḥofni, ma anche i caraiti al-Qirqisânî e Yefet b. 'Elî – per tacere dei cosiddetti «minori» [18].

3.2. *La «Society for Judaeo-Arabic Studies»*

Si comprende così sia l'importanza sia la vitalità di un'associazione quale la «Society for Judaeo-Arabic Studies»: basti qui ricordare l'ultimo volume degli *Atti* della sesta conferenza, pubblicato dalla Bar-Ilan University Press nel 2000, sotto il titolo *Heritage and Innovation in Medieval Judaeo-Arabic Culture*, in cui si hanno contributi – per citare ora altri nomi – di Menahem Ben-Sasson (polemica anti-maimonidea), Robert Brody (traduzioni aramaiche e giudeo-arabe del Decalogo), Yosef Yahalom (l'edizione dell'opera poetica di Yehudah ha-Lewi curata da Yeshua' ha-Lewi), Paul Fenton (il commento di Dawid ben Yošua' Maimonide

[12] Di tutti questi problemi l'autore tratta con esemplare chiarezza e dottrina nell'introduzione, in ebr. e inglese.

[13] S. Stroumsa, *Dâwûd ibn Marwân al-Muqammiṣ's Twenty Chapters* ('Ishrûn Maqâla). Edited, translated and annotated, Études sur le judaïsme médiéval, vol. 13, Brill, Leiden, 1989.

[14] Cfr. da ultimo *Freethinkers of Medieval Islam*, Islamic Philosophy Theology and Science, vol. 35, Brill, Leiden, 1999.

[15] S. Stroumsa, *The Beginnings of the Maimonidean Controversy in the East. Yosef ibn Shim'on's* Silencing Epistle Concerning the Resurrection of the Dead, Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 1999.

[16] Di Y.Z. Langermann va segnalata anche l'ottima antologia in inglese di testi «esegetici» yemeniti: *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah*, Harper San Francisco, New York, 1996, in cui per la prima volta è messa a disposizione degli interessati una letteratura tanto vasta quanto inesplorata.

[17] *Maimonides' Commentary*, p. [VII] (v. sopra, n. 10).

[18] In proposito si vedano anche i due ultimi numeri, 89 e 90, della rivista «Pe'amim» (autunno 2001 e inverno 2002), dedicati ai caraiti e, in particolare, ai loro rami orientali.

al *Sefer Mišneh Torah*), Daniel Lasker (la terminologia filosofica del *Kûzarî*) e Meira Polliack (la concezione saadiana della traduzione biblica a confronto con quella caraita).

Tra i contributi raccolti nel volume mette conto segnalare anche quelli di J. Blau sul fenomeno, tipico in particolare della letteratura caraita più antica, dell'adozione dell'alfabeto arabo anche per i testi ebraici; di H. Ben-Shammai, sulla letteratura rabbinica, tra tradizione e innovazione, negli scritti esegetici di Saadia; di S. Stroumsa, sulle citazioni esplicite e implicite nella letteratura filosofica giudeo-araba; di Sh. Sela, sull'importanza dello *Yosippon* arabo per la ricostruzione della complessa storia della tradizione di questo famoso compendio di storia, più noto in versione ebraica[19]; di E. Schlossberg, sulla polemica di Saadia Gaon contro il cristianesimo.

Non sarà inutile ricordare qui anche gli *Atti* del terzo congresso, pubblicati nel 1992, aventi per tema principale lo studio dei frammenti giudeo-arabi della *Genizah* del Cairo, a novant'anni dalla loro riscoperta[20].

Tutto il volume merita un'attenta lettura. Per ovvie ragioni di spazio ricordiamo solo i titoli più immediatamente accattivanti: Y. Avishur fa il punto sulla traduzione della Bibbia di Saadia Gaon, sottolineando la necessità di un'edizione critica e rilevando le fonti da mettere a profitto; ancora sulle traduzioni bibliche si sofferma J. Blau, con l'analisi della più antica testimonianza giudeo-araba conosciuta (T.-S. Ar. 53.8, contenente *Prov.* 16,24-17,26), interessante anche per le particolarità della scrittura (fonetica); I. Eldar presenta struttura e contenuto del compendio della *Hidâyat al-qâri'*, un fortunato manuale grammaticale-masoretico, finalizzato alla diffusione di una lettura corretta della Bibbia tiberiense, svelando finalmente il nome del misterioso autore: il caraita Abû l-Farağ Hârûn; S. Hopkins tratta degli elementi arabi nell'ebraico dei caraiti di Bisanzio («una sorta di ebraico virtualmente inintelleggibile per il lettore di oggi che non abbia accesso all'originale arabo»); A. Maman delinea le caratteristiche salienti del primo, e in genere piuttosto trascurato, dizionario ebraico-arabo della Bibbia, compilato da Dawid al-Fâsî verso la metà del X sec.; D.J. Lasker e S. Stroumsa presentano, rispettivamente, la versione ebraica e l'originale giudeo-arabo di un trattato di polemica anti-cristiana, attribuito a un certo Nestore, sacerdote cristiano convertito al giudaismo – trattato del quale hanno dato successivamente un'esemplare edizione critica[21].

Gli *Atti* della quarta conferenza sono invece stati pubblicati sotto il titolo *Encounters in Medieval Judaeo-Arabic Culture* nel vol. XIV di «Te'uda» del 1998.

Di particolare interesse, in tale sede, gli studi di Y. Avishur sulle traduzioni rabbiniche della Bibbia in giudeo-arabo dei secoli XII-XV e il loro rapporto con la versione di Saadia; di G. Khan sulle opinioni di al-Qirqisânî circa il testo biblico e le parallele concezioni islamiche sul testo del Corano; di Y. Shiffman su Falaquera come commentatore della *Guida dei perplessi*[22].

3.3. *Dal catalogo Brill*

Il già citato Paul Fenton è, con Elliot R. Wolfson, il nuovo editore della prestigiosa collana, fondata da G. Vajda, «Études sur le Judaïsme médiéval» della Brill di Leida.

[19] Il caso in questione presenta non poche analogie con la situazione testuale delle *Antichità giudaiche* tra originale greco e versione latina.

[20] J. Blau - S.C. Reif (edd.), *Genizah Research after Ninety Years. The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

[21] D.J. Lasker - S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, 2 voll., Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 1996; il vol. I comprende un'ampia introduzione, traduzione inglese annotata e commento; il vol. II un'introduzione in ebr. e l'edizione critica delle due versioni, giudeo-araba ed ebraica. Gli elementi essenziali dell'inquadramento storico-letterario e del commento sono stati successivamente ripresi dall'infaticabile C. Del Valle Rodríguez nella versione spagnola del libro: *El libro de Néstor el Sacerdote*, Aben Ezra Ediciones, Madrid, 1998.

[22] Di recentessima pubblicazione è l'edizione critica, a cura dello stesso Shiffman, del *Moreh ha-Moreh* di Šem Ṭov ben Yosef ibn Falaquera, Sources for the Study of Jewish Culture, vol. VII, World Union of Jewish Studies, Jerusalem, 2001, un'opera fondamentale per la storia delle dottrine maimonidee, ma anche per la formazione di un lessico filosofico ebraico.

Tra i titoli più recenti di questa collana[23] si ha l'importante studio dello stesso Fenton su una delle figure più rappresentative del giudaismo arabofono di Spagna, Mošeh ibn Ezra, e sulla parte inedita della sua opera: *Philosophie et exégèse dans le* Jardin de la métaphore *de Moïse ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XII^e siècle*[24].

Di fatto, si tratta di un'esauriente monografia su uno dei rappresentanti più prestigiosi del giudaismo arabofono di Spagna e dei due aspetti, filosofico ed esegetico, della sua opera tuttora inedita, il *Kitâb al-ḥadîqa*. Di questo scritto, caduto nell'oblio fino al sec. XIX (l'originale fu riscoperto solo nel 1895 da A. Harkavy), aveva a suo tempo preparato un'edizione P. Kokovzov sulla base dei mss. di San Pietroburgo; una nuova edizione, basata su tutta la documentazione ora disponibile, affiancata dalla versione ebraica di al-Ḥarîzî e da una traduzione in ebraico moderno, è ora promessa dallo stesso Fenton. La ricchezza dei materiali raccolti da Mošeh ibn 'Ezra è bene messa in luce in questo volume (basti vedere la lista degli autori e delle opere citate, p. 405 s.), che si conclude con l'edizione dei frammenti dell'originale arabo del *Fons vitae* di Ibn Gabirol riportati da ibn 'Ezra, e con utilissimi indici.

Dal canto suo, Meira Polliack in *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*[25] ha analizzato con competenza – ovviamente perfettibile – un segmento pressoché inesplorato, e vastissimo, della letteratura giudeo-araba caraita, quale quello dei princìpi ai quali si sono ispirati i vari traduttori della Bibbia in arabo.

Il volume consiste di due parti: la prima è dedicata a una presentazione del contesto storico-culturale in cui nacquero le prime traduzioni della Bibbia in arabo e giudeo-arabo; in particolare si delineano le concezioni a cui si ispirarono i lavori di traduzione e interpretazione di Daniel al-Qûmisî, Yefet b. 'Elî, Yeshu'ah b. Yehudah, 'Alî b. Sulaymân, David b. Bo'az, Yûsuf b. Nûḥ, Abû l-Farağ Hârûn, David al-Fâsî e al-Qirqisânî (*una cum* Saadia Gaon); nella seconda si ha un'analisi puntuale delle tecniche di traduzione adottate dai vari autori. Un neo della ricerca è, per ammissione stessa dell'autrice (cfr. p. 93), il limitato accesso ai manoscritti Firkovich[26].

Ancora nella stessa serie è successivamente apparso il poderoso studio sulle *ketubbot* caraite di Judith Olszowy-Schlanger: *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza*[27], il primo tentativo di valutazione «globale» dei vari aspetti, legali storici ed economici, dell'istituto matrimoniale presso i caraiti di Egitto e Palestina in età medievale.

Il materiale documentario è costituito da 65 manoscritti, quasi tutti inediti, provenienti dalla *Geniza* del Cairo e redatti, questa volta, in una sorta di ebraico che si può ben definire «un mosaico di elementi grammaticali e lessicali dell'ebraico biblico e mishnaico» (p. 112).

E proprio alle dottrine linguistiche e grammaticali dei caraiti ci riportano i più recenti studi di Geoffrey Khan, il quale, dopo svariati contributi sui manoscritti biblici in caratteri arabi, ha curato ora l'edizione di alcuni tra i primi trattati di grammatica ebraica, in particolare di una parte degli scritti di Yûsuf ibn Nûḥ o a lui riconducibili[28].

[23] Dopo il volume di B.H. Hary, *Multiglossia in Judaeo-Arabic*, vol. 14, del 1992 e la miscellanea curata da D. Frank, *The Jews of Medieval Islam*, vol. 16, del 1995.

[24] Études sur le judaïsme médiéval, vol. 19, Brill, Leiden, 1997.

[25] Études sur le judaïsme médiéval, vol. 17, Brill, Leiden, 1997.

[26] Per inciso, salvo errore da parte nostra, il ms. 3197 (micr. 57430), citato a p. 65 n. 2, non ha nulla a che vedere col perduto *Commento a Qohelet* di al-Qirqisânî.

[27] Con sottotitolo: *Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*, Études sur le judaïsme médiéval, vol. 20, Brill, Leiden, 1998.

[28] G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought*. Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the *Diqduq* of 'Abû Ya'qûb Yûsuf ibn Nûḥ on the *Agiographa*, Studies in Semitic Languages and Linguistics, vol. 32, Brill, Leiden, 2000; Id., *Early Karaite Grammatical Texts*, SBL Masoretic Studies, vol. 9, SBL, Atlanta, 2000.

Il contributo più sostanzioso, nel primo settore, è rappresentato da *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*, apparso nel 1990[29]: edizione e minuziosa descrizione di vari frammenti biblici ebraici in caratteri arabi, appartenenti a 17 mss. diversi, in genere vocalizzati con i segni tiberiensi – un vero e proprio rompicapo sia per la difficoltà di lettura che tale sistema comporta, come si può vedere dai facsimili posti in appendice, sia per l'effettivo significato culturale dell'impresa in sé (è comunque degno di nota il fatto che in molti casi risulti innegabile l'adozione a modello della struttura e degli orpelli grafici, se non della *mise en page*, dei manoscritti del Corano). Nel campo della trattatistica grammaticale, come primi frutti di un progetto sponsorizzato dall'Università di Cambridge, Khan ha ora pubblicato uno studio imponente dell'opera di Yûsuf ibn Nûḥ, attivo in Palestina tra la seconda metà del X e l'inizio dell'XI sec., insieme alle note linguistiche di questi agli *Agiografi* (pp. 159-527: testo in caratteri ebraici con traduzione a fronte), ovvero la parte meglio conservata di un lavoro di analisi puntigliosa del testo biblico, con particolare riguardo alle forme grammaticalmente più problematiche (di qui il titolo *Nukat diqduq*), che richiama per certi versi un'analoga disamina di Yehudah Ḥayyûǧ[30]. Ovviamente i princìpi teorici erano ben diversi, e la «scuola di Gerusalemme», per quanto prolifica[31], riuscì a imporsi per un periodo piuttosto limitato: già nel 1148 nel caraismo bizantino erano state adottate le dottrine grammaticali della scuola spagnola. La discreta fortuna di cui godettero, tuttavia, le tesi caraito-gerosolimitane (la più singolare delle quali era considerare forma base del verbo l'imperativo, in analogia con quanto era stato fatto in ambito arabo) è documentata dagli altri tre testi pubblicati, sempre con traduzione a fronte, in *Early Karaite Grammatical Texts*: un trattato sui verbi (forse da attribuire alla scuola di Sa'îd Shîrân, discepolo di Yûsuf ibn Nûḥ), un altro sui nomi, e un commento grammaticale in giudeo-persiano a varie sezioni degli *Agiografi*.

Affinché non si creda che chi scrive prediliga aprioristicamente la «corrente» caraita del giudaismo arabofono[32], segnaliamo ancora la monografia, esemplare per metodo e ricchezza dei materiali messi a profitto, dedicata da David E. Sklare a Šemu'el ben Ḥofni, una delle ultime grandi menti delle accademie babilonesi: *Samuel ben Ḥofni Gaon and his Cultural World*[33].

Nato come tesi di dottorato a Harvard (sotto la guida di B. Septimus), il volume contiene una presentazione equilibrata e informatissima del contesto culturale (la rinascita che caratterizzò la Bagdad del periodo buyide) in cui operò e scrisse Samuel b. Ḥofni; in particolare sono messe in risalto le linee di tendenza che accomunarono pensatori ebrei, musulmani e cristiani, in un interscambio che aveva come terreno di coltura la teologia razionale (il cosiddetto *kalâm*) nella sua versione mu'tazilita. Come corollario di un lavoro di scavo lungo e minuzioso tra i materiali della *Genizah* del Cairo e poi delle collezioni Firkovich sono pubblicati per la prima volta e tradotti due scritti di teoria giuridica, il *Trattato sui comandamenti* e le *Dieci questioni*.

Questa monografia ha, di fatto, inaugurato un progetto di ricerca, ora bene avviato sotto l'égida del Ben-Zvi Institute, sulla letteratura halakica giudeo-araba. Questo progetto si affianca a quello, egualmente imponente, della

[29] Nella stessa serie, curata da S.C. Reif, per la Cambridge University Press, è successivamente apparso il volume di J. Yahalom, *Palestinian Vocalised Piyyuṭ Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge, 1997, che costituisce al momento lo studio più completo del sistema di vocalizzazione cosiddetto «palestinese», quale si trova applicato in testi liturgici.

[30] Cfr. ora N. Basal, *Kitâb al-nutaf by Judah Ḥayyûj*. A Critical Edition, The Chaim Rosenberg School for Jewish Studies – Tel Aviv University, Tel Aviv, 2001, con le note su *Gs.*, *Gdc.*, 1-2 *Sam.*, 1 *Re*, *Is.*, *Ger.*, *Ez.* e *Mal.* L'edizione è opportunamente preceduta da un'analisi puntuale dell'opera e del pensiero del grande grammatico nativo di Fez, ma attivo a Cordova.

[31] Basti ricordare che il manoscritto di un compendio (!) di Abû l-Farağ Hârûn del commento alla *Torah* di Yûsuf ibn Nûḥ (II Firk. Y.-A. I.1754) conta ben 798 ff. (cfr. Khan, *The Early...*, p. 6).

[32] Segnalo con vivo piacere che ora anche H. Ben-Shammai, *Karaites and the Orient - Trends in the Study of Karaites and Karaism*: «Pe'amim» 89 (2001), p. 16, invita a evitare il termine «setta», in favore di «movimento».

[33] Études sur le judaïsme médiéval, vol. 18, Brill, Leiden, 1996.

catalogazione dei manoscritti delle collezioni Firkovich di San Pietroburgo.

E con questo veniamo al punto successivo.

4. *Nuovi strumenti*

Un inventario, assolutamente essenziale, dei manoscritti Firkovich è disponibile da più di un decennio, grazie all'iniziativa di Paul Fenton: *A Handlist of Judaeo-Arabic Manuscripts in Leningrad*[34]. Ma si tratta, appunto, di un inventario, utile più che altro a stimolare l'appetito.

Di ben altro tenore è il catalogo che si sta ora approntando col patrocinio del «Center for the Study of Judaeo-Arabic Culture and Literature», diretto da Haggai Ben-Shammai. Quale sia la ricchezza dei materiali ora accessibili è dimostrato dai due saggi sinora pubblicati, dedicati rispettivamente a Yûsuf al-Baṣîr e a Yefet b. 'Elî[35].

La struttura dei due volumi è la stessa: dapprima viene presentato il catalogo dei manoscritti, raggruppati per opere e con tutte le informazioni più importanti (dai dati paleografici e codicologici, all'indicazione del contenuto, all'elenco delle *auctoritates* citate, agli *incipit* ove disponibili, per finire con qualche estratto particolarmente significativo); di seguito sono presentati saggi specifici, relativi all'autore in questione.

Nel primo si hanno così due appendici, egualmente rilevanti: 1) l'edizione a cura di H. Ben-Shammai delle parti inedite (cap. III e inizio del IV) del *Kitâb al-muḥtawî*, a completamento dell'edizione G. Vajda, malamente curata da D.R. Blumenthal[36]; 2) la segnalazione, a firma di D. Sklare, di alcuni testi sinora praticamente sconosciuti, quali il *Sefer ha-miṣwot* di Israel ben Daniel e gli scritti dallo stesso titolo di Yefet b. 'Elî e del figlio di questi, Levi ben Yefet, nonché il sinora ignoto *Kitâb al-ni'ma* di quest'ultimo, un trattatello di *kalâm*, sicuramente anteriore al 1020.

Nel secondo, all'imponente catalogo dei mss. contenenti il commento alla *Genesi* di Yefet b. 'Elî, fanno seguito uno *specimen* di edizione critica del commento a *Gen.* 1,1-5 (pp. 83-141, il che può dare un'idea dell'ampiezza dell'opera), con traduzione e note in ebraico a cura di S. Stroumsa e un'appendice (H. Ben-Shammai), che riserva non poche sorprese, sulla tradizione manoscritta della versione giudeo-araba del testo biblico data da Yefet all'interno del suo commento.

Del resto non ci si poteva aspettare altro da un mondo variegato come quello della letteratura giudeo-araba, un mondo che ha visto come protagonisti sia i *ge'onim* di Babilonia sia personaggi più umili, ma non meno interessanti, ma che, e soprattutto, ha rappresentato un momento – per altro piuttosto lungo, dato che la sua età d'oro si estende dal X al XV secolo – di singolare apertura culturale e altrettanto singolare vivacità intellettuale.

Il mondo, in genere piuttosto compassato, dai *ge'onim* ha trovato ora uno storico tanto appassionato quanto attendibile in Robert Brody. La lettura del suo *The Geonim of Babilonia and The Shaping of Medieval Jewish Culture*[37] costituisce la migliore introduzione a un'epoca che ha segnato profondamente non solo il Medioevo ebraico. Più controversa e sostanzialmente ancora aperta è, invece, la questione del rapporto con la letteratura (e la cultura) araba: è un rapporto che si può leggere in chiavi diverse, come dimostrano gli studi, sempre avvincenti, della compianta Rina Drory, in particolare il bel volume *Models and Contacts:*

[34] Sottotitolo: *A Tentative Handlist of Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovich Collections... based on the Card Catalogue of the State Public Library...*, Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 1991.

[35] D. Sklare et al., *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections. The Works of Yusuf al-Basir. A Sample Catalogue. Texts and Studies*, Ben-Zvi Institute, Jerusalem, 1997; H. Ben-Shammai et all., –. *Yefet ben 'Eli al-Basri*, Commentary on *Genesis*, *ib.*, 2000.

[36] Cfr. H. Ben-Shammai, in «Kiryat Sefer» 62 (1988-9), p. 407-426; B. Chiesa, in «Henoch» 10 (1988), pp. 355-376.

[37] Yale Univ. Press, New Haven - London, 1998.

Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture[38].

5. *Un esempio*

L'esempio col quale vorremmo concludere questa carrellata, certo inadeguata, mostrerà quanto sia difficile, ma altrettanto avvincente, cercare di dipanare una storia che è fatta di intrecci insospettabili e, proprio per questo, decisamente sorprendenti.

L'esempio è desunto da un autore caraita, del cui nome forse qualcuno cominciava ad avvertire la mancanza. Si tratta, ancora una volta, di Ya'qûb al-Qirqisânî e di un passo inedito del suo commento alla prima *parašah* della *Genesi*, che di fatto rappresenta uno dei primi trattati di fonetica ebraica[39].

Commentando *Gen.* 1,1, al-Qirqisânî presenta una digressione sull'alfabeto e questioni connesse, che costituisce, è da credere, uno dei primi tentativi, se non il primo in assoluto, di delineare una teoria della fonetica ebraica.

Buona parte della discussione ha per oggetto i luoghi di articolazione delle lettere. Dopo aver ricordato la teoria dei rabbaniti, quale si ritrova nel *Sefer Yeṣirah*[40], e quella di non meglio precisati studiosi del proprio tempo, al-Qirqisânî si sofferma su una terza dottrina, che gli appare la più convincente: si tratta della classificazione più elaborata che abbia dato uno dei primi grammatici arabi, al-Ḫalîl, vissuto a Baṣra e morto nella seconda metà dell'VIII sec. d.C[41].

al-Qirqisânî	al-Ḫalîl	denominazione in al-Qirqisânî	in al-Ḫalîl
hʿḥgk	*ʿḥ ḥġ*	*ḥalqiyya* - gola	=
kgq	*qk*	*lahâwiyya* - ugola	=
š	*ǧšḍ*	*šaǧrî* - bocca	*šaǧriyya*
zsṣ	*ṣsz*	*asaliyya* - apice della lingua	=
ṭdt	*ṭdt*	*qaṭʿiyya* (!) - palato duro	*niṭʿiyya*
dt	*ẓ d̲ t̲*	*liṯawiyya* - gengiva	=
rln	*rln*	*d̲alqiyya* - punta della lingua	=
bp bp*m*	*fbm*	*šafahiyya* - labbra	*šafawiyya*
ʾwy (+ *h*)	*ʾwy* (+*hamza*)	*hawâʾiyya* - aria	=

Come segnalato da Celentano[42], al-Ḫalîl nella classificazione sopra riportata attribuiva alle lettere *ʾwy* solo il valore di *matres lectionis*, non quello di consonanti e semivocali, affiancandole alla *hamza* tra le lettere «aeree». Queste quattro, a differenza delle altre lettere, non avrebbero un proprio livello di articolazione né un proprio grado di articolazione – per quest'ultimo dovendosi intendere il punto di articolazione proprio di una lettera nella zona (di articolazione) che essa condivide con altre lettere[43]. La *hamza*, in particolare, «è detta 'aerea', perché esce dalla cavità del petto (*ǧawf*)... senza avere un livello articolatorio cui possa essere rapportata»[44].

La stessa distinzione tra livelli di articolazione (*aḥyâz*) e grado di articolazione (*madra-*

[38] Brill's Series in Jewish Studies, vol. 25, Brill, Leiden, 2000.

[39] Il testo è inedito ed è qui ricostruito, almeno nelle linee essenziali, in base ai due soli mss. al momento individuati per questa parte del commento: S. Pietroburgo, Russian National Libr., II Firkovich Y.-A. I.938, f. 11-15 (in disordine); Y.-A. I.3143, f. 62-73. Due minuti frammenti anche in Y.-A. II.501 e II.551. Uno studio analitico del passo verrà presto pubblicato in altra sede.

[40] La teoria sarà ripresa da tutta la tradizione grammaticale medievale; cfr. P. Dozio, *Fonetica e fonologia dell'ebraico tiberiense. Princìpi per una lettura del «materiale sonoro» della poesia ebraica biblica*, Diss. ad lauream, Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme, 1996, p. 61.

[41] *Kitâb al-ʿayn*, ed. ʿAbd Allâh Darwîš, I, Bagdad, 1967, p. 65; R. Talmon, *Arabic Grammar in its Formative Age*. Kitâb al-ʿAyn *& its Attribution to Ḫalîl b. Aḥmad*, Brill, Leiden, 1997, p. 291, l. 31 - 292, l. 4.

[42] G. Celentano, *Due scritti medici di al-Kindî*, Suppl. 18 ad «AION» 39, Napoli 1979, p. 63.

[43] Così A. Roman, *Les zones d'articulation de la* koinè *arabe d'après l'enseignement d'al-Ḫalîl*: «Arabica» 24 (1977), p. 58 n. 6, cit. in Celentano, *Due scritti...*, p. 63 n. 144.

[44] Cfr. Talmon, *Arabic Grammar...*, p. 291, l. 29-30.

ğa) è ripresa da al-Qirqisânî. Disponendo in tabella i dati si ottiene il seguente quadro comparativo con la seconda classificazione attribuita ad al-Ḫalîl[45], con le zone di articolazione distinte per *ḥayyiz*:

al-Qirqisânî	al-Ḫalîl
ʿ ḥ h	*ʿ ḥ h*
k g	*ḫ ġ*
g k q	*k q*
š	*ğ š ḍ*
z s ṣ	*ṣ s z*
d ṭ t	*ṭ d t*
d t	*ẓ ḏ ṯ*
l n r	*r l n*
bb m pp	*f b m*
ʾ w y	*ʾ w y*
(h)	(*hamza*)

Come si vede, ambedue gli autori presentano undici livelli di articolazione. La differenza più vistosa è data dalla qualificazione di «aeree» attribuita da al-Qirqisânî alle lettere *ʾ w y* (a cui, «per un verso», si aggiunge la *h*), mentre al-Ḫalîl, in questa classificazione, la riserva solo alla *hamza*, assegnando un proprio e diverso livello di articolazione alle tre lettere in questione. Ma, di fatto, al-Qirqisânî non fa che riprendere su questo punto la terza classificazione di al-Ḫalîl[46].

La seconda classificazione di al-Ḫalîl (quella ora riportata) sarà invece ripresa, tal quale, anche da Dunaš b. Tâmîm, l'autore del cosiddetto *Commento al Sefer Yeṣirah* di Kairuan, con l'abbinamento però alle singole classi dei nomi attribuiti da al-Ḫalîl alle classi della terza classificazione. Sorprendentemente, inoltre, tale autore riproporrà nel suo schema i raggruppamenti delle lettere arabe, anziché quelli dell'ebraico come al-Qirqisânî (la sola eccezione è nel secondo gruppo)[47]. La stessa suddivisione (con omissione della *hamza*) compariva in al-Kindî, ma in ordine diverso (più simile a quello che si ritrova nella terza classificazione di al-Ḫalîl) e con denominazioni in parte originali[48].

Esaurita la trattazione sui luoghi di articolazione, al-Qirqisânî dedica il paragrafo successivo alla blesità (*luṯġa*).

La blesità può interessare nove lettere, tre delle quali appartengono allo stesso genere: *gkq*. La blesità si manifesta, per queste tre lettere, in due modi: la prima è la sostituzione di qualunque delle tre con la *alef*, per cui si dice *ʾibbor* anziché *gibbor*, *ʾinnor* per *kinnor*, *ʾešet* per *qešet*. E lo stesso avviene in arabo. La seconda è la loro sostituzione con la *ṭ*, per cui si dirà *ṭol* per *qol* – e così anche per le altre due lettere.

Altre tre lettere sono: *zs*[*ṣ*], con la *z* sostituita dalla *d* (= *ḏ*): *ḏekor* per *zekor*. La causa di ciò è che nella lunghezza della lingua vi è più di quanto è necessario e a motivo della sua lunghezza si anticipa [... la lin]gua e la si affretta, cosicché vien fuori la *ḏ* in luogo della *z*. Quanto alle lettere *s*, *ṣ*, sono sostituite dalla *t* (= *ṯ*), per cui si dirà *we-ṯamak* per *we-samak*, *ṯo'n* per *ṣo'n*.

La settima lettera è la *š*, che è resa da alcuni ancora con la *t* (= *ṯ*), per cui si avrà *ṯalom* per *šalom*, da altri con la *s*, come è ben evidente e come si trova anche nella Scrittura, in *Šibbolet – sibbolet*.

La causa della blesità per queste quattro lettere, ossia per *zsṣš*, è la stessa: è la lunghezza della lingua, di cui si è detto.

Le ultime due lettere, dello stesso genere, sono *l r*. La *l* sarà sostituita dalla *y*, sicchè si dirà *yâmâh* per *lamah*. La *r* può, invece, essere sostituita in tre modi: [con la *y*, per cui] si dirà *ya'ah* per *ra'ah*; oppure con la *d* (= *ḏ*), per cui si dirà *ḏa'ity* in luogo di *ra'ity;* o ancora con la *g*.

La causa, per queste due lettere, è opposta a quella indicata per le precedenti quattro, ossia è la scarsa lunghezza della lingua, che non riesce a raggiungere il luogo dell'emissione della *l* e della *r*, facendo emettere in loro ve-

[45] Cfr. *Kitâb al-ʿayn*, I, p. 64 s.; Talmon, *Arabic Grammar*..., p. 291, l. 23-30.

[46] Cfr. Celentano, *Due scritti*..., p. 62.

[47] Cfr. G. Vajda, *Le commentaire kairouanais sur le «Livre de la Création»*. II: «Revue des Études Juives» 110 (1949-50), p. 81-85. La tradizione manoscritta è, però, particolarmente intricata.

[48] Celentano, *Due scritti*..., p. 64 s. 69 s. (e il testo alla tav. xii).

ce lettere che sono al di sotto del luogo di emissione di quelle.

La blesità era stata studiata da Galeno in un trattato specifico, perduto sia nell'originale sia nella versione araba di Ḥunayn b. Isḥâq. A quest'ultima si ispirò quasi certamente al-Kindî (m. 870) nella sua *Epistola sulla blesità*, edita da Celentano[49]. Tra le cause della blesità al-Kindî annovera prima (cap. 3) la tensione o il rilassamento (degli organi fonatori), che portano rispettivamente a una pronuncia «incompleta» (*l* per *r*, *ṯ* per *s)* o a una pronuncia «eccessiva»; di seguito (cap. 5), elenca le dieci lettere che sono più frequentemente coinvolte negli adulti (*ġ*, *s*, *š*, *k*, *ḍ*, *ǧ*, *ḥ*, *z*, *q*, *r*), e come cause indica: 1) il difetto o l'eccesso nelle dimensioni della lingua, 2) la debolezza della stessa lingua. L'eccesso di grandezza porta alla cattiva pronuncia di *s*, *ḍ*, *ǧ*, *r*. Curiosamente, però, l'autore non spiega per nessuna lettera in cosa consista l'alterazione prodotta. Si soffermerà, invece, ancora sulle «cause prime» nel cap. 8, riprendendo dottrine classiche (Aristotele [cfr. ad es. *Hist. anim.* 492b32 s.], Ippocrate e Galeno). Questo interesse per la natura e le cause del fenomeno resta, comunque, la caratteristica unica dell'*Epistola*[50].

Un cenno alla blesità e alle sue cause è anche in uno scritto attribuito ad al-Ǧāḥiẓ (m. 869), il *Kitâb al-dalâ'il wa-l-i'tibâr 'alâ l-ḫalq wa-l-tadbîr* – in realtà un adattamento arabo del *De providentia* di Teodoreto di Cirro (PG 83, 564-72) e forse del *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa (PG 44, 124-256), che influenzerà, indipendentemente, sia Baḥyâ' Ibn Paqûda sia al-Ġazâlî –, in cui si legge, ad esempio, che «colui al quale sono caduti i denti non pronuncia la lettera *s*, a chi ha il labbro difettoso non si addice la *f*, chi ha la lingua pesante non parla correttamente a causa della *r*»[51].

Al-Qirqisânî, come s'è visto, ricorda solo due cause della blesità: il difetto o l'eccesso nelle dimensioni della lingua (micro- e macroglossia), ma documenta accuratamente il fenomeno. A chiarire ulteriormente l'esemplificazione di al-Qirqisânî può contribuire anche un confronto con quella data da al-Ǧāḥiẓ nelle pagine iniziali del *Kitâb al-bayân wa-l-tabyîn*, ove si segnalano: *ṯâ'* per *qâf*, *ṯâ'* per *sîn*, lo scambio *sîn* – *šîn*, *yâ'* per *lâm*, *yâ'* per *râ'*, *ḏâl* per *râ'*, *ġayn* per *râ'*[52].

Il richiamo al famoso poligrafo non è un semplice fatto di erudizione: sorprendentemente al-Qirqisânî, dopo al-Ḫalîl, sta ora riprendendo praticamente alla lettera interi passi del *Kitâb al-bayân*.

Così è per il cenno al linguaggio degli animali, con richiamo al discorso del filosofo, ossia Aristotele, nel *De animalibus* (*Kitâb al-ḥayawân*), secondo cui:

> tra gli uccelli, le fiere (carnivore) e gli animali (non carnivori) i più ciarlieri sono quelli che hanno la lingua più larga, i quali riescono a ripetere ciò che intendono e sentono, come il pappagallo, la cornacchia, il corvo d'acqua (!) *et similia*, o come i suoni distinti, associati ai luoghi d'emissione delle lettere umani, [di cui sono capaci i gatti quan]do dialogano tra loro. Gli ovini, invece, non possono dire se non *mä*. La *m* e la *b*, del resto, sono i primi suoni che escono dalla bocca dei bambini – come quando dicono *mämä* e *bäbä*: tali suoni si sottraggono all'azione della lingua, e risultano dal serrare le labbra.

Tutto il passo non è altro che citazione alla lettera da al-Ǧāḥiẓ, *Bayân*, I, 61,14-62,9; 64,4-11, con qualche variante di poco conto, in questa sede. L'identificazione della fonte, oltre che confermare la vastità delle conoscenze letterarie dell'autore, permette di colmare le lacune del ms. e, soprattutto, di rimediare a un'omissione non facilmente sanabile, recupe-

[49] *Due scritti...*, p. 37-58, con un'importante appendice sulla dottrina fonetica di al-Kindî (p. 59-75).

[50] Cfr. Celentano, *Due scritti...*, p. 37 ss.

[51] Ed. Beirut 1987-8, p. 47; tr. it. parziale: A. Caruso, *Il libro dei moniti e della riflessione*, Ist. Or., Napoli 1991, p. 176.

[52] al-Ǧāḥiẓ, *Kitâb al-bayân wa-l-tabyīn*, ed. 'Abd Al-Salâm M. Hârûn, Il Cairo [5]1985, 2 voll. Cfr. J. Fück, *'Arabîya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, «Abhandl. der Sächsischen Akad. der Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. 45/1», Akademie Verlag, Berlin, 1950, 64 s.

rando l'aristotelico πλατύγλωττος di *De part. anim.* 660a30 e *Hist. anim.* 504b3[53].

Se nel prosieguo, trattando della connessione e compatibilità delle lettere, al-Qirqisânî segue al-Ǧāḥiẓ più nel contenuto che non nella formulazione (cfr. *Bayân*, I, 69,1-3), è con una certa sorpresa che si ritrova una perfetta consonanza nella parte finale della lunga digressione, avente per tema l'uomo come microcosmo.

Dopo aver ricordato che tra gli uomini ve ne sono alcuni che sanno imitare i versi degli animali – il ragliare dell'asino, il nitrire del cavallo, il latrare del cane –, al-Qirqisânî conclude:

> Allo stesso modo, gli antichi hanno ipotizzato che l'uomo sia detto microcosmo, in riferimento al macrocosmo, perché con le sue mani riesce a foggiare qualsiasi forma, può ripetere il suono di ogni verso, perché mangia i vegetali come i quadrupedi non carnivori e mangia gli animali al pari dei carnivori, e perché in lui vi sono le qualità di tutti gli animali. Quando tratteremo della creazione dell'uomo – a proposito del sesto giorno (della creazione) – ricorderemo tutto ciò che è stato detto circa la sua somiglianza al macrocosmo.

La citazione, va detto, prosegue ancora per alcune linee (*Bayân*, I, 70,5-13). Diversa invece è, probabilmente, la fonte del passo conclusivo, in cui si affronta la questione se il *kalâm* sia parte della *ḥikma* oppure no, ovvero se la 'dialettica' sia parte o meno della 'sapienza': il richiamo al 'mercurio', grazie al quale si estrae l'oro[54], ma che non per questo è esso stesso oro (così come la dialettica è solo uno strumento del sapere), riporta certo alla 'pietra di paragone' di Platone (*Gorgia* 486D) e al contrasto tra retorica e dialettica (*ib.* 465 C), ma soprattutto a un brano di Clemente Alessandrino in cui i due passi sono già uniti[55]. – Ma anche questa è un'altra storia...

Bruno Chiesa
Dipartimento di Orientalistica
Sezione Ebraistica «Paul Kahle»
via Giulia di Barolo, 3A
I-10124 Torino
e-mail: bruno.chiesa@unito.it

SUMMARY

A survey of some recent publications on the Judaeo-Arabic language and literature together with a sample of the first treatise on Hebrew phonetics, based on al-Ḫalîl and al-Ǧāḥiẓ, by the Karaite Ya'qûb al-Qirqisânî (ca. 927 C.E.).

KEYWORDS: Judaeo-Arabic (language and literature); Hebrew phonetics; al-Ḫalîl; al-Ǧāḥiẓ; Karaites; Ya'qûb al-Qirqisânî.

[53] al-Ǧāḥiẓ, di fatto, conosceva solo la seconda opera: cfr. J. Brugman - H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotle. Generation of Animals. The Arabic Translation...*, Brill, Leiden 1971, p. 40 s.; sulla storia, piuttosto intricata, della tradizione semitica dei trattati zoologici di Aristotele, cfr. M. Zonta, *Ibn al-Ṭayyib Zoologist and Ḥunayn ibn Isḥâq's Revision of Aristotle's* De animalibus - *New Evidence from the Hebrew Tradition*: «Aram» 3 (1991), p. 235-247; Id., *Mineralogy, Botany and Zoology in Medieval Hebrew Encyclopaedias*: «Arabic Sciences and Philosophy» 6 (1996), p. 263-315. - Sul tema del gatto, cfr. D. Amaldi, *Il gatto nel* Kitâb al-ḥayawân *di al-Ǧāḥiẓ*, in S.F. Bondì et all. (cur.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Giardini, Pisa, 1985, p. 21-27 (ove, peraltro, non si cita questo passo).

[54] Cfr. *Kitâb al-anwâr*, ed. L. Nemoy, New York, 1940, II, p. 246,5-6.

[55] *Strom.* I,9, 44,2 Stählin; cfr. G. Pini, *Clemente Alessandrino. Stromati...*, Milano 1985, p. 109.

Haggai Ben-Shammai

EXTRA-TEXTUAL CONSIDERATIONS IN MEDIEVAL JUDAEO-ARABIC BIBLE TRANSLATIONS: THE CASE OF SAADYA GAON

The study of Judaeo-Arabic culture and literature has become in recent years a field of major interest in Jewish studies. This trend has been enhanced by the opening up of prominent collections of Jewish manuscripts in Russia to scholars from all over the world. These collections, among them especially the Firkovitch Collection in the National Library of Russia, are the largest of their kind in the world. They contain exceptionally large numbers of Judaeo-Arabic manuscripts, including important copies of several Judaeo-Arabic translations of Biblical books. The study of these translations has already made significant progress and hopefully, thanks to the ever-increasing interest in the field, is about to achieve much more in the years to come. In the present paper[1] I intend to concentrate on some works of a giant of his time, Saadya Gaon (882-942). As is well known he was an Egyptian immigrant who had become the head of the a highly important Jewish intellectual and communal institution of his time, a Yeshiva in Baghdad, and left an indelible mark on Jewish culture for centuries to come.

One of the most important achievements of Saadya Gaon is no doubt his exegetical work, i.e. his Judaeo-Arabic commentaries and translations of considerable sections of the Bible. The importance of this achievement cannot be overestimated. In order to appreciate this work properly one should recall that until Saadya's time there were almost no running commentaries on the Bible[2]. Large segments of the Jewish population in the Islamic realm of his time had become deeply versed in Arabic culture and lost access to the Biblical Hebrew text to which Jews traditionally would resort on fixed occasions, such as the weekly readings of the *Pentateuch*. We know that for many of them the ritual recitation of the Aramaic translation (Onkelos) lost any meaning as well[3].

Saadya's exegetical work consists of several sections. First, one should distinguish between independent translations on the one hand, and translations accompanied by running commentaries on the other hand. Among the former we know the translation of the entire *Pentateuch*, and also of the book of *Isaiah*. Of the latter, long fragments of the commentary on the *Pentateuch* have survived, actually of the first half of the book of Genesis[4] and the

[1] It is a re-arranged shortened version of a chapter in the introduction (in Heb.) to my critical edition of Saadya's *Commentary on the Ten Songs* (the main source for the text is Ms British Library Or. 8658); see my *New Findings in a Forgotten Manuscript: Samuel b. Hofni's Commentary on Ha'azinu and Saadya's 'Commentary on the Ten Songs'*, «Kiryat Sefer» 61 (1986-1987), pp. 313-332 (Heb.).

[2] Works of two known exegetes of the period who preceded Saadya can be mentioned, though they cover only parts of the Bible and the texts of both are not certain. I mean works by Dâwûd b. Marwân al-Muqammaṣ (early 9th century), see the most recent and comprehensive discussion by S. Stroumsa, *From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 27 (2002), pp. 375-395, and Daniel al-Qûmisî . Of the latter an almost complete commentary on the Twelve Minor Prophets has ben published by I. Markon, Jerusalem 1957; on other fragments see my observations *Fragments of Daniel al-Qûmisî's commentary on the Book of Daniel as a historical source*, «Henoch» 13 (1991), pp. 259-281.

[3] See the quotations from Geonic responsa in my discussion: *The Tension Between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method*, Jane D. McAuliffe et al. (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford 2003, p. 34.

[4] Published by Zucker, *Saadya on Genesis* (and see below, n. 10).

entire books of *Exodus*[5] and *Leviticus*, and a very small fragment of a commentary on Deut. 32. Long fragments of a comprehensive introduction to the *Pentateuch* have survived. To commentaries on other parts of the *Pentateuch* there are only references. There are also fragments of such a commentary on *Isaiah*, with a complete introduction[6]. Very important works are the complete translations accompanied by running commentaries on *Psalms*, *Job* and *Proverbs*, with their extensive monographic introductions[7]. These introductions deserve special mention because of their place as a subgenre of monographic writings in the field of religious thought.

Let us turn back now to the commentaries on the *Pentateuch* and *Isaiah*. In both cases there are two parallel texts, namely a translation only of the Biblical book, complete, on the one hand, and a commentary, however fragmentary, accompanied by a translation, on the other hand. However these two cases are different from one another in one significant aspect: While it may be established on pretty solid proofs that Saadya was personally responsible for both translations to the *Pentateuch*, the separate one and the one accompanied by a commentary[8], there are no proofs for such a relationship with respect to the *Isaiah* texts. This statement deserves some further explanation.

There are two introductions to the separate translation to the *Pentateuch*[9], and one to the commentary[10]. In the short introduction to the separate translation to the *Pentateuch* Saadya states quite clearly that he made a decision to edit a separate translation. He calls it very significantly «the interpretation of the simple [or: plain] sense of the *Pentateuch* text»[11], recognizing that every translation is interpretation by definition. For the text of separate *Pentateuch* translation there is a very good attestation in a very early manuscript[12], which covers about two thirds of the text. This ms. together with some other Medieval ones, are pretty close to the Yemenite ones, which have been widely considered as a reliable source for the text. Nevertheless, numerous interesting differences may be found. Almost all the manuscripts of the separate translation to *Isaiah* are of Yemenite origin[13], while all the fragments of the commentary that accompany the original translation come from Geniza's. There are cases in which it is possible to prove that the text in such Yemenite mss is due to later redaction.

Now, there are meaningful differences between the separate translation and the one

[5] Many fragments, though not all the extant ones have been published by Y. Ratzaby, *Rav Saadya's Commentary on Exodus*, Jerusalem 1998 (in Heb.); on other fragments see now my discussion *An 'East Wind' from the South: Environmental Considerations in the Translations and Commentaries of R. Sa'adia Gaon*, Y. Ben-Arie – E. Reiner (eds.), *Studies in the History of Eretz Israel Presented to Yehuda Ben Porat*, Jerusalem 2003, pp. 288-307 (Heb.).

[6] Ratzaby, *Yesha'ya*, and see my separate discussion of the introduction: *Saadya's Introduction to Isaiah as an Introduction to the Books of the Prophets*, «Tarbiz», 60 (1991), pp. 371-404 (Heb.).

[7] Published with Hebrew translations by J. Qafih, Jerusalem 1966, 1973 and 1976 respectively.

[8] However cf. Polliack, *Tradition*, p. 81.

[9] On the texts see my observations in *New and Old: Saadya's Two Introductions to his Translation of the Pentateuch*, «Tarbiz» 69 (2000), pp. 199-210 (Heb.).

[10] Published in Zucker, *Saadya on Genesis*, pp. 3-25 (Heb. transl. pp. 165-205); this text is still rather problematic.

[11] *Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi*, publiées sur la direction de J. Derenbourg, vol. I: Pentateuque, Paris 1893, p. 4; Polliack, *Tradition*, p. 82.

[12] Ms St. Petersburg, RNL Ev. C II: 0001-0002; on the significance of this ms to the history of the text of Saadya's translation see J. Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation in Light of an Eleventh Century Egyptian Manuscript*, «Lešonenu», 61 (1998), pp. 111- 130 (Heb.). Accordingly the ms is dateable to approximately 1000 CE.

[13] These mss constituted the basis for both the first printed critical edition in *Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi*, publiées sur la direction de J. Derenbourg, vol. III: Isaïe, Paris 1896, and the recent edition of Ratzaby, *Yesha'ya*.

accompanied by a commentary[14]. My thesis is that with respect to the *Pentateuch* such differences are due directly to Saadya and that he had intended them for specific reasons or purposes. Moreover, they may reflect rather vividly how the mind of the translator-exegete worked. With respect to *Isaiah* we cannot know which differences have come from Saadya's pen and which are due to later editors, who may have had their agenda. Here I should mention another group of cases that may be ascribed to Saadya's pen. These are such where Saadya, in the course of a commentary quotes a verse from somewhere else and translates it. The translation is different from the one that is found in the original context of the verse.

In the following I will try to classify all these differences, and also to trace his motives for some of them. Before starting my classification I feel that I should pay tribute to the accomplishments and the blessed memory of an outstanding scholar, Moshe Zucker, who was the first to try a systematic analysis of Saadya's translation to the *Pentateuch*[15].

Saadya was very sensitive to literary and especially linguistic aspects of Scripture. He was also highly aware of the requirements of accurate translation. In his introduction to *Isaiah*, he states explicitly that the translator is not allowed to digress from the conventions of both languages – the language of origin and the language of target[16]. Also in his short introduction to the *Pentateuch* he says that he would add occasionally a word, or perhaps just one letter, in order to attain the correct meaning of the verse in question[17]. In the light of these statements I shall try to examine a number of cases. I should mention that J. Blau has already noted the extent of Saadya's deviation from literal translation and the imprint of his personal style on his *Pentateuch* Translation[18].

I shall start from the end, from the last category. The phrase «Then lambs shall graze» in *Isaiah* 5:17 (ורעו כבשים) is quoted in a fragment of Saadya's commentary to *Leviticus*, and is introduced there as a parable (or a metaphor) for the righteous[19]. The separate translation (*if* the text is authentic) reads: «people shall be chaste/pure and the lambs shall graze in their usual way»[20]. Now, this is an obvious case where the translator aims at integrating into his translation an indispensable exegetic element. By adding just two words the reader learns that the lambs mentioned in the verse are just a metaphor. The didactic consideration is here paramount. In the quotation in the commentary on *Leviticus* the translation is accompanied by an introductory statement, in which Saadya says explicitly that this is a parable / metaphor, and so the literal translation is sufficient.

Another kind of didactic consideration may be found in the translation and commentary on Gen. 4:10 «your brother's blood cries to Me from the ground». Now, «your brother's blood» is expressed in the original Hebrew קול

[14] I have recently dealt with the relationship between the two translations in *An 'East Wind'* (above, n. 5), which is summarized further below. I mentioned there briefly also Gen. 2:9, discussed further below.

[15] M. Zucker, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah*, New York 1959 (in Heb.). Zucker reviewed in detail the research of these texts until the middle of the 20th century and assembled much material that may indicate the way towards a reliable text. His considerations related mainly to text tradition and exegetical traditions, but he did not propose clear conclusions.

[16] Ratzaby, *Yesha'ya*, pp. 155 (Ar. text), 249-250 (Heb. tr.), and «Tarbiz» 60 (ib.), pp. 398-399.

[17] *Oeuvres complètes* (above, n. 11), p. 4; *New and Old* (above, n. 9), pp. 209-210; Polliack, *Tradition*, p. 84.

[18] J. Blau, *Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture*, «Interpretation of the Bible», Ljubljana-Sheffield 1998, pp. 393- 397.

[19] The fragment was published by H. Hirschfeld, *Arabic Portion of the Cairo Genizah in Cambridge*, «Jewish Quarterly Review» 19 (1907), p. 147, it is quoted by Ratzaby in a note to the translation of the verse.

[20] Ratzaby, *Yesha'ya*, p. 12: ועף אלנאס פרעת אלכ׳ראף כסביל׳הא.

דמי אחיך, with the noun «blood» in the plural construct, and the following verb, «cries», accordingly צועקים. Is it a problem for the translator? The fragmentary commentary that survived shows that for Saadya it was. The separate translation has a singular form for both the noun and the verb (צות דם אכ׳אך צארך׳ אליי), while the translation that is accompanied by a commentary gives a very literal translation that is subsequently explained, namely that the Hebrew language allows the use of plural forms to signify singular nouns (פני, אדונינו, אלהי)[21]. Moreover the commentary shows that Saadya was very well aware of the traditional sanctified Aramaic translation (Onkelos), which intertwines a Midrashic homily, namely that the plural form alludes to the descendents that would have ensued from Abel, and who had been eliminated by Abel's murder. In the independent translation a didactic consideration, namely to convey the linguistic message, against the literal translation, overrides every other consideration.

The following case belongs to an entirely different category. Gen. 2:9 tells us how «God caused to grow every tree that was pleasing to the sight and good for food, with the tree of life in the middle of the garden». In the separate translation the tree of life (עץ החיים) is designated in Judaeo-Arabic with an exact equivalent: שג׳רה׳ אלחיוה׳. Probably every reader understood it in the traditional sense as the tree whose fruit may give eternal life to whoever eats it (Gen. 3:22). However in the wider version Saadya makes a bold step: He renders the tree of life as «the tree of health» (שג׳רה׳ אלעאפיה׳). In a very typical way, the first remark in the commentary explains the translation and supports it with proof texts from other Biblical verses (2 Ki. 8:8-9; Is. 38:21)[22]. However the word לעולם is translated literally «for ever» (אלי אלדהר). Further below in the same story, where God says «what if he should stretch out his hand and take from the tree of life and eat, and live forever» (Gen. 3:22), Saadya translates literally in the separate version. But, in the commentary he surveys all the meanings of the Hebrew verb חיה (eight of them), all with proof texts, and then concludes: «therefore I added in my translation of this verse the word 'healthy'» (מעאפא)[23]. So, Saadya's interpretation looks like a «scientific» one. The fruit of the tree perhaps does not prevent death, and does not ensure everlasting life, but protects from illnesses and ensures long and healthy life[24]. What is more important is that it seems that for Saadya this is the textual truth. In other words: Had he been guided only by strict textual considerations, he should have chosen this interpretation. If this is correct, for Saadya the so-called literal translation is perhaps due to extra-textual considerations. What are these considerations?

Before answering this question let me quote briefly another example. I have recently discussed this example in detail in Hebrew[25]. It concerns the Biblical Hebrew meteorological term רוח קדים, which is usually translated «east wind», or «easterly wind». Ex. 10:13 describes how such wind brought the plague of locusts on the Egyptians. In Ex. 14:21 it is told how it caused the waters of the Red Sea to split. In the separate translation רוח קדים is rendered by Arabic ריח קבול, which is somewhat vague, but may be understood as easterly wind. The proper Arabic term for easterly wind would be ריח שרקי. In a fragment of the

[21] Zucker, *Saadya on Genesis*, p. 90 (Heb. tr., p. 316).

[22] Zucker, *Saadya on Genesis*, p. 58 (Heb. tr., p. 266); the text is based on a Geniza fragment, Ms Cambridge, T-S Ar. 50.108. Indeed in his commentary on the *Isaiah* verse in the course of his *Commentary on the Ten Songs* (Ms British Library Or. 8658, fol. 5b) Saadya repeats this interpretation.

[23] Zucker, *Saadya on Genesis*, p. 78 (Heb. tr., p. 296)

[24] Elsewhere, Zucker, *Saadya on Genesis*, p. 80 (Heb. tr., p. 299), in a highly polemical charged paragraph, Saadya says that this fruit had the capacity of repelling any possible harm, but certainly not to the extent of overriding God's power.

[25] See above, n. 5.

commentary on Ex. Ch. 10[26] Saadya translates it as southerly wind, explains at length the evil effects of this wind in general and why it should be responsible for the locust in this particular case. His exposition may be divided into two: The scientific-environmental part and the homiletic part on the evil nature of the wind. The first part is based on Saadya's personal acquaintance with conditions in Egypt. It appears that since the time of the Septuagint translation an Egyptian consistent exegetical tradition may be proven with respect to this interpretation of רוח קדים. The second part, the homily, is based on old Tannaitic motifs that had been adapted to the Egyptian tradition. So, here we deal not only with textual truth but also with scientific or empirical one. On the other hand Saadya confronted an ancient tradition according to which the wind in question was an easterly one. This tradition too is the result of the environment in which it originated. It is reflected in Saadya's separate translation. It rests on the perception of Biblical («sacred») geography as centered on the Land of Israel. Accordingly, the desert lies to the east of the sown land, and locusts attack it from the desert, from the east or the southeast. This perception had been sanctified by time (i.e. many centuries) and place (i.e. the centrality and holiness of the Land of Israel). Saadya figured that an explicit, blatant challenge of this tradition without proper explanation was not an option[27]. Again, the considerations that may be deemed internal to the text warranted the scientifically based translation, whereas extra-textual considerations led to the vague one that was later interpreted as easterly wind proper.

Let us turn now to the question of the identity of such considerations. They are first and foremost educational-communal ones. It seems that in Saadya's judgment the importance of ancient traditions and perceptions for the spiritual wellbeing of the community may override considerations of scientific or philological truth. When there is a running commentary the deviation from such traditions can be explained and justified. But without such support the old traditions had to be left untouched. The last conclusion may lead further to another one, namely that the two works were intended for different audiences. It seems that Saadya considered the audience for whom the separate translation was edited less sophisticated, less suitable for innovations or innovative thinking. Tradition as such was paramount. This does not mean that it was not important to adapt Rabbinic tradition to the needs of the educated and the sophisticated. On the contrary, Saadya invested much inventiveness and energy in doing precisely this, by paraphrasing in Judaeo-Arabic and integrating (stylistically and ideologically) sections from that tradition into his commentaries, even without ascribing them to the ancient sources[28]. But, at the same time he had a different educational agenda for the learned, sophisticated audience, and this was to introduce this audience into his innovative approach to the Biblical text.

Such considerations could at times lead to very subtle distinctions. An illuminating example is Saadya's translation to Ex. 14:30 «Israel saw the Egyptians dead on the shores of the sea» (ויראֹ ישראל את מצרים מת על שפת הים). The separate translation renders this sentence «the children of Israel saw the Egyptians dead» (וראי בנו אסראיל אלמצריין אמואתא), while the commentary accompanied one says «the children of Israel observed/looked at/examined the Egyptians dead» (ונט׳רו אליהם אמואתא). Apart from significant syntactic changes to the translation of the entire verse Saadya changed the verb ראי (to see), which is much more associated with physical, concrete sight, with the verb נט׳ר (to observe/look at/examine), which is associated more with the abstract implica-

[26] Preserved in Ms St. Petersburg, RNL Yevr.-Arab. 1: 4132

[27] I should add that in my detailed study of this matter I discussed a third exegetical tradition, the Mesopotamian one, which was focused on the effects of the wind, namely scorching heat, rather than on its direction.

[28] See my observations in *The Rabbinic Literature*.

tions of sight, such as rational speculation and moral lessons. That this is the case here is clearly borne out by Saadya's remarks in his commentary:

> About scripture's statement «Israel saw the Egyptians dead» the ancients[29] said that by the time the sea had thrown Pharaoh and his people to the shore their calamity reached such a degree that they were on the verge of death, and therefore scripture says «dead on the shores of the sea», i.e. they were dying. Their statement seems to be pertinent and should not be rejected, as scripture says about Rachel: «But as she breathed her last – for she was dying – she named him Ben-oni» [Gen. 35:18]. Since it says «she named him» and it was impossible for her to name him after her death, it follows necessarily that «she was dying» be interpreted «she was about to die»[30]. God's wisdom warranted this occurrence for four causes: 1) In order that the Israelites do not think that the Egyptians were saved as they had been. 2) In order that the Egyptians do not think that the Israelites were drowned as they had been. 3) In order that the Egyptians witness themselves perish and perceive that the plague of God befell them, as it says «Let the Egyptians know that I am Lord, when I gain glory through Pharaoh, his chariots and his horsemen» [Ex. 14:18]. 4) That the Israelites take with them the weapons and jewelry that the Egyptians had, and it shall stay with them for generations, not for the sake of its value, but as a reminder of the miracle[31].

I would like to suggest that for Saadya the true textual significance of the sight mentioned in the verse is the abstract aspect of it, namely contemplative or speculative observation. By using a different verb in the separate translation intended for the uninitiated he wanted to maintain his faithfulness to tradition.

To sum up: I presented here a limited number of examples of the differences between Saadya's separate translations to Biblical books and his commentary accompanied ones. In all these examples I tried to show that the literalness of the separate translations is not for its own sake, but that it results from some didactic or communal or ideological considerations. These were mainly aimed at strengthening the position of tradition among less sophisticated members of the faith. It may be said that in Saadya's eyes the seemingly more sophisticated explanations were closer to the true meaning of the text. I should add that there are other kinds of differences that will have to wait for another occasion. They pertain to various other aspects. In cases one finds that also for the more sophisticated readers Saadya integrated Rabbinic elements into his translations and interpretations. In such cases tradition was probably paramount with respect to all other considerations.

The Biblical text as such, and its «true» meaning are just one among several factors. All the others are extra-textual. Judging by the model of himself Saadya seems to have thought that striking the correct balance between textual and extra-textual considerations should be at the discretion of the exegete.

[29] This is a common term in Saadya's (as well as his Rabbanite and Karaite contemporaries) language to denote the Rabbis. The reference here is to *Mekhilta de-Rabbi Yishma'el*, ed. H.S. Horovitz – I.A. Rabin, [2]Jerusalem 1970, p. 113; another version is found in *Mekhilta de-Rabbi Shim'on Bar Yoḥay*, ed. J.N. Epstein – E.Z. Melamed, [2]Jerusalem 1979, p. 69; for a detailed discussion see *The Rabbinic Literature*, pp. 51-55.

[30] On the exact meaning of the various Arabic terms used by Saadya here to describe «dying» and «agony» see *The Rabbinic Literature*, pp. 51-52, nn. 79-80.

[31] Ms British Library Or. 8658, fol. 2a: ופי קו׳ וירא יש׳ א׳ מצ׳ מת. קאל אלולון אן אלבחר פי וקת אן טרח פרעון וקומה אלי אלשט כאנת אלאפה׳ קד אבלגת מנהם חתי אשרפו עלי אלמות ולד׳לך קאל מת על שפת הים. אנהם כאנו ינזעון. וחד׳א להם קול מתג׳ה גיר מסתנכר. לאנה יקול פי רחל ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני. פלמא קאל ותקרא שמו וכאן מן אלמחאל אן תסמיה בעד מותהא. וג׳ב אן יכון תפסיר כי מתה והי מאיתה׳ /תנאזע יע׳\ צאירה׳ אלי אלמות וכאן ללחכמה׳ פי הד׳א ד׳ וגוה. אלוגה אלא׳ לילא יתוהם בני אסר׳ אן אלמצריין קד נג׳ו מן אלבחר כמא נג׳ו הם. ואלב׳ לילא יט׳ן אלמצריין אן בני אסר׳ קד גרקו פי אלבחר כמא גרקו הם. ואלג׳ לישאהדו אלמצריין אנפסהם האלכין ויעלמון אן אפה׳ אללה חלת בהם כמא קדם וידעו מצ׳ כי אני ייי בהכב׳ ואלד׳ ליאכ׳ד׳ בנו אסר׳ מא כאן מעהם מן אלסלאח ואלחלי. ויכון מעהם ד׳כרא לאג׳יאלהם. לא למקדארה בל לד׳כר אלאיה׳.

Abbreviations

Polliack, *Tradition* – M. Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, Leiden 1997.

Ratzaby, *Yesha'ya* – Y. Ratzaby (ed.), *Tafsîr Yesha'ya le-Rav Saadya*, Kiriat Ono 1993 (Heb.).

The Rabbinic Literature – H. Ben-Shammai, *The Rabbinic Literature in Sa'adya's Exegesis: Between Tradition and Innovation*, in J. Blau & D. Doron (eds.), *Heritage and Innovation in Medieval Judaeo-Arabic Culture* (Proceedings of the Sixth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies) Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 2000, pp. 33-69 (Heb.).

Zucker, *Saadya on Genesis* – M. Zucker, *Saadya's Commentary on Genesis*, New York 1984 (Heb.)

Haggai Ben-Shammai
Dept. of Arabic Language and Literature
Hebrew University
Jerusalem 91905, Israel
e-mail: bensham@h2.hum.huji.ac.il

SUMMARY

The Author presents a limited number of examples of the differences between Saadya's separate translations to Biblical books and his commentary accompanied ones. In these examples the literalness of the separate translations is not for its own sake, but it results from some didactic or communal or ideological considerations. These were mainly aimed at strengthening the position of tradition among less sophisticated members of the faith. It may be said that in Saadya's eyes the seemingly more sophisticated explanations were closer to the true meaning of the text. There are other kinds of differences that pertain to various other aspects. In cases one finds that also for the more sophisticated readers Saadya integrated Rabbinic elements into his translations and interpretations. In such cases tradition was probably paramount with respect to all other considerations. The Biblical text as such, and its «true» meaning are just one among several factors. All the others are extra-textual. Judging by the model of himself Saadya seems to have thought that striking the correct balance between textual and extra-textual considerations should be at the discretion of the exegete.

KEYWORDS: Saadya; Translations and commentaries; textual and extra-textual considerations.

Laura Minervini

PROBLEMI E METODI NELLO STUDIO DEL GIUDEO-SPAGNOLO

Lo studio del giudeo-spagnolo offre la possibilità di affrontare da una prospettiva poco convenzionale alcuni problemi di grande rilievo negli studi contemporanei di linguistica storica e di sociolinguistica: tempi e modi dell'elaborazione di una *koinè*, efficacia e strumenti dei processi di standardizzazione, caratterizzazione di una agiolingua, assenza e/o pluralità di glottonimi, politiche linguistiche miranti a rivitalizzare una lingua in crisi (*reversing language shift*), ecc.

Centrale appare, in primo luogo, come nel caso dello yiddish, il problema del processo di formazione di una nuova varietà linguistica e della sua connessione con la condizione di extraterritorialità, cioè, nel caso del giudeo-spagnolo con le espulsioni dalla Penisola Iberica (1492 Regno di Castiglia e Aragona, 1496 Regno del Portogallo, 1498 Regno di Navarra).

Può essere utile in questo campo rifarsi alle valutazioni di Uriel Weinreich, che nel suo classico *Lingue in contatto* fornisce i criteri base per attribuire lo «status di nuove lingue» a varietà ibridizzate; tale status dipende dal possedere «qualcuno o tutti i punti che seguono: 1) una forma tangibilmente differente da ciascuna delle due lingue di base; 2) una certa stabilità di forma dopo le fluttuazioni; 3) funzioni diverse da quelle di un vernacolo quotidiano [...]; 4) considerazione di lingua a sé da parte dei parlanti stessi»[1]. Come si vede, la formulazione è sufficientemente vaga («qualcuno o tutti i punti») per consentire d'includere nella categoria un'ampia gamma di casi, sicuramente quello del giudeo-spagnolo. Nello stesso tempo, nel contesto in cui è inserita, essa si riferisce a una situazione specifica, quella dell'interferenza fra due (o più) lingue diverse, e degli ibridi risultati che ne risultano. Non a caso Weinreich – specialista di yiddish – riprendendo più avanti questa lista di caratteristiche, cita, a proposito del punto n. 4, proprio il caso delle giudeolingue[2].

Ora la prospettiva offerta dal giudeo-spagnolo rientra solo in parte nel quadro tracciato da Weinreich; appare infatti indifendibile l'idea – ancora piuttosto diffusa – che esso sia una lingua ibrida, nata dal contatto dello spagnolo con l'ebraico-aramaico o con il turco. L'influenza di queste lingue, pur non irrilevante, è infatti limitata al campo lessicale e, assai meno, a quello fonetico, mentre morfologia e sintassi restano ispanoromanze; com'è noto, il lessico può scarsamente servire da elemento di categorizzazione genetica o tipologica (in tal caso l'inglese sarebbe da considerare una lingua romanza), e i pochi fonemi o allofoni di origine turca o ebraico-aramaica introdottisi nel giudeo-spagnolo non configurano un fonetismo sostanzialmente diverso da quello ispanoromanzo.

Se nel caso del giudeo-spagnolo si può parlare d'ibridismo, si tratta di un ibridismo interdialettale, ovvero dei risultati del contatto fra diversi dialetti ispanici, fra loro mutuamente intellegibili, in seguito all'espulsione dal suolo iberico. Questa impostazione, proposta negli ultimi anni con ricchezza di dati e originalità di analisi da Ralph Penny[3], ha il merito di modificare alla radice i termini del dibattuto problema dell'esistenza del giudeo-spagnolo (o di un giudeo-spagnolo) in età medievale[4]. Se infatti

[1] U. Weinreich, *Lingue in contatto*, trad. it. a cura di G.R. CArdona, Torino, Boringhieri, 1974 (ed. orig. 1953), p. 101, ma si vedano anche pp. 152-155.

[2] *Ibid*., p. 155.

[3] R. Penny, *Variation and Change in Spanish*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 174-193; e, prima, *Dialect Contact and Social Network in Judeo-Spanish*: «Romance Philology» 46 (1992), pp. 125-140; *La innovación fonológica del judeoespañol*, in *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, ed. M. Ariza, R. Cano, J.M. Mendoza, A. Narbona, Madrid, Pabellón de España, 1992, vol. II pp. 251-57.

[4] Cfr. S. MArcus, *A-t-il existé en Espagne un dialecte judéo-espagnol?*: «Sefarad» 22 (1962), pp. 129-

si individua il carattere peculiare del giudeo-spagnolo nel suo alto grado di mescolanza interdialettale, è chiaro che solo dopo l'ondata di espulsioni della fine del XV secolo si creano le condizioni per un simile processo di contatto. Non c'è in effetti nessuno che sostenga credibilmente l'ipotesi dell'esistenza di una *koinè* giudeo-spagnola medievale. Si conoscono testi medievali scritti da ebrei, di solito in caratteri ebraici, in diverse varietà iberiche (castigliano, aragonese, navarro, catalano, portoghese); la discussione si è sinora incentrata sulle specificità (per lo più di tipo grafico e lessicale) di questi testi, e sulla possibilità che queste siano così sensibili da configurare l'esistenza di un'altra lingua. Ma, come si è detto, la prospettiva cambia radicalmente se si individua l'aspetto caratterizzante del giudeo-spagnolo nel suo essere una *koinè*, cioè una varietà comune sovraregionale, originatasi dalla mescolanza di parlanti originari da diverse regioni della Penisola Iberica.

Altro merito non irrilevante dei lavori di Penny è quello di aver confutato efficacemente la diffusa opinione – condivisa anche da linguisti di prim'ordine, come Ramón Menéndez Pidal, Amado Alonso, Rafael Lapesa – che il giudeo-spagnolo sia una varietà estremamente arcaica, una sorta di spagnolo medievale congelato, cui si può ricorrere per chiarire punti oscuri della situazione linguistica medievale ispanica[5]. Utilizzando un'ottica prettamente sociolinguistica, Penny sostiene al contrario la forte carica innovativa del giudeo-spagnolo: se i parlanti inseriti in reti sociali forti tendono a essere conservatori linguisticamente, mentre quelli inseriti in reti sociali deboli sono più aperti ai cambiamenti, è chiaro che la rottura delle antiche reti sociali in seguito all'espulsione dalla Spagna e dal Portogallo e la successiva riaggregazione degli ebrei iberici nei territori dell'Impero Ottomano sono portatrici di grandi mutamenti linguistici; questi si manifestano nella diffusione di diverse varianti regionali, di cui solo alcune destinate ad affermarsi, dopo un periodo di fluttuazione, attraverso una selezione basata su meccanismi di semplificazione e livellamento.

I testi del XVI secolo, momento cruciale nella formazione della *koinè* giudeo-spagnola, mostrano in effetti un'eccezionale ricchezza di varianti fonetiche, morfosintattiche e lessicali, molte delle quali destinate a scomparire nei testi di epoche successive[6]. È da segnalare, inoltre, l'assoluta supremazia del castigliano – sia pur aperto, come si è detto, a interferenze di vario tipo – rispetto a tutte le altre varietà iberiche, riflesso del grande prestigio che la lingua va acquisendo, all'epoca, in tutto il mondo, ma riflesso anche di dinamiche socioculturali interne alle comunità ebraiche iberiche. È infine fenomeno rilevantissimo quello della diffusione del giudeo-spagnolo in una vasta area dell'Impero Ottomano e del bacino mediterraneo come lingua franca, utilizzata non solo dagli ebrei di origine iberica ma anche da quelli turchi, greci, egiziani ecc.

Fra le tante testimonianze di questo straordinario fenomeno ricordiamo il processo inquisitoriale, svoltosi a Pisa nel 1600, a Emmanuel figlio di Isaac Abuaf (*alias* Enrique Gomes), che sostiene di essere nativo di Salonicco, emigrato in Italia all'età di 10 anni:

«Interrogatus se lui habbia la lingua spagnuola e dove l'ha imparata, respondit: Io so la lingua castiliana, se bene parlo italiano et l'ho imparata domesticamente in casa di mio padre perché tutti gl'Hebrei levantini la parlano universalmente come cosa certa. Interrogatus che non è verissimile che s'impari la lingua d'una provincia estranea senza esservi stato massime esattamente che, praticando con altri, si potria bene imparare qualche parola ma non esattamente tutta la lingua e scriverla, respondit: Io ho giurato dire la verità e la dirò, vostra signoria si potrà informare che, non solamente in tutto il Levante, ma in Venetia et in Ancona e Ferrara e qui in Pisa, i nostri fanciulli hebrei li

149; A. Varvaro, *Il giudeo-spagnolo prima dell'espulsione del 1492*: «Medioevo Romanzo» 12 (1987), pp. 155-172.

[5] Già prima di Penny ha suggerito il carattere innovativo del gsp. M. Sala, *Innovaciones del fonetismo judeoespañol*: «Revista de dialectología y tradiciones populares» 32 (1976), pp. 537-549.

[6] Cfr. L. Minervini, *La formación de la koinè judeoespañola en el siglo XVI*: «Revue de Linguistique Romane» 67 (2002), pp. 497-512.

precettori, che di sei anni gl'incominciano a insegnare la Scrittura, gliela leggono in lingua spagnuola interpretandola e tutti li traffichi e commertii in Levante si tengono in spagnuolo con caratteri hebraici, ma io tengo li miei libbri in lingua italiana con carattere italiano e così non vi è difficoltà che gl'Hebrei sappino la lingua spagnola ancorché siano nati fuori di Spagna [...]»[7].

La ricostruzione della situazione linguistica delle comunità ebraiche levantine è certo strumentale alla difesa dell'imputato, ma non per questo appare meno attendibile: se anche, com'è probabile, Enrique Gomes è in realtà un cristiano nuovo ritornato al giudaismo, egli evidentemente ha sentito parlare della straordinaria diffusione dello spagnolo – ma a quest'epoca possiamo probabilmente parlare di giudeo-spagnolo – nell'area mediterranea, come lingua d'uso familiare, ma anche di cultura, d'istruzione, di commercio. Il che invita a riconsiderare, da un'ottica diversa, la validità dell'affermazione di Nebrija secondo cui «siempre la lengua fué compañera del imperio»; affermazione che, com'è noto, apre la sua grammatica dello spagnolo, dedicata, proprio nel fatidico 1492, alla regina Isabella.

Un altro aspetto dello studio del giudeo-spagnolo che occorre menzionare è quello relativo all'esistenza e all'influenza di una sua varietà utilizzata nella traduzione dei testi sacri, e chiamata generalmente ladino. È merito di Haim Vidal Sephiha, aver messo in luce – sviluppando le intuizioni del suo maestro Israel Salvador Revah – in una serie di importanti ricerche i meccanismi di funzionamento di questa varietà, denominata per il suo estremo letteralismo giudeo-spagnolo calco[8]. Ora, la problematica della traduzione dei testi sacri è oggetto di studio in diverse tradizione linguistiche e religiose. Nel campo giudeo-cristiano si può ricordare che già Girolamo sia consapevole delle esigenze di letteralismo della traduzione della Bibbia, allorché, in un passaggio molto famoso, afferma: «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu»[9].

Si deve poi osservare che solo metaforicamente ci si può riferire al ladino come a un'altra lingua rispetto al giudeo-spagnolo Se infatti in questo caso l'interferenza dell'ebraico è molto forte, e coinvolge oltre al lessico anche la morfologia e la sintassi, piegate alle esigenze della lingua santa, è pur vero che non di una lingua si tratta, ma semmai di una varietà, o di un subsistema, del giudeo-spagnolo, di uso eslusivamente o prevalentemente scritto, funzionale alle esigenze di traduzione di un testo venerato e sacralizzato[10].

Inoltre la denominazione di «ladino» per il risultato di questa tecnica di traduzione appare piuttosto problematica, poiché la parola è usata per secoli per designare la lingua giudeo-spagnolo letteraria, e per estensione il giudeo-spagnolo nel suo complesso; ora, poiché buona parte della letteratura giudeo-spagnolo classica (XVI-XVIII secolo) consiste di traduzioni dall'ebraico-aramaico, il ladino è di fatto piuttosto ebraizzante. Ma è importante ricordare come costruzioni ebraizzanti, creazioni lessicali sul modello ebraico, estensioni semantiche di va-

[7] P.C. Ioly Zorattini, *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. Appendici*, vol. XIII, Firenze, Olschki, 1997, pp. 76-77.

[8] H.V. Sephiha, *Le ladino, judéo-espagnol calque: Déuteronome, versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553)*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1973; la denominazione è stata ripresa anche da M. Alvar, *El ladino, judeo-español calco*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000.

[9] Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57)*, ein Kommentar von G.J.M. Bartelink, Leiden, Brill, 1980 («Mnemosyne. Supplementa», 61), § 5.2, p. 13, con i commenti dell'editore, alle pp. 44-47.

[10] Questa traduzione, originariamente di tipo orale, viene nel tardo medioevo affidata alla scrittura, e poi impressa sporadicamente nei luoghi di esilio, a Istanbul (1547), Ferrara (1553) ecc. Cfr. D. Bunis, *Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en los siglos XVI-XVII*, in *Introducción a la Biblia de Ferrara*, ed. I.M. Hassán, A. Berenguer Amador, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994, pp. 315-345.

ria entità, ecc., non sono esclusive delle traduzioni letterali della Bibbia, ma si ritrovano in misura variabile in tutta la tradizione letteraria giudeo-spagnolo classica, con occasionali ricadute sulla varietà parlata[11].

Uno spunto di riflessione sulla questione dei glottonimi – centrale nella prospettiva di Weinreich – è offerto proprio dal caso della denominazione «ladino», molto diffusa – come si è appena detto – per la lingua letteraria e, a partire da un certo momento, per la lingua *tout court*. È da notare che il Consiglio nazionale per la promozione del giudeo-spagnolo, stabilito con una legge del Parlamento israeliano nel 1996 nell'ambito di varie iniziative a tutela delle lingue minoritarie, ha assunto il nome di *Autoridad Nasionala del Ladino*[12].

Il punto è, però, che storicamente nessun glottonimo è stato accettato dall'unanimità dei parlanti, il che ha portato per alcuni secoli alla compresenza di diversi termini: judezmo, jidió, espaniolit, oltre al già citato ladino e a termini il cui uso è limitato all'ambito scientifico, come giudeospagnolo e spagnolo sefardita. Questa situazione è il risultato, da una parte, della scarsa consapevolezza dei parlanti della specificità della propria lingua rispetto allo spagnolo peninsulare, e, quando questa specificità venga avvertita, della sua percezione per lo più in termini negativi (il giudeo-spagnolo come gergo, spagnolo corrotto, ecc., secondo i *topoi* dell'inferiorità dialettale); dall'altra parte della lenta, tarda e solo parziale standardizzazione del giudeo-spagnolo, con la coesistenza, in aree diverse e in diversi strati sociali del vasto mondo giudeoispanofono, di più varianti fonetiche, morfologiche e lessicali, fra le quali anche quelle relative nome della lingua[13].

Quelli che si sono qui sommariamente esposti solo naturalmente solo alcuni aspetti della ricca problematica del gps. che possono sollecitare l'interesse dei linguisti, e in particolare agli studiosi di giudeolingue.

Laura Minervini
Dipartimento di Filolologia Moderna
via Porta di Massa 1, I-80133 Napoli
e-mail: lrminer@unina.it

SUMMARY

The study of Judeo-Spanish offers interesting perspectives on such issues as *koinè* formation, language standardization, formation of glottonyms, etc. Recently, scholars have proposed new models of interpretation of this bundle of problems, which conflict with previous, largely widespread views.

KEYWORDS: Judeo-spanish; Sephardic Jews; Language history.

[11] I.M. Hassán, *Dos introducciones a la Biblia de Ferrara*, in *Introducción a la Biblia de Ferrara*, cit., pp. 13-66.

[12] B. Spolsky, E. Shohamy, *The Languages of Israel. Policy, Ideology and Practice*, Clevedon, Multilingual Matters, 1999, pp. 227-31.

[13] A. Quintana, *Diatopische Variation des Judenspanischen in den Balkanländern und der Turkei*: «Neue Romania» 19 (1997), pp. 47-65; Eadem, *Geografía lingüística del judeoespañol de acuerdo con el léxico*: «Revista de Filología Española» 82 (2002), 105-38.

Maria L. Mayer Modena

IL GIUDEO-ITALIANO: RIFLESSIONI SULLE FONTI

Mi pare che si possa oggi tentare una rapida rassegna, per lo meno esemplificativa, delle fonti di cui disponiamo per il giudeo-italiano, fonti il cui numero si è recentemente molto arricchito, e azzardare una riflessione sintetica. Io cercherò di farlo privilegiando, come è difficilmente evitabile, quello che è il mio argomento particolare, e cioè la componente ebraica del giudeo-italiano, che di questo come degli altri idiomi ebraici è la caratteristica, ovviamente non unica ma più evidente e sicura.

Le nostre fonti partono dal X-XI secolo: prima non possiamo parlare di fonti giudeo-italiane, ma caso mai di giudeo-latino. E qui consentitemi di aprire una parentesi, visto che il «giudeo-latino» d'Italia, ossia il mezzo d'espressione degli ebrei d'Italia ricostruibile per l'epoca precedente al giudeo-italiano, è un argomento che va affrontato sì, attraverso la comparazione fra i vari idiomi ebraici neolatini, ma anche con l'esame o il riesame delle esigue fonti epigrafiche, che ci porgono, accanto alle formule ebraiche, i calchi sull'ebraico, i dati dell'onomastica eccetera. In questa ricerca dovrebbe avere un posto importante, sicuramente, un'attenta analisi del materiale latino cristiano, infatti, ad esempio, i termini di origine ebraica andrebbero studiati per vedere se la loro origine sia da ricercarsi solo nei testi biblici, o anche nel parlato degli ebrei dell'epoca).

Le prime glosse giudeo-italiane, preziose per la loro antichità, sono quelle al *Rotolo di Aḥima'az*, al *Sefer Yosippon* (X-XI secolo) eccetera[1]. Più tardi i grandi e ricchi glossari (il *Sefer 'Aruk* di Natan ben Yeḥiel da Roma, (1101)[2] il *Maqre Dardeqe* (1488)[3] sono fonte preziosa ovviamente per il volgare usato dagli Ebrei, e anche, a volte, per lo studio della lingua italiana delle origini. Non solo: la presenza di parole ebraiche non tradotte, o rese con altro termine ebraico è la più antica e sicura traccia della componente ebraica del parlato giudeo-italiano. Gli esempi sono classici: *tefillim* che spiega *totafot*, *maskon* per *eravon*, i nomi dei punti cardinali eccetera.

È quanto mai difficile dire a quale secolo possa risalire la tradizione di questo tipo di testi, di cui più d'uno ci è giunto in manoscritti del XV-XVI secolo, ma che sono quasi sempre da ascriversi a età assai più antica: lo stesso si può dire per i volgarizzamenti della Bibbia e del *Siddur*, la cui stesura scritta, secondo il Sermoneta[4], sembra da attribuirsi al XIII-XIV secolo, ma che prima erano tramandati oralmente. Spesso, nelle nobili traduzioni di questi sacri testi, si sente un influsso del giudeo-italiano parlato, più marcato ovviamente in aggiunte, didascalie e preghiere particolari aggiunte al Rituale. Possono fornire degli ottimi esempi il *Seder hattarat qelalot* (1295)[5], la *Tefillah yafah*[6] e gli *Alfabetin*[7]. Un posto di particolare interesse

[1] A proposito dei più antichi documenti scritti del giudeo-italiano, si confronti il fondamentale articolo di G. Sermoneta, *Considerazioni frammentarie sul giudeo-italiano*, «Italia. Studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia», vol I, n. 1, 1976, soprattutto alle pp. 25 e ss. D'ora in poi «Italia».

[2] Cfr. L. Cuomo, *Le glosse volgari dell'Arukh di Nathan ben Yechi'el da Roma* (tesi inedita).

[3] In proposito si veda, oltre alla tesi rimasta inedita di Giuliana Fiorentino, anche il suo articolo *The general problems of the Judeo-Romance in the light of the Maqrè Dardeqè* «Jewish Quarterly Review», n.s. XLII (1951-52), pp.55-57.

[4] Sermoneta, *Considerazioni*, op. cit., *passim*.

[5] Cfr. L. Scazzocchio - Sestieri, *Un breve testo in giudeo-italiano*, in «Jews in Italy. Studies dedicated to the Memory of U. Cassuto», Jerusalem 1988, pp. 94-102.

[6] conservata in un manoscritto inedito di cui si sono perse le tracce, ma di cui è conservato un microfilm (Shalom Ash 3) presso la Microteca della Biblioteca Nazionale e Universitaria di Gerusalemme.

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

hannoqui, a mio parere le traduzioni-parafrasi della *Megillat Ester*: questi testi, che originariamente costituivano il *la'az* destinato alle donne e agli incolti, verranno sempre più arricchiti, prima, attingendo al midrash, poi con descrizioni dei festeggiamenti e dei pasti delle varie epoche successive: incidentalmente, questi testi costituiscono, attraverso le successive stratificazioni, una fonte preziosa, ad esempio, per la sfera particolarissima dell'alimentazione, o meglio della gastronomia: elementi lessicali molto arcaici vengono conservati a lungo, a volte non capiti, a volte deformati: altri invece vengono sostituiti da quello che l'epoca o la regione sembrano offrire di più desiderabile.

A questa stessa tradizione attingeranno d'altronde poi anche i numerosi canti di *Purim* delle varie epoche, che vanno dal tipo tradizionale (Fate Onore al Bel Purim, oppure Diamo Grazia al Creator) fino ad altri più complessi.

Nel tardo Medio Evo una fonte esterna solo in parte esplorata è costituita dalle testimonianze dell'Inquisizione: particolarmente interessanti quelle studiate dalla Antoniazzi Villa[8] a proposito dei termini usati a Pavia dagli ebrei dell'epoca per indicare Gesù Cristo, la Madonna e altri concetti base della religione cristiana. I verbali, oltre a essere di estremo interesse per quello che riguarda i rapporti fra i due mondi in quel momento storico, costituiscono una fonte insostituibile per questa sfera cosi delicata del lessico giudeo-italiano, e offrono anche l'opportunità di varie osservazioni come, per esempio, a proposito della pronuncia dell'ebraico.

Per l'epoca immediatamente successiva, analoga importanza, come resa scrupolosa della lingua parlata degli ebrei, rivestiranno gli atti dei notai ebrei romani specialisti nell'ambiente ebraico, di cui si è occupata recentemente Sandra De Benedetti[9].

Non è che l'età dei Ghetti abbia fatto nascere le parlate giudeo-italiane moderne; al parlato, come abbiamo visto, accennano anche fonti precedenti: quello che sembra sicuro è comunque però che il XVI e il XVII secolo ci offrono una ricca messe di testi che ci presentano, in un giudeo-italiano semiletterario, argomenti che prima erano trattati solo nella lingua santa: è qui avvenuta quell'apertura al volgare in senso attivo e passivo, di cui si è occupato recentemente Roberto Bonfil[10]: gli ebrei incominciano a leggere libri in volgare, come documentano gli elenchi di libri in loro possesso secondo gli archivi dell'Inquisizione, ad esempio, a Mantova; ma, fenomeno ancor più significativo, scrivono anche in volgare: alludo qui soprattutto alle *derašot* di cui sono stati pubblicati per ora soltanto alcuni esempi, come quelle di Mordechai Dato[11], e ai *Sifre miṣwot*[12] dove le norme halahiche, accompagnate spesso da *exempla* edificanti, sono date per la prima volta in volgare, «per le donne e gli ignoranti», alla corrispondenza fra dotti, ai registri dei verbali delle varie comunità (come ad es. Padova e Verona) alle parodie del tipo della *Masseket ḥamor* di Gedalya ibn Yaḥia[13], ecc. Tutti testi il cui studio, e soprattutto il cui esame dal punto di vista linguistico, è appena agli inizi.

Per quest'epoca, un'apertura nella direzione opposta può esser definita, nel teatro italiano del Rinascimento, la presenza di scene «all'ebraica» di recente scoperta, sulle quali conto di soffermarmi più tardi.

Il XVIII secolo è per ora meno ricco, abbiamo comunque delle Pragmatiche, regolamenti emanati dalle Comunità allo scopo di

[8] A. Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli ebrei nella Milano del 1488*, Milano1985.

[9] Cfr. S De Benedetti Stow, *Testimonianze dal vivo: la lingua degli ebrei romani negli atti dei notai ebrei, fra Cinque e Seicento*, «La Rassegna mensile di Israel» 2001, pp. 373-410.

[10] Cfr. R. Bonfil, *Changing mentalities of Italian Jews between the period of the Renaissance and the Baroque*, in «Italia», XI, 1994, pp. 61-80 e *passim*.

[11] Cfr. R. Bonfil, *Una predica in volgare di Rabbi Mordechai Dato*, (in ebraico) in «Italia», vol. I, n. 1, pp. I-XXXII.

[12] M. Modena Mayer, *Il "Sefer Mizwot" della Biblioteca di Casale Monferrato*, in «Italia», 1985, pp. I-XXI, 1-101.

[13] Cfr. M. Mayer Modena, *La Massekhet Hamor di Gedalya ibn Yahya*, in «Italia», voll. XIII-XV, in memory of J.B. Sermoneta, pp. 303-342.

limitare il «lusso» nei festeggiamenti (un buon esempio è quello di Reggio 1761), o Regolamenti di Talmud Torà, come quello di Ferrara 1767.

La lingua si può definire, ancora una volta, un giudeo-italiano semiletterario: i testi di questo tipo, quindi, costituiscono una fonte importante non solo per la storia degli Ebrei d'Italia, ma anche per questo livello del giudeo-italiano. Per la stessa epoca sappiamo inoltre che vi sono numerosi epistolari che sono ancora da studiare.

Inoltre, le successive modifiche a testi tradizionali, come quelli ad esempio di Purim, ci offrono qualche notizia sul parlato dell'epoca.

Il parlato del XVIII secolo ci è documentato da qualche fonte esterna, come, ad esempio, il Meo Patacca del Berneri.

L'età moderna ci offre, nel XIX secolo, in ambito ebraico numerosi esempi di quella che il Terracini ha così felicemente definito «la poesia minima del Ghetto»[14], facendone conoscere preziosi esempi per il Piemonte, ai quali va avvicinato il materiale ritrovato per Modena[15], e più tardi per Ferrara[16] e per Trieste[17].

Alla poesia minima del Ghetto si riallacciano gli inizi del suo teatro, così *Un contratto* di Meshullam Tedeschi, testo teatrale giudeo-veronese[18], forse il più antico esempio di «ghetto in scena» (secondo la bella espressione di U. Fortis) descritto dall'interno, non dall'esterno e veramente rappresentato, non ricostruito.

A partire dalla fine del secolo, si osserva una svolta: in un primo momento l'entusiasmo per l'emancipazione porta all'assimilazione e quindi all'abbandono di tante tradizioni, tra cui quelle linguistiche giudeo-italiane; ma è proprio tutto ciò a destare una reazione di vivo interesse sia per i testi antichi, sia per le parlate moderne giudeo-italiane: in proposito spicca fra tutti il nome di Umberto Cassuto[19].

Abbiamo parallelamente, a partire dal 1893 le varie raccolte lessicali giudeo-italiane (Modona[20], Cammeo[21] e lo stesso Cassuto[22])

Allo stesso risveglio d'interesse si deve anche quello che viene giustamente chiamato teatro ricostruttivo: la Gnora Luna dei Benè Qedem o, possiamo dire dei Cassuto; la poco nota produzione di Guido Bedarida in giudeo-livornese (Il siclo d'argento, Vigilia di Sabato) e Quarant'anni fa di Bruno Polacco[23].

Suscitate dallo stesso fenomeno, e notevoli anche come fonte sono le raccolte di poesie di Crescenzo Del Monte per Roma[24], del Bedarida per Livorno[25] e dell'oggi ancor quasi sconosciuto Annibale Gallico per Mantova.

[14] Cfr. B. Terracini, *Due composizioni in versi giudeo-piemontesi del secolo XIX*, «La Rassegna mensile di Israel», 1938, pp. 164-183.

[15] M.L. Mayer Modena, *Composizioni e canzoni in giudeo-modenese*, in M.L. Modena Mayer e G. Merzagora Massariello, *Il giudeo-modenese nei testi raccolti da R. Giacomelli*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo-Accademia di Scienze e Lettere, cl. di Lettere», vol. 107, 1974, pp. 901-910.

[16] Cfr. Fortis, *Il Ghetto in scena*, Roma 1989, pp. 26-28.

[17] M. Stock, *Una poesia d'occasione in dialetto ebraico triestino*, «La Rassegna mensile di Israel», 1970, pp. 366-368 e U. Fortis, op. cit. alla nota precedente.

[18] M. Mayer Modena, *"Un contratto" di Meshullam Tedeschi*, in *Hebraica*. Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra, Torino 1988, pp. 357-377.

[19] Fra le tante opere del Cassuto sull'argomento mi pare giusto citare, perché particolarmente significativo in proposito, l'articolo *La Tefillah delle nostre nonne*, in «La Rassegna mensile di Israel», 1930, pp. 144-148.

[20] Cfr L. Modona, *Intorno a un possibile lavoro filologico sui dialetti parlati già dagli ebrei in Italia*, in «Il Vessillo Israelitico», 1893, pp. 60-62, 85-88, 121-123, 154-157.

[21] Cfr. G. Cammeo, *Studj dialettali*, in «Il Vessillo israelitico», articoli sparsi nelle annate 1909, 1910, 1911.

[22] Cfr. U. Cassuto, *Parlata ebraica*, in «Il Vessillo israelitico» LVII, 1909, pp. 254-260.

[23] Per il teatro giudeo-italiano del Novecento, rimando alle magistrali pagine di U. Fortis, *Il ghetto in scena*, cit.

[24] Cfr. C. Del Monte, *Sonetti giudaico-romaneschi*, Firenze 1927; *Nuovi sonetti giudaico-romaneschi*, Roma, 1932; *Sonetti postumi giudaico-romaneschi*, Roma 1955.

[25] Cfr G. Bedarida, *Ebrei di Livorno. Tradizioni e gergo*, Firenze 1956.

Lo stesso interesse sarà, infine, alla base della rinnovata indagine scientifica dell'epoca moderna, inaugurata dal Cassuto, proseguita col Terracini, il Sermoneta.. e delle ricerche sul campo di Raffaele Giacomelli. Ma questa è storia recente, che tutti conoscono e che comunque esula dal mio argomento di oggi.

Tornando alla questione delle fonti, l'ambiente esterno, in età moderna, nel XVIII-XIX secolo ci offre solo composizioni satiriche (la Gnora Luna, la Molte d'Uluferne o la Betulia /Britulica liberata in dialetto ebraico, e più tardi gli accenni che fa il Belli all'ambiente ebraico[26], che ci forniscono anche materiale lessicale giudeo-romanesco, per lo più alterato nella sua veste fonetica.

Il XIX secolo, sul finire, ci offre una prova ancora di serio interesse per la parlata ebraica, nelle raccolte dello Zanazzo per Roma[27] e del Viriglio [28] per il Piemonte, sulle quali torneremo, e nell'attenzione che alcuni vocabolari dialettali (Arrivabene per Mantova[29], Galvani per Modena[30], e più tardi A. Morri per la Romagna[31], ecc.) riservano ai singoli termini di origine ebraica, anche se in questo caso è spesso assai arduo determinare se l'autore ci dia semplicemente un termine caratteristico della parlata ebraica, o se tale termine sia già entrato anche nel dialetto locale.

Al termine di questa rapida rassegna, si osserverà facilmente che, mentre ho via via distinto le fonti interne da quelle «esterne», ho dato loro per ora la stessa importanza. È su questo delicato problema di metodo che vorrei ora soffermarmi.

Fino a una dozzina d'anni fa, le fonti esterne note per il giudeo-italiano non erano tali da suscitare interesse e soprattutto fiducia nella loro attendibilità.

Le scarse ed esigue tracce teatrali, le spesso malevole descrizioni dei riti ebraici, delle quali può fornire un buon esempio quella di Paolo Medici, sembravano collocarsi esclusivamente come premesse della successiva letteratura parodistica e spesso sfacciatamente antisemitica[32].

Le attestazioni e le raccolte della fine dell'Ottocento parevano non del tutto sicure per i tratti anomali che presentavano rispetto alle raccolte di ambiente ebraico della fine Ottocento-inizi Novecento. È il caso di alcuni autori di raccolte di carattere lessicale per i vari dialetti, (come quelle già ricordate del Viriglio e dello Zanazzo) che attiravano l'attenzione su espressioni tipiche degli ebrei: non si è tenuto molto conto della loro testimonianza: alla sfiducia nelle fonti esterne in genere si aggiungeva in parecchi casi il discostarsi dall'abituale forma dei vocaboli, o dalle norme grammaticali, che faceva dubitare della loro fedeltà.

Tornando ai testi, già il più antico, il tanto citato Amfiparnaso[33], sembrava mostrare nella prima parte della famosa scena all'ebraica solo il gusto di imitare i suoni della parlata, in modo comico: sentiamoli: *Oth zorochot/ Aslach muflach/Iochut zorochot/Calamalà Balachot*: sono più o meno riconoscibili i suoni delle poche parole note come ebraiche e trasmesse senza nessun interesse per il loro significato, che ricorrono, d'altronde, in altri testi teatrali dell'epoca e di quella successiva (*Intermezzo dell'oca*, *Scatola Istoriata*, *L'Ebreo Finto Conte* ecc.). Qualcosa di simile riscontriamo nei testi musicali all'ebraica di cui recentemente Yudith Cohen ha segnalato alcuni esempi molto interessanti[34].

[26] Cfr. L. Scazzocchio Sestieri, *Sulla parlata giudaico-romanesca*, «Scritti in memoria di Enzo Sereni», Gerusalemme 1970, pp. 101-132.

[27] Cfr. G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Torino 1908.

[28] A. Viriglio, *Come si parla a Torino*, Torino 1897.

[29] Arrivabene, *Vocabolario mantovano-italiano*, Mantova 1882.

[30] G. Galvani, *Saggio di un glossario modenese*, Modena 1868.

[31] A. Morri, *Vocabolario romagnolo-italiano*, Bologna 1969.

[32] Cfr. Fortis, *Il ghetto in scena*, cit., pp. 19-20 e appendice.

[33] *L'Amfiparnaso*. Comedia harmonica d'Horatio Vecchi da Modona, novamente posto in luce, Venezia 1897.

[34] Cfr. Yudith Cohen, *The Bergamasca: some Jewish link*?, in «Studies in honour of Israel Adler», Jerusalem 2002, pp. 397-404.

Se però ci soffermiamo sulla testimonianza dell'Amfiparnaso, osserveremo che al primo segue un breve testo molto diverso, nel quale le parole ebraiche hanno un loro senso preciso: così questi due testi ebraici ci offrono un breve ma significativo esempio di quello che di ben diverso si può trovare nel teatro italiano rinascimentale: infatti nella strofa che segue, si sottolineano le caratteristiche del giudeo-italiano dell'epoca e della zona: "O Samuel Samuel / Venit a bess venit a bess /Adonai che l'é lo goi / ché venut con lo moscogn/ Che vuol lo parachem / L'è sabbà che no podem".

E cosi è per le «scene all'ebraica» riportate alla luce negli ultimi anni, dallo Schiavetto dell'Andreini[35] a gli Strapazzati di Giovanni Briccio già segnalato dalla Debenedetti Stowe, ma recentemente approfondito da Barbara Santambrogio[36] e, da ultimo a La tempesta amorosa del Donzellini (1605) che ci permette di udire, sulla bocca di un ebreo esule da Capua a Viterbo, la stessa parlata documentata dalle glosse del *Maqre dardeqe* o, su altro livello, dai testi studiati da Sermoneta in «Alfabetin» o per Corfù.

L'esame dal nostro punto di vista si dimostra, quindi, assai fecondo e suscettibile di aprire la strada a molte ricerche future.

Infatti, il teatro italiano dell'epoca, come è noto, non è stato ancora esaurientemente studiato e neppure catalogato nel suo complesso, nè ovviamente tantomeno nelle singolari possibilità offerte dal gusto del plurilinguismo, caratteristico dell'epoca, alla ricerca sul giudeo-italiano parlato. Appare comunque subito chiaramente che l'idioma degli ebrei è percepito come assolutamente distinto (tanto che un personaggio dell'Andreini che vuol farsi passare per mercante ebreo per poter entrare nella casa dell'amata, deve fingersi muto perchè nessuno si accorga del suo stratagemma). Questo idioma così caratteristico e infarcito dei termini di origine ebraica, assolutamente incomprensibili per il pubblico ma così a portata di mano nei vicini ghetti, forniva materiale per gli effetti comici, in modo relativamente agevole ma con effetti ben più originali rispetto al francese, al tedesco o allo spagnolo.

Si profila così un tipo di fonte prima ignoto, prezioso per le sue caratteristiche di precisione e di rispetto per la parlata. Inoltre, dato che il teatro italiano dell'epoca è ancora, come dicevamo, purtroppo in gran parte sconosciuto, o perlomeno non ancora catalogato e degnamente studiato, abbiamo fondati motivi di sperare che, in auspicabilissime condizioni diverse, cresca anche la probabilità di ritrovare anche altro materiale di interesse giudeo-italiano, ovvero essenzialmente «scene all'ebraica» di altri autori, di altre regioni.

Ma già quello che è stato studiato finora ci permette di scorgere alcuni elementi assai interessanti, innanzitutto per la storia del giudeo-italiano parlato rinascimentale:

a) la ricchezza dell'elemento lessicale di origine ebraica (troviamo spesso, ad esempio nell'Andreini, parole ebraiche, come ad es. *nezeq* «danno» non ancora attestate nelle fonti giudeo-italiane nè rinascimentali nè moderne, usate nella commedia con esattezza dal punto di vista fonetico e semantico: tali parole non possono che derivare dall'uso parlato del giudeo-italiano dell'epoca (non risulta infatti che l'Andreini fosse un ebraista e abbia potuto inserire, di suo, delle parole ebraiche con tanta precisione)

b) la conferma, l'antichità e la diffusione di alcuni fenomeni di interferenza che abbiamo visto timidamente emergere ad esempio, nella *Ḥokmat našim* del Manuscrivi; anzi, il teatro italiano costituisce in proposito una fonte preziosissima, perché la varietà di casi di in-

[35] M.L. Mayer Modena, *A proposito di una scena "all'ebraica" nello Schiavetto dell'Andreini*, «Acme. Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», sett.-dic. 1990, pp. 73-81.

[36] Cfr. B. Santambrogio, *Il giudeo-italiano nelle fonti esterne: Li Strapazzati di Giovanni Briccio*, «Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano», vol. L, fasc. I, genn.-apr. 1997, pp. 245-258.

terferenza che ci attesta, supera quella che ci offrono le fonti ebraiche semiletterarie dell'epoca, come appunto i *Sifre mişwot*, che non sono ancora del tutto aperte ai fenomeni del parlato. I casi di interferenza documentati dall'Andreini o dal Briccio (ad esempio i maschili in - *o* come *saballo*, *roscio*; o l'adattamento delle radici ebraiche alle coniugazioni italiana o dialettale (*ganavar*, *assagater*, *lactir*...), o l'uso di suffissi italiani, ad esempio diminutivi, in *hamorcello*; il «doppio plurale», come in *tavarimmi*, *goimme* (Briccio) saranno ampiamente confermate dalle parlate moderne.

Questo per quanto riguarda l'arricchimento delle testimonianze di ambito ebraico è la conferma delle notizie che ne ricaviamo. C'è però da aggiungere che anche quando le fonti esterne divergono da quelle ebraiche, quando si tratti di fonti dimostrate attendibili come l'Andreini o il Viriglio, esse possono meritare attenzione ed essere a volte preziose, in quanto sono suscettibili di riflettere fedelmente quello che un orecchio esterno poteva percepire, senza correzioni, con tutt'al più qualche italianizzazione utile a scopi comici.

Darò qui due esempi che mi sembrano particolarmente fondati e significativi.

1. Fonti esterne di diverse epoche e provenienze ci permettono di scorgere l'affiorare di alcune anomalie nella forma delle parole ebraiche che sembrano ricondurci allo yiddish, o per lo meno alla pronuncia ashkenazita: è il caso di *revochare* per **revahare* «trarre guadagno» e *levonà* per *levanà* «luna» in Briccio; *hinochem* per *hinnuhim* «cose di poco valore» nell'Andreini. Questi casi ci aiutano senz'altro a mio parere a illuminare anche *parachem*, termine oscuro che compare nell'Amfiparnaso: si tratterà di una pronuncia ashkenazita di *perahim* «fiori» e quindi «fiorini» e «denari in genere», che troviamo, in quest'accezione, in testi di area sarda, e anche, come *parachin*, nella Bergamasca all'ebraica del Sefer Adler.

Queste testimonianze rinascimentali, considerate accanto a testimonianze moderne come quella del Viriglio *sichsela*) fanno sospettare che i primi raccoglitori di materiale giudeo-italiano, per lo più di origine italiana o sefardita come il Cammeo, abbiano censurato quasi tutte le tracce che indubbiamente lo yiddisch doveva aver lasciato nelle parlate giudeo-italiane, prima della sua assimilazione.

Ci si è spesso stupiti del fatto che gli ebrei ashkenaziti, così fedeli alle loro tradizioni particolari, abbiano abbandonato la lingua yiddish a livello letterario, nel corso del XVII, dopo la straordinaria fioritura rinascimentale di cui continua ad occuparsi brillantemente Claudia Rosenzweig[37]. Ci è spesso stupiti anche che, a livello della lingua parlata, lo yiddish non abbia lasciato traccia, salvo rarissime eccezioni, nel lessico delle parlate giudeo-italiane moderne: non possiamo qui analizzare il complesso fenomeno dell'assimilazione linguistica degli ebrei ashkenaziti all'ambiente italiano, o, meglio, giudeo-italiano: basterà qui accennare, per quello che riguarda il livello della lingua parlata, che con ogni probabilità alla spinta verso l'assimilazione, ovviamente viva già nei parlanti stessi, si è aggiunta, più tardi, a completar l'opera, al momento della documentazione per iscritto, l'azione di quelli che potremmo chiamare i «puristi giudeo-italiani».

2. Questo ci incoraggia a riconsiderare un'altra anomalia, fenomeno più complesso e non immediatamente spiegabile: la confusione dei numeri, ovvero l'uso del plurale per il singolare e, qualche volta, del singolare per il plurale, che si verifica in giudeo-romanesco. Il fenomeno non compare, forse, possiamo dire, non è accettato, ad esempio nell'opera del Del Monte, ma ha notevole evidenza nelle fonti esterne ed è attestato ancor oggi da studi sul giudeo-romanesco e, in particolare, in occasione di una recente indagine, da giovani informatori della Roma ebraica. Tale fenomeno, come ha messo in luce l'autrice di tale indagi-

[37] Cfr. Claudia Rosenzweig, *La letteratura yiddisch in Italia: l'esempio di Bovo de Ancona*, in «Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano», sett.-dic. 1997, pp. 159-189.

ne, Yael Reshef[38], non si presenta assolutamente come regolare, non si verifica cioè sempre con regolarità a proposito delle stesse parole.

Poiché il fenomeno è quindi attestato, oggi, da testimonianze di ambito ebraico, non si può più sostenere, come proposto, che si trattasse solo di confusione occasionale dovuta all'ignoranza dell'ambiente esterno. Vanno ricercate altre cause

Incidentalmente, per quello che riguarda il plurale, che è, a quanto pare, il più diffuso, si potrebbe pensare a un caso di plurale tabuistico, di origine cioè interdizionale: il fenomeno è stato studiato dallo Havers[39] e potrebbe esser stato incoraggiato dall'uso dei non-ebrei che confondevano, come per forza confondono a volte anche oggi, queste forme. Per altro le caratteristiche semantiche dei termini per i quali si trova attestato il fenomeno, incoraggerebbero questa interpretazione: troviamo infatti *caurimmi* «tomba», *kaddišimme* «preghiera per i defunti», *jorbedimmi* «guardia», *gannavimme* «ladro», *marolimme* «inciampo, fastidio»: tutte persone o cose che possono ben suscitare la paura che è alla base del fenomeno interdizionale: a questi casi si può aggiungere il molto attestato *goim* per il singolare. Per *inghiverimme* «ebreo» e *beferimme* «paolo», moneta in uso a Roma, si potrebbe pensare a casi di tabù di protezione.

Questa possibile rivalutazione delle fonti esterne, per la quale ritengo di aver dato qualche buona ragione offrendo esempi essenzialmente di epoca rinascimentale nonché, in modo selettivo, anche di epoca moderna, suscita qualche riflessione.

Le fonti esterne per il giudeo-italiano meriterebbero di esser inquadrate storicamente a una a una (ovviamente quelle di una certa importanza) e l'inquadramento sicuramente fornirebbe il come e il perché del loro riferirsi all'espressione linguistica giudeo-italiana e, quindi, i fondamenti di quella maggiore o minore attendibilità che abbiamo supposto o verificato per altre vie. Tale inquadramento potrebbe anche, d'altra parte, farci considerare in partenza come attendibili altre fonti considerate prima dubbie o, addirittura, farcene reperire delle nuove.

Tutto ciò dovrebbe naturalmente tendere a una auspicabilissima storia delle fonti esterne per il giudeo-italiano, e della loro importanza dal punto di vista della ricerca linguistica nonché della storia dei rapporti degli ebrei d'Italia con l'ambiente circostante.

Si tratta di una meta ardua e ancor lontana: per il momento, per conto mio, varrebbe la pena da una parte di porsi, ove possibile, il problema del confronto con quello che si conosce a proposito di fonti esterne sugli ebrei in diversi campi di studio, e, arricchito cosi il nostro orizzonte, di cercar di fissare criteri per la valutazione dell'attendibilità delle varie fonti.

Ad esempio, mi sembra che si possano ritrovare possibilità di confronto con quelle che ha messo in luce R. Po-chia Hsia per l'etnografia, in un recente studio.[40] Appare molto interessante a mio parere l'analisi che l'autore compie a proposito delle prime descrizioni degli usi degli ebrei, che in Germania, fra il XV e il XVI secolo, incominciano a configurarsi come «etnografiche»: Lo scopo, l'interesse di tali studi, perfino di quelli più tardi del Buxtorf, è quello di dimostrare, attraverso una dettagliata e «obiettiva» descrizione, l'inferiorità o la colpevolezza del popolo ebraico: ma il risultato è di tutto rispetto e può spesso usato come fonte, anche prima che si arrivi a un'atteggiamento di vera, assoluta tolleranza.

Questa situazione all'inizio può esser confrontabile anche al limite con quanto abbiamo accennato a proposito dei verbali dei processi dell'Inquisizione come fonte per il

[38] Cfr. Yael Reshef, *Between Hebrew and Italian: Morphological processes in the Hebrew component in the Judeo-Italian of Rome*, «Massorot», 12 (2002), pp. 161-186.

[39] W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, Vienna 1946, pp. 165 e segg.

[40] R. Po-chia Hsia, *Christian Etnographies of Jews in Early Modern Germany*, in R.B. Weddington & A.H. Williamson, *The expulsion of the Jews 1492 and after*, London and New York, 1994, pp. 223—235.

giudeo-italiano: conoscere gli usi linguistici degli ebrei per meglio confutarli.

Nel caso del teatro italiano, invece, possiamo trovare traccia dell'evoluzione, dall'atteggiamento di chi vuole prima evocare l'ebreo solo per distruggerlo parodisticamente, fino a quello di chi lo vuol porre come un altro da individuare, capire, descrivere (anche se questo può portare a effetti comici) non possiamo che trovare, alle radici di questo rispetto per il personaggio che si esprime nella parlata ebraica, le stesse ragioni che fanno dell'età rinascimentale, preparata dalle esperienze dell'età umanistica, un'epoca di apertura verso la cultura ebraica. Mi sono soffermata già a lungo sul teatro italiano del Rinascimento come fonte per il giudeo-italiano ma vorrei ancora, a questo punto, citare una battuta di Bellisario, personaggio dello Schiavetto che, nella conclusione della commedia promette: «Leone, Scemoel, io darò soddisfazione a tutti della roba che mio figlio abbottinar vi fece»: questo risarcimento sembra preludere ad altre forme di «risarcimento» di cui il riconoscimento, il rispetto della parlata ebraica sembra poter costituire l'avvio.

Va comunque purtroppo rilevato che il filone dell'antisemitismo persiste, eccome, nell'età moderna; è noto che, accanto a una tradizione che continua, ad esempio le nobili tradizioni degli ebraisti non-ebrei, troviamo espressioni di ignoranza e di antisemitismo, che si riflettono in campo per così dire letterario e linguistico, in una produzione numerosa nei secoli XVIII e XIX. Si tratta di testi a volte diffusi, ma generalmente, a mio parere non degni di pubblicazione e di studio se non per quello che riguarda la storia dell'antisemitismo. Non val la pena di soffermarsi a dare nomi o esempi, ma converrà ricordare che non si tratta chiaramente di fenomeni limitati all'Italia né al campo linguistico e che la loro significatività dal punto di vista linguistico è spesso nulla, mentre possono costituire utile materiale per altri tipi di studi. I confronti, quindi, a questo proposito, non mancheranno di sicuro.

Chiusa la parentesi e tornando al nostro argomento, abbiamo quindi visto che si profila qui, per il futuro delle ricerche sul giudeo-italiano, accanto alla sempre auspicabile e feconda ricerca di materiali di ambito ebraico, la ricerca, il riesame, la classificazione del materiale che proviene dall'ambiente esterno, della cui importanza ho cercato di dare qualche esempio.

Abbiamo visto che si va dall'interesse sincero del Viriglio, dello Zanazzo, del Belli, a quello serio anche se ispirato da scopi assai vari delle testimonianze dell'Inquisizione e del teatro italiano rinascimentale, con le più varie gradazioni e sfumature fino all'ultimo gradino, a quelle parodie antisemitiche a cui accennavo da ultimo.

A questo punto potremmo cercare di proporre alcuni criteri, che sembrano ovvi, per catalogare le fonti esterne, per misurarne l'attendibilità. Occorre, a mio parere, prendere in considerazione:

a) la conoscenza che la fonte, quando non sia anonima, poteva avere del giudeo-italiano parlato;

b) l'atteggiamento nei confronti dell'espressione ebraica, rivelato da piccole spie: nei primi casi documentati nel teatro, la ripetizione dei suoni senza preoccupazione per il loro significato (Vecchi) o, anche il nome che non c'è bisogno di conoscere, e quindi cambia: ad esempio in Est Locanda lo stesso personaggio viene chiamato di volta in volta Sciabbadai, Scibadai, Saiabadai, Ciabbadai e infine Sciacodim, incrocio fra Sciabbadai e Iacodim: a questo proposito mi pare che si possa sostenere che dal punto di vista della documentazione linguistica il disprezzo che arriva a chiamare una stessa persona con vari nomi (Est Locanda), a considerare qualsiasi nome deformabile all'infinito o a dare uno stesso nome a tutti (possono essere buoni esempi Iacodin, così frequente, con questa funzione, nel teatro italiano rinascimentale, e, in epoca contemporanea, Isidoro usato dai nazisti per indicare un qualsiasi ebreo[41]), diventa la negazione del nome e della sua funzione identificatrice e quindi non si può più parlare di documento linguistico;

[41] D. Bering, *The Sting of Names: Antisemitism in German daily life*, Cambridge 1992.

c) l'intenzione, lo scopo ricostruibile: era tale da spingere a una serietà di riproduzione indipendentemente dal giudizio che di tali scopi si possa formulare da altri punti di vista?:

Una volta esaminate le fonti secondo questi e altri possibili criteri, sarà comunque ovviamente il caso di procedere al controllo di almeno una parte delle testimonianze con altro materiale già noto e sicuro o con il lessico ebraico.

Per concludere, il giudeo-italiano si presenta oggi con continuità di attestazione sui vari livelli. Le fonti sono le più svariate e molte altre, di altri generi si potranno senz'altro reperire; al momento però sembra molto urgente studiare quelle di cui si conosce già l'esistenza Non possiamo che rivolgere un invito pressante per la segnalazione di altre fonti a tutti gli studiosi di materie affini, e per lo studio dei testi di cui si conosce o si suppone l'esistenza, soprattutto ai giovani, che speriamo si vogliano accostare sempre più numerosi al nostro argomento.

Maria L. Mayer Modena
via Bigli 7, I-20121 Milano
e-mail: mayer@mailserver.unimi.it

SUMMARY

During the course of almost a century of serious research on the subject of Judeo-Italian, the most various sources have been retrieved. A rich harvest of very interesting material was found in the Jewish milieu; some of the possible examples are: lexica, *Sifre miṣwot*, *derašot*, Judeo-Italian plays. In many cases these texts have not yet been published nor studied. Moreover, some important discoveries of «external» sources (mainly from the Italian Renaissance theatre), rather serious and quite different from the anti-Semitic parodies which were known in the past, lead us to evaluate the non-Jewish evidence on the Judeo-Italian linguistic expression and its importance.

KEYWORDS: Judeo-Italian; Jewish sources; non-Jewish evidence.

RELAZIONI A TEMA LIBERO

Chiara Peri

LA «REGALITÀ» DI ADAMO

Il libro della Genesi è probabilmente una delle opere letterarie più commentate: è stato sottoposto a ogni genere di critica letteraria e di analisi filologica. Non ho dunque qui la pretesa di suggerire una nuova interpretazione per il cosiddetto «racconto della caduta» (*Gen* 3) e neppure di affrontare la complessa questione della datazione e delle fonti del libro della Genesi e del Pentateuco in generale. Vorrei piuttosto proporre qualche considerazione di natura letteraria e storico-religiosa sul primo uomo.

1. Adamo re?

Una raccolta di saggi dello scrittore israeliano Meir Shalev, originariamente intitolata *Bibbia adesso* (*Tanak Akšaw*), è stata recentemente pubblicata in traduzione italiana con il ben più accattivante titolo *Re Adamo nella giungla*[1]. La regalità del primo uomo, o quanto meno la presenza in Adamo di alcuni elementi che lo possano ricondurre a una sorta di prototipo di figura di sovrano, è stata fatta notare, nel corso degli anni, da diversi studiosi[2], ed è stata approfondita in particolare dagli esponenti della cosiddetta «Myth and Ritual School», nell'ambito degli studi sulla regalità divina nell'antico Israele[3]. Vale forse la pena di esaminare uno ad uno questi elementi, anche alla luce di eventuali parallelismi riscontrabili nei testi mitici del Vicino Oriente.

Una prima considerazione riguarda la modalità in cui avviene la creazione di Adamo: il primo uomo viene creato individualmente, plasmato direttamente dalle mani di Dio. La creazione dell'uomo non sembra inoltre dettata da alcuna necessità pratica del suo creatore. Al contrario, nei miti della creazione mesopotamici, in primo luogo il Poema di Atramhasis, l'uomo viene plasmato con il preciso scopo di alleviare gli dei dal lavoro e dunque, fin dall'inizio, la sua esistenza è marcata nettamente da questa finalità. Anche Adamo verrà posto in un giardino, ma non allo scopo di lavorare la terra: questo genere di fatica gli sarà assegnato, come una condanna, solo in seguito. Un'altra precisa differenza, difficilmente casuale, tra l'antropologia mitica mesopotamica e quella biblica riguarda gli ingredienti di composizione della creatura. Secondo i testi mitici accadici l'uomo è formato di argilla, alla quale viene aggiunto un *eṭemmu*, cioè lo spirito di un dio ucciso. Si tratta di un marchio di morte, che ricorda all'uomo la caducità della sorte che lo attende[4]. Al contrario, il «segno distintivo» di Adamo sembra essere la vita: nell'argilla di cui è plasmato viene infuso non un *eṭemmu*, ma un «alito di vita» (*nišmat ḥayyim)*.

Nel poema di Atramhasis l'anonimo primo uomo non riceve alcuna attenzione da parte della sua creatrice Mami: l'importanza dell'umanità consiste nella sua funzione, per gli in-

[1] Trad. e cura di E. Loewenthal, Frassinelli, Milano 2001.

[2] Si veda ad esempio A. Benzen, *King and Messiah*, Basil Blackwell, Oxford 1970, p. 17 e, più di recente, H. May, *The King in the Garden of Eden*, in B. W. Anderson and W. Harrelson (edd.), *Israel's Prophetic Heritage*, Harper, New York 1962, pp. 166-76.

[3] I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1943; K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, E.J. Brill, Leiden 1961; H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, Fortress Press, Philadelphia 1966, pp. 78-80.

[4] «In virtù (della presenza) della carne di un dio possa (nell'uomo) esservi un *eṭemmu* (= Totengeist), al vivente possa egli rendere noto il suo segno caratteristico (cioè: la morte), l'*eṭemmu* possa essere nell'uomo per non fargli dimenticare ciò»: *Atramhasis*, tav. I, 215-17. Cfr. G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1971.

dividui non si mostra alcun interesse. Adamo riceve invece tutte le cure necessarie da Yhwh: una residenza piacevole, la compagnia degli animali, una compagna simile a lui. È soprattutto questo rapporto privilegiato con il Creatore che sembra porre Adamo sullo stesso piano dei re del resto del Vicino Oriente. Gli inni regali, mesopotamici come egiziani, attribuiscono al sovrano il privilegio della creazione individuale, che sembra garantire un'assistenza divina duratura e particolare, come si ricava da molte formule augurali («I volti favorevoli di Marduk, che ti ama, e di Adad, che ti ha creato, ti accolgano»[5]). Anche la somiglianza al dio è una delle prerogative del sovrano mesopotamico: «Lui solo è l'eterna immagine (*ṣalam*) di Enlil, attento alla voce del popolo per governare il paese. Enlil lo ha allevato come un padre, dopo il suo primogenito (Ninurta)», si legge nel Poema di Tukulti Ninurta[6]. Nel testo neobabilonese VAT 17019 la creazione del re (*šarru maliku amelu*) è nettamente distinta da quella dell'umanità comune (*lulla amelu*): anche in questo caso le caratteristiche specifiche del sovrano sono la bellezza e il fatto di essere immagine di Enlil[7]. A sua volta Adamo viene creato a immagine e somiglianza di Dio e non si tratta, evidentemente, di una mera somiglianza formale: l'immagine divina in Adamo lo mette in una condizione di semi-divinità, alle stregua di Gilgamesh, re di Uruk, protagonista di uno dei poemi più diffusi nel Vicino Oriente antico, che era per due terzi dio e solo per un terzo uomo.

La condizione «regale» di Adamo sembra confermata dal ruolo che egli assume nei confronti del resto del creato: la sua è, evidentemente, la posizione di un capo. L'invito a dominare il mondo è esplicito già nel cosiddetto primo racconto della creazione: «Riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (*Gen* 1, 28). Come è scritto in modo esplicito nel libro della Sapienza, Adamo è stato creato «perché domini sulle creature... governi il mondo con santità e giustizia e pronunci giudizi con animo retto» (*Sap* 9, 2-3). L'attribuzione del nome agli animali (*Gen* 2, 19-20) è un atto di autorità significativo e come tale è stato percepito lungo la storia dell'interpretazione biblica: in una bella illustrazione del bestiario di Aberdeen, ad esempio, Adamo è rappresentato in trono, in abiti regali, mentre attribuisce il nome agli altri esseri viventi[8]. Altri testi biblici possono essere addotti a dimostrazione della supremazia di Adamo nella creazione; in primo luogo il *Salmo* 8: «Lo hai fatto poco meno di Elohim, lo hai incoronato di onore e di gloria, gli hai dato il comando sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi» (vv. 6-9). Il tema dell'autorità di Adamo è sottolineata insistentemente anche nel libro dei Giubilei: «E dopo tutto ciò, fece l'uomo... e gli diede potestà su tutto quel che è sulla terra e nei mari, su quelli che volano, su tutte le fiere, gli animali, su tutti quelli che si muovono sulla terra e su tutta la terra. E gli diede potestà su tutti costoro» (*Giubilei*, 2,14)[9]. Secondo la tradizione rabbinica e islamica tutte le creature, compresi gli angeli, furono invitate a prostrarsi in segno di adorazione davanti ad Adamo, «immagine di Dio»[10]. L'unico angelo che si rifiutò di adorare l'uomo fu Lucifero-Satana-Iblis (che viene perciò con-

[5] *Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung*, Brill, Leiden 1964-, XI, 119. Il motivo della creazione del re direttamente dalle mani del suo dio è un tema diffuso nella celebrazioni testuali ed iconografiche della regalità del Vicino Oriente antico, specialmente egiziane e sumeriche.

[6] P. Machinist, *Literature as Politics: The Tukulti-Ninurta Epic and the Bible*: «Catholic Biblical Quarterly» 38 (1976),pp. 456-66.

[7] Per il testo, vedi W.R. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*: «Orientalia» 56 (1987), pp. 55-68.

[8] Folio 5 recto. L'immagine è visibile sul sito web dell'Aberdeen Bestiary Project, all'indirizzo http://www.clues.abdn.ac.uk:8080/besttest/alt/comment/folio5r.html.

[9] *Libro dei Giubilei*, a cura di L. Fusella e A. Loprieno, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Utet, Torino 1981, pp. 180-411.

[10] L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, Adelphi, Milano 1995, pp.73-54. Il racconto dell'adorazione degli angeli e della ribellione di Iblis ricorre in diverse sure del Corano

siderato da alcune correnti mistiche musulmane l'«unico vero monoteista»).

Qual è il ruolo di Adamo nel giardino di Eden? Dai testi è evidente che non spetta a lui lavorare la terra, i cui frutti nascono spontanei per disposizione divina. Il suo compito sembrerebbe piuttosto quello di custodire il giardino stesso. Una conferma indiretta si trova nel libro di Ezechiele, in un passo (*Ez* 28, 14) che presenta molti e significativi parallelismi con i primi capitoli del libro della Genesi: a proposito del re di Tiro viene detto אַתְּ–כְּרוּב, usualmente tradotto «sei (come) un cherubino». Attribuendo al termine כְּרוּב un valore simile a quello del termine accadico *karibu*, etimologicamente prossimo[11], l'espressione potrebbe essere intesa piuttosto come «tu sei guardiano», evidentemente del giardino di Eden[12]. Da cosa Adamo doveva proteggere il giardino? Secondo il libro dei *Giubilei* (3, 16) Adamo «proteggeva il giardino dagli uccelli, dalle fiere e dagli animali», ma sembra difficile che si intendano gli animali che vivevano all'interno del giardino. Sembrerebbe piuttosto che si tratti di «animali» provenienti dall'esterno. In effetti in un altro passo dello stesso libro (*Giubilei* 11, 11-14), gli uccelli che mangiano le sementi e devastano i raccolti sono la forma assunta dagli spiriti maligni soggetti a Mastema, principe dei demoni[13]. Gli uccelli e le fiere rappresenterebbero dunque quei poteri minacciosi che sono stati lasciati fuori dai confini del mondo ordinato, le forze del caos increato che minacciano la creazione e su cui Adamo ha autorità. La custodia del giardino degli dei era un compito specifico del sovrano mesopotamico, tanto che «giardiniere» era uno degli epiteti regali[14]. Almeno a partire dai re sargonidi in Assiria le iscrizioni regali mesopotamiche testimoniano che il giardino del sovrano era una delle manifestazioni simboliche della sua regalità[15]. Questa valenza specificamente regale, oltre che sacrale, del giardino non sembra sconosciuta alla cultura di Israele. Un esempio, seppure tardo, è costituito dalle ricche tradizioni relative al giardino che Salomone avrebbe fatto piantare a Gerusalemme, nel quale crescevano tutte le piante del mondo[16]. Le speculazioni sul giardino di Salomone prendono le mosse da un'interpretazione di un versetto del *Qohelet* (2, 5), un libro che la tradizione attribuisce a Salomone stesso: «Mi sono fatto parchi e giardini e vi ho piantato alberi da frutto di ogni specie».

2. Il racconto della «caduta»

«Yhwh Elohim piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva plasmato. Yhwh Elohim fece spuntare dal suolo ogni albero bello a vedersi e buono da mangiare, l'Albero della Vita in mezzo al giardino e l'Albero della Conoscenza del Bene e del Ma-

(II, 30-34; VII, 11-12; XV, 28-31; XVII, 61; XVIII 50; XX, 116 e XXXVIII, 71-76).

[11] *Karibu*, con *šedu* e *lamassu*, erano i nomi con cui erano noti nel mondo assiro i geni posti a protezione delle porte. Cfr. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Harrassowitz, Wiesbaden 1981, s.v.

[12] La traduzione greca dei LXX intende את come una preposizione («tu sei *con* il cherubino»), attenuando la pregnanza dell'espressione. I cherubini che vengono posti a guardia del giardino dopo la cacciata di Adamo (*Gen* 3, 23-24) non stanno infatti con lui nel giardino, ma piuttosto ne prendono il posto.

[13] Un esplicito parallelismo tra uccelli e Satana si riscontra anche nella parabola evangelica del seminatore, in particolare nella versione di Luca (8, 4-8 e 11-15) e in quella di Marco (4, 1-9 e 13-20). Secondo la spiegazione della parabola gli «uccelli del cielo» (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ) che mangiano il seme caduto sulla strada rappresentano Satana.

[14] M. Hutter, *Adam als Gärtner und König (Gen 2:8,15)*: «Biblische Zeitschrift» 30 (1986), pp. 258-62.

[15] A. L. Oppenheim, *On Royal Gardens in Mesopotamia*: «Journal of Near Eastern Studies» 24 (1965), p. 331 e D.J. Wiseman, *Mesopotamian Gardens*: «Anatolian Studies» 33 (1983), pp. 137-44.

[16] Ciò avveniva in virtù del fatto che, trovandosi al centro del cosmo, il suolo aveva in sé le caratteristiche di tutti i terreni delle diverse nazioni. Cfr. P. Soucek, *The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art*, in J. Gutmann (ed.), *The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art*, Scholar Press, Missoula 1976, pp. 73-123.

le» (*Gen* 2, 8-9). Gli alberi notevoli nel giardino sono dunque due: questo particolare risulterà fondamentale nei versetti conclusivi della narrazione, per la comprensione del senso dell'intero episodio. Tuttavia l'Albero della Vita non viene più menzionato nei versetti successivi e gli eventi principali sembrano riguardare un albero soltanto: il frutto di quel solo albero in mezzo al giardino viene proibito ad Adamo già prima della creazione della donna; un solo albero viene nominato nella conversazione tra Eva e il serpente e poi nei versetti successivi, fino al versetto 22 del capitolo terzo. Le parole insinuanti del serpente, la più astuta tra le creature di Dio, descrivono efficacemente l'effetto del frutto dell'albero proibito: «Elohim sa che quando mangerete da esso [cioè: il frutto dell'albero] i vostri occhi si apriranno e voi sarete come Elohim, conoscerete il bene e il male» (3, 5). Questo interessante discorso non solo sortisce l'effetto voluto, ma si rivela anche veritiero: al v. 22 Yhwh constata l'accaduto («Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi per la conoscenza del bene e del male»), ne è preoccupato («che non stenda la sua mano per prendere anche il frutto dell'Albero della Vita e, mangiatolo, viva per sempre!») e prende gli opportuni provvedimenti: «Yhwh Elohim lo cacciò dal giardino di Eden... e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada volteggiante (?)[17] che custodissero la strada verso l'Albero della Vita» (*Gen* 3, 23-24).

Come ha osservato James Barr, questa narrazione non racconta l'origine del peccato e del male, ma descrive piuttosto come l'uomo sia arrivato a un passo dalla conquista dell'immortalità, ma l'abbia poi persa definitivamente[18]. Il tema del «peccato originale» inteso come caduta e decadenza da uno stato di grazia di cui l'uomo godeva al momento della creazione, è ampiamente attestato nella letteratura successiva, non solo religiosa, ma risulta in effetti assente dall'Antico e dal Nuovo Testamento, ad eccezione dei celebri passi paolini (soprattutto *Rom* 5, 12-14) e del libro della *Sapienza* (2, 23). Dal racconto della Genesi non si ricava in effetti l'impressione che l'uomo sia stato creato immortale e che la sua disobbedienza l'abbia portato alla mortalità: l'uomo e la donna, infatti, non mangiavano abitualmente del frutto dell'Albero della Vita, che anzi era loro vietato. L'allontanamento dei due dal giardino è volto ad evitare che l'uomo, oltre alla conoscenza, ottenga *anche* la vita eterna. Le parole della punizione divina (*Gen* 3, 16-19) non sembrano introdurre la mortalità umana come realtà nuova nell'esistenza di Adamo (la parola «morte» è del tutto assente da questo discorso di Dio), ma descrivono piuttosto le nuove modalità dell'esistenza: il lavoro, la fatica, la sofferenza. Contro l'uomo e la donna Yhwh non pronuncia nemmeno una formula di maledizione vera e propria, come quelle che destina al serpente e alla terra. Le condizioni di vita descritte sono certo molto dure e richiamano da vicino la concezione della dimensione umana quale è espressa da testi babilonesi: l'uomo è stato creato per la fatica. La storia sembra iniziare da questo momento, con l'instaurarsi di condizioni di vita tristemente «umane»: è signi-

[17] Il significato dell'espressione che traduco letteralmente «fiamma della spada volteggiante» è incomprensibile, a causa probabilmente di una corruttela testuale. La parola «cherubini» significa, etimologicamente, «guardiani» e indicava, nella tradizione vicino-orientale antica, quegli esseri mostruosi che proteggevano troni e passaggi Sull'argomento rimando allo studio di M. Rivaroli, *Le stele di confine: un approccio storico-religioso*, in G. Regalzi (cur.), *Le discipline orientalistiche come scienze storiche. Atti del 1° incontro Orientalisti (Roma, 6-7 dicembre 2001)*, Associazione Orientalisti, Roma 2002, http://purl.org/net/orientalisti/atti2001.htm, pp. 49-50. La tradizione giudaica più tarda conserva alcuni elementi che fanno ritenere che uno dei custodi dell'Eden fosse il Leviatano: su questo argomento rimando a C. Peri, *Il regno del Nemico. La morte nella religione di Canaan*, Paideia, Brescia, in corso di stampa.

[18] «This narrative is not, as it has commonly been understood in our tradition, basically a story of the origin of sin and evil, still less a depiction of absolute evil or total depravity: it is a story of how human immortality was almost gained, but in fact was lost»: J. Barr, *The Garden Eden and the Hope of Immortality*, Fortress, Philadelphia 1993, p. 4.

ficativo che solo adesso Adamo assegni alla donna il nome Eva, «perché è diventata la madre di tutti i viventi»[19].

Vorrei ora attirare l'attenzione su un particolare piuttosto singolare del racconto. Nonostante la sua ira, «Yhwh Elohim fece ad Adamo e a sua moglie delle tuniche di pelle (*kotnot 'or*) e li vestì» (*Gen* 3, 21)[20]. Questa attenzione è per lo meno curiosa, dopo le dure parole di condanna appena pronunciate: a riprova della stranezza del gesto divino, si può osservare che nelle rappresentazioni iconografiche della cacciata dal paradiso, compresa quella michelangiolesca della Cappella Sistina, Adamo ed Eva al momento della cacciata sono raffigurati nudi, mentre spesso vengono ritratti vestiti nel momento precedente alla cacciata (a volte, ad esempio in alcune icone bizantine, addirittura in abiti regali)[21]. Anche l'interpretazione rabbinica ha cercato di smorzare questa apparente bizzarria intendendo l'espressione *kotnot 'or* come una perifrasi per indicare la pelle del corpo. Ma il testo biblico è molto chiaro a riguardo: se prima Adamo ed Eva erano nudi, in seguito alla loro trasgressione sono stati vestiti. Sembrerebbe che Dio stesso riconosca che Adamo abbia raggiunto un nuovo *status*, in virtù del quale la sua condizione di nudità non è più adeguata. L'attribuzione della veste corrisponde apparentemente alla constatazione del v. 22: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi ».

Il libro dei *Giubilei* sembra dare un rilievo maggiore al momento della vestizione di Adamo. «E Adamo, in quel giorno in cui uscì dal giardino di Eden, bruciò, per il bel profumo, incenso, galbano, olio di mirra e spighe aromatiche all'alba, col sorger del sole, nel giorno (in cui) coprì le proprie pudenda... E solo ad Adamo, a differenza di tutte le fiere ed animali, concesse di coprire le proprie pudenda» (*Giubilei* 3, 27 e 30). La vestizione di Adamo dunque è qui presentata come un privilegio, pur essendo in precisa relazione con la sua cacciata dal giardino. La sua differenziazione nei confronti delle altre creature viene accentuata. Nello stesso contesto si afferma che gli animali, che fino a quel momento avevano parlato, vengono privati di questa facoltà, riservata in esclusiva all'uomo (*Giubilei* 3, 28). Inoltre l'autore del libro dei *Giubilei* presenta Adamo intento in un'offerta di tipo sacerdotale proprio nel giorno in cui riceve la tunica che lo coprirà, a sottolineare l'eccezionalità dell'avvenimento.

3. «La vita che tu cerchi, non la troverai»

La letteratura del Vicino Oriente antico offre molti esempi di personaggi che cercano l'immortalità, o si trovano nella condizione di sfiorarla, e non la ottengono. Non è un caso che i protagonisti di queste vicende siano tutti re, o ad essi assimilabili: il problema ideologico sotteso alle numerose narrazioni, di cui si darà qui solo qualche esempio, nasce probabilmente dalla contraddizione teologica che sorgeva tra l'eccezionalità della figura del sovrano, tale perché in rapporto stretto con le divinità, e la mortalità a cui egli era comunque soggetto[22]. La malattia del re Keret, descritta nel poema ugaritico che lo vede protagonista, strappa al figlio un lamento che suona quasi una protesta: «Padre nostro, gioivamo della tua vita / godevamo della tua immortalità / come si dirà 'Ke-

[19] La traduzione «è diventata» è coerente con il v. 22 «l'uomo è diventato come uno di noi». Si tratta infatti della stessa forma verbale ebraica.

[20] L'unico studio che conosco specificamente dedicato a questo argomento è S.N. Lambden, *From Fig Leaves to Fingernails: Some notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Selected Early Postbiblical Writings*, in *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield Academy Press, Sheffield 1992, pp. 74-90.

[21] G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection. Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, p. 117.

[22] P. Xella, *Death and Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought*, in J. Sasson (ed.), *Civilization of the Ancient Near East*, III, Scribner's, New York 1995, pp. 2059-2070.

ret è figlio di El / progenie del Benigno e del Santo'?/ Forse gli dei muoiono / la progenie del Benigno non vivrà?»[23]. La lacunosità e la difficoltà dei testi non consentono di sapere quale fosse la risposta della teologia? della Siria antica a questo problema. Ma dalle narrazioni sumeriche e accadiche sappiamo con certezza che in Mesopotamia l'immortalità era preclusa al re. La figura di Gilgamesh, re di Uruk, è emblematica della vana ricerca della vita eterna. In un poema sumerico, che precede la composizione dell'epopea babilonese, viene descritta la morte dell'eroe. Al re, che ha avuto un sogno premonitore riguardo al proprio destino, il dio Enlil spiega: «Egli ti ha, Gilgamesh, destinato alla regalità; alla vita eterna non ti ha destinato; a causa (della mancanza) della vita eterna, il tuo cuore non sia triste. Non ti abbattere, non essere depresso. Facendo sì che tu emetta giudizio su chi tra gli uomini ha commesso il male, facendo sì che tu emetta giudizio su chi ha fatto il male sciogliendo le tue leggi, ha dato a te il potere di mettere ordine nella luce e nell'oscurità del genere umano, ha dato a te il potere di primeggiare sull'umanità...»[24]. Nella redazione paleobabilonese dell'epopea è la taverniera Siduri a ricordare a Gilgamesh i limiti della condizione umana: «Gilgamesh, dove stai andando? La vita che cerchi, tu non la troverai. Quando gli dei crearono l'umanità, tennero la vita nelle loro mani. Così, Gilgamesh, riempi il tuo stomaco, giorno e notte datti alla gioia; fai festa ogni giorno. Giorno e notte canta e danza, che i tuoi vestiti siano puliti, che la tua testa sia lavata: lavati con acqua, gioisci del bambino che tiene stretta la tua mano, possa tua moglie godere al tuo petto...»[25]. Nella redazione neoassira, la versione «classica» conservata nella biblioteca di Assurbanipal, tocca ad Utanapishtim, l'eroe del diluvio, deludere le speranze del re di Uruk: «Perché ti sei agitato tanto? Cosa hai ottenuto? Ti sei indebolito con tutti i tuoi affanni. Hai soltanto riempito il tuo cuore di angoscia. Hai soltanto avvicinato il giorno lontano della verità. L'umanità è recisa come canne in un canneto...»[26]. Lo rimprovera anzi di aver trascurato, per la sua vana ricerca, la propria dignità regale «Tu, che gli dei hanno creato con la carne di dei e di uomini; tu, che gli dei hanno fatto simile a tuo padre e tua madre; proprio tu, Gilgamesh, (ti sei ridotto) come un vagabondo! (Eppure per te) un trono è stato deciso nell'assemblea degli dei...»[27]. Prima di fargli dono della «pianta della vita» (il cui significato resta incerto, anche a causa di una lacuna del testo, e che comunque l'eroe perderà alla prima sosta sulla strada del ritorno), Utanapishtim dà istruzioni affinché l'aspetto di Gilgamesh torni adeguato alla sua condizione: «Fa' che il suo corpo sia strofinato fino a tornare bello; poni sul capo un nuovo turbante; fagli indossare un vestito che lo rinobiliti. Fino a che egli non giunga alla sua città, fino a che non compia il suo viaggio, che il suo vestito non si scolori, che sia nuovo, che sia nuovo»[28].

Un motivo simile ricorre in un altro mito mesopotamico, la Leggenda di Adapa[29]: il protagonista, «il Saggio» (questo è, molto probabilmente, il significato dell'appellativo *adapa*) non è presentato nel ruolo di sovrano, ma il suo nome è legato alle origini della civiltà umana. Si tratterebbe infatti del primo degli *apkallu*, i sette saggi venuti «dal mare» per educare gli uomini al vivere civile. Secondo G. Pettinato questi personaggi mitici, per metà uomini e per metà pesci, descritti da Berosso con dovizia di particolari, sarebbero stati i detentori del po-

[23] KTU 1. 16 i 11-19.

[24] *La morte di Gilgamesh*, 34-41, in G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1992, p. 334.

[25] Tavoletta di Berlino-Londra 60-72, in G. Pettinato, *cit.*, pp. 267-68.

[26] Tav. X, 299-304.

[27] Tav. X, 268-71.

[28] Tav. XI, 241-46.

[29] La figura di Adapa è stata già in passato accostata a quella di Adamo. Tra gli studi specificamente dedicati a questo argomento si può ricordare in particolare N. E. Andreasen, *Adam and Adapa: Two Anthropological Characters*: «Andrews University Seminary Studies» 19 (1981), pp. 179-94, il quale però fa notare che Adamo, a differenza di Adapa, perde un'immortalità che precedentemente possedeva (p. 186). Come ho già avuto motivo di affermare, a mio avviso il testo biblico non lascia spazio a un'interpretazione di questo genere e pertanto l'affinità tra le due storie è più netta.

tere prima del diluvio[30]. La sua vicenda ha dunque una straordinaria rilevanza per il destino del genere umano[31]. Per di più Adapa viene presentato come investito di una particolare autorità, concessagli dal suo dio protettore, Ea. Convocato al cospetto di Anu, dio del cielo, per rendere conto di un delitto commesso (Adapa aveva spezzato le ali al Vento del Sud), viene salvato per intercessione di Ea, il quale gli fornisce valide istruzioni per ingraziarsi gli altri dei e sfuggire al castigo. Seguendo alla lettera tali suggerimenti, Adapa rifiuta il pane e l'acqua che gli vengono offerti in cielo. Ea aveva detto infatti: «Quando dinanzi a Anu sarai, appena ti offriranno il pane di morte, non lo mangerai; quando ti offriranno l'acqua di morte, non la berrai. Quando ti offriranno una veste, indossala; quando ti offriranno l'olio, ungiti con esso». Ma l'obbedienza fa perdere ad Adapa una grande occasione. Il pane e l'acqua degli dei non gli avrebbero portato la morte, ma la vita. Al momento di congedarlo, Anu esclama: «Dunque, Adapa! Perché non mangiasti e non bevesti? Non avrai la vita eterna, malvagio è il genere umano!». Ea dunque si è ingannato? O piuttosto «il dio non ci teneva per niente a che il suo fedele, che aveva creato mortale per validissime ragioni certamente, passasse al rango di immortale»[32]? Così infatti inizia il mito: «Ampio intelletto (il dio) gli aveva fatto, perché sollevasse i destini del paese. Sapienza gli aveva concesso, ma non gli aveva dato la vita eterna».

Dai parallelismi esaminati finora si ha l'impressione che l'autore della Genesi, pur attingendo al repertorio mitico vicino-orientale, abbia volutamente spezzato il vincolo che, nella tradizione mesopotamica, metteva in rapporto strettissimo l'inizio della storia con la «discesa della regalità dal cielo». Adamo ed Eva non sono una coppia regale, ma solo i progenitori di tutti i viventi. Adamo, uomo solo in parte «comune», reso protagonista di un'avventura «regale», arriva dunque a sfiorare l'immortalità. Ma se la vita eterna, in linea con la tradizione, gli viene negata dal suo dio, la regalità gli deve essere «sottratta» dall'ideologia ebraica. Cosa resta dunque ad Adamo? La «conoscenza del bene e del male» e un vestito nuovo.

4. La conoscenza del bene e del male

Le interpretazioni dell'espressione «conoscenza del bene e del male» sono comprensibilmente numerosissime, in considerazione della pregnanza che essa assume per l'esegesi dell'intero brano[33]. Anche alla luce delle considerazioni avanzate finora, si può osservare che «conoscere il bene e il male» può avere in ebraico l'accezione di «conoscere tutto»[34], nel senso di riuscire a riconoscere gli opposti. In particolare risulta utile il confronto con un passo del secondo libro di Samuele (*2 Sam* 14, 27), in cui una saggia donna di Tekoa si rivolge al re Davide allo scopo di intercedere a favore di Assalonne: «...poiché come un angelo di Dio, così è il mio signore il re per udire il bene e il male; Yhwh Dio tuo sia con te». Il punto essenziale che viene ben evidenziato in questa frase è la capacità di *distinguere* tra bene e male, una prerogativa essenziale al sovrano quando riveste la sua funzione giudiziaria, uno dei tratti

[30] G. Pettinato, *I Sumeri*, Rusconi, Milano 1992, p. 82.

[31] Su questo mito si veda il recente studio di S. Izre'el, *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, Eisenbrauns.Winona Lake 2000, con una nuova edizione e traduzione del testo.

[32] P. Xella, *L'«inganno» di Ea nel mito di Adapa*: «Oriens Antiquus» 12 (1973), p. 265. Vedi anche M. Liverani, *Adapa, ospite degli dei*, in *Religioni e Civiltà: Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Dedalo, Bari 1982, pp. 293-312.

[33] J. Barr, *cit.*, pp. 61-62. Per una rassegna bibliografica più completa, si veda C. Westermann, *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 1984, pp. 242-45 e H.N. Wallace, *The Eden Narrative*, Scholars Press, Atlanta 1985, pp. 116-32.

[34] Cfr. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, s.v. רע. Propende per una simile interpretazione in questo passo già J. Wellhausen, *Prolegomeni to History of Ancient Israel*, Meridian Books, New York 1957, p. 302.

più tipici della regalità nel Vicino Oriente antico. Già nel poema sumerico sulla Morte di Gilgamesh si pone l'accento sulla funzione legislativa e giudiziaria del re: «Facendo sì che tu emetta giudizio su chi tra gli uomini ha commesso il male, facendo sì che tu emetta giudizio su chi ha fatto il male sciogliendo le tue leggi, ha dato a te il potere di mettere ordine nella luce e nell'oscurità del genere umano, ha dato a te il potere di primeggiare sull'umanità». La capacità di amministrare la giustizia in modo corretto, tipica del re, deriva direttamente dalla sua conoscenza fuori dal comune[35]. Nella frase della donna di Tekoa si fa appello alle caratteristiche regali di Davide: la sua sapienza universale («come un angelo di Dio» egli conosce «il bene e il male», quindi tutto) e il rapporto privilegiato con il dio dinastico («Yhwh tuo Dio sia con te»).

La sapienza universale come attributo della regalità è un concetto ben radicato nella letteratura del Vicino Oriente antico. Gilgamesh, re di Uruk, sovrano ideale del mondo mesopotamico, «in ogni cosa raggiunse la completa saggezza» ed è questa prerogativa (e non l'immortalità) che lo distingue dall'uomo comune. Il rimprovero di Utanapishtim è esplicito: «(Eppure per te) un trono è stato deciso nell'assemblea degli dei, mentre per il vagabondo feccia è stata destinata invece che ambrosia, i rifiuti e la spazzatura sono per lui come nettare, egli è vestito di stracci...poiché egli non ha senno né saggezza, egli non possiede intendimento»[36]. Del re di Shurrupak, del diluvio, non si ricorda nemmeno il nome: l'epiteto Atramhasis, «il Molto Saggio», è sufficiente a caratterizzarlo. Anche il nome di Adapa, favorito di Ea, significa «il Saggio» e questa sua saggezza è il segno distintivo del suo ruolo, connesso alla regalità fin dal momento in cui essa fu istituita: «intelletto (il dio) gli aveva fatto perché sollevasse i destini del paese». La «conoscenza del bene e del male», ovvero la conoscenza universale che si concretizza nel giudizio, costituisce dunque un argomento per ipotizzare l'implicita connotazione regale del primo uomo biblico: Adamo è riuscito a rendersi simile agli dei («come uno di noi», dice di lui Yhwh), anche se la vita eterna gli rimane preclusa.

5. La tunica di Adamo

Nel passo dell'epopea ninivita di Gilgamesh in cui Utanapishtim, dopo aver rimproverato all'eroe la sua trascuratezza, ordina al battelliere Urshanabi di rendere il suo aspetto nuovamente degno del suo rango regale, si nota una certa insistenza sulla veste che Gilgamesh deve indossare: «poni sul capo un nuovo turbante; fagli indossare un vestito che lo rinobiliti. Fino a che egli non giunga alla sua città, fino a che non compia il suo viaggio, che il suo vestito non si scolori, che sia nuovo, che sia nuovo». Nella tavola VI dell'epopea, dopo l'uccisione del mostro Khubaba, Gilgamesh si riveste dei suoi attributi regali: «Egli lavò la sua sporcizia, fece brillare le sue armi, ributtò i suoi capelli sulla schiena; gettò via i suoi sporchi vestiti e ne indossò di puliti, si rivestì dei paludamenti regali e li legò con una cintura»[37]. La pulizia della veste era raccomandata a Gilgamesh dalla taverniera Siduri già nella versione paleobabilonese dell'epopea. Adapa, ricevuto in cielo dagli dei, rifiuta il pane e l'acqua della vita, ma accetta, autorizzato dal suo dio, la veste e l'olio che gli vengono offerti.

Anche nel caso della tunica consegnata ad Adamo il termine adoperato, *ketonet*, sembra suggerire qualcosa di più di un semplice vestito[38]. La ricorrenza di *ketonet* al posto de più comune *beged* «veste» è di solito indice di

[35] La proverbiale sapienza di Salomone viene illustrata specialmente da aneddoti relativi alla sua straordinaria capacità di amministrare la giustizia. Si veda il celebre episodio del giudizio di Salomone (1 Re 3, 16-28), che si chiude con il significativo versetto: «E tutto Israele ascoltò il giudizio pronunciato dal re ed ebbero timore di lui, perché videro che in lui c'era la sapienza di Elohim (חכמת אלהים) per amministrare la giustizia (לעשות משפט)»

[36] Tav. XI, 271-77.

[37] Tav. VI, 1-5.

[38] In *Vita di Adamo ed Eva* non si menzionano le tuniche di pelle date ad Adamo ed Eva in occasio-

una funzione particolare e privilegiata di chi indossa l'indumento. I più celebri indossatori di *ketonet* sono i sommi sacerdoti: nei passi relativi alla vestizione e alla consacrazione di Aronne e dei suoi figli (*Es* 28 e 29) l'importanza delle tuniche è ben evidenziata. «Ed ecco gli abiti (*begadim*) che faranno: il pettorale e l'*efod*, il manto e la tunica damascata (*ketonet tašbes*), il turbante e la cintura. Faranno vesti sacre (*bigde-qodeš*) per Aronne tuo fratello e per i suoi figli, perché siano miei sacerdoti» (*Es* 28, 4). In questo contesto la *ketonet* si rivela chiaramente un tipo particolare di *beged*, un *beged-qodeš*, una veste sacra.

Non sono molti i personaggi biblici che indossano questo indumento senza essere sommi sacerdoti. Una *ketonet passim* (la traduzione di questa espressione resta incerta) era la tunica di Giuseppe, che suscitava la feroce invidia dei fratelli ed era evidente segno di privilegio. Una identica *ketonet passim* era indossata da Tamar, figlia di Davide, «perché così vestivano le figlie del re ancora vergini» (*2 Sam* 13, 18). Un'ultima, notevole *ketonet* è quella di Shebna, il «maggiordomo» contro cui è diretto un tremendo oracolo del profeta Isaia: «Ti rimuoverò dalla tua carica e ti rovescerò dal tuo posto: in quel giorno chiamerò il mio servo Eliaqim figlio di Hilqiyahu e lo rivestirò della tua tunica (*ketonet*), lo cingerò con la tua cintura e porrò il tuo potere (*memšalah*) nelle sue mani. Sarà un padre per gli abitanti di Gerusalemme e per la casa di Giuda. Porrò sulla sua spalla la chiave della casa di Davide e se aprirà nessuno potrà chiudere e se chiuderà nessuno potrà aprire. Lo pianterò come paletto in luogo sicuro e sarà un trono di gloria per la casa di suo padre» (*Is* 22, 19-23). Anche in questo brano l'importanza della tunica e della cintura (in ebraico *abnet*, un termine che ricorre anche in *Es* 28 e 29) è evidente: si tratta dei simboli del potere, della *memšalah*. È interessante notare che la *memšalah* nella Bibbia ebraica è sempre attributo di Dio, re dell'universo, e dei sovrani, sui rappresentanti sulla terra: in particolare, di Salomone (*1 Re* 9, 19; *2 Cr*, 6), di Ezechia (*Is* 39, 2; *2 Re* 20, 13), di Sennacherib re di Assiria (*2 Cr* 32, 9), del re di Media (*Ger* 51, 28), di Nabucodonosor di Babilonia (*Ger* 34, 1), de «re del mezzogiorno» nella profezia di Daniele (*Dan* 11, 5). Il tono generale del brano di Isaia indurrebbe a pensare che la promessa fatta ad Eliaqim, sostituto di Shebna, abbia una connotazione regale. In ogni modo dovette sembrare eccessiva a chi, aggiungendo il v. 25, si è premurato di capovolgere il senso dell'oracolo: «In quel giorno – oracolo di Yhwh Sabaot – cadrà il paletto conficcato in luogo sicuro, si spezzerà, cadrà e andrà in frantumi ciò che vi è appeso, perché Yhwh ha parlato».

C'è dunque motivo di ritenere che anche la tunica di Adamo abbia una precisa valenza e sia in relazione con la conoscenza perfetta e quasi divina che l'uomo, pur attraverso la disobbedienza, ha raggiunto. È una tunica regale, una tunica che presso un popolo senza re possono ormai indossare soltanto i sacerdoti (che sostituiscono l'antico sovrano in molte delle sue funzioni, specialmente quelle connesse al culto) e qualche personaggio biblico che il giudaismo non ha «spogliato» del tutto.

6. Un (altro) re nel giardino

Un'ultima implicita conferma della connotazione regale del primo uomo si può trovare nella sezione del libro di Ezechiele dedicata agli oracoli contro il re di Tiro (*Ez* 28, 1-19), che abbiamo già avuto occasione di citare: «Poiché il tuo cuore si è insuperbito e hai detto: io sono un dio, sono seduto su un seggio divino nel cuore dei mari; tu sei un uomo, non un dio, ma hai posto la tua mente come la mente degli dei. Ecco, tu sei più saggio di Daniele, nessun segreto ti è nascosto... Tu eri un'immagine di perfezione, pieno di sapienza e perfetto in bellezza. Stavi a Eden, giardino degli dei, ed eri coperto di ogni pietra preziosa». I richiami lessicali e tematici con il libro della

ne della cacciata. Ma tre tuniche di lino e seta vengono fatte portare dal paradiso alla morte di Adamo (40) per la sua sepoltura, insieme a piante aromatiche.

Genesi e, allo stesso tempo, con i testi mitologici ugaritici sono davvero notevoli. Nonostante le molte difficoltà del testo, che ne rendono incerta e parziale la comprensione, in questi versi ci viene offerto uno spiraglio importante sulla «mitologia della regalità» di Canaan, che non sembra nella sostanza discostarsi molto da quella mesopotamica. Anche al sovrano fenicio vengono ricordati i limiti della condizione umana, seppure sublimata dalle eccezionali prerogative regali: «Ripeterai ancora: 'Io sono un dio' di fronte a tuoi uccisori? Tu sei un uomo, non un dio, in balia di chi ti uccide» (v. 9).

Il messaggio, ancora una volta, è chiaro: la morte non risparmia nemmeno i re, per quanto grande possa essere la loro gloria. L'uomo può difendersi come può, guadagnandosi in terra una buona fama e assicurandosi una discendenza che ne perpetui il ricordo. La tradizione mesopotamica ha voluto conservare a Gilgamesh la sua regalità anche nell'Oltretomba, ricordandolo come «signore degli Inferi»; la stessa sorte è attribuita, nell'Odissea, ad Achille, eroico re dei Mirmidoni. «Prima da vivo ti onoravamo come gli dei / noi Argivi» – osserva Odisseo – «e adesso tu signoreggi tra i morti, / quaggiù; perciò di essere morto non t'affliggere, Achille». Ma il re risponde senza esitazione: «Non lodarmi la morte, splendido Odisseo. / Vorrei esser bifolco, servire un padrone, / un diseredato, che non avesse ricchezza, / piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte»[39]. La regalità risulta ancora una volta sconfitta dall'umana fragilità. Dall'inizio del mondo, tuttavia, l'uomo non si è ancora arreso. Ormai non sono soltanto i re a chiedere: «Maestro buono, che devo fare per ottenere la vita eterna?» (*Lc* 18, 18).

Chiara Peri
via Guido Guinizelli 96 pal.1,
I-00152 Roma
e-mail: chiara.peri@iol.it

SUMMARY

In the book of Genesis, in the narrative of the creation of Adam, some lexical and literary elements may suggest a royal connotation of the First Man, especially in comparison with other Near Eastern mythological texts: his role as ruler of the creatures and keeper of the garden; the knowledge of good and evil; and the tunic he receives when he leaves the garden. However, the most peculiar literary element is that Adam has the possibility of gaining immortality but, like all other Near Eastern mythic kings, he fails.

KEYWORDS: Genesis; Adam's royal connotation; Gaining immortality.

[39] *Odissea* XI, vv. 484-91.

Massimo Gargiulo

IL TRAMONTO DI UN'EPOCA: ALCUNE CONSIDERAZIONI SUI RAPPORTI TRA PROVERBI 1-9, IL CANTICO DEI CANTICI E IL DEUTERONOMIO

Da sempre chi ha operato nell'ambito della letteratura, da autore, pubblico o studioso, ha imparato a prendere confidenza con un fenomeno ad essa congenito: il testo che egli stava creando, ascoltando o leggendo, studiando, ne evocava un altro. La genesi di ciò può essere molteplice: una pura casualità, una imitazione voluta da parte dell'autore da lui resa palese o nascosta, il ricorso ad un *tòpos* diffuso, una citazione, e così via. Per lo studioso la possibilità di scorgere uno di questi rapporti, o altri, costituisce un importante strumento di lavoro, specialmente quando vi siano difficoltà interpretative e per testi, come spesso accade per quelli antichi, di cui molto sia sconosciuto. È il caso evidentemente dei libri biblici, per i quali uno dei procedimenti più diffusi è l'esegesi di un testo sulla base di un altro contenente elementi analoghi. In realtà per lo più si tratta qui dell'accostamento di contesti simili, più che dell'individuazione di una parentela diretta. Una situazione particolare in questo quadro ci viene presentata da Proverbi 1-9 ed il Cantico dei Cantici. Se infatti è facile riscontrare negli studi la notazione della presenza di espressioni comuni alle due opere[1], difficilmente essa è foriera di un'analisi che da letteraria si faccia storica, investigando la natura e la genesi dei rapporti letterari individuati. Non viene esplicitamente negato che questi ultimi possano risalire alla volontà di uno dei due autori, ma ci si limita, accantonando il problema, a constatarne la presenza. In generale si tende a considerare il Cantico come la fonte dell'immaginario poetico erotico biblico, postulando quindi implicitamente un suo utilizzo da parte di chi ricorreva ad un linguaggio e a tematiche simili, come il nostro precettore. Ma la quantità e la qualità dei paralleli sembrano escludere la possibilità di una parentela così superficiale. È il criterio seguito nel libro di G. Garbini sul Cantico dei Cantici, all'interno del quale un paragrafo è totalmente dedicato all'interpretazione storica dei rapporti fra i due testi[2]. È questa la linea attraverso la quale l'intertestualità, da strumento di descrizione sincronica, si fa approccio diacronico, cioè storico. Seguendola, tenteremo di prendere in esame un aspetto particolare della questione: il rimando dei due autori ad un altro referente biblico, il Deuteronomio.

Deuteronomio, Proverbi 6 e il Cantico dei Cantici.

Dt. 6,4-9 ed il suo parallelo 11,18-20, sono testi famosissimi all'interno dei quali Israele viene invitato ad ascoltare il precetto divino, perché esso diventi cura costante del popolo ed i singoli si facciano suoi custodi e diffusori, consegnandolo come tesoro prezioso ai propri figli. Conviene riportare in traduzione il primo: *4 Ascolta, Israele: Iddio nostro Signore è l'unico Dio. 5 Amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua forza. 6 E queste parole che oggi io ti do come comando stiano sul tuo cuore 7 e le ripeterai ai tuoi figli e gliene parlerai quando*

[1] Basti pensare allo studio di A.M. Durable, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*: «Revue Biblique» 61 (1954), pp. 67-86, in cui l'autore, pur non trattando specificamente di questo, individua sette immagini comuni al Cantico e non l'intera collezione 1-9 di Prov., ma i soli capitoli 5-7. In Italia, V. Cottini, *Linguaggio erotico nel Cantico dei Cantici e in Proverbi*: «Liber Annuus Studii Biblici Franciscani» 40 (1990), pp. 25-45.

[2] G. Garbini, *Cantico dei Cantici*, Paideia, Brescia 1992, pp. 320-323. Un'altra pubblicazione recente che ha tentato una ricomposizione storica di questa materia è l'articolo di M. Paul, *Die «fremde Frau» in Sprichwörter 1-9 und die «Geliebte» des Hohenliedes*: «Biblische Notizien» 106 (2001), pp. 40-46. Rimando ad altra occasione l'approfondimento sul complesso delle relazioni tra i due scritti.

starai seduto nella tua casa e quando andrai per via e quando giacerai e quando ti leverai. 8 Le legherai dunque come segno alla tua mano e saranno come filatteri fra i tuoi occhi; 9 scrivile sugli stipiti della tua casa e nelle tue porte.

Questi brani del Deuteronomio sono inseriti in contesti con i quali spesso Proverbi mostra di avere grande affinità. Mosè ha ricevuto da Dio una legge che promulga al suo popolo. Obbedire a tali precetti significherà per gli uomini di Israele vivere a lungo e felicemente, nella vicinanza con il Signore, proprio come sarà la vita di colui che sceglie di seguire la Sapienza. L'esortazione a tramandare i comandamenti insegnandoli ai propri figli può d'altra parte spiegare la scelta della collezione 1-9 di Proverbi di presentare gli ammaestramenti sotto la forma dei consigli di un padre al figlio. Nel particolare i versi che abbiamo citato mostrano l'utilizzo di una metafora che serve da modello allo scritto sapienziale: i comandamenti divini dovranno risiedere sul cuore dell'uomo ed essere legati a parti del suo corpo.

Proverbi, come vedremo, ricorre in più punti ad immagini analoghe, ma il passo che più degli altri si è mostrato debitore nei confronti del Deuteronomio è nel cap. 6, nei vv. 21-23. Leggiamo dunque questi versi di Proverbi, che pongono diversi problemi: 21 *legali sul tuo cuore sempre, attaccali al tuo collo.* 22 *Nel tuo andare ella ti guiderà, nel tuo giacere veglierà su di te; poi ti sveglierai: ella converserà con te.* 23 *Poiché lampada è il precetto e l'insegnamento è luce e cammino di vita sono le rampogne della disciplina.*

Già la prima lettura, insieme alle difficoltà testuali, rende evidenti i legami che uniscono i due brani. È il caso ora di approfondirli. Nel verso 21 dello scritto sapienziale troviamo l'esortazione a קשׁר *legare* gli insegnamenti al proprio cuore e ענד *attaccarli* al proprio collo. In altri passi della collezione l'autore ricorre ad immagini simili. In 3,3 devono essere *legati* (di nuovo è usato il verbo קשׁר) al collo e *scritti* (כתב) sulla *tavoletta del cuore* חסד e אמת. In 3,22 è detto che i precetti saranno חן *grazia* per il collo. In 7,3 (che ripete 3,3) si usa ancora קשׁר con suffisso maschile per מצוה e תורה, come in 6,21, con אצבעת *dita* al posto di לב. Ricordiamo infine 1,9 e 4,9 ove i precetti vengono paragonati ad una *corona*. È scoperta la ripresa di Dt. 6,8-9 e 11,18 e 20 ove ricompaiono i verbi קשׁר e כתב. Rispetto a quest'ultimo c'è però la fondamentale differenza del luogo su cui vanno scritti i comandamenti, in un caso divini, nell'altro paterni: gli *stipiti della porta* in Deuteronomio, la *tavoletta del cuore* in Prov. 3,3 e 7,3[3]. Il testo di Dt. 6,8-9 e 11,18 e 20 potrebbe d'altra parte spiegare il suffisso maschile che compare in Prov. 6,21 e 7,3: nel libro del Pentateuco esso è utilizzato infatti correttamente essendo riferito al maschile דברים. Chi copiava il testo di Proverbi, che ricordava senza dubbio il suo modello, potrebbe averne derivato il suffisso.

Il precettore poi, nell'atto di descrivere i propri dettami come gioielli che servano al giovane di ricordo, lo esorta nello stesso verso ad indossare tali particolari ornamenti תמיד *senza interruzione*. Questo concetto viene esplicato compiutamente, di nuovo ricorrendo a Deuteronomio, nel v. 22. Vi compaiono per descrivere altrettanti momenti della vita del ragazzo tre verbi in questo ordine: הלך *andare* nella coniugazione hitp., שׁכב *giacere* e קיץ *svegliarsi*. Spesso viene segnalata la somiglianza con Dt. 6,7 e 11,19. In entrambi la successione dei verbi è la seguente: ישׁב *sedere*, הלך *andare*, שׁכב *giacere* e קום *alzarsi*. Saltano immediatamente agli occhi due prime differenze, di ordine lessicale, fra Deuteronomio e Proverbi: la coniugazione del verbo הלך (qal in Dt. e hitp. in Prov.) ed il fatto che per l'azione del *levarsi* dal sonno il primo usi il verbo קום, il secondo קיץ. L'ultimo stico di Prov. 6,22 abbandona poi l'infinito costrutto, utilizzato nel Deuteronomio e nei primi stichi del verso in Proverbi, per il perfetto. Ma non sono questi i dati più rilevanti. Lo è invece il fatto che Deuteronomio presenti una successione di quattro verbi e non di tre. Ciò

[3] Ciò si deve probabilmente all'influenza di Ger. 31,33 e soprattutto 17,1 che utilizza la medesima espressione. Su questa immagine si veda B. Couroyer, *La tablette du coeur*: «Revue Biblique» 90 (1983), pp. 416-434.

contrasta con una interpretazione come quella che troviamo nel commentario del Delitzsch[4] secondo la quale questo «schema» avrebbe la funzione di rappresentare «the three circumstances of the outward life distinguished: going, lying down, and rising up». Le circostanze nella versione originaria sono necessariamente quattro. Lo dico in considerazione della struttura dei due passi analoghi di Deuteronomio. Essa consta di due coppie di azioni fra loro in contrapposizione: da una parte ישׁב e הלך *sedere* e *muoversi*, dall'altra שׁכב e קום *dormire* e *svegliarsi*. È questa quaterna di verbi che esprime schematicamente la totalità delle attività umane, divise in due coppie perché sono le une diurne (rimanere in casa ed uscire per strada), le altre notturne (dormire e svegliarsi). Il testo di Proverbi si rivela in tal modo più interessato alla vita notturna del giovane che non alle sue attività giornaliere, a meno che non si voglia accogliere la proposta di espunzione del terzo stico, più volte avanzata, nel qual caso si avrebbe una opposizione binaria tra *andare* e *giacere*. Passando al verso successivo, esso inizia con un chiasmo che definisce la מצוה come נר *lucerna* e la תורה come אור *luce*. Ora, questa stessa coppia di termini, in Sal. 119 (118),105, un Salmo scritto in lode alla Legge, è riferita alle parole di Dio, cioè alla Legge medesima. Whybray[5] considera questa parte del verso una glossa che definisce il significato delle parole מצוה e תורה usate nel v. 20. Torneremo sulla questione.

Infatti quanto siamo venuti fin qui dicendo ha sorvolato su di un problema importante e cioè il fatto che il testo di Prov. che abbiamo di fronte ha subito chiaramente delle alterazioni. Innanzitutto è da segnalare che l'insieme del cap. 6 mostra evidenti i segni dell'attività redazionale. La materia sessuale che era stata introdotta nel cap. 5 e continuerà dal v. 20 del 6 fino a tutto il 7, viene bruscamente abbandonata in 6,1-19, ove si trovano precetti etici improntati ad un forte pragmatismo, che risultano pertanto totalmente slegati dal corpus costituito dai capp. 5-7. Vediamo ora come ciò sia confermato dai versi che abbiamo preso in esame. Per prima cosa si nota nel passaggio dal v. 21 al v. 22 un cambiamento di numero dal plurale al singolare. Al v. 21 viene spontaneo considerare complemento oggetto dei due verbi קשׁר *legare* e ענד *attacare* מצוה *precetto* e תורה *insegnamento* nominate al v. 20; ma il suffisso che rende tale complemento è maschile, mentre i sostantivi sono entrambi femminili. Fenomeno identico si ha in un verso che riprende questa immagine, 7,3, con i verbi קשׁר e כתב *scrivere* costruiti con suffisso maschile nonostante il complemento oggetto sia la stessa coppia di nomi femminili di 6,20. Correttamente presenta invece il suffisso maschile il verbo קשׁר in 3,3, un altro verso in cui il padre esorta il ragazzo a legare al proprio collo ciò che deve costituire la sua massima cura, qui אמת e חסד. Una possibile influenza di questo verso su 6,21 e 7,3 sarebbe l'unica spiegazione del suffisso maschile in questi ultimi per chi consideri che la successione del testo nel T.M. rispecchi quella originaria. Il soggetto dei due verbi in 6,21 è il tu destinatario dell'imperativo. Nel v. 22 ci aspetteremmo quindi o di nuovo un imperativo o una proposizione con il verbo al plurale dipendente dalla coppia di nomi del v. 20 che tornerà al v.23. Invece esso è alla terza singolare femminile. Una ipotesi è che il v. 22 fosse immediatamente collegato a 5,19, ove il padre esorta il figlio a godere dell'amore della moglie legittima, così da eliminare tra l'altro l'interruzione della trattazione della materia sessuale. In realtà le azioni descritte dai verbi non possono che riferirsi all'operato della Sapienza personificata. Per questo alcuni studiosi suggeriscono l'inserzione di un verso che richiamasse genericamente l'attenzione sulla figura della חכמה. Del resto questa non è l'unica difficoltà presentata dal v.22. È facile individuare una infrazione del parallelismo tanto caratteristico dello scritto sapienziale: gli elementi della proposizione divengono infatti tre. L'ultimo di questi rompe inoltre la successione degli infiniti costrutti con i quali l'autore descrive le attività del figlio

[4] F. Delitzsch (tr. M.G. Easton), *The book of Proverbs*, COT Eerdmans, 6ª rist., Grand Rapids, Michigan 1980, p. 149.

[5] R.N. Whybray, *Proverbs*, New Century Bible Commentary, Eerdmans, London and Grand Rapids, Michigan 1994, p. 104.

e che costituiscono una precisa ripresa formale degli infiniti che in Deuteronomio hanno la medesima funzione: troviamo infatti nel terzo stico del verso l'espressione והקיצות *e ti sveglierai*, un perfetto che alcuni studiosi giustificano come «perfetto ipotetico» citando Sal. 139,18. Altri invece prospettano l'opportunità di espungere questo terzo stico, come Toy[6] che propone anche di farlo precedere dal v. 23 e Mc Kane[7]. Ma il verbo, anche se con rese diverse, è attestato dalle versioni antiche. La struttura triastica viene del resto conservata anche nel v. 23. Quest'ultimo termina con un riferimento al דרך חיים *cammino di vita*: ciò porterebbe a credere che i due *tricola* dei vv. 22 e 23 siano organizzati in uno schema chiastico, dal momento che il v. 22 inizia proprio con la menzione del *camminare*. Ma il v. 23 è chiaramente diviso in due parti: la seconda è quella di cui abbiamo parlato; la prima racchiude in una struttura evidentemente chiastica i termini *lampada / insegnamento – legge / luce*. In tal modo il v. 23 risulta avere una struttura fortemente squilibrata. Per di più si ha un termine corrispondente, l'elemento della luce, al *giacere* del v. 22, ma ne manca uno per il *destarsi*. Così risulta compromessa anche la rispondenza ternaria dei vv. 22 e 23. Nel complesso si può dire che l'esame sin qui condotto sul capitolo 6 ed in particolare sui vv. 21-23, anche se non ne consente una ricostruzione per via dello scarso aiuto offerto dalle versioni antiche, mostra tuttavia come il testo abbia subito vicende redazionali tali da alterarne profondamente la fisionomia originaria, a scapito a volte della sua stessa intelligenza.

Sono questi i presupposti dai quali occorre partire per tentare di interpretare i rapporti con i brani del Deuteronomio che sono stati segnalati. Le somiglianze, come abbiamo visto, sono evidenti, ma non sempre sono state indagate a sufficienza ed a volte persino completamente ignorate[8]. Così Bertheau[9], Boström[10] e Frankenberg[11] non menzionano neanche il Deuteronomio. Delitzsch[12] si limita a segnalare la somiglianza di stile fra le due opere. Robert[13], dopo aver evidenziato diversi temi deuteronomici in Prov. 1-9, giunge alla conclusione che i contatti fra le due opere sono comunque molto liberi. Si potrebbe continuare con questa lista, ma quanto è stato riportato è già sufficiente per capire quali siano stati in generale gli approcci ad un simile problema. È invece il caso di menzionare l'indagine, discutibile quanto ai risultati cui perviene, di G.W. Buchanan, il quale ha dedicato ai rapporti tra Deuteronomio e Proverbi 2-7 uno studio approfondito nel suo libro sull'intertestualità nella Bibbia[14]. Egli ritiene che Proverbi 2-7 sia un *midraš* pre-tannaitico, in quanto contenuto all'interno della Bibbia stessa, di Dt. 11,18-22 con il suo parallelo Dt. 6,4-9. Porta avanti questa linea anche C. Maier[15], la quale non cita però Buchanan. Secondo lei Prov. 6,20-35 costituisce una interpretazione alla maniera midrašica del Decalogo e di Dt. 5 e 6. Tale operazione esegetica era volta alla interpretazione ed alla attualizzazione del concetto di Torah, un concetto che veniva canonizzato in età persiana; perciò a questa età è attribuibile il lavoro su di esso di Proverbi 6 per farne la «Torah der Eltern...eine Weisung für jeden Tag.»

[6] C.H. Toy, *A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs*, Edinburgh 1904, p. 134.

[7] W. Mc Kane, *Proverbs. A new Approach*, OTL, SCM, London 1970, 3ª rist. 1980, p. 327.

[8] Cfr. per questo discorso e per quanto su di esso sarà detto in seguito G.W. Buchanan, *Introduction to Intertextuality*, Mellen Biblical Press, New York – Ontario 1994, pp. 6-20.

[9] E. Bertheau, *Die Sprüche Solomo's*, Leipzig 1847, p.31.

[10] G. Boström, *Proverbiastudien: die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9*, Lunds Universitets Årsskrift, 30, 1935.

[11] W. Frankenberg, *Die Sprüche*, Göttingen 1898, p.48.

[12] F. Delitzsch (tr. M.G. Easton), *The book of Proverbs*, cit., p. 149.

[13] A. Robert, *Les Attaches Littéraires Bibliques de Prov. I-IX*: «Revue Biblique» 43 (1934-35), pp. 62-68, 172-204, 374-84; 44 (1935), pp. 344-365, 505-25.

[14] G.W. Buchanan, *Introduction to Intertextuality*, cit., pp. 6-20.

[15] C. Maier, *Begehre nicht ihre Schönheit in deinem Herzen*: «Biblical Interpretation» 5 (1997), pp. 46-63.

Lo scopo del richiamo alla tradizione legale era quello di legittimare l'autorità dei precetti paterni: le classi alte e acculturate della Giudea di età persiana miravano essenzialmente a preservare il nucleo fondamentale di quella società, la famiglia, distogliendo i giovani, evidentemente maschi, da donne che non avessero i requisiti della moglie legittima, classificate nella categoria della «donna straniera». L'idea prevalente è quindi che Prov. 6,20 sgg. costituisca un'interpretazione del comandamento mosaico volta per lo più ad adattarlo ad un nuovo contesto didattico e sociale, quello familiare. Esisteva cioè una continuità perfetta, anzi quasi una possibilità di interscambio, tra sapienza e legge[16].

Io credo che, sulla base dei rapporti tra Proverbi e Cantico, l'approccio al problema possa essere sostanzialmente diverso. I brani del Deuteronomio che abbiamo letti furono infatti tenuti presenti anche dal Cantico dei Cantici[17], nel componimento che ne costituisce il culmine ideologico, 8,5-7. Al v. 6 leggiamo infatti la seguente esortazione: שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך *ponimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio*. Nel T.M. a parlare è la fanciulla, la quale si rivolge al suo amato, come testimonia il suffisso di seconda persona maschile[18]. Nella composizione di questo verso l'autore volle senza dubbio alludere al testo dello Šema', in particolare Dt. 6,8 ed 11,18. Riprese infatti il verbo שׂים *porre*, che compariva in Dt. 11,18 e, come aveva fatto Proverbi, l'espressione על לבך *sul tuo cuore* (Dt. 6,6 e 11,18); fece propria anche l'idea della mano e delle dita che si trova in Dt. 6,8 e 11,18 ed in Prov. 7,3, variandola però attraverso l'uso di זרוע *braccio*. Chi leggeva questo verso non poteva non riconoscere il riaggancio ad una delle tradizioni fondanti del giudaismo.

Un gioco a tre (o a quattro)

Dal momento che Proverbi 1-9 e Cantico dei Cantici, come abbiamo detto all'inizio, condividono tutta una serie di immagini, il fatto che entrambi riprendano il medesimo testo del Deuteronomio, un testo così importante, non può che contribuire a rafforzare l'idea della loro parentela storica e facilita al contempo la comprensione dei rapporti con la fonte comune. I versi di Proverbi che abbiamo citato sono senza dubbio riferiti all'operato della sapienza. Nella successione masoretica del testo questo dato, per le corruttele di cui si è parlato, appare poco evidente: essa conferisce al brano, nell'alternanza di genere e numero immotivata sul piano sintattico, un carattere di indeterminatezza che facilita la sovrapposizione tra sapienza e legge, così che la prima appaia una mera interpretazione attualizzante della seconda. È forse questa una delle operazioni di revisione che permisero al libro l'ingresso nel canone[19]. A leggere bene il testo si comprende infatti come la sapienza sostituisca e non attualizzi la legge. Con il v.22 continuava la materia sessuale, che nel Testo Masoretico viene abbandonata nei primi 19 versi del capitolo. Il padre, prima di proseguire nella descrizione dei mali cui può condurre la donna, offriva al figlio l'unico antidoto efficace contro le sue trappole, essere accompagnato *sempre* dagli insegnamenti che gli venivano impartiti: le azioni sono quelle tipiche e peculiari della sapienza, come il *custodire* il ragazzo. La ripresa del brano del Deuteronomio doveva essere giustificata da un ambiente che richiedeva una esplicita presa di posizione su temi fondamentali, come una sorta di manifesto. Come giustamente fa nota-

[16] Sul tema generale, molto dibattuto, dei rapporti tra Torah e sapienza, segnalo *Sapienza e Torah*, Atti della XXIX Settimana Biblica, Associazione Biblica Italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987.

[17] Cfr. G. Garbini, *Cantico*, cit., pp. 272-273.

[18] G. Garbini, *Cantico*, cit., pp. 268-278, afferma invece che qui è direttamente Amore (femminile nel Cantico) a tenere il suo discorso, rivolto prima in particolare alla fanciulla (di qui la necessità di sostituire la vocalizzazione maschile del suffisso con la corrispondente femminile), ma che acquista poi un carattere universale.

[19] In *Abot de Rabbi Natan* 1d, citato da G. Garbini, *Cantico*, cit., p. 18, si parla infatti di un lavoro di interpretazione che subirono Prov., Ct. e Qo. per essere ammessi nel canone.

re Blenkinsopp[20], ciò che rende peculiare nell'ambito semitico il corpus di leggi dell'Antico Testamento è la sua integrazione in un contesto storico-narrativo. Questo significa che la legge è parte integrante, chiave interpretativa, del cammino percorso dal popolo Israele al cospetto del suo dio Yhwh. L'invocazione all'ascolto è rivolta ad Israele; si tratta di una legge che, benché non trascuri l'interesse dei singoli, si mostra tuttavia essenzialmente legge per lo Stato[21]. Se esso la osserverà, avrà garantita la prosperità sua e dei suoi figli. Ciò equivarrà evidentemente, nell'ottica politica, all'indipendenza. Questo fatto implica un contesto all'interno del quale tale indipendenza sia attuale o comunque possibile. Ma vi fu un avvenimento che produsse nel mondo antico un ribaltamento totale di tutti i precedenti criteri di autonomia ed identità nazionali: la conquista di Alessandro. Essa disgregò a tal punto i confini da rendere desuete non soltanto le precedenti strutture politico-amministrative, ma anche la riflessione ideologica e filosofica che le aveva studiate e motivate. Ciò avvenne anche per la Giudea e sembra questo il contesto migliore per un'operazione come quella condotta dall'autore di Proverbi 1-9, piuttosto che l'età persiana, nella quale il giudaismo andava definendo i principi storici cardinali della propria individualità. Mi sembra del resto storicamente poco definibile un contesto come quello del giudaismo intermedio prospettato da G. Bellia[22]: un ambiente lontano da Gerusalemme e dalla centralità del suo culto, «in una stagione politica prospera e tranquilla ancora dipendente culturalmente dalle elaborazioni teologiche dei circoli deuteronomistici». Il fatto che l'autore recuperi il testo del Dt. sostituendo alla legge la sapienza, porta piuttosto a credere che fra gli ebrei, in alcuni ambienti, si dovette avvertire l'inadeguatezza di concetti particolaristici come quelli legati alla Torah e si tentò allora di fornire, recuperando una delle più antiche tradizioni semitiche, un'alternativa che non si staccasse radicalmente dal loro patrimonio: la חכמה è infatti affiancata a Dio, ma è un Dio trascendentale, privo del suffisso possessivo con cui compare nella Legge. Chi compose Proverbi 1-9 come protrettico verso la tradizione sapienziale comprese che una legge la cui osservanza garantiva prosperità ed autonomia nella storia era ormai una realtà in contrasto con i nuovi tempi. Per questo operò il trasferimento delle prerogative che nel corpus storico erano peculiari della legge alla sapienza, la quale nella sua operetta aveva il vantaggio di essere totalmente slegata da Israele e dalle sue vicende. Non era un passaggio, come prospettato dalle tesi prima discusse, dal pubblico al privato, ma piuttosto dallo storico-politico all'etico[23]. Un passaggio che troverebbe un parallelo nello slittamento delle scuole filosofiche ellenistiche dalla speculazione politica, legata alla vita del cittadino, a quella etica, incentrata sul nuovo suddito cosmopolita. Rispetto quindi all'idea di Blenkinsopp[24] che le tradizioni legale e sapienziale siano come due fiumi che, dopo percorsi paralleli ed incroci, sono destinati a confluire, mi sembra che Proverbi 1-9 prospetti invece due ideologie in competizione: i risultati erano gli stessi, una vita felice, nell'un caso per Israele, nel secondo per il discepolo; anche la terminologia era la stessa, ma per evidenziare che una aveva soppiantato l'altra. Una prova è a mio avviso costituita anche da alcuni testi che vengono citati come esempio della coincidenza di legge

[20] J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 99.

[21] *Ibid*., p. 118.

[22] G. Bellia, *Proverbi: una lettura storico-antropologica*, in G. Bellia – A. Passaro (cur.), *Libro dei Proverbi*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1999, pp. 55-90.

[23] A. Bonora, *Il binomio sapienza-Torah nell'ermeneutica e nella genesi dei testi sapienziali (Gb 28; Prov 8; Sir 1.24; Sap 9)*, in *Sapienza e Torah*, cit., pp. 31-48, afferma che in Prov. 8 l'identificazione tra sapienza e legge non è ancora perfezionata: in Prov. 1-9 ciò che è tipicamente israelitico (Torah e timor di Dio) viene universalizzato (sapienza e ascolto).

[24] J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, cit., p. 151.

e sapienza. È il caso del Siracide, al cui cap. 24,22-27 troviamo la chiara assimilazione fra le due; ma nel medesimo libro, al cap. 44, è recuperato anche l'impianto narrativo come manifestazione della sapienza nella storia di Israele. Un impianto del tutto assente da Prov. 1-9. Per certi versi analoga a quella di quest'ultimo appare invece la visione di Qohelet che nega la teoria della retribuzione[25].

D'altro canto a più riprese è stata avanzata l'ipotesi che sia il Deuteronomio ad aver fatto proprio il linguaggio dei saggi, in modo che non sia così evidente la direzione dei rapporti tra questo e Proverbi o la tradizione sapienziale in genere. In particolare Foresti[26] ha sostenuto che la qualifica di Torah nel Dt., come sintesi redazionale dei *corpora* legislativi lì contenuti, ha origine sapienziale, come dimostra l'elemento dell'invito all'ascolto tipico di Prov. 1-9. Rispetto a questa posizione, l'ipotesi che la tradizione sapienziale abbia avuto un influsso su altri filoni del pensiero e della letteratura ebraici, è assolutamente plausibile. Ma per quanto concerne il tema specifico che qui stiamo trattando, non si tratta di una generica ripresa di linguaggio o tematiche, ma piuttosto di una citazione testuale precisa; in questo caso è la parallela ripresa del Cantico a dirimere il problema, provando che Deuteronomio era anche per Proverbi il testo di riferimento. Qui il gioco di rimandi tra i due scritti si allarga ad includere il terzo polo del brano mosaico. Il poemetto erotico, in linea con la sua raffinata letterarietà, si servì delle parole esortative del brano dello *šema'* nella parte culminante del proprio scritto, a fornire una terza via alla felicità dell'uomo. Mosè esortava Israele ad avere come cura massima i comandamenti di Yhwh: la loro osservanza avrebbe garantito nella terra promessa un futuro di libertà e sicurezza; il precettore percepiva l'inadeguatezza storica di questo processo salvifico e lo sostituiva con la dedizione ad una donna particolare come la Sapienza: ciò avrebbe salvato i giovani dai pericoli sessuali della donna straniera; il Cantico, condividendo la prospettiva dello scritto sapienziale sulla necessità di trovare nuove vie rispetto a quelle del Deuteronomio, opponeva, con la tecnica del ricorso al medesimo frasario, un'altra soluzione, dalla forza dirompente, l'amore. La comune ripresa di quel testo programmatico del Deuteronomio per piegarlo ad una realtà diversa, serviva a denunciarne il tramonto. Questo non significa la distinzione netta tra due piani cronologici: quello preellenistico della salvezza nella storia e quello ellenistico della salvezza nelle idee. Come dimostra il Siracide, l'impianto del Deuteronomio poteva essere ancora considerato valido ed attuale. Tuttavia alcuni ambienti, probabilmente quelli che più erano a contatto con l'ellenismo, preferirono offrire vie nuove che sostituissero quelle che percepivano come vecchie o impraticabili. Da notare che il Cantico si distaccava però dallo Šema' per un elemento ben preciso. Entrambi parlano di un simbolo che deve essere posto nel Cantico sul *cuore* e sul *braccio*, in Deuteronomio sulla *mano*. Esso è indicato in quest'ultimo con la parola אות *segno*, mentre il Cantico sceglie il termine più specifico חותם *sigillo*. Sull'entità di tale sigillo, che può richiamare le esortazioni di Proverbi a scrivere i precetti sulla *tavoletta del cuore* (ma cfr. anche Ger. 17,1 e 31,33 e, nella letteratura greca, Aeschyl. *Prometh.* 789, Pind. *Ol.* X,2), molto si è discusso. Credo che al riguardo vi sia la possibilità che il gioco di rimandi a tre qui prospettato possa allargarsi. L'Ellenismo non aveva prodotto soltanto la distruzione dei vecchi schemi politici, ma aveva anche portato biblioteche e nuovi libri da leggere. Ebbene sembra che sia l'autore del Cantico che quello di Proverbi avessero una certa familiarità con la letteratura greca[27], fatto che conferma la lo-

[25] Ottimamente affronta l'argomento P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 1994, p. 176, ove dimostra il rifiuto in Qohelet sia della teologia del Patto che della teologia della Promessa.

[26] F. Foresti, *Il Deuteronomio: nascita della Torah come proposta di sapienza*, in *Sapienza e Torah*, cit., pp. 27-30.

[27] Cfr. G. Garbini, *Cantico*, cit. Per Prov. 1-9 mi permetto di rimandare a M. Gargiulo, *L'uso di modelli ellenistici in Proverbi I-IX*: «Rivista degli Studi Orientali» 74 (2000), pp. 9-23.

ro datazione al periodo ellenistico: in forza di questa familiarità possiamo avanzare, tra quelle già proposte, l'idea che l'immagine del sigillo sul cuore sia stata suggerita all'autore del Cantico da Meleagro di Gadara, in un epigramma in cui troviamo un'espressione identica. La lettura di questi versi consente di apprezzare l'affinità tra il poeta greco e quello del Cantico (A.P. 5,212)[28]: *Senza sosta mi penetra nelle orecchie il ronzio d'Amore, / e l'occhio in silenzio offre ai Desideri il dolce pianto; / né la notte né la luce mi concedono riposo, ma per colpa di incanti / è sul mio cuore un sigillo che ormai conosco...*

Massimo Gargiulo
via Del Forte Tiburtino 98,
I-00159 Roma
e-mail: lailagar@libero.it

SUMMARY

Besides all the elements that bind them together, Proverbs 1-9 and the Song of Songs share a reference to a central text of the Bible, the *Šema'* (Dt. 6). On the one hand this fact confirms the direct nature of their relationships; on the other hand it proves that, in the new context of the Hellenism, the authors wanted to replace the Law as the historical way to the salvation of Israel with Wisdom and Love as ethical salvation. Moreover, it is possible that the Song of Songs operated a *contaminatio* using as a model also the Greek poet Meleager of Gadara.

KEYWORDS: Proverbs 1-9; Song of Songs; Deuteronomy.

[28] Si veda anche di Meleagro A.P. 12, 57.

Luca Arcari

IL VOCABOLARIO DELLA CONOSCENZA NEL TESTO GRECO DEL *LIBRO DEI VIGILANTI*. PER UNA DEFINIZIONE DEL *SITZ IM LEBEN* DELLA VERSIONE GRECA DI *1 ENOC*

La versione greca di alcune sezioni di *1Enoc* ci è stata trasmessa da diversi testimoni: oltre alla recensione del Sincello, abbiamo ampie sezioni del testo nel cosiddetto frammento «Gizeh» e nel papiro *Chester Beatty*.

La recensione del Sincello contiene, più o meno, il *Libro dei Vigilanti* (d'ora in poi *LV*) e l'*Epistola di Enoc*; il ms. Gizeh i cc. 1-32,6 con 19,3-21,9 in duplicato; il papiro *Chester Beatty* i cc. 97,6-104 e 106-107. In più, un ms. tachigrafico presenta un ampio estratto dal c. 89[1].

Si è sempre ritenuto che questi frammenti fossero la testimonianza del testo su cui si era eseguita la traduzione etiopica; la scoperta dei frammenti aramaici di Qumran ha messo in rilievo, di contro, che molti apparenti errori del testo etiopico trovano la loro giustificazione in una variante grafica aramaica. Questa ipotesi è stata portata avanti soprattutto da Ullendorf[2] e da Knibb[3], sulla scorta di alcune osservazioni dello Schmidt che, prima delle scoperte qumraniche, era giunto alla medesima conclusione[4].

Inoltre, numerose 'citazioni' in scritti mediogiudaici e cristiani antichi (vd. *AHG* 10-14) testimoniano che una versione greca circolava già intorno al I sec. e.v. Tra queste, la citazione contenuta nell'*Epistola di Giuda* (14b-15 = *1Enoc* 1,9) risulta particolarmente significativa[5]: essa evidenzia non un semplice rimando, ma una vera e propria «rilettura» in chiave cristologica del testo, così come avveniva per gli altri scritti successivamente accolti nel canone[6].

Sulla base di queste premesse è necessario considerare la versione greca – sebbene essa sia filiazione dell'aramaico, lingua originale

[1] Sulla versione greca di *1Enoc* cfr. notazioni e bibliografia in J.T. Milik (with M. Black), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976, pp. 70-78. L'edizione critica è quella di M. Black, *Apocalypsis Henochi graece*, Brill, Leiden 1970 (d'ora in poi citata con l'abbreviazione *AHG* e numero di pagina a cui si fa riferimento).

[2] Cfr. E. Ullendorf, *An Aramaic Vorlage of the Ethiopic Text of Enoch*, in *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilization*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977, pp. 172-180.

[3] Cfr. M.A. Knibb (with E. Ullendorf), *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1978; vd. II, pp. 38-42.

[4] Per una presentazione delle diverse ipotesi cfr. notazioni e bibliografia curate da A. Loprieno in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* I, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1981, pp. 456-461. *Contra* una dipendenza del testo etiopico dalla versione aramaica si è espresso P. Piovanelli, *Sulla Vorlage aramaica dell'Enoch etiopico*: «Studi classici e orientali» 37 (1987), pp. 545-595. Ritengo, però, che quella di una *Vorlage* mista (la proposta dell'Ullendorf) sia l'ipotesi che spiega meglio tutte le consonanze e le variazioni anche a livello lessicale. Sui rapporti tra testo greco e testo aramaico cfr. anche E. Larson, *The Relation between the Greek and Aramaic Texts of Enoch*, in L.H. Schiffman-E. Tov-J.C. VanderKam (curr.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery (1947-1997). Proceedings of the Jerusalem Congress (July 20-25, 1997)*, Israel Museum, Jerusalem 2000, pp. 434-444.

[5] Che il riferimento sia una vera e propria citazione dal greco viene sostenuto con buoni argomenti da J. Chaine, *Les Épîtres Catholiques*, Paris 1939 , p. 322 e da J.N.D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, Harper & Row, New York 1969, p. 276. Frammenti di una versione greca di *1Enoc* sono stati rinvenuti, almeno secondo alcuni, anche a Qumran: vd. G.W. Nebe, *7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation*: «Revue de Qumrân» 13 (1988), pp. 629-633 e É. Puech, *Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 1 Hénoch 103 et 105*: «Revue Biblique» 103/4 (1996), pp. 592-600.

[6] Cfr. C.D. Osburn, *The Christological Use of I Enoch I.9 in Jude 14,15*: «New Testament Studies» 23 (1977), pp. 334-341.

di *1Enoc* – come l'espressione di un ulteriore stadio della «tradizione enochica». In questa comunicazione cercheremo di mostrare come il vocabolario della conoscenza, nell'ambito della versione greca, sia il frutto di uno specifico *Sitz im Leben*, legato ad alcuni ambienti della diaspora nei quali *1Enoc* doveva essere tenuto in una certa considerazione.

1. Nel *LV* la conoscenza del veggente delle realtà celesti è espressa con vocaboli specifici, primo fra tutti il verbo «vedere», seguito da «mostrare», «ascoltare», «parlare», «conoscere», «aprire» e relativi derivati; per quanto concerne i sostantivi troviamo «visione», «sogno», e derivati. Il passaggio dall'aramaico al greco impone un'analisi di questi termini sulla scorta delle manifestazioni culturali del giudaismo della diaspora, in modo particolare la LXX e Flavio Giuseppe.

Naturalmente ci concentreremo sui vocaboli, in massima parte verbi, che riteniamo più indicativi.

1.1. λαλέω: il verbo indica l'espressione delle realtà celesti da parte del veggente; il termine rientra nella sfera della conoscenza in virtù del fatto che esso fa parte di quelle «relazioni sintagmatiche», cioè di quei rapporti contestuali soggiacenti alle asserzioni gnoseologiche: «Le relazioni sintagmatiche, cioè i rapporti contestuali (talora di consecutività, talora circostanziali) con verbi di percezione, di *comunicazione* (il corsivo è nostro), empirico-metodologici sono uno degli espedienti di dichiarazione dei postulati soggiacenti alle asserzioni gnoseologiche»[7].

Nella versione greca del *LV* il verbo ricorre in 1,2 (*AHG* 19), 1,9 (*AHG* 19), 5,4 (*AHG* 20) – nella forma composta καταλαλεῖν – e in 10,1 (*AHG* 24), con relativa corrispondenza nella versione del Sincello.

Particolarmente indicativo, per definire la pregnanza del termine, è il v. 2 del cap. 1. Studi recenti hanno mostrato che questa sezione di *LV*, così come l'intera introduzione, è opera del redattore finale del libro; l'introduzione, però, è presente anche nei frammenti aramaici di Qumran, datati tra il III sec. a.e.v. e il I sec. a.e.v.[8] Purtroppo di questo v. a Qumran non è rimasta traccia (ad es. il framm. 4QEn[c] contiene 1,9-5,1); da un confronto tra tradizione greca e tradizione etiopica è possibile, comunque, notare come la versione greca presenti variazioni linguistiche notevoli. In etiopico il v. 2 suona più o meno così: «Ed Enoc, uomo giusto i cui occhi erano stati aperti dal Signore e vedeva una visione santa nei cieli, parlò e disse: '(Questo è) quel che gli Angeli mi hanno mostrato; io ascoltai tutto da essi e tutto io conobbi, io che vedo non per questa generazione, ma per quella che verrà...'» (trad. in Sacchi [cur.], *Apocrifi* I, cit., pp. 467-468).

La versione greca presenta differenze innanzitutto nell'introdurre il discorso del veggente con la perifrasi «Καὶ ἀναλαβὼν τήν παραβολήν αὐτοῦ εἶπεν Ενώχ...» (*AHG* 19); inoltre, la parte finale del v. mostra che il veggente non «vede», come in etiopico, ma «conosce» (διενοούμην) e «parla» (λαλῶ) per le generazioni future.

La versione etiopica, che ricalca l'originale aramaico, mette l'accento sulla visione di Enoc; in questo modo, il redattore finale si inserisce nell'alveo letterario del profetismo,

[7] M.P. Sciumbata, *Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della "conoscenza" in Qohelet. Abbozzo di una storia dell'epistemologia ebraico-biblica*: «Henoch» 18 (1996), pp. 235-249; cit. p. 240. Questo studio applica la metodologia semantico-strutturale così come esposta da E. Coseriu (cfr. almeno *Sincronia, diacronia e storia*, Boringhieri, Torino 1981).

[8] Cfr. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990 (Biblioteca di cultura religiosa 55), pp. 31-78; la presenza di questa sezione nei frammenti qumranici dimostra che essa è stata inglobata abbastanza presto nel tessuto dell'opera: vd. F. García Martínez, *Testi di Qumran* (Traduzione italiana dai testi originali con note di C. Martone), Paideia, Brescia 1996, pp. 408 ss. Sull'enochismo più antico e sui suoi rapporti con la letteratura apocalittica anche successiva cfr. recentemente P. Sacchi, L*a teologia dell'enochismo antico e l'apocalittica*: «Materia giudaica» 7/1 (2002), pp. 7-13.

dove la «visione» del veggente assume un'importanza fondamentale per l'accertamento della veridicità della profezia (cfr. Nm 12,6); la redazione greca, di contro, sposta l'attenzione sul «parlare» del veggente.

Il *LV* greco usa il termine per indicare l'espressione di ciò che il veggente ha visto; egli «parla» per le generazioni future; ciò che egli ha visto nel suo viaggio ultraterreno viene comunicato in una prospettiva escatologica. Questa particolare accezione nella LXX non sembra presente.

Nella LXX il verbo ha quasi sempre una valenza negativa: esso viene usato (nella forma composta καταλαλέω) in 9 casi come traduzione di דבר al *nif'al* e al *pi'el*, nel senso di «schernire», «oltraggiare», in altri casi di כלם all'*hifil*, nel senso di «svergognare» (ad es. Gb 19,3), in altri ancora di לשׁן al *po'el*, «calunniare». Allo stesso modo, il sostantivo derivato καταλαλιᾶ indica la «maldicenza», la «calunnia».

Flavio Giuseppe, di contro, utilizza λαλεῖν nel senso assoluto di parlare: cfr. ad es. *Bell.* 6,306; *Ant.* 5,349 (l'oggetto in questo caso è τὸν θεὸν), 8,104 (il soggetto in questo caso è il Dio: τοὺς δέκα λόγους τοὺς ὑπὸ τοῦ θεοῦ Μωυσεῖ λαληθέντας), oppure 16,209 (in connessione col verbo νοῆσαι: τοιαῦτα... νοῆσαι, τοιαῦτα... λαλεῖν)[9].

Il contesto linguistico in cui opera Giuseppe è senz'altro quello della diaspora[10], composto da giudei che parlano greco e che sono avvezzi alla lettura delle opere «classiche» del mondo greco-romano[11]; il caso del verbo λαλεῖν è particolarmente indicativo: nell'ambito della letteratura greco-romana, infatti, esso viene ad assumere sia un'accezione «negativa» (come nella LXX: ad es. Aristofane, *Rane* 752; Polibio III 90,6), sia un'accezione positiva o, quanto meno, assoluta («parlare», come in Giuseppe e nella versione greca del *LV*; ad es. Plutarco, *Moralia* p. 502 c e Id., *Vita di Alcibiade* 31).

1.2. Νοέω (e relativi composti) e γινώσκω: Con questi due verbi la versione greca del *LV* indica il processo cognitivo vero e proprio; essi sono spesso accostati o collegati da un και; (ad es. 5,1 = *AHG* 20), per cui il loro significato spesso si integra a vicenda; ma, nonostante ciò, esprimono due modi diversi (sebbene complementari) di intendere la conoscenza.

1.2.1. Νοέω (con i relativi composti): indica il processo cognitivo che può avvenire sia per una percezione sensibile, sia in maniera «intuitiva». Entrambi i significati mi sembrano presenti nella versione greca del *LV*; il termine ricorre in 1,2 (*AHG* 19), nella forma composta con δια-, in 2,1 (*AHG* 19), nella forma composta con κατα- (in questo caso l'accezione utilizzata sembra quella di «ricevere notizia»), 2,2 (*AHG* 20), nella forma composta con δια– (nel senso di «sapere»), 5,1 (*AHG* 20), sia nella forma composta con δια-, sia nella forma assoluta, e 14,2 (*AHG* 28), di nuovo nella forma assoluta.

Νοέω indica il conoscere tramite esperienza diretta o sensibile già nella grecità più antica: ad es. Omero, *Iliade* 15,442, Esiodo, *Teogonia* 838. Anche successivamente, nonostante l'influenza del linguaggio filosofico, dove il verbo va ad indicare una conoscenza non legata all'esperienza empirica (ad es. Platone, *Repubblica* 6,507b), l'accezione connessa alla conoscenza come conseguenza di un dato visibile permane: ad es. Aristotele, *Sull'anima* 3,3 e Luciano, *Dialoghi dei morti* 15,1 (nel senso di conoscere riguardo a qualcosa dopo aver analizzato il necessario ai fini della sua comprensione).

Nella LXX questa accezione sembra non molto presente[12]; esso rende, il più delle volte, בין nelle forme *qal*, *hif'il*, *hitpa'el* o שׂכל, forma

[9] Cfr. K.H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 4 voll., Brill, Leiden 1973-1983; cfr. III, p. 2.

[10] Vd. L. Troiani, *I lettori delle Antichità Giudaiche di Giuseppe: prospettive e problemi*: «Athenaeum» 64 (1986), pp. 343-353. Sul bilinguismo di Giuseppe cfr. P. Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 13-18.

[11] Cfr. E. Bickerman, *Gli ebrei in età greca*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 285-286.

[12] Cfr. J. Behm, s.v. νοέω, in *Grande lessico del Nuovo Testamento* 7 (1971), col. 1032.

hif'il (νοέω come sinonimo di συνίημι; ad es. Pr 28,5 e Gb 15,9 [con relative varianti]).

Anche in questo caso Flavio Giuseppe attesta in un autore bilingue se non addirittura trilingue, un'accezione presente in *LV* greco; il verbo ricorre spesso col senso di «percepire» e quindi «vedere», «capire» (ad es. *Bell.*, 4,225, *Ant.* 3,186, 5,291, *Vit.* 298), così come κατανοέω, presente sia nel senso di «avere notizia» che in quello di «guardare» e «contemplare» (cfr. *Ant.* 1,15; 1,19; 3,203; *Vit.* 72; *C. Ap.* 2,163).

Il *LV* greco utilizza il verbo quando vuole mettere l'accento sulla conoscenza che il veggente, tramite esperienza diretta, ha avuto delle realtà celesti; specialmente nella forma composta con δια- (1,2, 2,2 e 5,1), il verbo indica il fatto che Enoc conosce ciò che ha visto grazie ad una investitura particolare da parte di Dio. In 5,1, inoltre, emerge la differenziazione che c'è nell'uso di διανοούμαι e νοέω: attraverso il verbo nella sua forma composta si indica la conoscenza attraverso esperienza diretta (non a caso il verbo è associato a γνῶτε in 5,1 = *AHG* 20); il verbo nella sua forma assoluta indica, di contro, la conoscenza in senso più strettamente «biblico» (καὶ νοήσατε ὅτι θεὸς ζῶν ἐποίησεν αὐτὰ οὕτως...).

1.2.2. Γινώσκω: Nella grecità indica, il più delle volte, il processo cognitivo di ciò che è reale (ad es. Democrito, fr. 285 [II 119,13 ss. Diels]; Aristofane, *Nuvole* 912; Tucidide, I 25,1; 43,2; 102,4; Platone, *Apologia* 27a): ciò si evince dal rapporto tra il suo uso e quello, da un lato, dei *verba videndi* e, dall'altro, di aggettivi come φανερόν (ad es. Platone, *Cratilo* 435a) [13].

Nella LXX il termine rende spesso ידע, verbo che indica la conoscenza che nasce da un rapporto concreto, dall'esperienza (ad es. Es 1,8; Dt 9,2.24; 1 Sam 10,11; Gen 25,27 [nel senso di «intendersi di qualcosa«, »essere abile in qualcosa»]). Ciò non significa che il concetto, nel mondo ebraico, sia assimilabile a quello della grecità: esso non appare connesso alla registrazione della realtà, ma ad un processo di investigazione: caratteristico è, infatti, l'uso di ידע nella forma *hif'il* con soggetto Dio che manifesta la sua potenza punitrice o benefattrice (ad es. Ger 16,21; Sal 77,15; 98,2; 106,8). Resta, però, che nella traduzione greca il termine viene reso con γινώσκω (tranne che in casi particolari: nel Levitico γινώσκω ricorre solo 6 volte, contro gli otto casi di ידע del TM; in altri casi il verbo greco viene usato indipendentemente dall'originale, in formule imperative che introducono rivelazioni contrastanti con le attese umane: ad es. Gdc 4,9; Pr 29,20; Is 8,9; 44,20; 47,10; 51,12): i traduttori riprendono il concetto tipico del mondo greco e lo adattano alla religiosità biblica.

Nella versione greca del *LV* il verbo ricorre in 1,2 (associato con θεωρέω), in 5,1 (associato con διανοούμαι) e in 9,6 (*AHG* 24). Il traduttore riprende, in massima parte, l'operazione attuata dalla LXX: un processo cognitivo «effettivo», frutto di esperienza diretta, ma anche frutto di un «processo», secondo le concezioni tipiche dell'ebraismo, viene reso secondo canoni concettuali e linguistici tipici della grecità. Il traduttore mette l'accento sulla conoscenza che il veggente ha avuto, tramite viaggio celeste, delle realtà divine: questa volontà di sottolineare la «effettiva» rivelazione di Enoc si esplicita attraverso un vocabolario, che potremmo definire «tecnico», che affonda le sue radici nel mondo della diaspora ebraica, dove i fenomeni culturali della grecità «classica» erano ben noti.

1.3. ὁράω, θεωρέω, θεάομαι: Il vedere rientra nella sfera semantica della conoscenza in virtù del fatto che esso appartiene al 'polo non-agentivo', «che qualifica la conoscenza come effetto immediato di una causa di natura empirica» (M.P. Sciumbata, *Peculiarità e motivazioni...*, cit., p. 236).

1.3.1. Οράω ricorre in *LV* greco, il più delle volte, nella forma dell'aoristo; le ricorrenze che mettono meglio in evidenzia le accezioni con cui viene impiegato il verbo sono quelle presenti in 2,2 (*AHG* 20) (in associazione col verbo διανοούμαι), 14,2 (*AHG* 28), 14,6 (*AHG* 28) e 17,3 (*AHG* 30). Esse sono connesse non solo ad un atto visivo «passivo» (accezione che è presente, ad es., nel verbo βλέπω), ma ad un processo mentale che rielabora la sensazione; si tratta di una «comprensione intelligente».

[13] Cfr. R. Bultmann, s.v. γινώσκω, γνῶσις κτλ., in *Grande lessico del Nuovo Testamento* 2 (1966), coll. 461-523.

Questa accezione deriva dall'uso del verbo nella LXX: esso rende alcune volte l'ebraico ראה, altre volte l'aramaico חזי (ad es. Gb 13,1; Is 52,15; Ez 40,4). Oltre al vedere, il termine può indicare il «provare», lo «sperimentare», il «venire a conoscere», il «sentire» (accezioni presenti, ad es., già in Sofocle, *Edipo re*, 831s.; Tucidide V 27,2) e può essere associato anche ad ambiti dove la percezione sensibile entra in secondo piano (spesso si parla dell'ὀφθῆναι δόξα Κυρίου: Es 16,10; Lv 9,6.23; Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6). In più, esso è associato spesso alla visione profetica (חזה, il titolo dei veggenti, è tradotto dalla LXX con ὁ ὁρῶν). La ricorrenza del verbo, in *LV* greco insieme ai sostantivi ὅρασις e ὕπνος (cfr. 14,2.8 = *AHG* 28; questo ambito semantico, per quanto concerne il mondo pagano, è attestato dalle iscrizioni di Epidauro che ricordano guarigioni: cfr. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV, Leipzig 1915-1924, 1168,98; 1169,2.5.28 con ἐνύπιον; 1169,11.118 con ὄψις), mi fa ritenere che anche in questo caso il traduttore tenga presente la LXX come testimonianza del giudaismo della diaspora: visto che il verbo è un calco dell'ebraico ראה, per cui può assumere diverse sfumature semantiche, da quella indicante la percezione a quella – per così dire – profetica, il «traduttore» del *LV* sembra preferirlo agli altri verbi indicanti la percezione sensibile (il verbo sembra essere molto presente).

Anche in Flavio Giuseppe troviamo la stessa polivalenza di significati: il verbo è associato sia alla «percezione» (vd. *Ant.* 2,273), sia alla «visione in sogno» (cfr. *Ant.* 17,238: ὄναρ ὁρᾶσθαι); esso può significare anche «ottenere conoscenza» (cfr. *Ant.* 13,358) o «comprendere» (cfr. *Bell.* 1,503).

1.3.2. Θεωρέω, θεάομαι: sono due verbi che hanno un significato abbastanza similare; entrambi sono associati alla visione attenta, spesso meravigliata, e vengono impiegati – almeno nell'ambito «pagano» – in connessione alla visione di spettacoli teatrali e feste religiose: ad es. ARISTOFANE, *Nuvole* 518 (οἱ θεώμενοι). Successivamente, però, essi vanno ad assumere una sfumatura legata alla contemplazione o, comunque, alla visione delle realtà religiose (cfr. W. Michaelis, s.v. ὁράω κτλ., in *Grande lessico del Nuovo Testamento* 8 [1972], coll. 891-895). Inoltre, nell'ambito della *koiné*, θεωρέω assume una connotazione più generica di «vedere», «percepire», «scoprire», «conoscere» e va a soppiantare, in molti casi, ὁράω.

La versione greca del *LV* presenta il primo verbo in 1,2, 10,5 (*AHG* 25), 14,18 (*AHG* 28), 24,2 (*AHG* 34). J. Barr, in un articolo molto illuminante, ritiene che in questo caso il «referente» da cui il «traduttore» ha ripreso l'uso del verbo sia Dan LXX, dove il termine traduce l'aramaico חזה (effettivamente il verbo sembra alquanto raro nei libri ebraici, ad eccezione dei Salmi)[14]. Ma la «referenza» del traduttore greco di Dan sembra risalire all'uso «religioso» del verbo nell'ambito del mondo ellenistico; questo è soggiacente a numerosi luoghi del *Corpus Hermeticum* (cfr. 1,7; 13,21; origine di questa accezione potrebbe essere l'uso associato con ἐν τῳ νοι attestato in Democrito, fr. 191 [II 184,13 Diels] e, molto spesso, in Platone ed Aristotele).

Il secondo verbo è molto frequente in *LV* greco (ricorrenze molto indicative per definirne le accezioni sono quelle presenti in 6,2 = *AHG* 21, 9,1 = *AHG* 23 e 21,2 = *AHG* 32) ed è spesso associato agli angeli decaduti. Secondo Milik spesso il termine traduce la forma חזה dei frammenti aramaici (*The Books of Enoch*..., cit., p. 376). La forma aramaica non è frequente nella Bibbia ebraica (ad es. 2 Cr 22,6), così come quella greca nella LXX. Barr ammette che il vocabolo non è attestato neanche in Dan LXX ma osserva che l'assenza potrebbe derivare dal fatto che è presente il verbo θεωρέω, «a very similar word and of very similar meaning» (cfr. *Aramaic-Greek Notes*..., cit., p. 190).

Ritengo che la «referenza» linguistico-concettuale di *LV* greco, anche in questo caso, possa derivare dall'uso del verbo nel mondo greco-romano: esso è spesso associato ad ambiti religiosi e, visto il particolare utilizzo in connessione agli angeli vigilanti, non stupisce che il «traduttore» voglia riferirsi ad un particolare significato quale è attestato, ad es., in *Corp. Herm.* 7,3; 4,11b; 10,6 (con νοέω); 11,6b (con κατανοέω).

1.4. δηλόω, ἀνακαλύπτω: sono i termini che indicano specificatamente la ricezione, da

[14] Cfr. J. Barr, *Aramaic-Greek Notes on the Book of Enoch (I)*: «Journal of Semitic Studies» 23 (1978), pp. 184-198 (spec. pp. 190-191).

parte del veggente, della rivelazione; essi hanno un movimento sia «verticale», nel senso che è Dio che concede o mostra la rivelazione, sia «orizzontale», nel senso che il veggente accoglie ciò che Dio mostra o rivela e lo comunica, a sua volta, agli altri.

1.4.1. δελόω: il termine indica il «rendere chiaro» il «dimostrare», l'«annunciare», il «comunicare» ed è associato, nella LXX e nel greco del N.T., alla rivelazione divina in alternanza a ἀποκαλύπτω e φανερόω (ad es. Es 6,3; 33,12; Dan 2,28s.30; Ger 16,21; 1 Cor 3,13). Questo uso è attestato anche nella grecità posteriore (cfr. Pausania IV 33,5; IX 25,6, Diodoro Siculo XVIII 60,4; Elio Aristide 47,51.55; 49,48). La specificità del termine, però, è rappresentata soprattutto dall'elemento della «spiegazione» o «interpretazione»: esso può indicare l'interpretazione allegorica praticata nella Stoa, l'interpretazione dei sogni e delle visioni (vd. Dan 2,5ss.; 7,16), addirittura l'illustrazione dei paramenti del sommo sacerdote (Flavio Giuseppe, *Ant.* 3,187), e, nello sviluppo successivo del cristianesimo, l'interpretazione allegorica della Bibbia (vd. I Clemente 24,3).

In *LV* greco la ricorrenza più utile per mostrare il significato del verbo è quella di 9,6 (*AHG* 24); qui il termine ricorre associato col sostantivo μυστήριον[15]: si riferisce ad Azazel e a come «mostrò i misteri del mondo». La recensione del Sincello sostituisce il verbo con διδάσκω ed aggiunge «καὶ ἀπεκάλυψε τῶ αἰῶνι τὰ ἐν οὐρανῷ». La sostituzione attuata dal recensore più tardo è indicativa dell'accezione data al termine.

La ricorrenza in 10,2 (*AHG* 24) ha un significato abbastanza similare, anche se in un contesto diverso, quasi «capovolto»; qui Dio invia un suo mediatore (secondo MS Ιστραὴλ, secondo la recensione del Sincello Οὐριὴλ [probabile *lectio facilior*, vista la presenza del termine all'*incipit* di 9,1]) a Noè, perché gli mostri la fine pronta per l'umanità, il diluvio. In 9,6 il termine serve per esprimere una rivelazione che è stata causa di rovina; qui esprime una rivelazione per la salvezza del giusto.

1.4.2. ἀνακαλύπτω: mi sembra che il verbo ricorra, in *LV* greco, solo in 16,3 (*AHG* 39); nonostante la scarsa ricorrenza, esso è il termine tecnico con cui viene resa la rivelazione apocalittica nel senso vero e proprio. Successivamente il sostantivo derivato diverrà il titolo di uno specifico genere letterario (cfr. Apoc 1,1 e *Apocalisse siriaca di Baruc* 1,1). In *LV* greco indica la rivelazione dei misteri divini (il termine è associato a μυστήριον e a verbi come γινώσκω). Anche in questo caso la referenza linguistica del nostro «traduttore» sembra accennare ad una dimestichezza col greco della LXX e, di conseguenza, con la lingua e la cultura non solo ebraica ma anche «classica».

Nel mondo greco-romano il termine non è sempre associato ad una realtà religiosa (così come nella Bibbia): Erodoto 1,119 lo usa quando parla dello «scoprire la testa» e 1Re 20,2; 22,8.17 per indicare l'iniziazione di qualcuno a qualcosa. Ma l'uso attestato in *Corp. Herm.* 13,1, da Giamblico, *Sui misteri* 3,17 (ed. Parthey 142,9) e in alcuni testi alchimistici[16] dimostra come, in un lasso di tempo abbastanza ampio, il termine avesse mantenuto anche una connotazione religiosa[17].

Nella LXX, insieme alla connotazione «non religiosa» (cfr. n. 17), il termine ne assume una «teologica» quando il soggetto è Dio (vd. Is 52,10; 56,1; 1 Re 2,27; 3,21), così come nel greco del N.T., sebbene in questo ambito il verbo non sia molto presente (cfr. ad es. 1 Cor 1,7; 2 Ts 1,7; Mt 11,27; Lc 17,30).

[15] In Giuseppe il termine ricorre anche col significato di «rivelare i segreti» (*Ant.* 1,225; 6,361), «rivelare il passato o il futuro» (*Ant.* 1,191; 2,63), «interpretare sogni e simboli» (*Ant.* 2,70; 10,195 [con ὄναρ]).

[16] Cfr. M. Berthelot-C.E. Ruelle, *Collection des anciennes Alchimistes Grecs*, Paris 1888, p. 296, par. 14.

[17] *Contra* A. Oepke, s.v. ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτω κτλ., in *Grande lessico del Nuovo Testamento*5 (1969), coll. 82-162 (spec. 85 ss.), il quale crede che l'impiego del termine in un contesto religioso – nel mondo greco-romano – derivi dalla LXX. In realtà, nemmeno in quest'ultima il significato religioso è così preponderante: ad es. cfr. Es 20,26 e Lv 18,6 dove il termine sta per «denudare».

2.1. ὅρασις e ὕπνος: sono i due sostantivi che indicano, rispettivamente, la «visione» e il «sogno». I due termini rientrano nella sfera semantica della conoscenza in virtù del fatto che spesso rappresentano il soggetto o l'oggetto dei verbi che indicano l'atto cognitivo vero e proprio.

2.1.1. ὅρασις: nella versione greca di *LV* ricorre in 1,2 (*AHG* 19), 14,1.4.8 (*AHG* 28); è certo che in 14,1 il sostantivo rende l'aramaico חלמא[18]. Esso non è molto frequente nella LXX, escludendo Dan, dove è presente circa 18 volte: qui sembra essere la traduzione dell'aramaico חלות e dell'ebraico מראה. Nella LXX, inoltre, quando il termine ricorre, esso traduce חלום o חלמא, parole rese, il più delle volte, col greco ἐνύπνιον (in Dan LXX il termine rende חזו)[19].

In questo caso il *LV* greco non sembra seguire la LXX; non credo nemmeno, come ritiene il Barr, che l'uso derivi da una «sostituzione» di un vocabolo di Dan LXX (dove è presente molto più spesso ὅραμα). Credo che le motivazioni del «traduttore» dipendano da un fattore specifico: egli non concepisce le visioni profetiche del veggente come «sogni»; il «sogno» è il modulo estatico preferito dalla profezia «ufficiale» dell'età ellenistica (cfr. ad es. Dan 7,1; Zc 1,8; la tendenza viene, per così dire, «rovesciata», in chiave «antisadocita», da *1Enoc* 83,1 ss. [*Libro dei Sogni*]; il rabbinismo successivo sentirà proprio il procedimento del «sogno» come quello più aderente alla «vera» anima del profetismo: cfr. *Berakot* 57b; *Ḥagigah* 5b). Egli concepisce la rivelazione di Enoc come vera e propria «visione», frutto di un viaggio del veggente. Il «traduttore» si inserisce volontariamente nell'alveo della tradizione enochica: vista la preponderanza del modulo estatico del sogno anche nella religiosità greco-romana[20], egli non vuole dare adito a fraintendimenti: Enoc ha «visto» le sue rivelazioni in un viaggio ultraceleste. Egli «traduce» per un pubblico che non solo ha dimestichezza con la LXX, ma che vive a contatto con i fenomeni religiosi «pagani»: per questo egli mette in evidenza la «specificità» della visione di Enoc.

2.1.2. ὕπνος: mi sembra che il termine ricorra solo in 14,2 (*AHG* 28) e in un contesto dove si mette un accento particolare sulla «visione» del veggente; il riferimento al sogno va inteso, in questo caso, come termine tecnico indicante una specifica attitudine del profeta, attitudine che affonda le sue radici nei fenomeni profetici della religiosità ellenistica, dove «sogni» e «viaggi» spesso si associano[21], e dove la pratica oneirocritica assume contorni «tecnici» e «internazionali»[22] nell'ambito della più generale attività estatico-profetica[23], e non nel senso più strettamente biblico. Il «sogno» è una parte dell'esperienza estatica di Enoc, ma non ci sono dubbi che il veggente presenti la sua esperienza profetica come il «resoconto» di un viaggio ultramondano (come si evince anche da 14,8 [*AHG* 28]).

[18] Cfr. J.T. Milik, *The Books of Enoch*..., cit., p. 193, linea 10.

[19] Cfr. J. Barr, *Aramaic-Greek Notes*..., cit., pp. 191-192.

[20] Sui sogni, come espressione di alcuni ambiti della religiosità del mondo «ellenistico», cfr. M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001 (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 14), pp. 429-442.

[21] È il caso della «rivelazione» di Empedotimo trasmessa da Eraclide Pontico: cfr. M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo*..., cit., p. 431.

[22] Cfr. ad es. Artemidoro, *Interpretazione dei sogni* 1,39 [ed. R.A. Pack, p. 46]; 2,12 [p. 121]; 5,84 [p. 322]; questi testi testimoniano come alcune pratiche dell'oneirocritica fossero ampiamente diffuse; i moduli interpretativi presentati da Artemidoro coincidono con quelli che Giuseppe attribuisce a Simone l'esseno (cfr. *Bell.*, 2,111 s.; *Ant.* 17,345-348).

[23] Cfr. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Mohr, Tübingen 1960 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 6), pp. 104 ss. Cfr. anche H.J. Bell, *Popular Religion in Graeco-Roman Egypt. 1. The Pagan Period*: «Journal of Egyptian Archaeology» 34 (1948), pp. 82-97 (spec. pp. 95 s.) per la pratica oneirocritica come parte di una complessa e rigorosa disciplina profetica nell'ambito dei culti di Serapide.

3. L'analisi dei vocaboli inerenti al campo lessicale della conoscenza della versione greca di *LV* evidenzia come la «traduzione» nella lingua dei giudei della diaspora di un testo sorto in uno specifico *Sitz im Leben* porti con sé notevoli implicazioni e cambiamenti, nonché alcuni adeguamenti di un certo rilievo. Il giudaismo della «diaspora» (ma sarebbe più giusto parlare di «giudaismi» della diaspora), almeno stando alle recenti ricerche di L. Troiani, appare come «attraversato» da due «anime»: da un lato, quella che deriva dalla Bibbia – soprattutto nella forma della LXX – e dall'altro, quella discendente dalla cultura «classica» del mondo greco-romano[24]. Sebbene la cosiddetta «ellenizzazione» fosse un fenomeno che aveva attraversato anche la Giudea[25], secondo il nostro punto di vista Troiani è nel giusto quando sottolinea i differenti «gradi» di ellenizzazione tra il mondo della diaspora e quello più propriamente «palestinese». Questo implica che i giudei che vivevano a stretto contatto con le scuole e la cultura del mondo greco-romano fossero in grado di recepire la cultura cosiddetta «pagana» e di «affiancarla» alla propria.

Appare anche naturale, di conseguenza, che operazioni come quella della traduzione – operazioni attuate da persone colte e in grado di dominare la lingua di partenza e la lingua di arrivo – fossero il frutto consapevole di chi conosce il mondo e l'ambiente del proprio pubblico. Il traduttore del *LV* cerca di inserire in un contesto diverso un testo che per lui doveva assumere una certa rilevanza; questa operazione implica l'inserimento di elementi linguistici e (di conseguenza) culturali che possono essere spiegati sulla base di forme di «coesistenza» tra giudaismo e cultura pagana.

Per concludere possiamo sottolineare i seguenti elementi:

1. il *LV* è testo che ha avuto una grandissima importanza nel giudaismo d'epoca ellenistico-romana; oltre al suo essere tenuto in particolare considerazione presso gli esseni[26] e, almeno fino a un certo periodo della loro storia, presso i qumraniti[27], la sua fortuna si è estesa anche a specifici ambiti della diaspora e, da lì, a quelli del cristianesimo più antico[28]. Per questo non ci si deve stupire che esistessero una tradizione e una traduzione (o più traduzioni) greche così come era successo per altri libri successiva-

[24] Cfr. L. Troiani (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* V, Paideia, Brescia 1997, pp. 15-72 e Id., *Il perdono cristiano*, Paideia, Brescia 1999 (Studi biblici 123), p. 104; p. 135. Sulle due «anime» del giudaismo della diaspora cfr. anche, più recentemente, Id., *Spunti per un'origine del perdono cristiano*, in S. Graziani (cur.), *Studi sul vicino oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, IUO, Napoli 2000, pp. 2218-2236 e *Lucio Giunio Gallione e le comunità ebraiche*: «Materia giudaica» 7/1 (2002), pp. 47-54. Per una discussione delle tesi di Troiani, che implicano una nuova valutazione anche degli scritti protocristiani, cfr. G. Jossa, *Giudei e greci nel primo secolo dell'era cristiana*: «Rivista biblica» 49 (2001), pp. 83-89.

[25] Su questi aspetti vd. gli studi di M. Hengel; oltre a quello citato nella nota 20 cfr. *Ebrei, greci e barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca cristiana*, Paideia, Brescia 1981 (Studi biblici 56), e *L'‹‹ellenizzazione›› della Giudea nel I secolo d.C.*, Paideia, Brescia 1993 (Studi biblici 104). Troiani, sulla scorta di alcuni spunti di E. Bickerman, ritiene che la differenza tra giudaismo della diaspora (fortemente ellenizzato) e quello della Giudea (assai meno ellenizzato), oggi molto ridimensionata, sia reale.

[26] Cfr. G. Boccaccini, *E se l'essenismo fosse il movimento enochiano? Una nuova ipotesi circa il rapporto tra Qumran ed esseni*: «Ricerche storico-bibliche» 9/2 (1997), pp. 49-67 e Id., *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1998, ora anche in traduzione italiana: *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia, 2003.

[27] Cfr. B.Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, HUC, Cincinnati 1983, pp. 33-40.

[28] Per un quadro d'insieme cfr. L. Rosso Ubigli, *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico: valenze e problemi*: «Annali di storia dell'esegesi» 1 (1984), pp. 153-163; per una panoramica delle testimonianze, anche iconografiche, che vanno dal contesto cristiano a quello musulmano cfr. J.T. Milik, *The Books of Enoch*..., cit., pp. 89-124.

mente accolti nel canone. Si aggiunga che, se è corretta la teoria di Boccaccini, sono da condividere alcune affermazioni di Murphy-O'Connor e Davies[29] (sebbene con prospettive diverse), volte ad identificare un essenismo presente in ambienti della diaspora; la traduzione del *LV* assumerebbe, in questo senso, una notevole importanza e non sarebbe un elemento isolato, ma andrebbe ad affiancarsi a documenti come quello tramandato in CD II,14-VI,1[30], testo che quasi certamente appartiene alla fase «enochica» della (successiva) comunità qumranica, prima della «separazione»[31];

2. la traduzione in lingua greca, compiuta per i giudei della diaspora, implica l'utilizzo di un vocabolario della conoscenza che presenta analogie non solo col greco della LXX, ma anche con quello della letteratura colta del mondo «pagano» (come d'altronde appare già nella LXX); questo avviene perché il giudaismo della diaspora vive a stretto contatto con la cultura studiata nelle scuole;
3. il confronto tra la lingua di *LV* greco e quella di Giuseppe evidenzia come il pubblico della diaspora, al di là delle diverse collocazioni geografiche, avesse – tra il I sec. a.e.v. e il I sec. e.v. – una lingua «letteraria» abbastanza uniforme; questo non deve stupirci: anche in ambiti culturali «pagani» troviamo una lingua letteraria che, al di là dei diversi stili e generi letterari, appare abbastanza omogenea. Essa corrisponde, in massima parte, alla *koinè*; occasionalmente, però, troviamo anche «infiltrazioni» derivanti dalla lingua di partenza dell'A.[32] Naturalmente la lingua letteraria è diversa da quella parlata; essa è frutto del lavoro di persone colte che si rivolgono, a loro volta, ad altre persone colte.

Luca Arcari
Via Ettore Riola 8,
I-82018 San Giorgio del Sannio (Benevento)
e-mail: lucaar@genie.it

SUMMARY

In this study the Author suggests the possibility that the «translation» of the *Book of Watchers* be an expression of Diaspora Judaism. The translation in the Greek language of the original Aramaic involves conforming to a cultural situation in which Judaism and «classical» culture «live together». This conforming is particularly evident in the «vocabulary of knowledge»: the addressees of the translation are not only alert readers of the LXX, but they also know the «classical culture»; in the Hellenistic

[29] Vd. trattazione e bibliografia in P.R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Scholars Press, Atlanta 1987, ch. 2, *passim* e ch. 3, pp. 34-37.

[30] Cfr. J. Murphy-o'connor, *An Essene Missionary Document? CD II,14-VI,1*: «Revue biblique» 77 (1970), pp. 201-229. L'esistenza di un essenismo «ellenizzato» è ammessa anche da alcuni studiosi dell'*Urtext* giudaico di *Didachè* 4,8 e 8,1 ss., testi che riprenderebbero alcune pratiche tipiche di un essenismo vicino all'ellenismo, così come sembra emergere da alcune fonti antiche (soprattutto Flavio Giuseppe: cfr. *Bell.* 2,124); cfr. M. Del Verme, *Medio giudaismo e* Didaché*: il caso della comunione dei beni (*Did. *4,8)*: «Vetera Christianorum» 32 (1995), pp. 293-320 (spec. pp. 311-319, con ampia discussione e bibliografia) e Id., *Il digiuno bisettimanale degli* ΥΠΟΚΡΙΤΑΙ *e quello degli ‹‹altri›› (*Did. *8,1). Gruppi in cerca di identità*, in G. Luongo (cur.), *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich. 1. Età antica e medievale*, Fredericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, pp. 93-123.

[31] Cfr. G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis...*, cit., pp. 119-129.

[32] Alcuni specialisti ritengono, però, che la lingua greca di Giuseppe non sia quella della *koinè* imperiale, ma una «reazione atticizzante» caratterizzata dalla «trasposizione sistematica degli elementi lessicali»; cfr. A. Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur de la lettre d'Aristée: une réaction atticisante contre la koinè*, Klincksieck, Paris 1962, spec. p. 254. Non entro nel merito della questione; però mi sembra che per molti punti dell'opera dello storico questa valutazione vada ridimensionata: la base di partenza resta pur sempre la lingua della *koinè*. Inoltre, vanno distinte le osservazioni sulla grammatica e sintassi da quelle lessicali e semantiche.

schools they study the «pagan» culture and, together with the Bible, read Homer, Plato and so on. The Jews of the Diaspora are also acquainted with the religious forms of Hellenistic culture; in this case, however, in spite of using the same language, they maintain their own specificity. The Greek *Book of Watchers* is an expression of an Enochic and/or Essenic group which translates its own basic text for another group that lives within the «Hellenistic» world.

KEYWORDS: Diaspora; Enochic Judaism; Translation.

Pierluigi Lanfranchi

IL SOGNO DI MOSÈ NELL'"EXAGOGE DI EZECHIELE IL TRAGICO

1. Introduzione

Ripercorrendo la storia dei patriarchi nel libro IX della *Praeparatio Evangelica* Eusebio di Cesarea cita numerosi brani di autori giudeo-ellenistici, tra i quali figurano 269 trimetri giambici tratti da un'opera intitolata Ἐξαγωγή e attribuita a un certo Ezechiele autore di tragedie (*PE* 9,28,1) [1]. Nulla sappiamo della provenienza di questo poeta né dell'epoca in cui visse. Il termine *post quem* è dato dalla traduzione della LXX, che Ezechiele utilizza, quello *ante quem* dal Περὶ Ἰουδαίων di Alessandro Poliistore (prima metà del I sec. a.e.v.) da cui Eusebio ha tratto le citazioni: un lasso di tempo di due secoli che i critici hanno cercato di restringere avanzando diverse ipotesi di datazione [2]. Quella più seguita colloca Ezechiele alla metà del II sec. a.e.v. Quanto alla sua provenienza è opinione pressoché unanime che l'autore dell'"Εξαγωγή fosse un ebreo della diaspora greca, probabilmente egiziana.

L'argomento della tragedia è costituito dalle vicende raccontate nei primi quindici capitoli dell'*Esodo*. Ma non si tratta di una semplice parafrasi in trimetri giambici del testo della LXX. Per ragioni drammaturgiche Ezechiele opera selezioni del materiale biblico, taglia passaggi, ne espande altri. In alcuni casi si discosta decisamente sia dal testo masoretico sia dalla Bibbia greca per seguire tradizioni esegetiche che trovano paralleli in altri autori giudeo-ellenistici, nei Targumim e nella letteratura rabbinica. Per tre dei diciassette frammenti non è dato rintracciare paralleli con altre fonti. Si tratta del dialogo tra Zippora e un certo Chus, probabilmente suo fratello (vv. 66-67); del racconto di un sogno avuto da Mosè e interpretato dal suocero Raguel (vv. 68-89); infine della descrizione di un mitico uccello, identificato generalmente con la fenice (vv. 254-269). Nelle pagine che seguono intendo discutere il frammento del sogno avuto da Mosè durante il suo soggiorno a Madian prima della rivelazione del roveto ardente.

2. Testo e traduzione [3]

ἔδοξ' ὄρους κατ' ἄκρα Σιναίου θρόνον
μέγαν τιν' εἶναι μέχρις οὐρανοῦ πτυχός
ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναῖόν τινα
διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χερί
εὐωνύμῳ μάλιστα. δεξιᾷ δέ μοι
ἔνευσε, κἀγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου.
σκῆπτρον δέ μοι παρέδωκε καὶ εἰς θρόνον μέγαν
εἶπεν καθῆσθαι· βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι
διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται.
ἐγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον
καὶ ἔνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθεν οὐρανοῦ,
καί μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα
ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην,
κἀμοῦ παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.
εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξανίσταμ' ἐξ ὕπνου.
ὦ ξένε, καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμανε θεός:
ζῴην δ', ὅταν σοι ταῦτα συμβαίνῃ ποτέ.
ἆρά γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνον
καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήσῃ βροτῶν;
τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην
καὶ τὰ ὑπένερθε καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν θεοῦ·
ὄψει τά τ' ὄντα τά τε προτοῦ τά θ' ὕστερον

[1] I vv. 7-40 dell'"Εξαγωγή sono citati anche da Clemente Alessandrino (*Strom.* 1,23,155,1), che definisce Ezechiele ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής.

[2] R. van de Water, *Moses Exaltation: Pre-Christian?*: «Journal for the Study of Pseudepigraha» 21 (2000), pp. 59-69 contesta l'idea che Eusebio abbia tratto le citazioni dell'"Εξαγωγή da Alessandro Poliistore e ritiene che ne avesse una conoscenza diretta. Per una discussione sulla datazione si veda H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 5-13.

[3] Il testo è quello edito da C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume II: Poets*, (Society of Biblical Literature Texts and Translations Pseudepigrapha Series), Scholars Press, Atlanta 1989. Rinuncio a discutere in questa sede i numerosi problemi filologici che il frammento presenta.

[Mosè] Sognai che sulla cima del monte Sinai un [trono
v'era, grande fino alla volta del cielo,
su di esso era seduto un uomo nobile
che aveva un diadema e un grande scettro [nella mano
sinistra precisamente. Con la destra mi
fece cenno, e io mi fermai davanti al [trono.
Mi consegnò lo scettro e sul trono grande
mi disse di sedere; e mi diede il diadema
regale, poi si allontanò dai troni.
Io vidi la terra tutta quanta attorno
e sotto la terra e sopra il cielo,
e un gran numero di stelle alle ginocchia
mi caddero, io le contai tutte,
e davanti a me passavano come una [schiera di mortali.
Allora spaventato mi desto dal sogno.
[Raguel] O straniero, un buon segno ti ha rivelato [Dio:
potessi essere in vita, quando per te si [realizzeranno queste cose.
Davvero innalzerai un grande trono
e tu stesso giudicherai e guiderai dei [mortali.
Il fatto poi di aver visto tutta la terra [abitata
e ciò che è sopra e sotto il cielo di Dio
(significa che) vedrai le cose presenti, [quelle passate e quelle future.

3. Visione della *merkavah*?

Il sogno di Mosè è tradizionalmente annoverato tra le più antiche testimonianze sulla visione della *merkavah*, il trono divino, che ebbe un grande sviluppo soprattutto nella letteratura mistica del periodo talmudico e post-talmudico. Pieter van der Horst ha preteso di individuare dei punti di contatto tra la visione di Mosè e il *Terzo Libro di Enoc* (V o VI sec.?), uno dei testi più celebri delle cosiddette *Hekhalot*, nel quale è detto che Dio fabbrica per Enoc un trono simile al suo (10,1); gli conferisce le insegne della gloria e della regalità (12,1-3); gli assegna il compito di governare il mondo e le creature celesti (10,3); gli angeli si prostrano davanti al patriarca (14,5), a cui vengono rivelate cose segrete, come il nome delle stelle. Van der Horst sottolinea anche l'eccezionalità e l'unicità dell'intronizzazione di Mosè, circostanza che implicherebbe l'elevazione di un personaggio umano alla guida del cosmo, e, in definitiva, la sua divinizzazione[4]. Questa scena avrebbe un significato simile a quello che l'intronizzazione del vice reggente di Dio possiede nell'immaginario apocalittico[5].

Per quanto suggestivi, i paralleli con le speculazioni sulla *merkavah* non devono far perdere di vista le profonde differenze tra il testo di Ezechiele e la più tarda letteratura mistica. La più evidente è l'estensione della descrizione del trono, che in *III Enoc* occupa vari capitoli ricchi di dettagli, mentre dell'Ἐξαγωγή si risolve in pochi versi estremamente concisi. Inoltre dal punto di vista metodologico è perlomeno azzardato assimilare in un'unica tradizione gli sviluppi letterari legati alla visione del trono divino accostando testi di natura molto diversa e cronologicamente così lontani. Per comprendere la funzione di questo motivo è fondamentale analizzare di volta in volta il contesto in cui i suoi elementi sono riutilizzati e ricombinati, e individuare i precedenti biblici a cui si fa esplicitamente o implicitamente riferimento. Le più celebri visioni del trono celeste sono quella di Michea (*I Re* 22,19), di Isaia (6,1) e soprattutto quella del primo capitolo di *Ezechiele*, che servì da modello alla descrizione del trono divino in molti scritti apocalittici (e.g. *I Enoc* 14; *Dan* 7,9-10). Se nelle rielaborazioni successive la struttura della visione del trono presenta dei tratti comuni derivati dai modelli biblici, il suo significato e la sua esegesi differiscono però a seconda del quadro culturale dell'autore e del

[4] P.W. van der Horst, *De joodse toneelschrijver Ezechiël*: «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 36/2 (1982), pp. 97-102; Id., *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*: «Journal of Jewish Studies» 34 (1983), pp. 61-71. Il primo a mettere in relazione l'Ἐξαγωγή con la letteratura delle *Hekhalot* è stato I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden 1980, pp. 128-130.

[5] Cfr. W. Meeks, *The Prophet-King. Moses Tradition and the Johannine Christology*, Brill, Leiden 1967.

suo pubblico, del genere letterario dell'opera e delle sue finalità[6]. Quand'anche ci si limitasse al giudaismo di età ellenistica e alle sue tradizioni senza prendere in considerazione la letteratura rabbinica, non sarebbe agevole ricondurre il motivo del trono a un'unica categoria funzionale. Tutta la letteratura del Secondo Tempio, e non solo quella apocalittica, è infatti disseminata di troni, che non condividono necessariamente le stesse caratteristiche e le stesse funzioni[7]. Ad esempio nei *Canti dell'olocausto del sabato* trovati a Qumran il trono compare in un contesto liturgico[8]; la dimensione cultuale è particolarmente accentuata anche nel *Testamento di Levi* – un'opera la cui redazione finale è cristiana, ma che presenta tracce di una fase giudaica –, mentre in altri contesti prevale quella più propriamente messianica, legata all'intronizzazione di un giudice escatologico (cfr. *I Enoc* 45 e 51). Secondo Timo Eskola la figura di Mosè che emerge dall'Εξαγωγή si inserirebbe proprio in questa tradizione di patriarchi-giudici celesti che si ritrova anche nel *Testamento di Giobbe*, nel *Testamento di Isacco* e nell'*Ascensione di Isaia*[9]. In questo modo il fr. 6 dell'Εξαγωγή viene sempre più spesso evocato nel dibattito sui fondamenti giudaici della cristologia neotestamentaria, quando si tratta di dimostrare l'esistenza in seno al giudaismo ellenistico della credenza nell'ascesa di un essere umano al rango delle creature angeliche. Ma la fugace menzione del trono divino in Ezechiele il tragico basta a giustificare la collocazione del sogno di Mosè tra le visioni della *merkavah* e il suo accostamento alla letteratura apocalittica del Secondo Tempio e ai trattati mistici più tardivi?

4. Ascensione mistica?

Un'altra linea esegetica insiste piuttosto sul carattere mistico del sogno leggendolo alla luce dell'interpretazione filoniana dell'ascesa di Mosè sul Sinai, così come viene presentata in *Quaestiones in Exodum* 2,29 e in *Vita Mosis* 1,155-158 Il quadro tracciato nell'Εξαγωγή preluderebbe alla lettura allegorica di Mosè come modello dell'ascesa dell'anima nell'opera di Filone. Secondo Lucien Cerfaux sul trono di Dio Mosè avrebbe ricevuto una conoscenza derivata dalla sua introduzione nel mondo celeste. Ezechiele intenderebbe quindi rappresentare una scena di misticismo astrale verosimilmente influenzata dall'ambiente egiziano e, più particolarmente, dalla liturgia isiaca[10]. Anche John Collins ritiene che l'ascesa di Mosè debba essere interpretata come paradigma di un'esperienza mistica, di un processo di salvezza trascendente, al quale farebbe allusione l'apparizione della fenice nell'ultimo frammento dell'Εξαγωγή. Perciò sarebbe legittimo parlare di misticismo *lato sensu*, in quanto alla base del giudaismo di Ezechiele si troverebbe non tanto la Legge, quanto piuttosto una forma di conoscenza e di comprensione più profonda delle cose accessibile soltanto grazie a una rivelazione accordata da Dio[11].

[6] Cfr. M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984.

[7] *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Brill, Leiden-New York, s.v. «Thrones», coll. 1628-1631.

[8] Cfr. C.A. Newsom, *Merkabah Exegesis in the Qumran Shabbat Shirot*: «Journal of Jewish Studies» 38 (1987), pp. 11-30; Ead. «Throne», in L.H. Shiffman – J.C. VanderKam (curr.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Oxford Univ. Press, Oxford 2000, pp. 946-947.

[9] T. Eskola, *Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, pp. 86-91.

[10] L. Cerfaux, *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon*: «Le Muséon» 37 (1924), pp. 29-88. L'interpretazione secondo cui il Mosè di Ezechiele costituirebbe l'antecedente del Legislatore mistico di Filone è stata ripresa da E. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of the Hellenistic Judaism*, Philo Press, Amsterdam 1969^2, pp. 290-291, e più recentemente da A. Paul, *De l'intertestament à la christologie. Voies et fondements du monothéisme chrétien*, in A. Marchadour (cur.), *L'Évangile exploré*, Cerf, Paris 1996, p. 116.

[11] J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grands Rapids 2000^2, p. 229. Significativamente Collins tratta dell'Εξαγωγή nella sezione del suo libro intitolata «Mysteries of God» insieme allo

Il viaggio celeste come mezzo di rivelazione è, insieme alla visione del trono divino, uno dei motivi tipici della letteratura religiosa giudaica di epoca greco-romana, in particolare di quella che ha come protagonista il patriarca Enoc[12]. Ma le testimonianze, se si eccettuano *1 Enoc* e il frammento aramaico di Levi trovato a Qumran, si riferiscono per la maggior parte a testi databili ai primi secoli dell'era volgare[13]. Il giudaismo di età ellenistica conosceva tradizioni relative anche all'ascensione di Mosè, benché non siano pervenute apocalissi interamente consacrate a un suo viaggio celeste. Ne possediamo tuttavia delle tracce nel *Libro delle antichità bibliche* 19,10 e in *2 Baruch* 59,3-11. Quest'ultimo presenta l'incontro con Dio sul Sinai come un vero e proprio viaggio iperuranio: «Ma anche i cieli in quel tempo furono presi dal loro luogo e quelli che erano sotto il trono del Potente furono scossi, quando egli teneva Mosè presso di sé. Gli mostrò infatti i molti ammonimenti con le osservanze delle leggi e il compimento del tempo, come ha mostrato anche a te [*scil.* Baruch], e, ancora, la somiglianza di Sion e le misure di quella che sarebbe stata fatta e la somiglianza del santuario di ora» (59, 3-4; trad. P. Bettiolo). Segue l'enumerazione (59, 5-11) dei segreti cosmici ed escatologici contemplati da Mosè, segreti molto simili del resto a quelli rivelati a Enoch. Se si confronta il passo appena citato con i vv. 68-82 dell'Εξαγωγή non si può non constatare la natura profondamente diversa dei due testi. A differenza delle tradizioni relative alle rivelazioni celesti di Mosè, i versi dell'Εξαγωγή non presentano nessuno dei contenuti tradizionali del genere apocalittico e sono del tutto reticenti circa le presunte conoscenze acquisite nel corso dell'ascensione[14]. Il fatto che Raguel dica che Mosè sarà profeta in futuro indica che egli non ha ancora acquisito una conoscenza speciale nel corso della sua visione, come accade invece ai veggenti della letteratura apocalittica. In effetti non siamo di fronte a una rivelazione di segreti cosmici o escatologici – struttura dell'universo, suddivisione dei tempi, destino dell'uomo dopo la morte, ecc. –, bensì a un sogno il cui messaggio risiede nel valore simbolico delle immagini oniriche.

5. Un sogno simbolico

I critici che citano il passo dell'Εξαγωγή per appoggiare la teoria di un mediatore divino alla guida dell'universo o per dimostrare l'esistenza fin dall'epoca ellenistica di una tradizione sulla *merkavah*, sembrano dimenticare un dato di fatto incontrovertibile, ossia che Ezechiele ha scritto una tragedia in lingua greca, obbedendo a determinate convenzioni letterarie e rifacendosi a determinati modelli. Prima di ricercare possibili paralleli con altri scritti intertestamentari bisogna sforzarsi di comprendere il sogno di Mosè all'interno della struttura generale della tragedia, benché ciò sia reso problematico dallo stato frammentario dell'opera.

La scena del sogno è un espediente piuttosto comune nella tragedia classica, dove assolve una funzione essenziale rispetto al seguito del dramma anticipandone gli sviluppi

Pseudo-Orfeo, a *Giuseppe e Aseneth*, alla *Preghiera di Giuseppe*, al *Testamento di Giobbe*, al *Libro di Adamo e Eva*, al *Testamento di Abramo*, a *II Enoc* e *III Baruc*.

[12] Su questo motivo cfr. M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993; M. Black, *The Throne-Theophany Prophetic Commission and the 'Son of Man'*, in R. Hamerton-Kelly – R. Scrogges (curr.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*, Brill, Leiden 1976, pp. 55-73.

[13] J.J. Collins, *A Throne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism*, in J.J. Collins – M. Fishbane (curr.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 41-58; Id. *The Scepter and the Star. The Messiah of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York-London 1995, pp. 136-153.

[14] H. Jacobson, *Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge*: «Illinois Classical Studies» 6 (1981), pp. 272-293 contesta le interpretazioni mistiche e apocalittiche dell'Εξαγωγή, ma in base ad argomenti differenti dai nostri.

e suscitando attesa per la realizzazione dei presagi che il sogno ha rivelato[15]. Si è commesso l'errore di considerare il sogno separatamente dalla sua interpretazione, come se quest'ultima fosse insufficiente o inadeguata[16]. Ma non sussistono ragioni valide per dubitare dell'interpretazione di Raguel, che, per quanto ellittica, è del tutto giustificata dal punto di vista della coerenza tragica: da fuggiasco perseguitato da Faraone all'inizio del dramma, Mosè diventerà nel seguito della vicenda un grande profeta nonché guida e giudice del suo popolo. Il sogno è di tipo simbolico o, secondo la classificazione di Artemidoro di Daldi, allegorico: ἀλληγορικοὶ δὲ οἱ δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες (*Onirocriticon* 1,2,10, ed. Pack). Esso trasmette cioè attraverso il linguaggio cifrato delle immagini un messaggio divino il cui significato risulta inizialmente inintelligibile al sognatore. La forma letteraria di questa esperienza onirica, in cui la componente visiva prevale su quella auditiva, comporta il racconto del sogno e la sua spiegazione da parte di un interprete[17]. In questo senso il verbo σημαίνειν al v. 83 è rivelatore. Nel greco classico esso è comunemente impiegato a proposito del significato dei sogni; presenta invece poche occorrenze nella LXX nel senso di «dare un segnale» (detto di una tromba). Soltanto in *Daniele* è connesso con i sogni in quanto si riferisce alle rivelazioni che Dio ha voluto comunicare a Nabucodonosor attraverso la visione della statua: ὁ θεὸς ὁ μέγας ἐσήμανε τῷ βασιλεῖ τὰ ἐσόμενα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (2,45; cfr. anche *Dan* 2,23 e 30).

Qual è la chiave che permette a Raguel di fornire un'interpretazione coerente? La semantica del sogno è rivelata sulla base di un criterio che consiste nel riportare a una dimensione orizzontale, storica e terrena, il piano verticale dell'intronizzazione celeste e delle visioni cosmiche[18]. In altre parole la divinizzazione di Mosè è concepita come metafora della sua regalità terrena così come la contemplazione delle tre parti dell'universo preannuncia la sua conoscenza del passato, del presente e del futuro[19]. Affermando che si tratta di un presagio positivo da parte di Dio, Raguel potrebbe voler dire semplicemente che i sogni sono mandati dalla divinità; ma se consideriamo che l'esegesi del sogno comincia già con il v. 83, allora le parole del sacerdote madianita suggeriscono indirettamente l'identificazione del nobile personaggio che cede il proprio trono a Mosè, con Dio stesso[20]. Al di là di questo ci sono altri elementi che giustificano tale assimilazione. Nella Bibbia ebraica il trono (כסא) di Dio ricorre una ventina di volte ed è situato per lo più nei cieli come simbolo della sua regalità universale. Si è avuto già occasione di ricordare come nelle visioni profetiche Dio sia raffigurato seduto (ישב/κάθημαι) sul trono. Anche quando la visione avviene nel tempio di Gerusalemme, come nel caso di *Isaia* 6,1, il trono tuttavia non è in rapporto con la realtà fisica

[15] Cfr. J.B. Stearns, *Studies of the Dream as a Technical Device in Latin Epic and Drama*, Diss. Princeton University 1927, p. 36 ss. Il sogno di Mosè è stato accostato a quello di Atossa nei *Persiani*, a quello di Clitemnestra nelle *Coefore* di Eschilo e nell'*Elettra* di Sofocle, a quello della protagonista dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, o ancora al sogno di Tarquinio il Superbo nel *Brutus*, una fabula praetexta di Accio citata da Cicerone (*Divin.* 1,44). Cfr. J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur* ΕΞΑΓΩΓΗ *fragmenta*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1931, p. 63; C. Kraus, *Ezechiele poeta tragico*: «Rivista di filologia» 96 (1968) p. 175.

[16] Cfr. P. van der Horst, *Joods-hellenistische poëzie. De fragmenten der gedichten van Ezechiel Tragicus, Philo Epicus en Theodotus, en de vervalste dichtercitaten*, Kok, Kampen 1987, p. 26 s.

[17] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, s.v. «songe» (J.M. Husser), vol. 12, col. 1445.

[18] F. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Brill, Leiden 1978, p. 49.

[19] Raggiungo qui l'analisi di R. Bauckam, *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in C.C. Newman-J.R. Davila-G.S. Lewis (curr.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 55-57.

[20] Il fatto di vedere una divinità seduta in trono, preferibilmente immobile, è ritenuto presagio positivo da Artemidoro: ἀεὶ δὲ ἄμεινον ἀτρέμας ἑστῶτα ἢ καθεζόμενον ἐπὶ θρόνου καὶ μὴ κινούμενον τὸν θεὸν ἰδεῖν (*Onirocriticon* 2,35,6).

del luogo, ma supera lo spazio dell'universo creato[21], proprio come nel frammento dell'Εξαγωγή dove le dimensioni gigantesche del trono fanno pensare anche alla scala di Giacobbe, al cui vertice siede Dio (*Gen* 28,12). Ma c'è qualcosa di più. Mosè non si limita a stare ritto di fronte al trono nell'atteggiamento che è proprio delle creature angeliche nella loro azione di lode e di preghiera verso Dio. Egli è invitato a sedersi (καθῆσθαι), una postura che denota più particolarmente la dignità divina[22]. Egli acquisisce inoltre delle prerogative che nella Bibbia sono appannaggio esclusivo di Dio, come osservare la terra dal cielo (*Ps* 33,13-14), contare le stelle[23] ed essere da loro venerato (*Neh* 9,6). Gli astri sono personificazioni degli angeli in vari passaggi veterotestamentari (e.g. 1 *Re* 22,19≈2 *Chr* 18,18, *Job* 38,7) e come tali vanno intesi anche qui[24]. Preferisco non ricavare argomenti dalla menzione del monte Sinai al v. 68 perché Σιναίου è frutto di una congettura di Dübner, suggestiva ma non sicura. Tutto induce comunque a pensare che Mosè abbia sognato di prendere il posto di Dio sul suo trono celeste. Del resto nell'*Esodo* Dio non dice: «Vedi, io ti costituisco come Dio per Faraone e Aronne, tuo fratello sarà il tuo profeta» (7,1; cfr. 4,16)? Se servisse una giustificazione scritturale all'invenzione poetica di Ezechiele, si troverebbe proprio in questo versetto.

Al termine del sogno Mosè si desta terrorizzato. È la reazione tipica di chi ha avuto una visione (cfr. *Gen* 28,17; *Is* 6,1; *Giuseppe e Aseneth* 14,10; *Apocalisse di Abramo* 10,3-4). A spaventare Mosè potrebbero essere sia l'eccezionalità delle cose sognate, sia la *hybris* che la sua divinizzazione rappresenta. I versetti di Isaia relativi alle empie aspirazioni del re di Babele e alla sua punizione possono illustrare le conseguenza di tale tracotanza: «Come mai cadesti dal cielo o lucifero, figlio dell'aurora; come sei precipitato a terra, tu, dominatore dei popoli? Proprio tu che dicevi in cuor tuo: «Salirò fino al cielo, al di sopra delle stelle di Dio eleverò il mio trono; siederò sul monte del concilio, al vertice del settentrione, salirò sulle altezze delle nubi, mi uguaglierò all'Altissimo». Ora invece sei stato precipitato nello Sceol, nelle profondità della fossa» (14, 13-15).

La spiegazione di Raguel si divide in due parti, in accordo con i due momenti del sogno: dapprima l'interpretazione dell'intronizzazione di Mosè come promessa di una βασιλεία terrena (vv. 84-86), in seguito l'interpretazione della sua visione cosmica come segno della missione profetica (vv. 87-89). Tutti gli elementi del sogno trovano esatta corrispondenza nelle parole del sacerdote di Madian, benché non si tratti di un'esegesi sistematica, ma di una spiegazione dall'andamento piuttosto rapsodico. L'insediamento di Mosè sul trono celeste e la consegna dello scettro e del diadema significano che egli sarà re sulla terra e che giudicherà dei mortali, rappresentati nel sogno dalla teoria delle stelle. L'allusione scoperta è al sogno di Giuseppe (*Gen* 37,9). Il fatto che le stelle sfilino come un esercito di uomini (παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν) da un lato allude alle schiere angeliche (cfr. ad es. *Gen* 32,2 dove gli angeli incontrati da Giacobbe a Mahanaim sono chia-

[21] Cfr. S. Tengström, *Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament*, in M. Philonenko (cur.), *Le Trône de Dieu*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1993, pp. 43-45.

[22] Cfr. E. Lupieri (cur.), *Apocalisse di Giovanni* (Fondazione Lorenzo Valla), Arnoldo Mondadori, Milano 1999, p. 145.

[23] Questa conoscenza è in genere attribuita a Dio in contesti di esaltazione della divinità. Cfr. *Is* 40,26; *Sl* 147, 4; *Br* 3,34-35; *LAB* 21,2. Il motivo del conteggio degli elementi della natura come proprio di Dio, già presente nella LXX di *Giobbe* (28, 26-27), è evocato anche nel prologo del *Siracide* (1,2 e 9). L'autore del *Libro dei segreti di Enoc* attribuisce al patriarca antidiluviano una conoscenza simile: «Io conosco tutto e ho scritto nei libri le estremità dei cieli e ciò che li riempie, io ho misurato i loro movimenti e io conosco le loro milizie, io ho compiuto il conto delle stelle, grande moltitudine senza numero. Quale uomo concepirà i circuiti dei loro cambiamenti o i loro movimenti o i loro ritorni o le loro guide o coloro che sono guidati? Neppure gli angeli conoscono il loro numero, io ho scritto i loro nomi» (40,2-3, trad. M. Enrietti). *I Enoc* 33,2-3 non è così esplicito.

[24] Cfr. L.W. Hurtado, *One God One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress, Philadelphia 1988, p. 59 e p. 152 nt. 38.

mati παρεμβολὴ θεοῦ)[25]; dall'altro apre la strada, anticipandola, alla lettura «riduzionista» di Raguel, che riprende lo stesso termine βροτῶν ugualmente nella clausola del verso (v. 86). Niente autorizza a pensare che la regalità di Mosè debba estendersi all'umanità intera, perché il βροτῶν del v. 86 può riferirsi al solo popolo ebraico come avviene inequivocabilmente al v. 166. Il pubblico poteva eventualmente cogliere nel computo delle stelle un'allusione al censimento del popolo compiuto da Mosè in *Nm* 1[26]. Insieme al trono lo scettro e il diadema sono attributi regali (cfr. Phil. *Congr*. 118: τὰ παράσημα τῆς βασιλείας [...] τὸν θρόνον, τὸ σκῆπτρον, τὸ διάδημα)[27]. Nessuna didascalia scenica permette di sapere se Mosè reggesse già a questo punto il famoso ῥάβδος θεοῦ che compare al v. 120 e con il quale compirà le piaghe d'Egitto (v. 132) e percuoterà il Mar Rosso (v. 225). La LXX traduce lo stesso termine מטה ora con σκῆπτρον ora con ῥάβδος. Lo scettro è promesso a Giuda nella benedizione di Giacobbe (*Gen* 49,10) ed è caratteristico del re messia nei *Salmi*. Si pensi ad esempio al *Salmo* 45,7: «Il tuo trono è reso eterno da Dio, scettro di giustizia è lo scettro del tuo regno», dove il legame tra scettro e funzione giudiziaria è particolarmente evidente. La doppia investitura di Mosè può essere anche intesa come risposta alla domanda polemica posta dall'ebreo litigioso ai vv. 51-52: ἡμῖν τίς σ'ἀπέστειλε κριτὴν / ἢ ἰπιστάτην ἐνταῦθα: «Chi ti ha inviato a noi come giudice o come capo?». Anche la figura messianica di *Or. Syb*. 5,415 discende dal cielo tenendo nelle mani lo scettro che Dio le ha consegnato. Con ciò non si intende suggerire che nell'Ἐξαγωγή Mosè sia caratterizzato in senso messianico. Raguel non gli preannuncia un potere universale, ma semplicemente il ruolo che egli stesso esercita sui madianiti; Sephora dice infatti a proposito di suo padre: «un sacerdote comanda su questa città e giudica gli uomini» (vv. 64-65: ἄρχει δὲ πόλεως τῆσδε καὶ κρίνει βροτοὺς / ἱερεύς)[28]. Che la profezia del sogno dovesse realizzarsi, almeno in parte, nel corso della tragedia si può evincere dal passaggio in cui il messaggero egiziano definisce l'eroe ὁ κείνων ἡγημὼν Μωσῆς (v. 224).

Se si trattasse solo di questo, la scena del sogno potrebbe apparire come un semplice doppione narrativo della teofania del roveto ardente (vv. 90-112), che pure contiene l'incontro con Dio e il conferimento di una missione e di poteri speciali. Ma i versi del sogno sembrano avere un valore e una funzione supplementari. Si è ricordato all'inizio che Ezechiele aveva operato una selezione nel materiale relativo alla storia di Mosè. Una grande parte delle vicende del protagonista, prima tra tutte l'incontro sul Sinai, restava necessariamente esclusa dal racconto dell'Ἐξαγωγή, che terminava con ogni probabilità dopo il passaggio del Mar Rosso e l'arrivo all'oasi di Elim. La scena del sogno permetteva in qualche modo al poeta di fare allusione ad avvenimenti centrali per la coscienza religiosa del suo pubblico, ma che eccedevano i limiti temporali dell'azione tragica.

Pierluigi Lanfranchi
Andreas Bonnstraat 25 hs
1091 AW Amsterdam
Nederland
e-mail: p.lanfranchi@umail.leidenuniv.nl

[25] Le stelle formano un esercito ad esempio in *Is* 34,4 (TM: כל־צבא השמים; LXX: πάντα τὰ ἄστρα) e 40,26; *Jer* 33,22. Il *Siracide* designa la luna come σκεῦος παρεμβολῶν ἐν ὕψει, insegna delle milizie che stanno in alto (43,8). Nel testo greco del *Primo libro di Enoc* 1,4 è detto che Dio marcerà sul Sinai e apparirà dal suo campo: καὶ φανήσεται ἐκ τῆς παρεμβολῆς αὐτοῦ, mentre il *Testamento di Levi* colloca le schiere angeliche nel terzo cielo: ἐν τῷ τρίτῳ εἰσίν αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν (3,3; cfr. *II Hén*. 17,1; 18,1; 22,2; 29,2; *Targ. Jon*. a *Dt* 10,14).

[26] Cfr. Y. Gutman, הספרות היהודית ההלניסטית, Mossad Bialik, Yerushalayim 1963, vol. 2, p. 46.

[27] Cfr. A Caquot, *La double investiture de Lévi (Brèves remarques sur* Testament de Lévi, *VIII)*, in *Ex orbe religionum. Studia Leo Widengren*, vol. 1, Brill, Leiden 1972, p. 160. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, Paideia, Brescia 1989, vol. 1, p. 338: «Il diadema era un nastro di tela bianca punteggiato da pietre preziose, che i re asiatici portavano attorno alla tiara, mentre i re di altre nazioni lo portavano sulla fronte».

[28] Cfr. P. Fornaro, *La voce fuori scena. Saggio sull'*Exagogê *di Ezechiele*, Giappichelli, Torino 1982, p. 64.

SUMMARY

The article focuses on the dream of Moses and its interpretation by his father-in-law Raguel in Ezekiel's *Exagoge* 68-89. As opposed to the great majority of modern scholars, who consider this scene an example of a heavenly journey or of merkavah-mysticism, the author of this essay tries to place this passage within its context and to explain its dramatic function. In accordance with the nature and function of dreams in Greek tragedy, the meaning of Moses' dream lies in the symbolic value of its oneiric images, which predict the role of the hero as king and prophet.

KEYWORDS: Ezekiel 's *Exagoge*; Moses' dream; Symbolic dreams.

Maria Brutti

I SOMMI SACERDOTI DI ETÀ PRE-ASMONAICA: IL PROBLEMA DELLA PRESENZA-ASSENZA

Una delle caratteristiche, evidente anche da un esame superficiale delle fonti relative al periodo pre-asmonaico (301-152 a.C.), è la contemporanea *presenza-assenza* del sommo sacerdote giudaico. Per l'età tolemaica, ad esempio, è stato rilevato ed anche discusso, il silenzio dei papiri di Zenone[1] sul sommo sacerdote, ma si può constatare agevolmente come, anche per l'età successiva, quella dei Seleucidi, fonti storiche ignorino la sua presenza[2]. Al contrario, i Libri dei Maccabei e Flavio Giuseppe ci forniscono nomi di sommi sacerdoti in modo diverso e talvolta contraddittorio. Proprio queste testimonianze verranno ora considerate, al fine di stabilire se sia possibile tracciare una linea di successione dei sommi sacerdoti di questo periodo.

1. I Libri dei Maccabei

La *presenza-assenza* dei sommi sacerdoti pre-asmonei è elemento caratteristico e distintivo dei Libri dei Maccabei. Nel Primo Libro non viene mai fatto il nome di un sommo sacerdote di età pre-asmonaica, se non di Alcimo che tuttavia non è chiamato con il titolo ἀρχιερεύς[3]. È significativo, infatti, che il termine indicante in greco la dignità di sommo sacerdote compaia solo nel cap. 10, in riferimento a Gionata Maccabeo[4], e successivamente venga attribuito a Simone e a Giovanni[5]. Esso è usato, quindi, solo per i membri della dinastia asmonaica. Il problema, ampio e complesso, è stato rilevato dagli studiosi[6], ma variamente interpretato: il silenzio su Onia, Giasone e Menelao e l'atteggiamento verso Alcimo sono stati spiegati, in genere, o in riferimento all'ideologia pro-asmonaica dell'autore o all'uso di fonti diverse[7].

L'autore del Secondo Libro dei Maccabei, invece, riporta i nomi di: Onia (3,1), Giasone (4,7), Menelao (4,23) e Alcimo (14,3). Giasone e Menelao quindi, a differenza di 1

[1] A proposito del silenzio dei papiri di Zenone, V. Tscherikover, *Palestine under Ptolomies*: «Mizraim» IV-V (1937), 39 afferma:«I am inclined to utilize their silence as an argumentum ex silentio for the absence of a supreme administrative office». Anche D. W. Rooke, *Zadok's Heirs, The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, University Press, Oxford 2000, p. 253 osserva come dai documenti più importanti giunti fino a noi del periodo tolemaico, quali il papiro di Rainer e i papiri di Zenone, non possiamo ricavare informazioni sul sommo sacerdote. Per un approfondimento dell'argomento in riferimento al territorio della Siria e Fenicia, che costituiva la provincia tolemaica di cui facevano parte la Palestina e Gerusalemme, vedi lo studio di A. Passoni Dell'Acqua, *Le testimonianze papiracee relative alla "Siria e Fenicia" in età tolemaica (I Papiri di Zenone e le Ordinanze reali)*: «Rivista Biblica» 34 (1986), pp. 233-283, la quale nota anch'essa la mancanza di ogni informazione sulla vita sociale e religiosa degli abitanti della provincia tolemaica Siria e Fenicia, ma mette in guardia sugli indebiti confronti tra testi tanto diversi, come un archivio di affari pubblici e privati raccolto da un funzionario assillato da responsabilità e preoccupazioni finanziarie e le informazioni che possiamo ricavare dai testi biblici e che qui non trovano punti di confronto.

[2] Ad es., Polibio, la cui opera storica è considerata la fonte più importante per gli anni 264-146, vedi F. Walbank, *Il mondo ellenistico*, il Mulino, Bologna 1996, p. 23.

[3] 1 Macc 7,5.9.21.

[4] 1 Macc 10,20 καί νῦν καθεστάκαμέν σε σήμερον ἀρχιερέα τοῦ ἔθνους.

[5] Per sei volte riferito a Gionata (10,20, 32.38.69; 12,3.6); per dodici volte a Simone (13,36.42; 14,17.23.27.30.35.41; 15,17.21.24; 16,2); una volta a Giovanni (16,24).

[6] Vedi J.A. Goldstein, *I Maccabees*, Doubleday, New York 1976, p. 73: «Certainly the names of the Oniad high priests and Menelaus are conspicuous by their absence from First Maccabees».

[7] Il problema è di non facile soluzione. Cito solo alcune delle posizioni più rappresentative e discusse. Secondo Goldstein, *Ibid.*, i nomi dei sommi sacerdoti non ricorrono nel testo, perché l'autore avrebbe considerato anch'essi tra i «figli empi» che contribuirono alla ellenizzazione della Giudea e avrebbe così osservato il principio della *damnatio memoriae*. Riguardo ad Onia III, egli considera i vari motivi che possono aver provocato la condanna

Maccabei, non sono sottoposti alla *damnatio memoriae*[8], ma vengono comunque privati della dignità di sommo sacerdote. Nei loro confronti, l'autore di 2 Maccabei è esplicito ed esprime in modo chiaro il suo atteggiamento, non usando per Giasone e Menelao il termine ἀρχιερεύς e giudicandoli in modo negativo, il primo, addirittura come non sommo sacerdote (4,13), il secondo come non degno del sommo sacerdozio (4,25). Tale indegnità è spiegata con l'accaparramento del sommo sacerdozio prima da parte di Giasone[9] poi da Menelao, con versamenti di somme di danaro al re Antioco[10]. 2 Maccabei mette quindi chiaramente in evidenza sia la corruzione di Giasone e Menelao che la loro soggezione ad un sovrano straniero: nel suo giudizio la loro nomina è irregolare, per lui veri sommi sacerdoti sono solo Onia III e Alcimo; per questi ultimi, ma particolarmente per Onia III, egli ripetutamente usa il titolo ἀρχιερεύς[11]. Se dunque il Primo Libro dei Maccabei sembra disinteressarsi dei sommi sacerdoti del periodo pre-asmonaico, al punto da non conoscere, o meglio, non voler conoscere nemmeno i loro nomi, il Secondo Libro nomina quattro sommi sacerdoti[12], ma solo due di essi vengono riconosciuti legittimi. Inoltre l'atteggiamento verso Alcimo non è positivo (14,3.7). Anche il grande interesse manifestato dall'autore verso Onia III si è spiegato come dovuto ad una motivazione ideologica, in quanto Onia III sarebbe l'ultimo sommo sacerdote di discendenza zadoqita, ma anche legato ad una fonte diversa, probabilmente sacerdotale[13].

Accanto a queste tradizioni, si colloca Flavio Giuseppe. Viene qui considerato e discusso l'apporto al problema dato dalla sua opera più estesa e più importante: Antichità Giudaiche.

2. Antichità Giudaiche

Flavio Giuseppe rivolge particolare attenzione alla storia dei sommi sacerdoti, fornendoci, in Antichità Giudaiche, informazioni

dell'autore di 1 Maccabei, tra i quali: l'amicizia di Onia III con Ircano (2 Macc 3,11); il suo soggiorno presso Antioco (2 Macc 4,5); il fatto che egli aveva ottenuto asilo presso un tempio pagano (2 Macc 4,33). Nel problema rientra anche la complessa questione dell'insediamento a sommo sacerdote di Alcimo (1 Macc 7,5; 2 Macc 14,3-4; Ant 12,385), per la quale vedi lo studio di W. Mölleken, *Geschichtsklitterung im I. Makkabäerbuches (Wann wurde Alkimos Hohepriester?)*: «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 65 (1953), pp. 205-28.

[8] Goldstein, *I Maccabees*, p. 79.

[9] 2 Macc 4,7 ὑπονέυθεσεν. Vedi H.G. Liddell-R. Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Le Monnier, Firenze 1975, voce νοθεύω = corrompere, adulterare.

[10] 2 Macc 4,24. Vedi Liddell-Scott, voce ὑπερβάλλω = pervenire, giungere; superare, passare oltre.

[11] Per Onia 9 volte (3,1.4.9.10.16.21.32.33.33) e per Alcimo due volte (14,3.13), ma di lui dice che si era contaminato ed aveva già perduto la dignità di sommo sacerdote (14,3.7).

[12] Come strumento di confronto tra 1-2 Maccabei e Ant 12-14, vedi J. Sievers, *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1-2 Maccabees and Josephus, War 1 and Antiquities 12-14*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001.

[13] Riguardo al problema dell'interesse di 2 Maccabei verso Onia, vedi K.D. Schunk, *Die Quellen des I und II Makkabäerbuches*, Niemeyer, Halle 1954, p. 126, il quale ipotizzava di aver individuato tra le fonti di 2 Maccabei anche gli annali dei sommi sacerdoti Onia, Giasone o atti ufficiali conservati nel tempio di Gerusalemme; J. Goldstein, *The Tales of the Tobiads*, in J. Neusner (cur.), *Christianity, Judaism and the Other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at sixty*, III, Brill, Leiden 1975, pp. 85-123 ritiene che il grande interesse di 2 Maccabei verso Onia III sia da riferire ad una fonte particolare: una storia propagandistica scritta da Onia IV, tra l'aprile e il maggio 131-129 a.C. Contro l'ipotesi dell'esistenza di questa fonte si sono però pronunciati numerosi studiosi, vedi S. J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian*, Brill, Leiden 1979, p. 45 e nota 79; R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, The Catholic Biblical Association of America, Washington 1981, p.19; J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 2002 , p. 78; J. Sievers, *The Hasmoneans and Theirs Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*, Scholars Press, Atlanta 1990, p. 6 nota 3.

in due modi diversi[14]: a) all'interno di un unico racconto (20,224-251), alla fine dell'opera, quando egli ritiene necessario e conveniente per la sua storia, fornire un resoconto dettagliato del sommo sacerdozio[15]; b) sotto forma di brevi notizie che si inseriscono nella narrazione (11,347-12,434)[16]. Tuttavia, se si mettono a confronto i dati di 20,224-251 con le informazioni dei libri 11 e 12, si osservano una serie di incoerenze[17], le quali fanno nascere l'esigenza di un approfondimento. Tralascio alcuni problemi immediati di identificazione, come la questione di Simone I-Simone II[18], o quella della presenza di più sommi sacerdoti dal nome Onia, ma mi soffermo particolarmente sull'origine e sull'attendibilità delle liste attraverso una rassegna delle principali ipotesi elaborate finora.

2.1 Origine e attendibilità delle liste di Giuseppe

Alla fine dell'800, già Willrich[19] si chiedeva se Giuseppe avesse trovato una lista tramandata dei sommi sacerdoti oppure se la fosse autocostruita. Egli criticava le ipotesi di altri due studiosi: la prima, quella di von Destinon[20] il quale notava differenti affermazioni in Flavio Giuseppe e riteneva l'origine dell'elenco dei sommi sacerdoti di Antichità 20 in una lista di cui parla Giuseppe in Contra Apionem (1,7)[21], mentre le notizie sporadiche sui sommi sacerdoti nel corso della narrazione dei Libri 11 e 12 sarebbero da risalire ad una fonte diversa; la seconda, quella di Schlatter, il quale affermava che la fonte di Antichità sarebbe Eupolemo, il quale l'avrebbe costruita riprendendola da Poliistore[22]. Secondo Willrich, si trattava di ipotesi che avevano un fondamento poco solido; la prima perché la citazione del Contra Apionem appariva troppo generica e non dimostrava nulla in relazione alla presenza di archivi sacerdotali; la seconda perché, purtroppo, le opere di Eupolemo e di Poliistore erano andate perdute e non era possibile quindi un confronto diretto[23]. Lo stesso Willrich esaminava con particolare attenzione la successione dei sommi sacerdoti da Jaddua fino a Menelao e sosteneva la dipendenza di Giuseppe da leggende giudaiche, a partire dalle quali

[14] J. von Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus*, I, Lipsius & Tischer, Kiel 1882, pp. 29-32.

[15] Ἀναγκαῖον δ'εἶναι νομίζω καὶ τῃ ἱστορίᾳ ταύτῃ προσῆκον διηγήσασθαι περὶ τῶν ἀρχιερέων (Ant 20,224). Il resoconto si trova in Ant 20,224-251.

[16] La successione dei sommi sacerdoti per il periodo che ci interessa secondo Ant 11,347-12,434 è la seguente: Onia, figlio di Iaddo (11,247); Simone detto il Giusto figlio di Onia (12,43); Eleazaro fratello di Onia (12,44); Manasse zio di Eleazaro e subito dopo Onia, figlio di Simone il Giusto (12,157); Simone figlio di Onia (12,224); Onia figlio di Simone (12,225); Gesù/Giasone fratello di Onia (12,234); Onia/Menelao fratello di Giasone (12,238); Alcimo (12,285).

[17] Vedi G. Hölscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie*, «*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*», Phil.-Hist., 30,3, Heidelberg 1940, p. 7, il quale nota numerose contrapposizioni. Riporto qui quelle riferite ai sommi sacerdoti pre-asmonei: La deposizione di Onia-Menelao è ritenuta un delitto in 20,235, mentre in 12,384 è considerata una giusta punizione; in 20,236 si parla della pretesa del giovane Onia alla dignità di sommo sacerdote in Eliopoli, mentre in 13,63.73 si tace riguardo a questa notizia. Inoltre, in 20,237 l'elenco dei sommi sacerdoti riporta: Iacimo (tre anni); Vacanza (7 anni); Gionata (7 anni), mentre in 12,413.434; 13,212 si riferisce: Alcimo-Iakimo (4 anni); Giuda come sommo sacerdote (3 anni).

[18] Per questo problema, vedi studio di J.C. Vanderkam, *Simon the Just. Simon I or Simon II?*, in D. Wright-D.N. Freedman-A. Hurvitz (curr), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in honour of Jacob Milgrom*, Eisenbraums, Winona Lake 1995, pp. 303-318.

[19] *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895, p. 107 ss.

[20] Justus von Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus*, I, Kiel 1882, pp. 29-30.

[21] von Destinon, *Quellen*, p. 30 nota 1.

[22] A. Schlatter, *Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Hosephus und Manetho*, «Theologische Studien und Kritiken», 1891, pp. 633-649.

[23] Per le ipotesi riguardanti questi autori, vedi Schürer, *Storia del popolo giudaico*, ed. riveduta Vermes-Millar, III/1, Brescia 1997, pp. 664-669; 655-658 e B. Z. Wacholder, *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature*, Hebrew Union College. Jewish Institute of Religion, Cincinnati 1974.

egli avrebbe operato dei sincronismi, calcolando sei governi di sommi sacerdoti in relazione al periodo che doveva coprire, da Alessandro Magno fino ad Onia III (181 a.C.)[24]. Willrich escludeva comunque che Giuseppe potesse aver avuto davanti agli occhi una lista tramandata oralmente; a suo parere essa non esisteva affatto, altrimenti egli avrebbe potuto risparmiarsi la fatica di raccogliere qua e là la successione da differenti leggende. Lo dimostrerebbe il fatto che egli derivò dallo Pseudo-Ecateo, l'informazione di un Ezechia sommo sacerdote, al tempo di Tolomeo I, facendolo così entrare in conflitto con Onia I e Simone il Giusto[25]. Dunque per Willrich l'elenco dei sommi sacerdoti sarebbe stato costruito su una base priva di qualsiasi fondamento storico: leggende giudaiche. Una conclusione non lontana fu quella a cui giunse circa trent'anni dopo Moore, secondo il quale proprio il ripetersi del nome Onia in diversi sommi sacerdoti e la presenza di notizie incongruenti tra loro dimostrerebbe che la successione dei sommi sacerdoti non ha alcun valore storico, ma ha lo scopo esclusivo di collocare le narrazioni nel tempo e di dare loro un colorito storico[26]. A suo parere, la lista dei sommi sacerdoti appariva poco attendibile soprattutto quando si riferiva ai sommi sacerdoti sotto Antioco Epifane; Giuseppe, inoltre, non si curava affatto delle sue incongruenze con Guerra Giudaica e presentava discordanze anche con quanto affermato in 2 Maccabei[27]. Per quanto riguardava l'impiego di una possibile lista di sommi sacerdoti, Moore sosteneva che Giuseppe, anche ne avesse avuta una, non se ne sarebbe servito[28].

Di parere diverso è Hölscher, il quale nel 1940 proponeva una sua teoria[29]. Egli riteneva che un giudizio sulla lista di Ant 20,224-251 si potesse dare solo in connessione ad un'analisi delle fonti di Antichità. Secondo lui, mentre Giuseppe in Guerra 1,31-2,116, per il tempo di Erode ed Archelao seguiva fedelmente Nicola di Damasco, in Antichità fondava la sua narrazione su un lavoro di mano giudaica che, già prima di lui, aveva messo insieme la grande maggioranza dei materiali delle fonti storiche[30]. Tra le varie notizie che Giuseppe avrebbe derivato da questo autore, Hölscher situava «die fortlaufende Reihe der Hohenpriesternamen»[31]. Che di questa inserzione di nomi fosse autore un anonimo giudeo, lo avrebbe dimostrato il giudizio critico su Erode[32]. Hölscher riteneva dunque che Giuseppe avrebbe preso la lista di 20,224-251 da una fonte che l'aveva sotto forma di un elenco forse derivato da un archivio del tempio. Liste di sacerdoti, specie di sommi sacerdoti sarebbero state conservate fin dall'antichità nell'archivio del tempio[33]. A suo parere, la lista di Giuseppe si doveva considerare valida nella linea di successione dei sommi sacerdoti, almeno fino al periodo dell'esistenza del tempio; difficilmente però essa aveva conservato dati cronologici riguardo alla loro entrata in carica e alla durata del loro governo. Probabilmente l'autore avrebbe deriva-

[24] Willrich, *Juden*, p. 110.

[25] *Ibid.*, p. 111. La questione di Ezechia è più complessa; il termine ἀρχιερεύς è stato interpretato diversamente, ad es. come membro dell'oligarchia sacerdotale, vedi J. Thackeray (cur), *Against Apion*, in *Josephus*, I, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London 1926, 1956, 1961, p. 238, nota 1; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (=GLAJJ), The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974-84, p. 40, nota 187.

[26] F.G. Moore, *Simeon the Righteous*: «Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams», New York 1927, p. 361.

[27] *Ibid.*, pp. 362-363. In riferimento a Menelao, Moore, 363, nota che mentre in 2 Maccabei 4,23 egli era un «intruder», fratello di Simone della tribù di Beniamino, in Giuseppe, Ant 12,384, egli viene cambiato in un sommo sacerdote di discendenza legittima indiscutibile. Per la variante però da Beniamino in Bilga, vedi J.A. Goldstein, *II Maccabees*, Doubleday, New York 1984, p. 201, n. 4.

[28] *Ibid.*, p. 363.

[29] G. Hölscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie*, «Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Heidelberg 1940, pp. 3-9.

[30] Si tratterebbe di un sacerdote aristocratico, favorevole ai nobili e contro la plebe, appassionato della casa degli Asmonei, pieno di odio contro l'usurpatore Erode e, per questo motivo, respingerebbe Nicola di Damasco. Dato che appare presente all'eruzione del Vesuvio del 79 (Ant 20,144), questo autore deve essere riferito al regno di Tito, vedi Hölscher, *Ibid.*, pp. 3-4.

[31] *Ibid.*, p. 4.

[32] *Ibid.*

[33] Hölscher, p. 8.

to questi dati dalla tradizione o dai propri ricordi o, quando questo mancava, li avrebbe introdotti secondo un proprio calcolo nella narrazione storica della sua fonte[34]. Rimane tuttavia il fatto che di questo anonimo giudeo non sappiamo nulla e di lui non ci è rimasto nulla e i dati non sono perciò confrontabili.

In generale, si può affermare che nel tempo l'ipotesi più sostenuta è stata quella della dipendenza delle liste dagli archivi: da Reinach e Thackeray[35] i quali credevano nell'esistenza di registri sacerdotali al tempo del Secondo Tempio, fino a Ricciotti[36], per il quale le notizie che Giuseppe dà sulla successione dei sommi sacerdoti (e cita anche 20,224-251) «devono provenire da qualche scritto annalistico-sacerdotale che aveva impiegato i documenti conservati negli archivi del tempio» e a Schunck[37] il quale ipotizzava di aver individuato, anche se lui si riferiva però alle fonti di 2 Maccabei, gli annali dei sommi sacerdoti Onia, Giasone o atti ufficiali conservati nel tempio di Gerusalemme. In età più vicina a noi, Vanderkam ritiene possibile che Giuseppe (un sacerdote proveniente da una famiglia notabile) abbia avuto accesso a fonti scritte, vedendone ancora la conferma in *Contra Apionem*, dove Giuseppe afferma riguardo agli archivi dei sommi sacerdoti che la prova più convincente dell'accuratezza di tali documenti è il fatto che i loro sommi sacerdoti da 2000 anni sono nominati da padre in figlio ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς (Ap 1,36). La teoria degli archivi è tuttavia anche oggi messa in discussione, soprattutto in riferimento al fatto che essi vennero bruciati nel 69 e Vespasiano li avrebbe fatti reintegrare solo in parte[38]. Inoltre essa non risolve la questione delle incongruenze delle informazioni date da Giuseppe. Anche i diversi tentativi di ricostruzione della successione dei sommi sacerdoti formulate negli ultimi trenta anni, cito solo Le Moyne, Jeremias e Bickerman[39], non hanno portato nessun contributo definitivo alla soluzione del problema. Non condivido la posizione estrema di Willrich,[40] secondo il quale non sappiamo, dalla lista dei sommi sacerdoti da Jaddua fino all'ultimo legittimo rappresentante, niente di più certo, tranne che intorno al 200 a.C. ha governato Simone il Giusto, che seguì e precedette un Onia, in quanto non possiamo negare il valore di testimonianze parallele su altri sommi sacerdoti. Ritengo forse la posizione più accettabile quella intermedia di Saûlnier e Perrot[41], i quali ipotizzano che le incoerenze di Giuseppe siano dovute o a una documentazione lacunosa nella quale era già stata alterata volutamente la successione dei sommi sacerdoti o a una lista esaustiva nella quale egli è comunque intervenuto causando confusioni cronologiche[42]. L'impossibilità di chiarire il problema deriva proprio dalla mancanza di altre fonti dirette; rimane

[34] Hölscher, p. 9.

[35] T.H. Reinach (cur), *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Les Belles Lettres, Paris 1930, Ap.1,29, p. 8 p. 8, nota 1; Thackeray (cur), *Josephus*, I, 1926,1959,1961, pp. 28-29 nota a; vedi anche Schürer, *Storia del popolo giudaico*, II, ed. riveduta Vermes-Millar, Paideia, Brescia 1987, pp. 299-301 con bibliografia.

[36] G. Ricciotti, *Flavio Giuseppe. Lo storico giudeo-romano*, Società Editrice Internazionale, Torino 1949, I, p. 129.

[37] K. D. Schunk, *Die Quellen des I und II Makkabäerbuches*, Niemeyer, Halle 1954, p. 126.

[38] M. Simonetti (cur.), *Flavio Giuseppe, Storia dei Giudei.Da Alessandro Magno a Nerone. «Antichità Giudaiche», Libri XII-XX*, Mondadori, Milano 2002, p. LXIII.

[39] J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Lecoffre, Études Bibliques, Paris 1972, p. 66, nota 1, al posto della successione di Flavio Giuseppe: Onia I, Simone I, Eleazaro, Manasse, Onia II, Simone II, Onia III e (Onia IV Leontopoli) propone Onia I, Simone il Giusto, Onia II, (Onia III, Leontopoli). J. Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, trad. ital., Dehoniane, Roma 1989, pp. 288; 290-295. Vedi anche a p. 290 nota 256. E. Bickerman, *Gli Ebrei in età greca*, trad. ital., il Mulino, Bologna 1991, p. 198 ricostruisce la seguente lista: 1.Jaddua (II),ca.330 a.C.; 2. Onia I, ca. 300 a.C.; 3. Simone I; 4.Onia II, ca.225 a.C.; 5.Simone II, ca. 217 a.C.; 6. Onia III; 7. Giasone.

[40] *Juden*, p. 114.

[41] *Storia di Israele*, pp. 408-09.

[42] C. Saûlnier- C. Perrot, *Storia di Israele dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio*, trad. ital., Borla, Roma 1988, p. 409 ritiene che l'ipotesi più semplice sia che Giuseppe Flavio abbia stabilito due sincronismi erronei, dapprima facendo di Simone il Giusto un contemporaneo di Eleazaro e di Tolomeo II, poi ponendo Onia II e Ircano Tobiade all'epoca di Tolomeo V. Poiché egli sapeva

tuttavia il dato incontestabile che è attraverso Giuseppe che noi abbiamo questi dati e che, solo dal confronto con le fonti parallele, anche se esigue, si potrà proporre qualche ipotesi ulteriore sulla successione dei sommi sacerdoti di età pre-asmonaica. Non è possibile precisare oltre se non accogliere il consiglio che sia Hölscher che Vanderkam danno: ambedue infatti invitano alla prudenza in considerazione della natura stessa del materiale e alla necessità di verificare, volta per volta, la correttezza dei dati[43].

3. L'assenza dei sommi sacerdoti pre-asmonei nei documenti

Viene ora considerato il secondo dato: quello dell'«assenza» del sommo sacerdote.Di fronte alle informazioni, contrastanti ma numerose, che ci vengono dai libri dei Maccabei e da Flavio Giuseppe, è tuttavia rilevante l'assenza del sommo sacerdote in documenti dell'epoca, riportati sia da 2 Maccabei che da Antichità Giudaiche. Il problema è stato analizzato dallo studioso Bickerman[44], a partire dalla cosiddetta Carta Seleucide, riportata da Flavio Giuseppe (Ant 12,138-144). Si tratta di una Lettera scritta da Antioco III, indirizzata a Tolomeo figlio di Trasea, nominato come στρατεγὸς καὶ ἀρχιερεύς in una iscrizione greca rinvenuta a Soli di Cilicia e datata tra il 197 e il 187 a.C.[45] e, sempre con lo stesso titolo anche nel cosiddetto dossier di Hefzibah, un insieme di documenti scritti, trovati nel 1960, nei pressi di Hefzibah, a pochi chilometri dall'antica Scitopoli[46]. In Ant 12,138-144, secondo lo stile proprio della cancelleria seleucide, viene fissata la situazione di Gerusalemme nell'Impero Seleucide. Nella prima parte della Lettera (138-139) si ricorda, fra l'altro, l'accoglienza dei Giudei all'ingresso del re nella città «μετὰ τῆς γερουσίας» (138), mentre nella seconda parte (140-44) vengono elencate le misure prese a favore dei Giudei, in particolare il diritto, per la nazione giudaica, di governarsi secondo le leggi patrie, e l'esonero dalle tasse per la γερουσία, i sacerdoti, gli scribi del tempio i cantori del tempio[47]. Nell'editto non si parla mai del sommo sacerdote giudaico, ma questo, per Bickerman non è affatto sorprendente in quanto, egli sostiene, prima dell'epoca dei Maccabei, «le grand sacrificateur»[48] che viene rappresentato in genere come capo dei Giudei dopo la restaurazione del Tempio, non è mai nominato negli atti pubblici prima dell'epoca maccabaica. Lo stesso nei documenti contenuti nel Secondo Libro dei Maccabei: su un totale di sette documenti in forma epistolare, di cui due inviati dai Giudei ai loro connazionali[49] e quattro relativi a rapporti internazionali, da loro ricevuti[50], nelle intestazioni non è mai menzionato il sommo sacerdote. Questo fatto starebbe ad indicare, in realtà, più che l'assenza, la mancanza di ogni autorità politica da parte del sommo sa-

che esisteva un sommo sacerdote dal nome Simone sotto il regno di Antioco III, è stato obbligato a intercalare un Simone II.

43 Hölscher, *Die Hohenpriesterliste*, p. 8; Vanderkam, «Simon», p. 303.

44 E.J. Bickerman, *La Charte Séleucide de Jérusalem*, «Studies in Jewish and Christian History», II, Brill, Leiden, 1980, pp. 44-85 sostiene l'autenticità del documento. Vedi anche R. Marcus (cur), *Josephus*,VII, Appendix D, p. 751.

45 L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia, pp. 80-86, iscr. nr.6.

46 Il dossier di Hefzibah è stato pubblicato per la prima volta da J. H. Landau: *A Greek Inscription Found Near Hefzibah*: «Israel Exploration Journal» 16 (1966), pp. 54-70; importante è anche la ricostruzione fatta più recentemente da T. H Fischer: *Zur Seleukidenschrift von Hefzibah*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik », 33 (1979), pp. 131-138. Esso è costituito sia da ordini emessi da Antioco III, che contengono una serie di privilegi a favore di Tolomeo, sia da due ὑπομνήματα che lo stesso Tolomeo invia al re.

47 πολιθευέσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ εθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπολυέσθω δὴ γερουσία καὶ οἱ ιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τοῦ ιεροῦ καὶ οἱ ἱεροψάλται (Ant 12,142) .

48 Bickerman, *Charte*, p. 81.

49 «Ai fratelli Giudei dell'Egitto, i fratelli Giudei che sono in Gerusalemme» (1,1-9) e «Gli abitanti di Gerusalemme e della Giudea, il consiglio degli anziani e Giuda» (1,10-2,18).

50 Lettera di Antioco IV ai nobili cittadini Giudei (9,19-27); Lettera di Lisia al popolo dei Giudei (11,17-21); Lettera di Antioco V a Lisia (11,22-26); Lettera di Antioco V al consiglio dei Giudei e agli altri Giudei (11,27-33); Lettera dei legati romani al popolo dei Giudei (11,34-38).

cerdote, e il fatto che la nazione giudaica era rappresentata piuttosto dalla γερουσία, il consiglio degli anziani[51], che più tardi, anche sotto i Maccabei, continuerà ad essere nominata accanto al sommo sacerdote. È quanto sostiene fortemente Bickerman[52]. Si tratta tuttavia di affermazioni discusse e discutibili, che ancora oggi non hanno trovato una risposta del tutto soddisfacente, sia in relazione all'autorità del sommo sacerdote che alla presenza della γερουσία in questo periodo[53].

3.1 La Lettera di Areio ad Onia sacerdote grande

C'è però un'eccezione nella titolatura di un documento indirizzato a un sommo sacerdote di età pre-maccabaica; la Lettera di Areio, re degli Spartani dove leggiamo l'intestazione:

῾Αρειος βασιλεὺς Σπαρτιατῶν Ονια ἱερεῖ μεγάλῳ χαίρειν[54] (1 Macc 12,20).

Il documento va considerato all'interno delle tradizioni riguardanti una supposta parentela tra Ebrei e Spartani attraverso Abramo contenute in tre lettere[55]. Oltre alla questione della tradizione, già di per sé complessa, in quanto è difficile risalirne alle origini[56], c'è discussione tra gli studiosi sull'autenticità delle lettere[57] e, in riferimento a quella che qui viene presa in esame, diversità di pareri sul destinatario: c'è chi l'attribuisce ad Onia I[58], chi la ritiene autentica ma l'attribuisce piuttosto ad Onia II[59]. Problematico anche il confronto con Antichità Giudaiche, dove la lettera compare, ma appare lì riferita ad Onia III e manca della titolatura ἱερεῖ μεγάλῳ (12,226), ma più avanti, richiamandosi alla stessa lettera, Giuseppe la riferisce a Ονίᾳ ἀρχιερεῖ (13,167). Tuttavia l'importanza della lettera va al di là della sua storicità e attendibilità, in quanto conferma, nella titolatura di Onia, l'uso linguistico che prevale nella LXX nella traduzione del-

[51] Bickerman, *Charte*, p. 71 nota c.

[52] Bickerman, *Ibid.*, p. 182, n. 191; vedi anche Marcus, *Josephus*, VII, *Appendix D*, pp. 760-761,

[53] Vedi, ad esempio, in relazione al ruolo politico del sommo sacerdote giudaico, le posizioni diverse di Schürer, *Storia del popolo giudaico*, II, 1979, p. 283: «La caratteristica saliente della costituzione giudaica nel periodo postesilico è che il sommo sacerdote era anche il capo politico della nazione»; Bickerman, *Gli Ebrei in età greca*, p. 196 «Il sommo sacerdote di Gerusalemme non era né il capo dello stato, come lo erano i dinasti ellenistici in Siria ed in Asia Minore, e neppure il padrone del Santuario». L'importanza dell'argomento è comunque sottolineata anche in F. Millar, *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's Judaism and Hellenism*, «Journal of Jewish Studies» 29 (1978), p. 3 «One fact on which some suggestion will need to be made is the relation of the Ptolemaic and Seleucid kings to the High Priesthood». Ancora lo stesso Bickerman, *Gli Ebrei*, p. 176 sottolinea «La lacuna più importante nella nostra conoscenza dell'organizzazione politica giudaica sotto i Tolomei e i Seleucidi è, però, l'ignoranza del ruolo politico del sommo sacerdote». Per l'altro complesso problema riguardante l'esistenza della γερουσία, vedi, tra gli altri, D. Goodblatt, *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, pp. 76-99.

[54] A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Privilegierte Würtembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935, Machabaeorum I, 12,20.

[55] A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Società Editrice del «Foro Italico», Roma 1930, pp. 141-170, prende in esame tre documenti presenti nel Primo Libro dei Maccabei: in 12,6 ss. è riportata una lettera di Gionata agli Spartani in cui si parla di una precedente lettera «πρὸς Ονίαν τὸν ἀρχιερέα», che viene riportata in 12,20 s.; in 14,20 la terza lettera degli Spartani è indirizzata «Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ». Vedi anche F.M. Abel-Starcky, *Les livres des Maccabées*, Cerf, Paris 1961, pp. 231-233.

[56] Vedi, a questo proposito, le ipotesi di Momigliano, *Prime linee*,144-146 e Goldstein, *I Maccabees*, 457-458. Vedi anche W.O.E Oesterley, *I Maccabees*, in *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, R.H. Charles (cur.), Clarendon, Oxford 1963, p. 112, nota 21 dove afferma «The probability is that while the details can scarcely be accepted as true, the broad fact of diplomatic relations of some kind between the Jews and the Spartans is to be accepted as true».

[57] F. M. Abel - J. Starcky, *Les livres des Maccabées*, p. 183. Vedi anche Momigliano, *Prime linee*, 142, per il quale «le prime due lettere sono apocrife, la terza autentica». Per tutta la questione, vedi J. Sievers, *First Maccabees, Sparta, Three Haireseis – and Cicero*: «*Journal of the Study of Judaism*», 33,3 (2001), pp. 244-46, note 16-17-18.

[58] Sievers, *Josephus, 1 Maccabees*, p. 244.

[59] Goldstein, *I Maccabees*, 1976, pp. 445-460.

l'ebraico הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל[60]. Tale uso è confermato dalla tradizione manoscritta di 1 Macc 12, 20. In tutti i più autorevoli testimoni latini, appare infatti sempre confermata l'indirizzo «*sacerdoti magno*»[61]. La titolatura della Lettera di 1 Macc 12,20 rende per lo meno dubbia l'affermazione che non esisteva autorità politica da parte del sommo sacerdote pre-asmonaico ed appare comunque dato da non escludere completamente.

6. Conclusione

A conclusione di questo tema, pur nella difficoltà di leggere le fonti e nella varietà delle ipotesi considerate, mi sembra di aver raccolto una serie di dati che rendono possibili alcune parziali conclusioni:

1) La dignità di sommo sacerdote è indicata con termini diversi: nel corso di questa ricerca ne abbiamo incontrati due: ἱερεύς μέγα e ἀρχιερεύς; inoltre abbiamo visto lo stesso termine ἀρχιερεύς utilizzato ad indicare le competenze di un funzionario seleucide. Non mi dilungo qui su un problema ampio, ma mi pare importante notare come la semantica riguardante il sommo sacerdote ha avuto un suo sviluppo e nei libri dei Maccabei e in Flavio Giuseppe si sia imposto il termine ἀρχιερεύς, che tuttavia non ha escluso completamente le denominazioni tipiche degli altri libri biblici dell'AT. Rooke, nel suo recente studio sul ruolo e l'evoluzione del sommo sacerdozio nell'antico Israele, osserva come la fluidità della terminologia relativa al sommo sacerdozio presente nel testo ebraico dell'AT permanga anche nel testo greco[62]. Bailey osserva come termini diversi posano essere usati dall'autore di un libro biblico a seconda delle sue scelte o in particolari circostanze[63].

2) Sull'identità storica di alcuni dei sommi sacerdoti giudaici si hanno notevoli incertezze[64]. Ma soprattutto non è ancora definito chiaramente la funzione del sommo sacerdote giudaico di età pre-asmonaica di fronte al popolo e, soprattutto il suo ruolo e la sua autorevolezza di fronte ai Tolomei e ai Seleucidi.

3) Nella successione dei sommi sacerdoti, appare la sopravvivenza, almeno per un certo periodo della linea zadoqita-oniade. Un dato infatti di un certo interesse si può ricavare dalle fonti prese in esame: almeno durante l'età tolemaica, la successione dei sommi sacerdoti iniziata con Zadoq, sommo sacerdote sotto David, proseguì attraverso la linea degli Oniadi[65].

[60] Vedi H.W. Ettelson, *The Integrity of 1 Maccabees*: «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences» 27 (1925), p. 320; R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, II, Les Éditons du Cerf, Paris 1960, pp. 266-267 per il quale, a parte Lev 21,10, dove però troviamo piuttosto una formula descrittiva, ὁ ἱερεύς ὁ μέγας, si trova, nella LXX, nei libri dei Num 35,25.28.32; in 2 Cron 34,9; Neem 3.1.20; 13,28; Agg 1,1.12.14; 2,24; Zac 3.1.8; 6,11; Eccl 50,1, a tradurre costantemente la forma ebraica corrispondente di הכהן הגדול. Vedi anche J.W. Bailey, *The Usage in the Post-Restoration Period of Terms descriptive of the Priest and High Priest*: «Journal of Biblical Literature», 70 (1951), p. 223.

[61] Vedi nuova edizione critica del testo latino, Abbazia di S. Girolamo di Roma, *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum fidem iussu Ioannis Pauli PP.II cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ordinis Sancti Benedicti edita, Liber I-II Macchabeorum, cum praefationibus et capitulorum series*, Roma 1995: 1 Macc 12,19-29 «et hoc rescriptum epistularum quod miserat Onias rex Spartiarum Onias Ionathae sacerdoti magno salutem».

[62] D.W. Rooke, *Zadok's Heirs*, p. 291.

[63] *The Usage*, p. 225.

[64] Interessante è anche l'ipotesi di R.B. Motzo, *Una fonte antisamaritana di Giuseppe*: «Ricerche sulla letteratura e la storia giudaico-ellenistica», F. Parente (cur.), Roma 1977, Parte VI, Ricerche Flaviane, p. 191 nota 1, che mette in discussione l'esistenza di Eleazaro, il sommo sacerdote della Lettera di Aristea. Vedi ancora i dubbi sui sommi sacerdoti pre-asmonei espressi in Bickerman, *Gli Ebrei in età greca*, pp. 197-198.

[65] Per le diverse teorie sull'origine di Zadoq, vedi A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Pontifical Biblical Institute, (Analecta Biblica 035), Rome 1969, pp. 88-93, in particolare 93 nota 17 a.; J.R. Bartlett, *Zadoq and His Successors at Jerusalem*: « Journal of Theological Studies» 19 (1968), pp.1-18 dove si dubita però che i sommi sacerdoti di Gerusalemme fossero discendenti diretti da Zadoq, poiché il sommo sacerdote era nominato in ogni caso dal re, sulla base dei meriti; Rooke, *Zadok's Heirs*, pp. 194-218.

Il sistema di successione richiama la pratica della papponimia, sulla quale una preziosa fonte di informazione, proprio in relazione alla la successione dei sommi sacerdoti, ci è venuta dalla scoperta nel 1962 dei papiri giudaici del IV sec. avvenuta a Samaria. Tale pratica: «the naming of a child after his grandfather»[66], che riguarda la genealogia dei governatori in Samaria (il nipote dopo suo nonno) si estenderebbe anche alle genealogie della Restaurazione della Giudea, dalla sesta alla decima generazione dopo il ritorno. Grazie a questa pratica, Cross ricostruisce la linea dei sommi sacerdoti al tempo di Dario III e di Alessandro: Yohanan padre di Yaddua (Ant 11,347); Yaddua padre di Onia I, il quale non sarebbe altri che Yohanan IV[67]. Dalla lista di Giuseppe, in realtà, l'elenco dei nomi: Onia-Simone-Onia-Simone-Onia[68] sembrerebbe indicare sia la regola della successione padre-figlio e sia quella del nipote che assume lo stesso nome del nonno. Tuttavia l'inserimento tra i nomi di Eleazaro e di Manasse introduce elementi diversi di discendenza per parentela indiretta. Stern[69] osserva che si sapeva che membri della casa, oltre il figlio più grande del precedente sommo sacerdote, reclamavano il sommo sacerdozio, ma nota che alla morte di Simone I la carica passò nelle mani del fratello Eleazaro e che ad Eleazaro succedette lo zio Manasse[70]. È difficile poter chiarire gli interrogativi che riguardano tali successioni[71]; esse nascondono forse questioni interne alle famiglie dei sommi sacerdoti, come già rilevato da Giuseppe per il periodo persiano, o forse una evoluzione interna al sommo sacerdozio, che però, per la mancanza di ulteriori dati, non è possibile per ora precisare.

4) La *presenza-assenza* dei sommi sacerdoti nelle diverse fonti appare comunque strettamente correlata all'ideologia degli autori. Essa costituisce, quindi, di per sé, un dato essenziale, che va tenuto presente in qualsiasi ricerca sul sommo sacerdozio. Solo dall'esame approfondito e parallelo delle fonti di cui disponiamo, anche se scarse, si potranno tentare ulteriori e più ampie ipotesi sulla natura e sulla evoluzione del sommo sacerdozio in età preasmonaica.

Maria Brutti
Via Abate Lamberto 15/G,
I-01030 San Martino al Cimino (Viterbo)
e-mail: brutti.maria@libero.it

SUMMARY

This work is an introduction to the main issues related to the study of the High Priesthood during the Pre-Hasmonean Period (301-152 B.C.E.). It deals with the «Presence-Absence» of the Jewish High Priests in the sources concerning this subject. If in the First Book of Maccabees the names of the High Priests are absent, in the Second Book they are often mentioned. In Antiquities 20,224-251, the list of the High Priests is extremely significant for a discussion about their succession.

KEYWORDS: High Priests; Books of Maccabees; Jewish Antiquities.

[66] F.M. Cross, *A Reconstruction of the Judaean Restoration*: «Journal of Biblical Literature» 94 (1975), p. 5.

[67] *Ibid*., pp. 5-6 e nota 12.

[68] Ant 11,347;12,43;12,157;12,224;12,225.

[69] GLAJJ, I, 31.

[70] Marcus (cur.), *Josephus*,VII, Appendix B, p. 733 nota che sorprende particolarmente, nella lista di Giuseppe, che il giovane figlio di Simone I sarebbe stato preceduto non solo da suo zio Eleazaro ma anche da Manasse, zio di suo zio.

[71] Vedi l'interrogativo di Willrich, *Juden*,114 «Ob Eleazar und Manasse mehr Fleisch and Blut gehabt haben als Simon (II) und Onias (II), wer will das entscheiden?».

Eleonora Cussini

EBREI A PALMIRA: UN RIESAME DELLE FONTI EPIGRAFICHE

Lo studio della presenza ebraica a Palmira si basa sull'esame del materiale onomastico che si ricava da un numero limitato di iscrizioni[1]. A differenza di Dura Europos, dove, oltre ai dati onomastici, rinvenimenti di notevole rilievo quali la celebre sinagoga affrescata testimoniano anche archeologicamente la presenza ebraica e la vita della comunità ebraica locale tra I e III secolo d.C.[2], le vestigia ebraiche a Palmira sono da ricondursi esclusivamente ad una decina di nomi propri. I dati provengono da iscrizioni ritrovate a Palmira e, indirettamente, dalle iscrizioni funerarie del III secolo d.C. dalle catacombe di Beth She'arim (Israele), che documentano la presenza nel sito di ebrei palmireni[3]. Nel corpus epigrafico palmireno, sono assenti tuttavia gentilizi o altre indicazioni relative all'appartenenza degli individui in questione a determinati gruppi, o alla loro provenienza, o al tipo di affiliazione religiosa, caratterizzanti gli ebrei in quanto tali[4]. Sono attestati solo quattro casi di nomi propri seguiti da etnonimo o da luogo di provenienza: in tre epitaffi associati a busti funerari, «Amata, figlia di Zubaida, una donna greca» (PAT 0907), «Shagal, figlia di Boropa, un'egiziana» (PAT 0908), «Marcus Julius Maximus Aristeides, della colonia di Beirut» (PAT 0762)[5], e, infine, in un'iscrizione su altare del 132 d.C. che menziona «'Ubaidu, figlio di Anamu, [figlio di] Shu'adallat, il Nabateo, il Ruhe[o]»[6] (PAT 0319). A Palmira non sono documentati casi di nome proprio seguiti dal gentilizio «l'ebreo» o simili, come invece troviamo, ad esempio nelle epigrafi coeve da Mada'in Salih, l'antica *Hegra*, nella penisola araba, come nel caso dell'iscrizione funeraria che registra: «Questa è la tomba che Sh[ubaytu figlio] di 'Ali'u, l'ebreo, ha costruito per sè e per i suoi figli e per 'Amirat, sua moglie»[7].

Pertanto, l'identificazione degli ebrei a Palmira si basa unicamente su criteri onomastici. Prima di esaminare i dati in nostro possesso, è necessaria una premessa di tipo metodologico: è bene sottolineare che l'equazione nome proprio ebraico/greco/persiano (per fare solo alcuni esempi) = individuo ebreo, o greco o persiano, non sempre è valida. Nell'analisi onomastica dobbiamo tenere presente l'incidenza di altri fattori, quali ad esempio moda o popola-

[1] Le iscrizioni palmirene sono citate sulla base di Hillers – Cussini 1996, indicate dall'abbreviazione PAT seguita da un numero.

[2] Bellinger *et al.* 1979. Le prime testimonianze della presenza ebraica a Dura si basano sul ritrovamento di monete del re Giovanni Ircano (135-104 a.C.), Alessandro Ianneo (103-76 a.C.) e del periodo della rivolta (66-71 d.C.) che indicherebbero il passaggio, a Dura, di ebrei provenienti dalla Palestina. Le altre testimonianze archeologiche sono costituite dalla sinagoga sita nel *Block L7*, della quale sono state evidenziate due fasi architettoniche: la prima, da porsi tra il 165 e il 200 d.C., la seconda, sulla base dell'iscrizione commemorativa in aramaico e greco, nel 244/245 d.C. La fine della comunità ebraica di Dura non è nota: al momento della conquista della città da parte dei Persiani nel 256 d.C., nella sinagoga non erano presenti nè arredi di alcun tipo, nè rotoli della Torah, come è stato rilevato nel corso degli scavi dell'edificio, Bellinger *et al.* 1979, p. 339.

[3] Sulle catacombe di Beth She'arim e le relative iscrizioni in palmireno, ebraico e greco, si vedano i tre volumi a cura di Mazar 1973, Schwabe – Lifshitz 1974, Avigad 1976.

[4] A Palmira, non sono note rappresentazioni di simboli religiosi nelle tombe, quali, ad esempio la menorah, a differenza di quanto si può riscontrare nella necropoli di Beth She'arim, cfr. Avigad 1976, pp. 268-274.

[5] Inoltre, probabilmente, PAT 2809, si veda IV. Iscrizioni su tessere.

[6] L'individuo citato appartiene alla tribù di *Rwḥ*, documentata da iscrizioni provenienti dal sito di Umm al-Jimal, in Giordania settentrionale. Su questo e sugli altri gentilizi citati si veda Cussini 2003.

[7] Healey 1993, n. 4. Dal medesimo sito, si veda inoltre l'iscrizione su meridiana contenente nomi propri ebraici: «Manasseh figlio di Nathan. Pace», Healey 1989.

rità, che, nei vari periodi poteva portare ad imporre determinati nomi piuttosto che altri, a prescindere dall'identità e dalle tradizioni famigliari. Questo fattore può aver esercitato sui nostri dati delle variazioni, che possono sfuggire qualora si esamini il singolo dato avulso dal suo contesto. Così, per fare alcuni esempi, mentre è verosimile che un individuo con nome arabo appartenga ad una famiglia araba, o che un individuo con nome persiano sia di origine persiana, allo stesso tempo però, tale individuo potrebbe portare il nome in questione per altri motivi, e appartenere ad una famiglia nè araba, nè persiana. In taluni casi ciò risulta evidente quando analizziamo il contesto prosopografico, ossia quali sono i nomi degli altri membri della famiglia, sia in linea verticale (padre, madre, nonni, zii, altri antenati), che orizzontale (fratelli/sorelle, cugini, altri parenti). Grande cautela è quindi necessaria quando sulla base di un nome si tenta di ricostruire l'appartenenza di un individuo ad un determinato gruppo etnico o la sua affiliazione religiosa. Nella maggior parte dei casi, ciò risulta impossibile. Se è verosimile che, come nel caso sopra presentato, 'Ubaidu (nome arabo), il cui padre e nonno portano anch'essi nomi arabi, sia arabo, è tuttavia più difficile accertare se un individuo con nome arabo, ad esempio il diffusissimo Wahaballat, appartenga effettivamente ad una famiglia araba, o piuttosto non porti tale nome per motivi diversi e lo stesso si può dire per nomi greci o persiani o altro[8]. Una corretta valutazione dei dati risulterà quindi dall'esame del singolo dato onomastico nel contesto più ampio della genealogia nella quale tale nome appaia: quando menzioni di più generazioni siano conservate, sarà possibile ipotizzare l'appartenenza o meno ad uno specifico gruppo esaminando il dato onomastico in chiave prosopografica[9]. Allo stesso modo, poichè non è detto che un ebreo porti necessariamente un nome ebraico, ma piuttosto, per gli stessi motivi citati, potrebbe portare un nome greco, o alcuni tra i più comuni nomi arabi o aramaici diffusi a Palmira, risulta difficile indicare l'appartenenza di un individuo ad un determinato gruppo sulla base del solo nome proprio. Inoltre, l'attestazione di nomi ebraici, come ad esempio il piuttosto diffuso Shim'on può indicare sì individui ebrei, ma non esclusivamente. Alla luce di ciò esaminiamo quindi le iscrizioni in aramaico palmireno da Palmira, da Beth She'arim e da altri siti, contenenti tracce della presenza ebraica.

1. LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA

Sono qui raccolti, nei quattro gruppi che seguono, i nomi propri riconducibili all'onomastica ebraica presenti nelle varie tipologie documentarie palmirene: I. a. e I. b., gli epitaffi funerari, II. a. le iscrizioni di fondazione e II. b. le iscrizioni di concessione di tombe, III. le iscrizioni onorifiche e dedicatorie e, infine, IV. le iscrizioni su tessere.

I.a. *Epitaffi funerari da Palmira*

Il primo gruppo di testi è costituito da epitaffi funerari su busti e steli provenienti da tombe palmirene. Tra questi testi uno è una bilingue latino-palmireno (1) e, cosa abbastanza rara tra gli epitaffi funerari, cinque sono datati, tra il 149 e, forse, il 251 d.C.[10] A parte il primo testo, ritrovato a Lambesi (Algeria), tutti gli altri documenti provengono da tombe situate nelle necropoli di Palmira; poichè furono recuperati nel corso di scavi clandestini o scavi pioneristici non sistematici, non sono sempre noti dati di scavo, quali la provenienza da specifiche tombe. Come di norma, gli epitaffi registrano il nome dei defunti e il loro patronimico; in alcuni casi è presente anche il nome di altri antenati, il che ci permette di ricostruire almeno tre, o, in alcuni casi quattro generazio-

[8] Ad esempio si veda oltre, nell'iscrizione (64), «Shabbatay (nome ebraico) figlia di Wahaballat».

[9] Per questo tipo di approccio si veda Gawlikowski 1995 e la discussione, con relativi esempi, in Cussini 2003.

[10] Si vedano i testi (1), (2) (3) (4) e (5). La formula di datazione del testo (5) è in parte danneggiata. La data ricostruita è 151 oppure 251 d.C.

ni di quella stessa famiglia, come per le iscrizioni (3), (5), (8), (9), (10), (12), (14), (15) (16), (23), (24) e (26).

(1) PAT 0255. Bilingue su stele, 149 d.C., Lambesi, Algeria (collocazione attuale sconosciuta):
Latino: «S(acri) agli S(piriti) dei D(efunti). Mocimus, figlio di Sumonis, il Palmireno. Visse 30 anni. E(retta dai) suoi e(redi)». Aramaico: «Questo monumento (è di) Mokimu, figlio di Shim'on/Shum'on, ahimé! Anno 461».

(2) PAT 0830. Busto funerario (Varsavia, Muzeum Narodowe), 211 d.C.:
«Haggay, figlia di Taimu. Ahimé! Anno 523, nel mese di Kanun (giorno) 1».

(3) PAT 0663. Busto funerario, 218 d.C. (Istanbul, Arkeoloji Müzesi):
«530. H[air]an, figlio di Taime, figlio di Hairan (figlio di) Tuppa. Abna, figlia di Shim'on/Shum'on, (figlio di) Shokan».

(4) PAT 0665. Busto funerario 233 d.C. (Oslo, National Gallery):
«Shim'on/Shum'on figlio di Hairan. Ahimé! Anno 545».

(5) PAT 0721. Busto funerario, 151 o 251 d.C. (Beirut, American University):
«Ahimé! Shalom, figlia di Aushay, (figlio di) Aushay. Il primo giorno di Tishri, anno x+63».

(6) PAT 0104. Busto funerario dall'ipogeo di Abdastor, in situ:
«Musa, figlio di 'Oga. Ahimé».

(7) PAT 0831. Doppio busto funerario (Parigi, Musée du Louvre):
«Haggay, figlia di Haddudan. Ahimé! Zabdibol, figlio di Shulman. Ahimé!».

(8) PAT 1260. Busto funerario (Museo di Palmira):
«Statua di Haggay, figlio di Yarhay, figlio di 'Oga, (figlio di) Yadi'bel. Ahimé!».

(9) PAT 1175. Busto funerario (Museo di Palmira):
«Ahimé! Shabbatay, figlia di 'Ananay, figlio di Mokimay, (figlio di) Hala. Ahimé!».

(10) PAT 1307. Busto funerario (Museo di Palmira):
«Haggay, figlia di Yarhibola. Ahimé! [... Yarhib]ola, [Ahim]é!».

(11) PAT 0013. Busto funerario (Musei Vaticani):
«Abda, figlio di Shim'on/Shum'on. Ahimé!».

(12) PAT 0536. Iscrizione su muro di tomba, necropoli sud-occidentale, in situ:
«Memoriale di Shim'on, figlio di Abba, (figlio di) Abrama».

(13) PAT 0538. Iscrizione su muro, dalla tomba precedente, in situ:
«Shim'on, figlio di Abba».

(14) PAT 0632. Busto funerario (Beirut, American University):
«Kokah, figl[io di] Shim'on/Shum'on, figlio di Kokah. Ahim[é!]».

(15) PAT 0634. Busto funerario (Ginevra, Musée d'Art et d'Histoire):
«Taime, figlio di Halapata, figlio di Taimarsu, figlio di Halapata, figlio di Shim'on/Shum'on, detto Kokah, il Vecchio».

(16) PAT 0722. Busto funerario (Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek):
«Ahimé! Yarhay, figlio di Yadi'bel, figlio di Shim'on/Shum'on (figlio di) 'Argan».

(17) PAT 0726. Busto funerario (collocazione attuale sconosciuta):
«'Absa, [fig]lio di Shalom [e] Amata. Ahimé!».

(18) PAT 0755. Busto funerario (collocazione attuale sconosciuta):
«Zabdibol, figlio di Shim'on/Shum'on. Ahimé!».

(19) PAT 0756. Busto funerario (Grenoble, Musée des Beaux Arts):
«Taimahe, figlio di Shim'on/Shum'on. Ahimé!».

(20) PAT 0757. Busto funerario (Parigi, Musée du Louvre):
«Ahimé! Yarhi<b>ola, figlio di Shim'on/Shum'on».

(21) PAT 0758. Busto funerario (collocazione attuale sconosciuta):
«Ahimé! Yarhibola, figlio di Shim'on/Shum'on».

(22) PAT 0819. Busto funerario (Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek):
«[... di] Shim'on/Shum'on, figlio di Hairan, (figlio di) Firdushi, sua moglie».

(23) PAT 0876. Busto funerario (Istanbul, Arkeoloji Müzesi):
«Alkima, figlio di Shim'on/Shum'on, figlio di Haniay. Ahimé!».

(24) PAT 0962. Busto funerario (Istanbul, Arkeoloji Müzesi):
«Ahimé! Shim'on/Shum'on, figlio di Zubaida, (figlio di) Mole».

(25) PAT 0969. Busto funerario (New York?):
«Shim'on/Shum'on, figlio di Hairan. Ahimé!».

(26) PAT 1480. Frammento di stele (Museo di Palmira):
«Ahimé! Male, figlio di Shim'on/Shum'on, figlio di Malku, (figlio di) Gu'alu (o: Gu'alay)».

(27) PAT 1778. Busto funerario (Parigi, collezione privata):
«Tema, figlia di Shim'on/Shum'on».

(28) PAT 2720. Busto funerario (Cambridge, USA, Harvard University Art Museum):
«Shim'on/Shum'on, suo figlio. Ba'altega figlia di Hairan, ahimé! Hairan, suo figlio».

(29) PAT 2748. Epitaffio funerario bilingue su mensola, reimpiegato in muro islamico, in situ: *Greco*: «[...] come onore e memoriale». *Aramaico*: «Statua di Tema, figlia di Nabuzabad, figlio di Zabdibol (figlio di) Shim'on/Shum'on, eretta per lei da suo padre e da Ummabi, sua madre, figlia di Bogran, figlio di Malku, in suo onore. Ahimé! [Nel mese di...] giorno 18, anno 480».

(30) PAT 2793. Busto funerario (Parigi, collezione privata):
«Ahimé! Malku, figlio di Shim'on/Shum'on, (figlio di) Boropa».

I.b. *Epitaffi funerari dalla necropoli di Beth She'arim*

Il secondo gruppo di testi proviene dalla necropoli di Beth She'arim; le brevi iscrizioni funerarie, in aramaico palmireno e greco, documentano la presenza in questo sito di una colonia di ebrei palmireni emigrati in Palestina, o di discendenti di ebrei palmireni i cui legami con la cultura palmirena sono evidenziati dall'utilizzazione di nomi propri palmireni[11]. Sei iscrizioni in aramaico palmireno provengono dalla catacomba 1, sale C, E e K (si vedano le iscrizioni 31, 32, 33, 34, 35, 94) e quattro dalla catacomba 3, sala E (37, 38, 39, 40). Inoltre, iscrizioni funerarie di ebrei palmireni redatte in greco sono incise sui muri delle stesse catacombe (1-4). Si riscontrano alcune differenze, come pure somiglianze tipologiche tra questo gruppo di testi e il precedente: anche in questo caso le iscrizioni sono brevi epitaffi funerari; perlopiù redatti in scrittura palmirena corsiva[12], uno in scrittura palmirena monumentale (36), uno è un testo bilingue in greco e palmireno (37), mentre altri, come si è detto, sono solo in greco.

Diversamente da quanto visto per il gruppo precedente, le iscrizioni da Beth She'arim non sono associate a busti funerari riproducenti i ritratti dei defunti in pose stereotipate, ma sono incise direttamente sulla pietra. Infine, la loro formulazione non rispecchia interamente la struttura degli epitaffi funerari da Palmira, che solitamente seguono lo schema «nome proprio *figlio di* patronimico *figlio di* nome di antenato /i, ahimé (+ data)». Gli schemi che riscontriamo nelle iscrizioni palmirene da Beth She'arim sono i seguenti: in quattro casi «nome proprio»; in due «nome proprio, pace/ahimé»; in quattro casi «tomba di/questa tomba appartiene a + nome proprio (*figlio di* patronimico)».

(31) PAT 0132. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*,12):
«Tomba di Tema, (figlia di) Amasa».

[11] Si veda in special modo la famiglia di Rabbi Isacco figlio di Mokim, Schwabe – Lifshitz 1974, n. 18-20, 22, 23, 26-28, 32, 41-44; o Zenobia, n. 24, n. 183. Sull'onomastica palmirena da Beth She'arim si veda anche Graf 2001, pp. 265-266. Oltre alle iscrizioni in aramaico palmireno e greco, sono presenti altresì iscrizioni funerarie in ebraico: Mazar 1973, capitolo V.

[12] Il tipo di corsivo documentato da questi esempi è definito dall'editore, per la maggior parte «poco curato e sbrigativo», Mazar 1973, p. 194.

(32) PAT 0133. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*,17):
«Tadrash».

(33) PAT 0134. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*,18):
«Tadrash. Pace!».

(34) PAT 0135. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*, 83):
«Batmalku».

(35) PAT 0136. Epitaffio funerario (*Beth She'arim* n. 86):
«Questa tomba appartiene a Batmalku».

(36) PAT 0137. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*, 94):
«Batmalku».

(37) PAT 0138. Epitaffio funerario bilingue (*Beth She'arim*, 126):
Greco: «Ester, chiamata anche Amphiatha»[13]; Palmireno: «Tomba di Ester».

(38) PAT 0139. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*, 130):
«[D]oron, ahimé».

(39) PAT 0140. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*, 132):
«Questa (?) tomba, questa (?) tomba appartiene a 'Atehan[14]».

(40) PAT 0141. Epitaffio funerario (*Beth She'arim*, 133):
«'Atehan».

II.a. *Iscrizioni di fondazione di tombe*

Si tratta di testi che registrano l'anno di costruzione delle tombe monumentali palmirene, insieme al nome del fondatore. Le tre iscrizioni qui raccolte, due delle quali sono bilingui, in greco e palmireno, sono datate a partire dal 114, fino al 212 d.C.[15] Tra queste, particolarmente interessante è il testo (43), che documenta la costruzione di una tomba da parte di membri di una famiglia ebraica, a giudicare dai nomi delle quattro generazioni che siamo in grado di ricostruire.

(41) PAT 0512. Iscrizione di fondazione bilingue, necropoli sud-occidentale, 114 d.C., in situ:
Greco: «Symones Pheilas, figlio di Symones, figlio di Mophles, ha costruito questa tomba in onore di Pheilas, suo padre. Anno 426». *Aramaico*: «Questa tomba fu edificata da Shim'on/Shum'on, figlio di Pila, figlio di Shim'on/Shum'on, (figlio di) Mopl[es], per sè e per i suoi figli, in onore di Pila, suo padre, per sempre. Nell'anno 426».

(42) PAT 1785. Iscrizione di fondazione, necropoli sud-orientale, 118 d.C., in situ:
«Questo ipogeo fu edificato da Shim'on/Shum'on, figlio di Borapa, figlio di 'Ogailu, (figlio di) Matan, e Borapa, suo figlio e Maliku, suo figlio, in loro onore, per sempre. Nel mese di Kanun, anno 430».

(43) PAT 0557. Iscrizione di fondazione bilingue, 212 d.C., tempio funerario 175, in situ:
Greco: «[Questo monumen]to [funerario] fu costruito da Zenobios e Samouelos, figli di Leouis, figli di Iakoubos, [figlio di Samouelos, in ono]re di Leouis, loro padre, per sè e per i loro fratelli e figli e nipoti e [discendenti, per] sempre. Nel mese di Xandikos, anno 523». *Aramaico*: «Questa tomba, una casa per l'eternità, [e] tutte [le sue] decorazioni, fu costruita a loro spese da Zubaid[a e Sa]muel, i figl[i] di Levi, figlio di Yacob, figlio di Samuel, in onore di Levi, [loro] padre, [per sè e per i loro figli e per i figli dei loro figli, per sempre, nel me]se di Nisan, anno 523».

II.b. *Iscrizioni di concessione di tombe*

Sempre nell'ambito delle iscrizioni funerarie, questo gruppo di testi registra vendite di

[13] Schwabe – Lifshitz 1974, n. 88.

[14] A differenza di quanto affermato da Schwabe – Lifshitz 1974, p. 66, questo nome non è attestato in iscrizioni da Palmira, ma ricorre solo nei due casi citati da Beth She'arim, cfr. Stark 1974, p. 46.

[15] Oltre agli esempi di seguito elencati, si veda PAT 0514, 115 d.C. (Torre 164, necropoli nord-occidentale), dove il nome Shim'on/Shum'on, patronimico del fondatore, è parzialmente ricostruito: «Oba[ihan, figlio di Shim'/Shum']on». Per altri casi si veda PAT, *passim*.

parti di tombe o di loculi all'interno delle tombe monumentali e costituisce una tipologia peculiare del corpus epigrafico palmireno [16]. I testi raccolti sono cinque — uno è bilingue — datati tra il 191 e il 243 d.C. Nell'onomastica delle parti in causa, o nelle loro genealogie, sono presenti nomi riconducibili all'onomastica ebraica, come Shim'on/Shum'on, compratore nell'iscrizione (44), Haggay, patronimico di una delle parti nell'iscrizione (45), Shim'on/Shum'on nonno del compratore nell'iscrizione (46), Shim'on, Mezabbana e Isḥaq, gli acquirenti nell'iscrizione (47) e, infine, Shim'on/Shum'on, patronimico del venditore nell'iscrizione (48) [17].

(44) PAT 0526. Tomba nella necropoli sud-occidentale, in situ, 191 d.C.:
«Narkaios, *liberto* di Ogailu, ha ceduto a Shim'on/Shum'on figlio di Abba, figlio di Hanaina, quattro nicchie, all'interno, a sud, nel muro orientale (dell') esedra che, quando si entra in questo ipogeo, si trova a sinistra, e due nicchie intonse che sono sul retro della cavità (?), per lui e per i suoi figli e per i suoi nipoti, in loro onore, per sempre. Nel mese di Qinyan, anno 502».

(45) PAT 0567. Iscrizione bilingue su lapide, 237 d.C. (Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek) [18]:
Greco: «[Julius Au]relius [Eutyches], [figlio di Aggaio]s, ha preso come [soc]io nella parte superiore della t[omba,] [...] monumen[to], [Gaiu]s Julius Hermeias, suo fratello, entrambi l'hanno costruita e restaurata a loro spese, per sè e per i loro figli e nipoti e in onore dei figli di Maenas, loro fratello. Nel mese di Loos, anno 548». *Aramaico*: «Julius Aurelius Eutycha, (figlio di) Haggay, ha preso come so[cio] nella [parte] superio[re di] questa tomba [Gaius Ju]liu[s Hermeias] suo [f]ratello che [...]».

(46) PAT 0042. Ipogeo di Julius Aurelius Male, in situ, 237 d.C.:
«Julius Aurelius Hairan, figlio di Makkay, (figlio di) Yarhay, ha ceduto a Julius Aurelius As[...], figlio di Hanaina, (figlio di) Shim'on/Shum'on, prima di tutto il muro di fronte (a te) dell'esedra di destra, a sinistra quando si entra in questo ipogeo, e in seguito gli ha ceduto il muro orientale a sinistra quando si entra nell'esedra, tranne una nicchia, quella esterna, che si trova oltre essa; (questa) nicchia, lo stesso Hairan l'ha ceduta a Halapata, figlio di Mokimu (figlio di) Zabda, per loro e per i loro figli e per i loro nipoti, in loro onore, per sempre. Nel mese di Iyyar, anno 548».

(47) PAT 2729. Ipogeo di Yarḥibola, Taimo'amad e Makkay, in situ, 243 d.C.:
«Anno 554. Julia Aurelia Akme, figlia di Rapabol e Bat'ate'akab, figlie (*sic*) di Wardan, figlio di Rapabol, hanno ceduto a Julius Aurelius Shim'on e Mezabbana e Isḥaq, figli di Yacob, una serie di quattro nicchie a sinistra come si entra dalla porta, (nicchie che) si trovano nell'esedra a nord, per loro e per i loro figli e per i figli dei loro figli, in loro onore, per sempre, nel mese di Qinyan, che [...]».

(48) PAT 1153. Torre 164, necropoli nord-occidentale, in situ:
«I (due) Julii Aurelii, Obaihan e Malku [... Tai]marsu, figlio di Publius Aelius Obaihan, figlio di Shim'on/Shum'on, hanno ceduto a Julius Aurelius Taimars[u], [...] figlio di 'Aweda, figlio di Malku, due nicchie sotto [...] e sotto la cavità che si apre verso [...]».

III. *Iscrizioni onorifiche e dedicatorie (a carattere civile e religioso)*

In questo gruppo sono raccolte iscrizioni onorifiche e dedicatorie, tra le quali bilingui in greco e palmireno (52), (55), provenienti da Palmira, dalla Palmirena, la regione circostante la città, o da altri siti — ad esempio l'Iraq — che registrano dediche a individui o divinità. I testi datati si collocano tra il 62 e il 263 d.C.; tra quelli ritrovati a Palmira, alcuni, redatti su colonne sono tutt'ora in situ (55), (69), mentre un numero consistente di testi su altari o altri elementi cultuali (57) (68), o su lapidi o elementi architettonici (69) (71) proviene da scavi di aree templari e cultuali della città.

[16] Per uno studio di questi documenti: Cussini 1993, 1995 e 2001.

[17] Queste iscrizioni, particolarmente importanti per lo studio della presenza ebraica a Palmira, non sono citate nello studio di Graf 2001.

[18] Tomba ignota.

(49) PAT 1941. Iscrizione onorifica su frammento di lapide, 62 d.C. (Museo di Palmira):
«Questa statua è di Zabdilah, detto Sahlapah, figlio di Shim'on/Shum'on, figlio di Iyusha, che è [(della tribù) dei Bani] Ma'zeyan, eretta per lui da Allat e dai figli di [N]urbel, in suo onore. Nel mese di Iyyar, anno 373. Che Hulipe figlio di Yarhay, (figlio di) Elahu, lo [sc]ultore, sia ricordato».

(50) PAT 2733. Iscrizione onorifica (?), 98 d.C., Wadi Hauran, Iraq (Baghdad, Iraq Museum):
«[...] e Hairan figlio di Shim'on/Shum'on, figlio di Zubaida. Nel mese di Adar, anno 409».

(51) PAT 0198. Iscrizione onorifica su mensola (Museo di Palmira), 138 d.C.:
«Questa statua è di Yarhay, figlio di Ogailu, figlio di Hairan, (figlio di) Dawhay, eretta per lui da Zabda, figlio di Barikay, figlio di Shim'on/Shum'on, figlio di Barokay, perchè egli fu buono con lui, in suo onore, nel mese di Tebet, anno 449».

(52) PAT 0313. Iscrizione onorifica bilingue su frammenti di pietra, 150 d.C.:
Greco: «[... fra]tel[li...] [...] 4[6]1 [...]». Aramaico: «Questa statua è di Yamliku, figlio di ['Oga,] (figlio di) Ya'utay, che fu [eretta] [per] lui da Haggay, figlio di 'Oga (figlio di) Haggay, e dai suoi fratelli, in [suo] onore. Nel mese di Ab, anno 461».

(53) Iscrizione onorifica, 169/170 d.C. (non in PAT) [19]:
«Questa statua è di Shalom, figlia di Belhazay, figlio di Sewira, moglie di Sewira, figlio di Yarhay, (figlio di) Edipus (?), eretta per lei da [Sewi]ra, figlio di Yarhay, suo marito, dopo la sua m[orte] in suo onore. Nel mese di Shebat, anno 480/481».

(54) Iscrizione dedicatoria su cratere di pietra, 163 d.C. (non in PAT) [20]:
«Il cratere fatto da Shim'on/Shum'on, figlio di Wahabay, figlio di Shim'on/Shum'on, figlio di Ma'nay, nel mese di {in} Elul dell'anno 474. Forgiato per i Genii, gli dèi buoni. Che Hermes, il giovane, sia ricordato».

(55) PAT 0300. Iscrizione dedicatoria bilingue su mensola, in situ, Colonnato Trasversale, 179 d.C.:
Greco: «Martheis, figlia di Alexandros (detto anche Iades), figlio di Ouaballathos, figlio di Symones, (da) Soraichos, figlio di Airanes, suo marito, in suo ricordo. Nel mese di Dystros, anno 490».
Aramaico: «Questa statua è di Martay, figlia di Yad[a, figlio di Wahaballat], figlio di Shim'on/Shum'on, eretta per lei da Shuraik[u, suo marito, dopo] che morì, in suo onore. Nel mese di Adar, a[nno 4]90».

(56) PAT 1553. Iscrizione dedicatoria su cratere in pietra, 29 d.C. (Museo di Palmira):
«Nel mese di Shebat, anno 340, Shim'on/Shum'on e Lishamash, figli di Taimarsu, figlio di Hati[t], hanno offerto questo cratere e altare a Aglibol e a Malakbel, gli dei».

(57) PAT 1546. Iscrizione dedicatoria su frammento di altare, 209 d.C. (Museo di Palmira):
«[Come ricor]do perenne di fronte a Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, (il dio) buono e misericordioso, questa stele e altare furono fatti da Shim'on/Shum'on, figlio di Ma'an, figlio di Shim'on/Shum'on, (figlio di) Hama. Nel mese di Nisan, anno 520».

(58) PAT 1002. Iscrizione dedicatoria su altare, 213 d.C. (Museo di Palmira):
«(Per) Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, (il dio) buono e misericordioso, fatto come ringraziamento da Shim'on/Shum'on, figlio di [Au]shay, per la sua vita e per la vita di suo [p]adre e sua madre e dei suoi fratelli. Nel mese di Nisan, anno 524».

(59) PAT 0369. Iscrizione dedicatoria su altare, 226 d.C. (Museo di Palmira):
«[...] (il dio) buono, Barshamash e Odainat, suo figlio, [e] Miryam, [sua] moglie».

(60) PAT 1658. Iscrizione dedicatoria su altare, 213 d.C. (Museo di Palmira):
«(Per) Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, (il dio) buono e misericordioso, fatto come ringraziamento da Shim'on/Shum'on, figlio di [...] per la sua vita e per la vita di suo [pa]dre e di sua madre e dei [suoi] fratelli. Nel mese di Nisan, anno 524».

(61) PAT 0375. Iscrizione dedicatoria su altare, 231 d.C. (Museo di Palmira):
«(Per) Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, (il dio) buono e misericordioso, questo altare fu fatto

[19] As'ad - Gawlikowski 1986-87, pl. 23b.

[20] Briquel - Chatonnet 1995.

come ringraziamento da Kayyalay, figlio di Ya'kob, (figlio di) Taimarsu, come offerta (?), per la [sua] vita e la vita dei suoi fratelli. Anno 542».

(62) PAT 1001. Iscrizione dedicatoria su altare, 233 d.C. (Museo di Palmira):
«(Per) Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, il (dio) buono e misericordioso, fatto per ringraziamento da Yarhibo[la], figlio di [...] e Shalom, sua figlia, per le loro vite. Nel mese di Ab, anno 544».

(63) PAT 1683. Iscrizione dedicatoria su altare dal tempio di Abgal, Khirbet Semrin, 257 d.C. (Museo di Damasco):
«Offerto da Shim'on/Shum'on, figlio di Abba, ad Abgal, il dio buono e generoso. Anno 568, nel mese di Qinyan».

(64) PAT 0394. Iscrizione dedicatoria su altare, 263 d.C.:
«Per ringraziamento, da Yarhay, figlio di Nabuda, figlio di Makkay, [e] Koshay, figlia di Seleuka, e Shabbatay, figlia di Wahaballat, e tutti i membri della loro casata, perchè chiamammo e rispose. Anno 575».

(65) PAT 0417. Iscrizione dedicatoria su altare (Museo di Palmira):
«Per Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, fatto da Male, figlio di Shim'on/Shum'on, [...]».

(66) PAT 0435. Iscrizione dedicatoria su altare (Museo di Palmira):
«Per Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre, fatto da Shim'on/Shum'on figlio di Gaddaia, in ringraziamento».

(67) PAT no. 1459. Iscrizione dedicatoria su altare (Museo di Palmira):
«Shim'on/Shum'on, figlio di [Ya]rhay, (figlio di) Shim'[on]/Shum'[on], ha fatto questo altare per Aglibol e Malakbel, per la vita dei suoi figli».

(68) PAT 1465. Iscrizione dedicatoria su frammento di altare (Museo di Palmira):
«Questo altare è stato fatto da Mezabbana, figlio di Ya[rh]ay, [figl]io di Shim'on/Shum'on, per Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempr[e, (dio) buon]o e generoso».

(69) PAT 0172. Iscrizione dedicatoria su colonna, dal Tempio di Bel (Museo di Palmira):
«Queste tre colonne furono offerte Astorga e Shim'on/Shum'on, figli di Zubaida, figlio di Qrqpn».

(70) PAT 0188. Iscrizione dedicatoria su frammento di architrave, dal Tempio di Baalshamin (Museo di Palmira):
«[A Baalshami]n e Durahl[un] e la Signora del Tempio (?) Fatto e offerto da [...] Mattanay, figlio Shim'on/Shum'on, entrambi, nell'anno [...]».

(71) PAT 0178. Iscrizione dedicatoria su lapide, dal Tempio di Baalshamin, sala del banchetto (Museo di Palmira):
«Shim'on/Shum'on e Halapata, figlio di Taimarsu, e 'Ogailu, figlio di Zabdibel e Ba[ri]ku, figlio di Zabdibol e Ha[ira]n, f[iglio] di Shu'adallat e Tawray, figlio di Nesha e Hairan e Nurbel e Yadi['bel], i figli di Maliku, [e] Belhazay e Zabdibel, i figli di 'Olayyay, e Mok[i]mu, figlio di [...] e Zubaida, figlio di Taimu, e [...], figlio di Hairan, e 'Ogailu, figlio di Mokimu e Maliku, figlio di Kilay, e Maliku, figlio di Mo[ki]mu e Yarhay figlio di Makkay».

(72) PAT 2624. Iscrizione dedicatoria su rilievo da Jebel Gattar, Palmirena, in situ:
«[Sh]ulman. Adgia (?). Shulman figlio di Shim'on/Shum'on (figlio di) Napray. Fatto da Shim'on/Shum'on (figlio di) Napray, per Shulman e per Adgia (?), gli dei che sono buoni e generosi».

(73) PAT 2757. Iscrizione onorifica (?) su rilievo, 225 d.C. (Museo di Damasco):
«[...] che era comandante di Ana e Gamla e il suo tenente, Kapatut, figlio di Shalom [...] ed (essi) aiutarono e (significato incerto). Nel mese di Siwan, anno 536. Che sia ricordato? (significato incerto)».

(74) PAT 2811. Graffito su pietra, in situ, Wadi Miqat (Iraq):
«Che siano ricordati e benedetti di fronte agli dèi di Tadmor (le seguenti persone): io, Taimarsu, figlio di 'Ogailu e Malku (figlio di) Male, noi che stemmo di guardia qui, l'anno in cui i Bani Haggay [...]. Giorno 20 (del mese di) Nisan».

(75) PAT 1700. Iscrizione dedicatoria su rilievo, Ras esh-Shaar, Palmirena (Museo di Damasco):
«Fatto da Shim'on/Shum'on, figlio di Ma'an, figlio di Worotan, per Ma'an, il dio. Fatto da Shim'on/Shum'on, figlio di Ma'an, figlio di Worotan, per Shaad, il dio. Queste statue sono gli dèi Ma'an e Shaad».

IV. *Iscrizioni su tessere*

Si tratta di piccoli oggetti d'argilla, pietra, metallo o vetro che si ritiene fossero una sorta

di gettone di ammissione ai banchetti o *marzeaḥ*. Su uno od entrambi i lati sono vergate brevi iscrizioni che contengono quasi esclusivamente nomi propri, in alcuni casi nomi di tribù, o i nomi degli dèi in onore dei quali venivano celebrati i banchetti, un importante momento associativo nella vita religiosa a Palmira.

(76) PAT 2018. Iscrizione su due lati:
«I sacerdoti di Bel. Shim'on/Shum'on, figlio di Hairan».

(77) PAT 2023. Iscrizione su due lati:
«I sacerdoti di Bel. Maliku, (figlio di) Shim'on/Shum'on (figlio di) Hama».

(78) PAT 2134. Iscrizione su due lati:
«Simposio di Bel. Belti. Bani (o: i figli di) Shim'on/Shum'on».

(79) PAT 2243. Iscrizione su un lato:
«Maanu. Il Toro (oppure: carne?). I figli di Shim'on/Shum'on, per l'intera festa».

(80) PAT 2295. Iscrizione su un lato:
«Maliku. Shim'on/Shum'on».

(81) PAT 2490. Iscrizione su un lato:
«Wahaballat, figlio di Shim'on/Shum'on».

(82) PAT 2492. Iscrizione su un lato:
«Haggay».

(83) PAT 2495. Iscrizione su due lati:
«'Ogailu, (figlio di) Kapatut. Shim'on/Shum'on (figlio di) Kapatut».

(84) PAT 2566. Iscrizione su due lati:
«Shim'on/Shum'on (figlio di) Kapa[tut]».

(85) PAT 2572. Iscrizione su due lati:
«Shim'on/Shum'on (figlio di) Kapatut».

(86) PAT 2583. Iscrizione su un lato:
«Shim'on/Shum'[o]n».

(87) PAT 2615. Iscrizione su un lato:
«Yacob».

(88) PAT 2809. Iscrizione su due lati:
«'Oga (figlio di) Shim'on/Shum'on. Kasshata, (figlio di)? (nome proprio) (oppure:) di Beirut (?)».

2. L'ONOMASTICA EBRAICA NELLE ISCRIZIONI PALMIRENE

Come mostra l'analisi dei testi, circa una trentina di epitaffi funerari contengono nomi propri riconducibili all'onomastica ebraica: Abrama, Haggay (attestato sia come nome maschile che femminile), Musa, Shabbatay (femminile), Shalom (maschile e femminile) e Shim'on.

Abrama compare una sola volta, nell'epitaffio (12), come patronimico di Abba, il padre del defunto Shim'on — quest'ultimo è l'individuo rappresentato nel rilievo funerario[21]. Da porre in relazione a questa stessa famiglia è l'iscrizione (13), incisa sul muro della medesima tomba, nella quale si cita «Shim'on, figlio di Abba», forse un riferimento alla sepoltura dello stesso individuo, o ad un altro membro della stessa famiglia. Il nome Shim'on o Shum'on è largamente diffuso a Palmira, non solo in epitaffi funerari, ma anche nelle altre tipologie documentarie esaminate. Va notato che tale nome è attestato anche al di fuori di famiglie ebree: se nel caso dell'epitaffio (12) è verosimile che Shim'on figlio di Abba, figlio di Abrama sia ebreo, lo stesso non si può dire per quanto riguarda molti altri casi nei quali compare questo nome, laddove il contesto onomastico famigliare non ci fornisca dati sufficienti (per esempio, il solo nome Shim'on e patronimico), o presenti una situazione onomastica mista, o quando il nome in questione sia inserito all'interno di un gruppo ben definito[22].

Perciò, le numerose attestazioni del nome Shim'on nelle iscrizioni dedicatorie o nelle

[21] Cfr. le altre attestazioni di questo nome in iscrizioni in aramaico e greco provenienti dalla sinagoga di Dura Europos: «Abram il tesoriere» (Bellinger *et al.* 1979, n. 1, p. 263), «Abram e Arsaces e Silas e Salmanes» (Bellinger *et al.* 1979, n. 25, p. 278) e da Beth She'arim: «Abra» (Schwabe – Lifshitz 1974, n. 42).

[22] Ad esempio, come nel caso dell'iscrizione onorifica (49), se ne specifichi l'appartenenza al gruppo tribale dei Bani Ma'zeyan, una tribù di ori-

iscrizioni su tessere sopra elencate, sono problematiche: difficilmente esse possono ricondursi con certezza ad un contesto ebraico, mancando infatti nella maggior parte dei casi gli elementi per poter definire la genealogia in un senso o nell'altro.

Tra gli altri nomi ebraici, Haggay compare in otto iscrizioni, riferito sia a uomini che a donne: negli epitaffi funerari (2) del 211 d.C. «H. figlia di Taimu», (7) «H. figlia di Haddudan», (8) «H. figlio di Yarhay»[23] e (10) «H. figlia di Yarhibola»; nell'iscrizione di concessione (45) del 237 d.C., dove le parti sono due fratelli «figli di Haggay», che portano nomi latini e greci; nell'iscrizione onorifica (52) del 150 d.C., dove Haggay appare sia come nome del dedicatario che di un avo; in contesto mutilo, nel graffito (74) con riferimento ad un clan, i Bani Haggay, o «i figli di Haggay» e, infine, nell'iscrizione su tessera (82), dove compare senza patronimico. Quando sia possibile ricostruire il contesto prosopografico, notiamo che il nome Haggay non è associato ad altri nomi analizzabili come ebraici (ad esempio, il già esaminato Abrama, o Yacob, o Samuel), ma insieme a nomi aramaici, arabi o greci largamente diffusi a Palmira[24]. Risulta quindi difficile concludere con certezza che si tratti di ebrei.

Musa ricorre una sola volta, nell'epitaffio funerario (6) associato ad un busto del quale ci è nota la provenienza, l'ipogeo di Abdastor. A Palmira è attestata questa sola forma, la cui grafia e pronuncia, a parere di Stark sono basate sull'arabo Mûsâ[25]. Poichè il suo patronimico è ʻOga, probabilmente una forma ipocoristica del nome ʻOgailu[26], possiamo solo ipotizzare il Musa in questione sia ebreo.

Shabbatay, «nato/a di Sabato», ricorre due volte, attribuito a donne[27]: nell'epitaffio funerario (9) e nell'iscrizione dedicatoria su altare (64) del 263 d.C. Nel primo caso sono note le tre generazioni precedenti della famiglia: ʻAnanay (padre), Mokimay, (nonno), Hala (bisnonno); nel secondo è indicato il solo patronimico, Wahaballat. In entrambi i casi, il quadro prosopografico misto non indica con certezza che si tratti di famiglie ebree.

Shalom, sia maschile che femminile, ricorre in epitaffi funerari, ad esempio nei testi (5) «S. figlia di Aushay, figlio di Aushay», (17) come patronimico del defunto, come pure nell'iscrizione onorifica (53) del 169/170 d.C., dove designa una donna della quale sono noti anche i nomi del padre e del nonno, Belhazay e Sewira. Appare inoltre nell'iscrizione dedicatoria su altare (62) offerta al cosiddetto «Dio anonimo» da parte della donna, insieme a suo padre Yarhibola (il patronimico di quest'ultimo è perduto) e nell'iscrizione mutila, forse a carattere onorifico (73), nella quale è citato un individuo di nome Kapatut, figlio di Shalom[28].

Oltre a questi (Abrama, Haggay, Musa, Shabbatay, Shalom, Shimʻon), altri sei nomi si ricavano dall'analisi dei gruppi di testi sopra elencati: Isḥaq, Ester, Yacob, Levi, Miryam e Samuel. Isḥaq appare nell'iscrizione di concessione (47) del 243 d.C., come uno degli acquirenti di una porzione di tomba, insieme ai

gine nomade e particolarmente legata al culto di Baalshamin e al culto di un'aspetto di questo stesso dio, il cosiddetto «dio anonimo», invocato con l'eufemismo «Benedetto-sia-il-suo-Nome-per-sempre», al quale sono dedicate numerose iscrizioni su altare, raccolte sopra nella sezione III. Iscrizioni onorifiche e dedicatorie.

[23] I nomi delle generazioni precedenti, Yarhay, ʻOga e Yadiʻbel (rispettivamente: padre, nonno e bisnonno del defunto), largamente diffusi a Palmira, non sono nomi ebraici, cfr. Stark 1971, pp. 91, 104, 90.

[24] Nel solo caso dell'iscrizione onorifica (52), l'analisi prosopografica mostra che lo stesso nome ricorre altrove nella famiglia, due generazioni prima.

[25] Stark 1971, p. 94.

[26] Nome arabo diffusissimo a Palmira, forma *quṭail*, Stark 1971, p. 104. Cfr. l'attestazione di questo nome in un'iscrizione greca da Beth Sheʻarim, Schwabe – Lifshitz 1974, n. 80, relativa alla sepoltura di un individuo ebreo, verosimilmente di origine palmirena, «Isacco figlio di ʻOga».

[27] Stark 1971, p. 113.

[28] Kapatut appare come patronimico su tre tessere: (83) «K. padre di ʻOgailu e Shimʻon/Shumʻon»; (84) «K. padre di Shimʻon/Shumʻon»; (85) «K. padre di Shimʻon/Shumʻon».

suoi fratelli, Julius Aurelius Shim'on e Mezabbana. Non ricorre altrove a Palmira, mentre invece è attestato più volte nelle iscrizioni ebraiche da Beth She'arim[29]. I tre fratelli sono figli di Yacob, nome che ricorre in altre iscrizioni palmirene (vedi oltre). All'interno di questa famiglia senz'altro ebrea, oltre a Yacob e Isḥaq, troviamo anche Shim'on, nome che, come si è detto in precedenza, è largamente diffuso a Palmira anche in contesto non ebraico e infine, il nome aramaico Mezabbana, che ricorre frequentemente nell'onomastica palmirena[30]. Le altre due attestazioni del nome Yacob si trovano nell'iscrizione di fondazione di una tomba (43), come nome del nonno dei costruttori dell'edificio e su una tessera (88). Nel primo caso, Yacob, figlio di Samuel è il padre di un individuo di nome Levi, i cui figli, Zubaida e Samuel, costruiscono e dedicano nel 212 d.C. la tomba in questione. Da notare, nel quadro dell'onomastica esclusivamente ebraica che ci restituisce questa genealogia il nome, diffusissimo a Palmira, Zubaida[31] la cui utilizzazione da parte di questa famiglia di ebrei palmireni si spiega, come si è detto in apertura, con il fattore moda e popolarità di determinati nomi a prescindere dalle tradizioni culturali e religiose delle famiglie. In questa genealogia sono presenti altri due nomi ebraici: Levi e Samuel. Quest'ultimo ricorre due volte, come nome del capostipite — per quanto ci è noto, sulla base di quest'unico testo — della famiglia e come nome del suo pronipote, uno dei due costruttori della tomba[32]. Levi, invece, compare soltanto come nome del padre dei due fondatori della tomba e non è attestato altrove in iscrizioni palmirene. Infine, l'attestazione del nome Yacob su tessera (88), non contiene ulteriori dati, patronimico o un riferimento cronologico, che ci permettano di collegare questo brevissimo testo ad una delle due precedenti famiglie. Tuttavia, è verosimile ipotizzare che quest'ultimo Yacob sia ebreo e, vista la rarità del nome nell'onomastica palmirena, quest'ultimo caso sia riconducibile ad una delle due iscrizioni precedentemente esaminate.

Le ultime due attestazioni di nomi ebraici nel corpus palmireno sono riferite a donne: la prima, Ester, compare un'unica volta in un epitaffio funerario in greco e palmireno da Beth She'arim, nel quale non vengono forniti altri dati relativi alla famiglia d'appartenenza di questa donna ebrea[33].

L'affermazione di Mazar[34] secondo il quale il nome proprio Ester sarebbe usato a Palmira anche da non ebrei non trova riscontro, in quanto l'unica attestazione, in un'iscrizione dedicatoria fortemente danneggiata (PAT 0331), non riguarda il nome proprio Ester, bensì la forma del sostantivo femminile, in parte ricostruita, allo stato enfatico 's[t]r' «la dea»[35].

[29] Il nome «Isḥaq» non è trattato da Stark in quanto la pubblicazione dell'unica iscrizione palmirena in cui ricorre è successiva alla sua analisi dell'onomastica palmirena. Per le attestazioni Beth She'arim: Mazar 1974, n. 40, n. 50 (in ebraico); Schwabe - Lifshitz 1974, n. 16, 18-20 ecc. (in greco).

[30] Stark 1971, pp. 30, 94, Ptc. *Pa"el* di *zbn* «vendere».

[31] Stark 1971, p. 86, spiegato come ipocoristico «dono di [teonimo]» e interpretato come nome aramaico o nome arabo. Si noti l'attestazione «Barazabeida» in un'iscrizione greca da Beth She'arim, Schwabe - Lifshitz 1974, n. 97.

[32] Altre attestazioni da Palmira non sono note. Si veda però l'iscrizione di fondazione del 244/245 d.C. della sinagoga di Dura Europos in aramaico giudeo-palestinese: «Questa casa fu costruita nell'anno 556, che corrisponde al secondo anno di Filippo [Julius] Caesar; durante (il periodo di) carica di anziano del sacerdote Samuel, figlio di Yeda'ya l'arconte... e Samuele figlio di Sapharah..». Bellinger *et al.* 1979, n. 1, p. 263, e le iscrizioni in greco «Samuel figlio di Iddeo, anziano degli ebrei la costruì» e «Samuel figlio di Sapharas: che sia ricordato», Bellinger *et al.* 1979, n. 23 e 24, p. 277. Altre attestazioni sono note da iscrizioni greche da Beth She'arim: Schwabe – Lifshitz 1974, n. 94, 96, riferite ad individui appartenenti ad una famiglia ebraica originaria di Palmira.

[33] Stark 1971, p. 71.

[34] Mazar 1974, p. 206 nota 47.

[35] Nel contesto: «[...] fatto da [...] offerto [... per Allat] la [buona] d[e]a...». Cfr. invece la grafia 'ṣṭr in una didascalia degli affreschi della sinagoga di Dura Europos, Bellinger *et al.* 1979, n. 10, p. 272. Altre

La seconda attestazione, Miryam[36], compare in un'iscrizione mutila su altare (59) del 226 d.C., dedicata ad una divinità della quale si è perso il nome, da parte di due coniugi, Barshamash e Miryam, insieme a loro figlio Odainat. Il quadro famigliare che si ricava è misto: il marito porta un nome aramaico nel quale è presente un teonimo ascrivibile sia al pantheon mesopotamico, Shamash, che arabo, Shamś[37], la moglie, un nome ebraico, mentre il figlio, un nome arabo, Odainat, come l'ultimo sovrano di Palmira[38].

3. EBREI A PALMIRA

I dati onomastici ricavati dall'analisi delle iscrizioni esaminate, mostrano la presenza a Palmira, come in altri lotti documentari redatti in aramaico palmireno, di nomi ebraici. Tra questi il più diffuso è Shim'on/Shum'on, attestato in 38 iscrizioni, riferito a 42 individui diversi; come si è detto, però, poichè il nome in questione è utilizzato anche all'interno di famiglie non ebree, le attestazioni raccolte non sono tutte da interpretarsi come riferite ad ebrei. Solo in pochi casi possiamo concludere con un buon margine di certezza che l'individuo che porta tale nome sia ebreo: ciò si verifica solo quando l'albero genealogico presenti altri nomi riconducibili all'onomastica ebraica.

Come esempio possiamo citare l'epitaffio funerario (12), nel quale è presente un altro nome ebraico, Abrama. Lo schema genealogico è il seguente:

(A)

Abrama
Abba
Shim'on

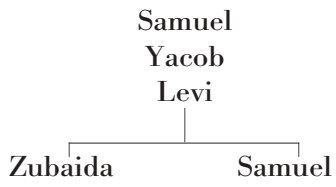
(B)

Hanaina
Abba
Shim'on

Da porre in relazione a questa famiglia e quindi, probabilmente, anch'essa ebrea, è quella che ricaviamo dall'iscrizione (44) illustrata dallo schema genealogico (B), un testo di concessione del 191 d.C. In questo caso notiamo nuovamente la presenza del nome Shim'on/Shum'on, lo stesso patronimico Abba[39] e, rispetto allo schema (A), un diverso antenato. Anche se non siamo in grado di evidenziare il tipo di legame esistente tra le due genealogie, poichè sappiamo bene che all'interno delle famiglie palmirene le stesse sequenze onomastiche si ripetevano nel corso delle generazioni, è verosimile ipotizzare che i due antenanti Abrama e Hanaina fossero fratelli, figli di un ipotetico *Abba, figlio di *Shim'on/Shum'on, il che spiegherebbe le sequenze «Abrama *padre di* Abba *padre di* Shim'on/Shum'on» e «Hanaina *padre di* Abba *padre di* Shim'on/Shum'on».

Due casi che non presentano dubbi sono quelli rappresentati dalle iscrizioni (43) e (47), dalle quali sono tratti gli schemi genealogici (C) e (D):

(C)



attestazioni del nome Ester si ricavano da iscrizioni greche da Beth She'arim: Schwabe – Lifshitz 1974, n. 39. Per la bilingue greco palmireno, si veda sopra l'iscrizione (37).

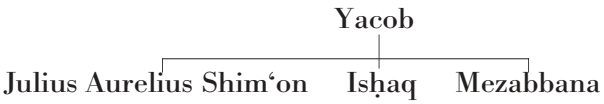
[36] Stark 1971, p. 97. Sono note altre attestazioni del nome da Beth She'arim (iscrizioni ebraiche), Mazar 1973, p. 197, [q]ryls wmyrym «Cirillos e Miriam».

[37] Stark 1971, p. 80. Il culto del dio solare a Palmira è documentato dall'onomastica: oltre a Barshamash si notino la forma più diffusa Lishamash (PAT 0043, o Lishamshay PAT 0344) e anche Elahshamash (PAT 1091), Shamshigeram (PAT 0342), Shamashrama (PAT 2156), Taimishamash (PAT 0115). Al dio solare era dedicato un tempio, non ancora identificato, che sorgeva nell'area del «Campo di Diocleziano». Si veda Gawlikowski 1973, pp. 87-90; 100-104; *idem* 1990, pp. 2643 e seguenti.

[38] Per il nome, si veda Stark, p. 64.

[39] Il nome Abba ricorre altrove a Palmira, vedi Stark 1971, p. 1. Per altre attestazioni di questo nome al di fuori di Palmira, si veda, ad esempio un graffito dalla sinagoga di Dura Europos «Joseph, figlio di Abba fece il [...]», Bellinger *et al.* 1979, n. 2, p. 269.

(D)



Le due iscrizioni provengono da un contesto simile, anche se non sono tipologicamente affini: la prima, che risale al 212 d.C., è l'iscrizione relativa alla costruzione di una tomba a Palmira da parte di questa famiglia della quale conosciamo quattro generazioni; la seconda, del 243 d.C., è posteriore di una trentina d'anni alla precedente e registra la transazione avvenuta tra due donne, rispettivamente zia e nipote (Julia Aurelia Akme e Bat'ate'akab, figlia del fratello della prima, proprietarie di parte o dell'intera tomba monumentale detta tomba di Yarhibola, Taimo'amad, Makkay e Rapabol dal nome dei fondatori[40]) e tre fratelli, Julius Aurelius Shim'on, Isḥaq e Mezabbana, della famiglia dei quali conosciamo solo il nome del padre, Yacob, nome, che, come si è visto ricorre tre volte a Palmira, dove designa due o tre persone diverse. Le due iscrizioni e le famiglie che possiamo ricostruire sulla loro base, ci permettono tuttavia di osservare l'interazione tra le diverse componenti culturali e religiose a Palmira. Sulla base dei dati in nostro possesso non siamo in grado di affrontare questioni quali religione o usi o lingua dei membri di queste due famiglie di ebrei palmireni, nè, in generale degli individui che portavano nomi propri ebraici visti in precedenza. Le iscrizioni sono tutte redatte in aramaico palmireno e la loro formulazione è conforme a quella di tutte le altre iscrizioni del corpus.

Per quanto riguarda l'interazione con la società palmirena, i dati offerti dalle iscrizioni funerarie, ancorchè esigui, ci permettono di osservare che, famiglie di ebrei palmireni, come altre le famiglie di notabili a Palmira, costruivano per sè e per i propri discendenti tombe monumentali, come vediamo nell'unico caso documentato, quello del tempio funerario n. 175[41]. Potevano altresì partecipare a quel tipo peculiare di transazioni che riscontriamo solo a Palmira, ossia a compravendite di spazi per sepolture all'interno delle tombe monumentali, quindi essere sepolti fianco a fianco degli attuali proprietari e dei loro antenati, come ci illustra l'iscrizione (47), una delle sessantuno iscrizioni di concessione note sino ad oggi. Abbiamo visto quanto sia difficile poter identificare gli ebrei palmireni sulla base delle brevi iscrizioni che accompagnano i busti funerari; ciò perchè fattori quali l'integrazione e la moda potevano portare cittadini ebrei ad imporre nomi non ebraici e perchè anche nel caso di attestazioni di nomi diffusi in ambito ebraico e non, come nel caso di Shim'on/Shum'on, la brevità di molte delle iscrizioni non permette di riscostruire la genealogia della famiglia per ottenere un quadro più preciso. A riprova di ciò, le iscrizioni funerarie palmirene, ebraiche e greche da Beth She'arim, che accompagnavano le sepolture di questa colonia di ebrei pal-

[40] Si veda in proposito, l'iscrizione PAT 2728, relativa alla fondazione di questa tomba nel 123 d.C.: «Questo ipogeo fu costruito da [Ya]rhibola, figlio di Makkay e Taimo'amad, figlio di 'Astorga e Makkay, figlio di 'Atenatan e Rapabol, figlio di 'Ate'akab, per sè e per i loro figli. Nel mese di Adar, anno 434». Le due donne sono rispettivamente figlia e nipote di un individuo di nome Rapabol, probabilmente un discendente del Rapabol che aveva costruito la tomba.

[41] Per le tipologie architettoniche delle tombe palmirene, di cui il tempio funerario rappresenta la categoria più recente, Gawlikowski 1970. L'edificio dal quale proviene l'iscrizione in esame (che segue lo schema e presenta le stesse formule che ritroviamo nei testi di fondazione palmireni, senza alcuna differenza) si trova nella necropoli settentrionale, nelle vicinanze del Colonnato Trasversale. Si veda Gawlikowski 1970, p. 143). Oltre al citato testo di fondazione non sono note altre iscrizioni superstiti o busti funerari ricollegabili a questa tomba. Vicino ad essa si trovano altri edifici funerari, ma solo alcuni hanno conservato iscrizioni. Ad esempio, il tempio funerario 149, con un'iscrizione di fondazione (PAT 1154, 159 d.C.), il tempio funerario 150, con iscrizione di fondazione e concessione (PAT 0565, 236 d.C), il tempio funerario 173d con iscrizione mutila (PAT 0570, senza data, nè nomi propri), la torre funeraria 164, con iscrizione di concessione (PAT 1153, vedi sopra, iscrizione (48). A parte l'ultimo testo, che cita una transazione condotta dai discendenti di Shim'on/Shum'on, le altre iscrizioni non hanno preservato nomi riconducibili all'onomastica ebraica.

mireni, mostrano un simile quadro onomastico misto: oltre a nomi ebraici quali Ester, Miryam, Isḥaq, o Giuda[42], Giuseppe[43], Menaḥem[44], Nehemiah[45], Ruth[46], Sara[47], le iscrizioni registrano nomi palmireni o greci, o presentano genealogie caratterizzate da nomi palmireni e greci insieme, o latini ed ebraici o, ancora ebraici e palmireni insieme[48]. Ad esempio, come si è visto sopra, in tre casi è attestato il nome palmireno Batmalku, nelle iscrizioni (34), (35) e (36), o un'iscrizione in ebraico menziona un individuo di nome Isḥaq, designato dal titolo di «Rabbi», il cui patronimico è uno tra i più diffusi nomi palmireni, Mokim[49], o ancora, due iscrizioni greche, sempre da Beth She'arim, contengono il nome Zenobia[50]. In due casi, in iscrizioni in greco, troviamo un riferimento alla provenienza degli individui in questione da Palmira: «Germano, figlio di Isacco di Palmira» e «i figli di Leonzio di Palmira, il banchiere»[51].

Dunque, anche il quadro che si ricava dai dati onomastici da Beth She'arim, riflette il livello di integrazione interculturale che risulta dall'analisi del corpus epigrafico da Palmira.

In conclusione, se da un lato la documentazione epigrafica ed iconografica da Beth She'arim o da Dura Europos testimonia in modo evidente la presenza di una comunità di ebrei in questi siti, dall'altro, la documentazione solo epigrafica palmirena illustra, solo attraverso il dato onomastico, la presenza di ebrei nell'oasi, presenza che è confermata indirettamente dalle due citate iscrizioni in greco da Beth She'arim che indicano la provenienza di più individui da Palmira. Gli ebrei palmireni, a giudicare sia da alcune scelte onomastiche, come l'utilizzazione di nomi propri anche non ebraici, che da documenti specifici, come il testo di fondazione e quello di concessione discussi, o le tessere, che presuppongono la partecipazione e l'organizzazione di banchetti, appaiono ben integrati nel tessuto sociale e culturale di Palmira.

INDICI

1) Nomi ebraici attestati nel corpus palmireno

			STARK 1971
Abrama	*'brm'*	(12)	p. 64
Isḥaq	*'sḥq*	(47)	(non in Stark)
Ester	*'str*	(37)	p. 71
Haggay	*hgy*	(2, 7, 8, 10, 45, 52, 74, 82)	p. 84
Yacob	*y'qwb*	(43, 47, 88)	p. 91
Levi	*lwy*	(43)	p. 93
Musa	*mws'*	(6)	p. 93
Miryam	*mrym*	(59)	p. 97
Shabbatay	*šbty*	(9, 64)	p. 113
Shalom	*šlwm*	(5, 17, 62, 73)	p. 114
Samuel	*šmw'l*	(43)	p. 115
Shim'on/ Shum'on	*šm'wn*	(1, 3, 4, 11-30, 41, 42, 44, 75-81, 84-87, 89)	p. 115.

2) Iscrizioni palmirene citate

PAT 0013 = testo		(11)	PAT 0331	p. 133
PAT 0042		(46)	PAT 0342	nota 37
PAT 0043	nota 37		PAT 0344	nota 37
PAT 0104		(6)	PAT 0369	(59)
PAT 0115	nota 37		PAT 0375	(61)
PAT 0132		(31)	PAT 0394	(64)
PAT 0133		(32)	PAT 0417	(65)
PAT 0134		(33)	PAT 0435	(66)
PAT 0135		(34)	PAT 0512	(41)
PAT 0136		(35)	PAT 0526	(44)
PAT 0137		(36)	PAT 0536	(12)
PAT 0138		(37)	PAT 0538	(13)
PAT 0139		(38)	PAT 0557	(43)
PAT 0140		(39)	PAT 0565	nota 41
PAT 0141		(40)	PAT 0567	(45)
PAT 0152		(41)	PAT 0570	nota 41
PAT 0154	nota 15		PAT 0632	(14)
PAT 0172		(69)	PAT 0634	(15)
PAT 0178		(71)	PAT 0663	(3)
PAT 0188		(70)	PAT 0665	(4)
PAT 0198		(51)	PAT 0721	(5)
PAT 0255		(1)	PAT 0722	(16)
PAT 0300		(55)	PAT 0726	(17)
PAT 0313		(52)	PAT 0755	(18)
PAT 0319	p. 123		PAT 0756	(19)

[42] In iscrizioni in ebraico e greco, Mazar 1974, pp. 200, 202-204, n. 36, 79, 84, 85, 98.

[43] Mazar 1974, p. 201, n. 40, 41 (ebraico).

[44] Schwabe – Lifshitz 1974, n. 37 (greco).

[45] Mazar 1974, p. 204, n. 91 (ebraico).

[46] Mazar 1974, p. 202, n. 69 (ebraico).

[47] Schwabe – Lifshitz 1974, n. 101 (greco).

[48] Cfr. Graf 2000, pp. 265f.

[49] Mazar 1974, p. 199-200, n. 23. Lo stesso nome ricorre anche in un'iscrizione greca: Schwabe – Lifshitz 1974, n. 67.

[50] Schwabe – Lifshitz 1974, n. 24.

[51] Schwabe – Lifshitz 1974, n. 100 e n. 92.

PAT 0757		(20)	PAT 1778		(27)
PAT 0758		(21)	PAT 1785		(42)
PAT 0762	p. 1		PAT 1941		(49)
PAT 0819		(22)	PAT 2018		(76)
PAT 0830		(2)	PAT 2023		(77)
PAT 0831		(7)	PAT 2134		(78)
PAT 0876		(23)	PAT 2156	nota 37	
PAT 0907	p. 1		PAT 2243		(79)
PAT 0908	p. 1		PAT 2295		(80)
PAT 0962		(24)	PAT 2490		(81)
PAT 0969		(25)	PAT 2492		(82)
PAT 1001		(62)	PAT 2495		(83)
PAT 1002		(58)	PAT 2566		(84)
PAT 1091	nota 37		PAT 2572		(85)
PAT 1153	nota 41;	(48)	PAT 2583		(86)
PAT 1154	nota 41		PAT 2615		(87)
PAT 1175		(9)	PAT 2624		(72)
PAT 1260		(8)	PAT 2720		(28)
PAT 1307		(10)	PAT 2728	nota 40	
PAT 1459		(67)	PAT 2729		(47)
PAT 1465		(68)	PAT 2733		(50)
PAT 1480		(26)	PAT 2748		(29)
PAT 1546		(57)	PAT 2757		(73)
PAT 1553		(56)	PAT 2793		(30)
PAT 1658		(60)	PAT 2809		(89)
PAT 1683		(63)	PAT 2811		(74).
PAT 1700		(75)			

BIBLIOGRAFIA

As'ad, Kh. - M. Gawlikowski,

1986-87 *New Honorific Inscriptions in the Great Colonnade in Palmyra*, «Les Annales Archéologiques arabes Syriennes» 36-37, pp. 11-24.

Bellinger, A. R. - F. E. Brown - A. Perkins - C. B. Welles (cur.),

1979 *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report* VIII, Part 1, *The Synagogue, the Mithraeum and Christian Chapel*, Augmented edition, Foreword by J. Pelikan, Prolegomenon by H. Ingholt, New York, Ktav Publishing House.

Briquel - Chatonnet, F.,

1995 *Un cratère palmyrénien inscrit: nouveau document sur la vie religieuse des palmyréniens*, Palmyra and the Aramaeans. «ARAM» 7, pp. 153-163.

Bron, F.,

1986 *Palmyréniens et Chaldéens en Arabie du Sud*, «Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico» 3, pp. 95-98.

Cussini, E.,

1993 *The Aramaic Law of Sale and the Cuneiform Legal Tradition*, Ph.D. Dissertation, The Johns Hopkins University, Baltimore.

1995 *Transfer of Property at Palmyra*, «Palmyra and the Aramaeans, Journal of the ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies» 7, pp. 233-250.

2001 *La rappresentazione femminile a Palmira: stereotipi e realtà documentaria*, «Materia giudaica» VII/1, pp. 28-35.

2003 Palmira tra Mesopotamia e Arabia: uno sguardo onomastico, in: F. M. Fales e D. Morandi Bonacossi (cur.), *Mesopotamia e Arabia. Scavi archeologici e studi territoriali delle Università Trivenete (1994-1998)*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.

Gawlikowski, M.,

1970 *Monuments funéraires de Palmyre*. Travaux du Centre d'Archéologie méditerranéenne de l'Academie Polonaise des Sciences. Varsavia, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe.

1973 *Le temple palmyrénien. Étude d'épigraphie et de topographie historique*, Varsavia, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe.

1990 *Les dieux des nabatéens*, in: W. Haase (cur.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (*ANRW*). *Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principat*, Band 18, Berlin, New York, pp. 2659-2677.

1995 *Les Arabes en Palmyréne*, in: H. Lozachmeur, (cur.) *Présence arabe dans le croissant fertile avant l'Hégire*, Parigi, pp. 103-108.

Goodman, M.,

1992 *Jews in the Decapolis*, «ARAM» 4, pp. 49-56.

Graf, D. F.,

2001 *Ebrei in Arabia*, in: A. Lewin (cur.), *Gli Ebrei nell'Impero romano. Saggi vari*, Firenze, Giuntina, pp. 259-270.

Healey, J. F.,

1989 *A Nabataean Sundial from Madâ'in Ṣâliḥ*, «Syria» 66, pp. 331-336.

1993 *The Nabatean Tomb Inscriptions of Madâ'in Ṣâliḥ. Edited with Introduction Translation and Commentary*, *Journal of Semitic Studies Supplement* 1, Oxford, Oxford University Press.

Hillers, D. R. - E. Cussini,

1996 *Palmyrene Aramaic Texts* (Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project, III), Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.

Schwabe, M. - B. Lifshitz,
1974 *Beth She'arim. Report on the Excavations during 1936-1940*, Volume II: The Greek Inscriptions, New Brunswick, Rutgers University Press, on behalf of The Israel Exploration Society and The Institute of Archaeology, Hebrew University.

Mazar, B.,
1973 *Beth She'arim. Report on the Excavations during 1936-1940*, Volume I: Catacombs 1-4, Gerusalemme, The Israel Exploration Society and The Institute of Archaeology, Hebrew University (= *Beth She'arim*).

Stark, J. K.,
1971 *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press.

Eleonora Cussini
Dipartimento di studi eurasiatici
Università «Ca' Foscari» di Venezia
San Polo 2035, I-30125 Venezia
e-mail: cussini@unive.it

SUMMARY

Archaeological and epigraphic records witness to the presence of Jewish communities in Mesopotamia, Syria and Palestine during the III century A.D. A link between the Syrian city of Palmyra and Beth She'arim (Israel) may be established thanks to a group of funerary inscriptions in Greek, Hebrew, and Palmyrene Aramaic mentioning Palmyrene Jews buried there. Differently from other sites – for example Dura Europos – epigraphic records only may be gleaned from Palmyra, and specifically personal names gathered from all extant text-types. Genealogies containing Jewish personal names both from Palmyra and Beth She'arim are here re-evaluated, alongside the significance of peculiar texts, such as a *cession text* from Palmyra, where the sale transaction was conducted by members of a Jewish family.

KEYWORDS: Palmyrene Jews; Onomastics; Aramaic.

Enrica Sagradini

I FRAMMENTI TALMUDICI DELLA «GENIZAH ITALIANA» [1]

In questo intervento intendo offrire un resoconto sintetico del mio lavoro di tesi di Laurea, condotto sotto la guida del Professor Mauro Perani, e relativo alla presentazione di tutti i frammenti talmudici fino ad oggi scoperti negli archivi italiani, o in quella che viene ormai designata come la «Genizah italiana», nonché alla loro ricomposizione nei manoscritti a cui originariamente appartenevano. La tesi, discussa nell'anno accademico 2001-2002 presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, è ora in corso di stampa in una versione inglese nella quale saranno aggiunti anche i frammenti midrashici [2]. Rientrano nella designazione di «frammenti talmudici» i *disiecta membra* di manoscritti contenenti la *Mišnah*, la *Tosefta*, i due *Talmudim*, babilonese e palestinese e il *Sefer ha-Halakot* di Alfasi, compendio noto come «piccolo Talmud» ed importante come testimone indiretto del testo talmudico. Fornirò altresì i risultati della ricomposizione dei manoscritti, compiuta in base ad una accurata analisi paleografica e codicologica dei frammenti medesimi. Questo paziente lavoro di ricomposizione dei manoscritti dei *disiecta membra* contenenti la letteratura talmudica, era stato sollecitato a Mauro Perani, direttore dello «*Italian Genizah*» *Project*, dai ricercatori di Gerusalemme, in particolare da Yaaqov Sussmann, direttore del *Mišnah Project*, al quale rivolgo un vivo ringraziamento per avermi permesso di consultare il catalogo computerizzato dei frammenti talmudici scoperti in Italia elaborato dalla sua équipe. Nel condurre questa ricomposizione, mi sono stati di grande aiuto, per i loro consigli e le loro consulenze, anche i ricercatori che lavorano allo *Hebrew Palaeography Project* – in particolare Edna Engel che ha controllato la datazione di molti manoscritti – e allo Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, entrambi annessi alla Jewish National and University Library di Gerusalemme.

Dall'esame dei 356 frammenti talmudici finora scoperti in Italia, hanno potuto essere ricomposti ben 148 manoscritti di cui 7 contenenti la sola *Mišnah*, 2 la *Tosefta*, 112 il *Talmud babilonese*, 6 il *Talmud palestinese* e 21 *l'Alfasi*. È superfluo ricordare che non si tratta di manoscritti completi, ma di frammenti: alcuni codici sono documentati da un solo foglio, altri, più fortunati, da un numero più consistente di pagine fino a 10-15. Essi sono databili su base paleografica come segue:

Mišnah: 7 mss. di cui:

n. 1 ms. sec. XII (Correggio, Modena, Nonantola);
n. 1 ms. secc. XII-XIII (Fossombrone);
n. 2 mss. sec. XIII (Modena, Viterbo);
n. 2 mss. secc. XIII-XIV (Modena);
n. 1 ms. sec. XIV (Bologna);

Tosefta: 2 mss. di cui:

n. 1 ms sec. X (Norcia, Faenza);
n. 1 ms. sec. XIII (Bologna);

Talmud babilonese: 112 mss. di cui:

n. 1 ms. secc. XI-XII (Bologna);
n. 3 mss. sec. XII (Città di Castello, Nonatola, Rieti);

[1] Per una spiegazione del termine si veda M. Perani, *La «Genizah italiana». Caratteri generali e stato della ricerca*, in Id. (cur.), *La «Genizah italiana»*, edizione ampliata ed aggiornata degli atti del convegno di Gerusalemme del 9 gennaio 1996, Il Mulino/Alfa Tape, Bologna 1999, pp. 65-101.

[2] E. Sagradini and M. Perani, T*almudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze 2003 (AISG «Quaderni di materia giudaica» 1, in stampa).

n. 18 mss. secc. XII-XIII (Alessandria, Bazzano, Bologna, Latina, Modena, Padova, Parma, Piediluco, Pieve di Cento, Vaticano);
n. 39 mss. sec. XIII (Bazzano, Bologna, Città di Castello, Cremona, Firenze, Forlì, Imola, Lodi, Macerata, Modena, Parma, Pontremoli, Roma, Spoleto, Urbania, Viterbo);
n. 35 mss. secc. XIII-XIV (Alessandria, Bazzano, Bologna, Cento, Cesena, Città di Castello, Cremona, Fano, Finalborgo, Imola, Lodi, Macerata, Milano, Modena, Novi Ligure, Padova, Palermo, Pesaro, Rimini);
n. 16 mss. sec. XIV (Bazzano, Bologna, Cremona, Firenze, Forlì, Modena, Pavullo, Rieti, Terni, Vaticano);

Talmud palestinese: 6 mss. di cui:

n. 1 ms. sec. XI (Bologna);
n. 1 ms. secc. XI-XII (Bologna);
n. 1 ms. sec. XII (Bologna);
n. 1 ms. sec. XIII (Savona);
n. 1 ms. secc. XIII-XIV (Imola);
n. 1 ms. sec. XIV (Vaticano);

Alfasi: 21 mss. di cui:

n. 5 mss. sec. XIII (Anzola Emilia, Ascoli Piceno, Bologna, Cento, Pieve di Cento);
n. 6 mss. secc. XIII-XIV (Città di Castello, Empoli, Fermo, Macerata, Modena, Vaticano);
n. 7 mss. sec. XIV (Alessandria, Bologna, Camerano, Latina, Lucca);
n. 1 ms. secc. XIV-XV (Modena, Mantova);
n. 2 mss. sec. XV (Viterbo).

Nel volume in stampa ogni manoscritto è stato descritto e catalogato indicando il tipo di pergamena, le misure del codice, la distribuzione del testo, le misure del campo scrittorio; la presenza dei segni di foratura e di rigatura, nonché il contenuto. Di ciascun manoscritto sono indicate inoltre le segnature archivistiche, il nome dell'archivio e la città di appartenenza. Sono forniti indici analitici per data di reimpiego dei manoscritti, per opera e trattato contenuto, per secolo e per Archivio in cui si conservano i frammenti; e tavole sinottiche che riproducono oltre alle caratteristiche essenziali dei manoscritti, i segni individuali dello scriba: segni grafici di riempimento, modo di rendere il nesso *alef-lamed*, abbreviazioni ed il nome di Dio. Nel volume in stampa sarà riprodotta anche una pagina di ogni manoscritto.

Data la scarsità di testimoni manoscritti di questi testi giunti fino a noi, ogni singolo rinvenimento anche di un frammento talmudico riveste grande importanza; possediamo, infatti, una sola copia quasi completa del *Talmud babilonese*, ossia il Codex Hebraicus 95 della Biblioteca Statale di Monaco, copiato nel 1343, mentre del *Talmud palestinese* possediamo un solo testimone completo costituito dal Ms. Scaliger 3, conservato nella Biblioteca Universitaria di Leida e datato al 1289. Della sola *Mišnah* ci è giunta una copia quasi completa costituita dal Ms Kaufmann A 50, della Biblioteca dell'Accademia Ungherese delle Scienze (Budapest), datato oggi agli inizi del sec. XI, mentre della *Tosefta* possediamo un unico testimone completo, ossia il codice ebr. 20, della Biblioteca Nazionale di Vienna, copiato agli inizi del sec. XIV.

Le cause di questa scarsità di testimoni possono essere fatte risalire a due fattori: da una parte la normativa religiosa ebraica che impone di riporre in ripostigli chiamati *genizot* e successivamente di seppellire i libri ebraici deteriorati dall'uso, al fine di evitarne ogni forma di profanazione; dall'altra la sistematica persecuzione messa in atto dalla Chiesa per mano dell'Inquisizione contro i libri ebraici, ed in maniera particolare contro il *Talmud* accusandolo di contenere passi blasfemi contro il cristianesimo[3]. In realtà, come ha

[3] K. Stow, *The Burning of the Talmud in 1553, in Light of Sixteenth-Century Catholic Attitudes toward the Talmud*, in «Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance», 34 (1972), pp. 435-449; F. Parente, *La Chiesa e il Talmud*, in C. Vivanti (cur.), *Gli ebrei in Italia*, cit., vol. I: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, (*Storia d'Italia. Annali, 11*), Torino, 1996, pp. 521-643: 583.

mostrato Johann Maier[4], questi presunti passi anticristiani dipendono da rielaborazioni posteriori inserite solo in un secondo momento nel testo, non presenti quindi nella sua redazione più antica, e utili più per la storia della polemica che per dimostrare un disprezzo ebraico del cristianesimo. Non esistono passi tannaitici riferiti a Gesù di Nazaret, e quelli collocati in epoca amoraica sono in realtà post-talmudici.

Quanto alle cause dello smembramento dei manoscritti e al loro riciclaggio, le due sopra menzionate non sono le uniche a spiegare la scarsità di testi talmudici in nostro possesso. Un'altra causa importante va ravvisata nel diffondersi, nella prima metà del sec. XVI del libro a stampa che, com'è noto, poteva fornire i libri più ricercati ad un prezzo di molto inferiore rispetto al costo del manoscritto, contribuendo ad una maggiore diffusione delle opere classiche della letteratura ebraica, ma determinando anche un progressivo abbandono del manoscritto, e quindi un suo vero e proprio crollo sul mercato librario; il manoscritto perduto il suo primato e valore di opera letteraria copiata a mano, acquisì un nuovo valore grazie alla pergamena di cui era costituito, che poteva essere reimpiegata per rilegare o rinforzare le legature di libri. Si determinò in tal modo un vero e proprio fenomeno di riciclaggio dei manoscritti ebraici (ma non solo), a cui dobbiamo oggi la sopravvivenza di alcuni frammenti di questi testi, che, invece di essere bruciati nei roghi dell'Inquisizione, furono smembrati, venduti ai *cartularii* e poi riusati come legature[5], permettendo a noi oggi di recuperarli e, grazie a loro, acquisire nuove conoscenze sulla tradizione manoscritta dell'opera, nonché, attraverso il loro confronto, di applicare in maniera più documentata la critica testuale di alcuni passi.

È bene chiarire che queste cause non agirono separatamente, ma si mossero spesso in modo sinergico: se infatti si esaminano le date di reimpiego dei manoscritti ebraici, che possono essere fatte coincidere con l'anno iniziale di compilazione degli atti notarili o di altro genere dei registri con essi avvolti, si rileva con chiarezza che il picco che segna un incremento del riciclaggio coincide in molti casi con gli anni in cui gli interventi dell'Inquisizione si fecero più duri in una determinata area geografica. Ciò si può constatare in modo chiaro analizzando ad esempio il fenomeno nell'area modenese, dove appunto il riciclaggio si concentrò nelle prime decadi del Seicento, in particolare tra gli anni Trenta e Quaranta, proprio quelli in cui l'Inquisizione modenese si fece più dura contro gli ebrei, processando nel 1637 alcuni ebrei per possesso di libri proibiti, ed erigendo il ghetto nel 1638[6].

I frammenti talmudici rinvenuti nella «Genizah italiana» sono stati sottoposti sia ad

[4] J. Maier, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Paideia Editrice, Brescia 1994 (traduzione dall'originale tedesco apparso a Brühl nello stesso anno), pp.15-37. Così scrive l'autore alla fine della sua indagine sui presunti passi talmudici anticristiani: «Non vi è alcun passo [talmudico] riferito a Gesù che non sia la rielaborazione di una più antica tradizione che, in un primo tempo, non aveva nulla a che fare con Gesù Cristo... Poiché in tutti i passi il nome *Jesu* è in contrasto con il contesto, non ha molto senso farne risalire l'introduzione al periodo amoraico... Più verisimilmente si cominciò ad introdurre il nome *Jesu* proprio dopo la chiusura del Talmud» (*Ibid*., pp. 238-239 e 242-243).

[5] C. Sirat, *Du scribe au livre. Le manuscrits hébreux au Moyen Age*, CNRS Editions, Paris 1994, pp. 193-198.

[6] Su questo aspetto si veda: M. Perani, *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento*, in M. Luzzati (cur.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Laterza, Bari, 1994, pp. 287-320; Dall'Olio, *Libri ebraici e Inquisizione a Bologna (1553-1574)*, in M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra Medioevo e Rinascimento*, Atti del convegno internazionale tenutosi a Bologna il 9 aprile 2000, AISG, Testi e Studi, n. 12, Giuntina, Firenze 2002; M. Perani, *Confisca, censura, roghi e riciclaggio di libri ebraici a Bologna nella seconda metà del Cinquecento*, *ibid*., (gli ultimi due studi sono in stampa). Si veda inoltre la tabella della distribuzione dei frammenti per data di reimpiego nel volume di M. Perani e S. Campanini, *I frammenti ebraici di Modena Archivio capitolare – Archivio della Curia, e di Correggio, Archivio Storico Comunale*, «Inventari dei Manoscritti e delle Biblioteche

un'analisi codicologia e paleografica[7] sia ad un attento esame delle varianti individuali proprie dello scriba durante il lavoro di copiatura, al fine di individuare i frammenti appartenenti ad un medesimo codice, potendo così ricomporre, ove possibile, anche solo parzialmente i codici originari da cui i fogli furono smembrati. È noto come nel mondo ebraico l'apprendimento dell'arte dello scrivere abbia determinato forme stereotipate di scrittura e tradizioni scrittorie assai simili: la bravura del discepolo si misurava nella precisione con cui imitava la scrittura del maestro. Questo, tuttavia, non ha impedito che ogni singolo scriba creasse forme grafiche individuali che permettono a noi oggi di distinguerlo da un altro.

Ma anche lo studio delle forme grafiche utilizzate dallo scriba, congiunto ad un'analisi codicologia e paleografica, non sempre è stato sufficiente per chiarire se due o più frammenti furono smembrati da un medesimo codice, in quanto lo studio di testi completi ha dimostrato come lo scriba possa a volte volontariamente utilizzare nella stessa copia segni grafici fra loro diversi, o possa effettuare variazioni temporanee degli stessi o dello stile di scrittura del testo, per poi tornare alla forma usata precedentemente. A queste variazioni volontarie vanno poi aggiunte quelle involontarie, che si verificano durante il lavoro di copiatura e che, quindi, possono trarci in inganno, facendoci credere che i frammenti esaminati appartengano a codici diversi mentre, in realtà, sono frutto della stessa mano; lo stesso stile di scrittura opera di un medesimo scriba subisce, infatti, dei cambiamenti naturali che dipendono sia dal tipo di strumento scrittorio utilizzato sia dallo stato d'animo e dalla condizione soggettiva del copista. Queste varianti individuali possono portarci erroneamente ad assimilare un dato frammento con uno piuttosto che con un altro. Considerando poi che, se nella maggioranza dei casi i frammenti talmudici analizzati sono costituti da fogli o bifogli interi, a volte ci troviamo di fronte a unità molto più piccole a volte grandi quanto il palmo di una mano o anche meno, per cui risulta assai difficile esaminare e valutare correttamente le varianti grafiche individuali.

Prenderò in esame un esempio che può meglio chiarire quanto ho appena esposto. Si tratta di un manoscritto contenete parte del *Sefer ha-Halakot* di Alfasi, ricomposto grazie ad 11 frammenti rinvenuti a Modena e Nonantola, nel quale lo stesso scriba ha tentato probabilmente di abbellire il testo, facendo oscillare all'interno dell'opera lo stile di scrittura dell'inizio della *Mišnah* passando dal semicorsivo al quadrato. In questo stesso codice, inoltre, si possono osservare con chiarezza due pagine appartenenti al medesimo bifoglio in cui probabilmente lo stesso scriba ha cambiato lo strumento scrittorio passando da un calamo con punta più larga ad uno con punta più sottile. In realtà si potrebbe anche ipotizzare che si tratti di due scribi diversi, fatto non raro nell'esecuzione di una copia, compiuta in collaborazione da due mani. Ma in questo caso le forti affinità riscontrate attraverso un'accurata analisi della scrittura, dall'inclinazione delle lettere ai tratti con cui esse vengono tracciate ed alla spaziatura tra lettere frasi e parole, ci fanno considerare più verisimile l'ipotesi che si tratti della stessa mano, restando in ogni caso certo che i frammenti appartengono al medesimo codice.

Il lavoro di ricomposizione dei manoscritti ebraici, ha inoltre messo in evidenza come i fogli smembrati da uno stesso codice e quindi venduti come materiale di riuso, in genere non abbiano percorso grandi distanze, finendo per lo più in aree limitrofe. Come esempi al riguardo si possono citare la ricomposizione dei frammenti di una *Mišnah* della quale alcuni fogli sono stati rinvenuti a Modena, altri a Correggio e altri a Nonantola. Oppu-

d'Italia», Vol. CXI, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999, pp. 129-130.

[7] M. Beit-Arié, *The Makings of Medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1993 (ristampa di vari studi apparsi precedentemente); Id., *Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Israel 1981 (ristampa dell'edizione del 1977, edita dall'Institut De Recherche et d'Historie des Textes, CNRS, Paris).

re quella dei frammenti di diversi esemplari del Talmud babilonese rinvenuti negli archivi di Bologna, di Bazzano, ma anche di Imola, o dei 19 fogli di un codice del *Sefer ha-Halakot* di Alfasi ricomposto grazie ai ritrovamenti di Fermo e Macerata.

Solo in casi sporadici si sono ricomposti frammenti appartenenti ad uno stesso codice rinvenuti ad una notevole distanza tra loro. È il caso, ad esempio, della *Tosefta* di Norcia di cui un piccolo frammento è stato rinvenuto a Faenza; così pure dei frammenti n. 29, 124, 207 di Bologna ed il n. 1 di Piediluco (Rieti), o dei frammenti n. 208-209 di Bologna e quelli di Pontremoli (Massa Carrara).

Oltre ad aggiungere elementi utili ad una migliore comprensione della storia della tradizione manoscritta, nonché di contribuire a volte alla ricostruzione della redazione originaria del testo talmudico, della *Tosefta* e della *Mišnah*, i frammenti della *«Genizah italiana»* offrono un ampio repertorio paleografico che illustra le diverse grafie utilizzate durante il Medioevo in occidente, ossia nell'area italiana, sefardita e aškenazita, con qualche raro esempio di grafie orientali. Attraverso una loro accurata analisi, i frammenti recuperati dalle legature possono arricchire le attuali conoscenze della paleografia ebraica, una disciplina ancora molto giovane rispetto a quella latina e greca poiché nata come disciplina scientifica solo negli anni Sessanta del Novecento[8].

Il paziente lavoro di ricomposizione ha dato risultati insospettati: infatti, gli oltre trecento frammenti talmudici rinvenuti fino ad oggi in Italia hanno potuto documentare l'esistenza di oltre un centinaio di manoscritti. Se si pensa, come riferito sopra, che dei due Talmudim di Babilonia e della Terra d'Israele ci sono giunti rispettivamente solo un manoscritto completo, conservato a Monaco e a Leida, si potrà valutare l'importanza di queste scoperte e quale dovesse essere la ricchezza e la quantità di testimoni manoscritti circolanti in Italia, prima della loro distruzione. Accanto alle migliaia di manoscritti talmudici inceneriti nei roghi appiccati dall'Inquisizione, accanto alla ignota quantità di codici inesorabilmente periti a motivo della loro riposizione nelle *genizot* e successiva sepoltura nei cimiteri, oggi, per una specie di ironia della sorte, grazie al loro riciclaggio come legature, vengono recuperate le reliquie di quasi centocinquanta manoscritti altrimenti del tutto sconosciuti e irrimediabilmente perduti. Benché solo di alcuni codici si siano potute ricostruire a volte decine di pagine, mentre nella maggior parte dei casi abbiamo solo uno o due fogli a testimoniare l'originario manoscritto, ugualmente anche una sola pagina risulta importante per documentare in parte la vita di un manoscritto e l'opera dello scriba che lo ha copiato. La ricomposizione dei manoscritti talmudici sarà utile inoltre agli specialisti che a Gerusalemme e negli altri centri di studio esaminano con indefessa acribia le varianti testuali, poiché ora potranno sapere con certezza se e quali frammenti appartengono allo stesso manoscritto.

L'indagine svolta sino ad ora in Italia ha portato a scoprire i giacimenti più consistenti di frammenti e molti di quelli minori, ma la ricerca non può considerarsi conclusa. Continuamente, infatti, vengono segnalati nuovi piccoli giacimenti, ed in futuro vi saranno nuove scoperte, come testimonia il recente rinvenimento di un frammento di un testo di Alfasi presso l'Archivio Storico Comunale di Empoli; frammento non appartenente a nessuno dei codici attestati dai frammenti talmudici sino ad oggi rinvenuti e che, quindi, documenta l'esistenza di un nuovo e sconosciuto manoscritto di quest'opera.

Enrica Sagradini
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via Degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: esagradini@ambra.unibo.it

[8] M. Perani, *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*, Archivio Storico Nonantolano 1, Ausilio Editore - Bottega d'Erasmo, Nonantola-Padova 1992, pp. 21-22; M. Beit-Arié, *The Makings of Medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1993, pp. 7-8.

SUMMARY

This article sums up author's graduation thesis, in which she describes all the Talmudic fragments (Mišnah, Tosefta, Babylonian Talmud, Palestinian Talmud, Alfasi) that have been found in the «Italian Genizah» up to the present. The study of these fragments not only testifies to the large number of Talmudic manuscripts circulating in Europe in the late Middle Ages (12th-14th centuries), but also provides us with significant textual variants. The 356 fragments recovered allow us to identify 148 different manuscripts: a very important discovery if we consider the scarcity of the extant complete copies of the Talmud.

KEYWORDS: «Italian Genizah»; Talmudic manuscripts; Their list.

Laura Pasquini

L'*INCIPIT* MINIATO DEL *LEVITICO* (SEC. XIV) NEL FRAMMENTO EBRAICO 640 DELL'ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA

Vogliamo analizzare in questa sede la miniatura di un frammento di manoscritto ebraico, costituito da un foglio intero ben conservato e riusato come coperta di un registro, rinvenuto presso l'Archivio di Stato di Bologna in cui l'*incipit* miniato del *Levitico* viene circondato da ornamentazioni policrome costituite da motivi floreali stilizzati, animali mostruosi e una scena in cui un cane pare azzannare una lepre nelle parti genitali (Fig. 1)[1].

Il frammento in esame, identificato dal numero di inventario 640.1, è costituito da un foglio pergamenaceo intero che, incollato insieme a un foglio mutilo, costituiva la coperta di un registro del Fondo Ranuzzi-Cospi, recante il titolo a inchiostro: *M.sa Campeggi Ranuzzi. Rettora* contenente atti dell'anno 1706. Quest'ultima data ci fa rilevare come il riciclaggio di questo manoscritto sia stato abbastanza tardivo rispetto a quello della maggioranza degli oltre 800 frammenti ebraici rinvenuti nell'Archivio di Stato di Bologna (ASBO), per lo più avvenuto fra la metà del Cinquecento e le prime decadi del Seicento. Il frammento è stato recentemente distaccato dal registro originariamante da esso ricoperto e, quindi, restaurato; ora esso è collocato in: ASBO, Raccolta di manoscritti, b. 6, *Frammenti di codici ebraici*. Il foglio, assieme a quello mutilo, fu smembrato da un manoscritto, contenente la *Bibbia* o almeno il *Pentateuco*, copiato da uno scriba in grafia ashkenazita tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento, ed identificato nel catalogo di Perani-Campanini[2] dalla sigla B. LX.2. Il foglio che ci interessa contiene nel *recto Esodo* 40,21-31 e nel *verso Esodo* 40,36-38 (fine del libro) e inizio del *Levitico* 1, 1-2. Il manoscritto originario, come il nostro foglio integro, misurava mm. 480 x 360; la pergamena è chiara, ruvida e abbastanza sottile, l'inchiostro nero; l'ornamentazione policroma dell'*incipit* di *Levitico* a inchiostro nero, marrone, rosso e verde in un riquadro che misura mm. 160 x 235 con una incorniciatura che corre nei quatro lati del rettangolo e misura mm. 45 nel lato superiore e destro, dove si intrecciano motivi floreali, mm. 60 in quello inferiore dove sono disegnati i tre cerchi contenenti animali fantastici e, infine, mm. 38 nel lato sinistro che contiene il cane e la lepre; il testo è distribuito su 3 colonne di linee 31, il campo scrittorio mm. 315 x (63) 238, la rigatura non è apparente, i segni della foratura erano eseguiti in entrambi i margini del foglio, ma nel nostro sono conservati solo in quello interno; nei margini superiore ed inferiore rispettivamente due e tre linee col testo della *masora magna* e *parva*; nel testo biblico compare il *targum* di Onqelos o versione aramaica intercalata a ogni versetto.

Dobbiamo senza dubbio partire dai dati in nostro possesso, ovvero dall'attribuzione del manoscritto a uno scriba di area ashkenazita il quale dovette attendere alla copia di questa Bibbia e all'esecuzione della miniatura tra la fine del XIII secolo e i primi anni del secolo successivo. Si tratta di una composizione piuttosto originale, che trova d'altronde puntuali assonanze con alcuni pannelli in micrografia, riferibili al medesimo contesto culturale e cronologico, conservati presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, nei quali si riscontrano analoghe volute includenti animali in varie

[1] M. Perani, *La "Genizah italiana". Caratteri e stato della ricerca*, in M. Perani (cur.), *La "Genizah italiana"*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 65-102, in particolare p. 95, tav. 4.

[2] Vedi M. Perani, S. Campanini, *I Frammenti ebraici di Bologna. Archivio di Stato e collezioni minori*, «Inventari dei Manoscritti Delle Biblioteche d'Italia», Vol. CVIII, Olschki, Firenze 1997, pp. 63-63 e Tav. 152.

fogge[3]. Un interessante raffronto può essere inoltre istituito con il Ms. Amburgo, Staats- und Universitätsbibliothek, Levy 19, Aschkenaz 1310: ritroviamo gli animali mostruosi e la scena del cane che insegue la lepre associati, in questo caso, alle iniziali miniate del libro di Ester.

Se del resto i racemi, più o meno metamorfizzati, hanno una funzione chiaramente decorativa, un discorso a parte meritano gli animali mostruosi che si stagliano tra le volute inferiori del nostro pannello. Al centro della composizione riconosciamo un maestoso leone rampante, ai cui lati si dispongono un felino alato che getta fuoco dalle fauci e una creatura ibrida, forse una lamia o un'arpia, dal volto umano, il corpo da avvoltoio e la coda serpentiforme.

Tali immagini scaturiscono da un universo onirico e meraviglioso, un mondo delle meraviglie che, come afferma Le Goff[4], affonda le sue radici in un sostrato culturale, nella sostanza non dissimile rispetto a quello del 'meraviglioso cristiano'. L'uomo medievale, cristiano o ebreo che sia, proietta in questo mondo di sogno le sue speranze rispetto a un vissuto intollerabile, determinando una sorta di orizzonte rovesciato, il quale si contrappone all'insopportabile realtà quotidiana costituita da sofferenze, disprezzo e umiliazione[5]. Nell'India sovente confusa con l'Etiopia misteriosa, popolata da animali strani, incredibili e affascinanti, dove ancora vivono le dieci tribù scampate alla diaspora e dove scorre il fiume Sambation, si colloca anche il paradiso rovesciato degli ebrei, il mondo di quei valorosi combattenti in grado di trionfare sugli eserciti cristiani del Prete Gianni[6]. Tale regione era dunque popolata da uomini e animali fantastici, da mostri selvaggi, da creature immaginarie che nulla avevano a che vedere con la banale fauna della vita quotidiana. E questa sorta di antropologia surreale, dove il mostro e il selvaggio liberi e felici si contrappongono all'uomo comune e all'animale domestico, sottoposti alle restrittive regole del quotidiano e a una vita misera e opprimente, consentiva all'uomo medievale una sia pur illusoria evasione[7].

È questo dunque il contesto onirico in cui il pensiero ebraico colloca la creatura mostruosa, in quell'Oriente sconosciuto in cui India ed Etiopia si confondono, dove scorre il fiume di sassi e sabbia che tuona per tutti i giorni della settimana in cui si lavora, ma du-

[3] Mi riferisco in particolare, alle decorazioni micrografiche del manoscritto Hébreu 5, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi (f. 2v. e 118v.) per cui cfr.: G. Sed Raina, *Le manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques de France*, Leuven, Paris 1994, pp. 183-184, figg. a pp. 184 e 186.

[4] Cfr: J. Le Goff, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977, pp. 257-277. Si veda inoltre sul medesimo argomento R. Wittkower, *Le meraviglie dell'Oriente: una ricerca sulla storia dei mostri*, in *Allegoria e migrazione dei simboli*, Einaudi, Torino 1977, pp. 84-152.

[5] Si veda inoltre sull'argomento il contributo di A. Toaff, *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1996, in particolare le pp. 9-27.

[6] Sul fiume Sambation vedi ancora Toaff, *Mostri giudei*, cit. alla nota precedente, pp. 29-48. Cfr. inoltre: A. Rothkoff, s. v. *Sambatyon*, in *Enyiclopaedia Judaica*, XV, Jerusalem 1971, coll. 1003-1006; A. Foa, *Il popolo nascosto. Il mito delle dieci tribù perdute d'Israele tra messianismo ebraico ed apocalissi cristiana (XVI-XVII secolo)*, in M. Caffiero, A. Foa, A. Morisi Guerra (curr.), *Itinerari ebraico-cristiani. Società, cultura, mito*, Schena, Roma 1987, pp. 129-160; M. Perani, *Eventi sonori nelle relazioni dei viaggiatori ebrei del Medioevo*, in «Musica e Storia», IX, n. 2, 2001, pp. 463-471.

[7] Si veda in proposito il contributo di E. Porada, *Monster and Demons: Death and Life in the Ancient and Medieval Worlds*, in A. E. Farkas, P.O. Harper, E. B. Harrison (curr.), *Monster and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, P. von Zabern, Mainz on Rhine 1987, pp. 1-6 e inoltre il capitolo intitolato *L'uomo e i popoli* in G. Champeaux, S. Sterckx, *I Simboli del Medioevo*, volume da me consultato nella ristampa di Jaca Book, Milano 1992, pp. 265-269. In generale per le varie tipologie di mostri e per la loro ermeneutica nel contesto medievale cfr.: C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du moyen age*, Payot, Paris 1980; D. Williams, *Deformed Discorse: The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*, Montreal and Kingston 1996.

rante lo *Šabbat* sta a riposo. E in quelle terre dove l'ebreo finalmente si riscatta e trionfa sul cristiano, citando Eldad il Danita: «non esiste alcuna cosa impura, nessun animale impuro, bestia selvatica o domestica che sia, e neppure alcun animale nocivo: né mosche, né volpi, né pulci, né pidocchi, né serpenti, né scorpioni e neppure cani, nessun genere di parassita o animale nocivo»[8].

Veniamo quindi alla scena successiva dove un cane bianco e nero assale una lepre e pare azzannarla proprio nella zona genitale. L'interpretazione di questa scena non appare certo immediata. Trattandosi dell'*incipit* del *Levitico*, ed essendo questo libro quello in cui appare una delle due uniche ricorrenze del termine lepre (*arnevet*) presenti nella Bibbia ebraica, elencata fra gli animali impuri, si potrebbe interpretare l'immagine come una metafora dell'impurità, quindi una sorta di rappresentazione figurata del contenuto del libro medesimo che tratta ampiamente questo ordine di problemi. La lepre, infatti, è annoverata nel *Levitico* fra gli animali immondi, mentre il cane, nella concezione ebraica, è marcato da una connotazione estremamente negativa in quanto animale ripugnante. Del resto già il resoconto di viaggio di Eldad il Danita assicurava sull'assenza dei cani, in quanto animali nocivi, presso le rive del Sambation. In realtà, tale soluzione non ci convince: i due animali infatti sono chiaramente raffigurati in contrasto fra loro e devono quindi necessariamente esprimere concetti o simboli opposti. Nel *Midraš* la lepre (*arnevet*) viene interpretata come simbolo della Grecia. Infatti in *Genesi rabbah* 13, 5 si dice che la lepre è la Grecia, poiché la madre del re Tolomeo (o in altri passi la moglie) si chiamava Arnevet. Ma non pare che questa pista interpretativa, fondata solo su una mera identità lessicale fra il nome dell'animale e quello della regina dei Greci, abbia avuto particolari sviluppi in seno all'ebraismo, né in ambito letterario, né tanto meno in ambito iconologico.

Potrebbe allora essere una semplice scena di caccia come tante se ne trovano nei manoscritti ebraici e non, sovente associata nel primo caso all'acrostico YaKNHaZ il quale sta ad indicare la successione delle benedizioni da seguire nei riti della *havdalah*, ovvero la separazione del tempo santo del sabato dal tempo profano degli altri giorni della settimana. La forte assonanza con il termine tedesco *Jagenhas* o *jag den Has*, quindi «caccia alla lepre», avrebbe inoltre favorito l'adozione di un motivo iconografico probabilmente congeniale rispetto a un contesto simbolico. E in tale contesto la lepre, impura in *Levitico* (11, 6) e *Deuteronomio* (14, 7) deve aver perduto completamente le sue connotazioni negative per assumerne altre legate per lo più alle caratteristiche peculiari dell'animale, ovvero la sua velocità e la sua abilità a sfuggire la muta dei cani inseguitori. Ma se confrontiamo la nostra scena con le usuali scene di caccia alla lepre diffuse soprattutto nelle *Haggadot* dei secoli XIV e XV, ci rendiamo conto che nel nostro caso la composizione risulta del tutto differente: evidentemente anche il messaggio che il miniatore voleva veicolare attraverso la sua opera doveva essere diverso e a noi sta comprendere quale fosse.

Per fare alcuni esempi, un'animata scena di caccia alla lepre si riscontra in un manoscritto di area ashkenazita contenente testi liturgici e datato al 1275 (Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud Or. 321, fol 38 v – Fig. 2). Troviamo un'altra scena di inseguimento nella *Haggadah* di Londra conservata presso la British Library e datata intorno alla metà del XV secolo (Ms. Add. 14762 f. 4 r)[9]. Scene analoghe sono raffigurate nelle *Haggadot* manoscritte conservate presso la Klau Library di Cincinnati (Mss. 444 e 450) e databili anch'esse intorno alla metà del secolo XV. Vivaci scene di caccia alla lepre

[8] Confronta per il testo in questione l'edizione con ampio apparato introduttivo a cura di E. Loewenthal, *Il Libro di Eldad il Danita. Viaggio immaginario di un ebreo del Medioevo*, Fattoadarte, Bologna 1993; la citazione riportata si trova a p. 54. Si veda anche sull'autore: A. Schochat, s. v. *Eldad ha-Dani*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, Jerusalem 1971, coll. 762-764.

[9] Vedi una riproduzione nell'edizione facsimile del manoscritto *The Ashkenazi Haggadah: A Hebrew Manuscript of the Mid-15th Century from the Collection of the British Library by Joel Ben Simeon*, Introduction by D. Goldstein, British Library Press 1997, in particolare, per quanto concerne l'immagine in esame, p. 11, f. 4a.

si insinuano inoltre tra i racemi che incorniciano il testo del manoscritto contenente la *Haggadah* di Barcellona (London, British Library, Ms. Add. 14761), datata intorno al 1459, mentre un cagnolino bianco e nero, una sorta di dalmata, sembra riuscire a raggiungere un leprotto in fuga nella *Haggadah* di Rylands (Manchester, John Rylands Library, Ms. 6, f. 29v-30) riconducibile invece alla metà del secolo XIV. Scene analoghe a quella descritta nel manoscritto 450 di Cincinnati si riscontrano, per finire, nelle *Haggadot* a stampa di Praga del 1526 e di Augsburg del 1534.

A proposito della scena di caccia alla lepre secondo lo schema dello YaKNHaZ, abbiamo già avuto modo di esprimerci[10]. L'ipotesi più accreditata e che io stessa sottoscrivo è che la lepre rappresenti in tale contesto il popolo ebraico in fuga rispetto all'inseguitore e persecutore egiziano[11]. Trasposta nel quotidiano medievale la scena rappresenterebbe l'ebreo vittima di costanti intolleranze e repressioni, sottoposto alla tortura dell'Inquisizione, perennemente perseguitato, errante, in fuga come una lepre impaurita. A volte, come si vede, troviamo delle reti o delle staccionate a ostacolare apparentemente la corsa dei fuggitivi; di fatto, come accadde per le acque del Mar Rosso, superate dal popolo ebraico grazie all'intervento divino, questi impedimenti rimangono a ostacolare il cammino dei soli inseguitori.

Nulla di tutto ciò compare d'altronde nella nostra scena, la quale credo assuma la sua reale pregnanza in contrapposizione concettuale con i mostri del registro inferiore. Se nell'Oriente meraviglioso, popolato da creature strane e mostruose, l'ebreo trovava il suo riscatto, era la realtà quotidiana, orribile e ingrata, quella in cui era costretto a vivere, una realtà in cui egli veniva identificato sovente come lebbroso, impuro, portatore di malattie infettive, contaminatore di pozzi[12]. Emarginati nei ghetti e costretti a portare segni distintivi per diversificarsi dai cristiani, gli ebrei erano tra le principali vittime dell'Inquisizione, perseguitati innanzi tutto dai frati domenicani, *domini canes* i «cani del Signore», raffigurati nell'iconografia come cani bianchi e neri, colori corrispondenti al bianco della tonaca e dello scapolare e al nero della cappa e del mantello indossati dai frati.

I biografi raccontano difatti che la nascita di Domenico fu preceduta da una visione della madre, la beata Giovanna, cui sembrò di dover partorire un cane bianco e nero, che con una fiaccola accesa spargeva fuoco nel mondo e lo incendiava tutto[13]. Troviamo la raffigurazione del sogno della beata Giovanna nella pala

[10] Mi riferisco alla mia comunicazione dal titolo: *The motiv of the hare in the illuminations of Medieval Hebrew manuscripts*, tenuta in occasione del VIIth Congress of the European Association for Jewish Studies, *Jewish Studies and the European Academic World*, Amsterdam 21-25 July 2002, apparso in «Materia giudaica» VII/2 (2002) pp. 273-282.

[11] Sulla «caccia alla lepre» interpretata come persecuzione del popolo ebraico cfr.: Y. H. Yerushalmi, *Haggadah and history: a panorama in facsimile of five centuries of the printed Haggadah from the collections of Harvard University and the Jewish Theological Seminary of America, Philadelphia*, Jewish Pubblication Society of America 1975, pp. 36-37, tav. 15-16; M. M. Epstein, *The elusive hare; some observations on the relationship between midrash, socio-political reality and artistic symbolism in the medieval Jewish intellectual world*, in «Orim» 2,1 (1986), pp. 70-86, pp. 70-86; D. J. Gilner, *"Is that a hare in my haroset?". Art and whimsy in Haggadah illumination*, in «Association of Jewish Libraries: Annual Convention», 33 (1998), pp. 160-165. Si veda inoltre il contributo di: S. Talmon, *A Unique Depiction of a Scene from the Book of Jonah in a 13th Century Illuminated Manuscript*, in *The Old Testament as Inspiration in Culture: International Academic Symposium - Prague, September 1995*, edited by Jan Heller, Shemaryahu Talmon, Hana Hlavackova and Martin Prudky (executive editor), published by Mlyn, Trebenice 2001, pp. 72-95.

[12] Vedi in particolare per l'argomento: J. Le Goff, *L'ebreo negli "exempla" medievali: il caso dell'alphabetum narrationum*, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari 1983, pp. 147-162 e in particolare pp. 157-158; M.M. Davy, *Il simbolismo medievale*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p. 31; G. Duby, C. Frugoni, *Mille e non più Mille. Viaggio tra le paure di fine millennio*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 54-55.

[13] Ne danno notizia le biografie di Bernardo di Guido, di Costantino d'Orvieto, del beato Giordano e soprattutto quella riassuntiva di tutte le altre, do-

di Francesco Traini conservata nel Museo civico pisano e proveniente dalla chiesa di S. Caterina (Fig. 3)[14]. Cani bianchi e neri affollano inoltre l'affresco (secolo XIV) di Andrea da Firenze raffigurante l'*Allegoria Domenicana* nella Cappella degli Spagnoli in S. Maria Novella (Fig. 4), esemplificando egregiamente tale simbologia. Ora, non pretendiamo di identificare con certezza il cane bianco e nero del nostro manoscritto come una sicura allusione a un frate domenicano; non si può fare a meno però di notare come solamente il cane bianco e nero sia in grado di agguantare la lepre. Ciò non accade solo nel presente manoscritto bensì pure in una delle miniature che accompagnano il testo della Rylands *Haggadah* (Manchester, John Rylands Library, Ms. 6, f. 29v-30), databile alla metà del secolo XIV. L'ipotesi diviene dunque accattivante. Trattati alla stessa stregua di sudici e infetti lebbrosi e condannati non diversamente da eretici e streghe, gli ebrei venivano vessati in primo luogo dai frati domenicani, loro acerrimi nemici durante il periodo dell'Inquisizione.

Dobbiamo d'altro canto considerare come tale concezione dell'ebreo lebbroso nasca ben prima dell'Inquisizione: non si tratta dunque di un fenomeno meramente medievale, bensì di un'idea le cui radici affondano in una tradizione molto più antica, egiziana e greco-romana, secondo cui gli ebrei furono espulsi dall'Egitto per una sorta di pulizia etnica, in quanto appunto lebbrosi e quindi indesiderati. Questa versione dell'*Esodo*, nell'ottica dell'anti-semitismo antico, trova le sue prime attestazioni nel sacerdote e storico egiziano Manetone (sec. III a.C), ripreso in seguito dallo storico ebreo romanizzato Giuseppe Flavio nelle sue *Antichità Giudaiche*, e negli *Aigiptiakà* di Ecateo di Abdera (circa 300 a. C) dei quali rimangono alcuni estratti nella biblioteca storica di Diodoro Siculo (I sec. a. C.); siamo in presenza di una tradizione che trovò credito in vari autori sino a giungere a Tacito secondo il quale «essendo scoppiata in Egitto un'epidemia che deturpava i corpi, il re Boccori, consultato l'oracolo di Ammone per chiedere un rimedio, ricevette l'ordine di purificare il regno e di trasferire in altre terre questa stirpe di uomini per il fatto che era invisa agli dei» (*Historiae*, V 3, 1)[15]. Naturalmente dal punto di vista dei superbi faraoni, da se stessi proclamatisi dei, le famose dieci piaghe non potevano che essere causate dai mendicanti che affollavano la città. Per tale motivo gli egiziani si formarono la convinzione che responsabili di ogni malanno fossero gli schiavi israeliti ai quali addebitavano la colpa di essere scabbiosi e lebbrosi. Un'accusa naturalmente infondata, come provano le severe disposizioni impartite da Mosè e codificate nelle norme della *Torah* (in particolare proprio nel *Levitico* ai capitoli 13 e 14), di tenere fuori dall'accampamento chiunque presentasse il minimo segno di infermità.

Tale tradizione rimase latente per secoli per poi riemergere con veemenza in epoca medievale quando con l'Inquisizione l'ebreo viene nuovamente assimilato all'impuro e al lebbroso. Non dobbiamo a questo proposito neppure sottovalutare l'ipotesi di un singolare gioco di parole istituibile tra i termini *ebreo*, *lebbra* e *lepre* nel contesto delle lingue romanze. Se difatti analizziamo i vari termini nel loro complesso a cominciare da *Eber*, ovvero il nome del presunto capostipite del popolo ebraico, osserviamo sostanziali analogie tra il francese *lièvre*, il provenzale *lebre*, lo spagnolo *liebre*, il portoghese *lebre*, il catalano *llebre*, lo svizzero *leivra*, l'istriano *lipro*, che indicano la *lepre* e i corrispondenti *lebbra*, *lèpre* ancora francese e *lepra* spagnolo che si riferiscono al morbo.

Le somiglianze di suono tra i vari termini appaiono evidenti e sembrerebbero conclamare l'assimilazione tra *lepre* e *lebbroso*, confermando anche sul fronte di un probabile scambio fono-morfologico, l'ingiuriosa e umiliante infamia che da secoli perseguitava l'ebreo, costringendolo all'umiliazione e alla

vuta a Teodorico d'Appoldia su commissione del settimo Generale dell'ordine, Munione di Zamora. Per cui si veda la voce *Domenico, santo*, di G. R. Sarolli, in *Enciclopedia dantesca*, II, Roma 1970, pp. 546-551.

[14] M. Meiss, *The problem of Francesco Traini*, in «Art Bullettin», XV, 1933, fig.13.

[15] Cfr. per l'argomento: A. Foa, *L'insorgere della sifilide (1494-1530)*, in «Quaderni Storici», 55, XIX, n. 1, 1984, pp. 13-34 e in particolare pp. 20-23.

fuga. Ad essa si associavano ulteriori e pesanti accuse, specie quelle di profanazione dell'ostia sacra, contaminazione dei pozzi, diffusione di altre malattie immonde quali la sifilide, dovute alla connaturata devianza sessuale[16]. E in tal caso la lepre che fugge inseguita, da sempre braccata dal nemico, simbolo positivo di fertilità e prolificità[17], poteva contestualmente divenire immagine dell'appetito sessuale portato all'eccesso, quindi della lussuria, della devianza sessuale o anche dell'omosessualità[18]. Tra l'altro l'unico luogo biblico in cui vengono citate tali devianze sessuali è proprio il *Levitico* dove al capitolo 18, v. 22 leggiamo: *Non avrai con maschio relazioni come si hanno con donna: è abominio. Non ti abbrutirai con alcuna bestia per contaminarti con essa.* E ancora al v. 24: *Non vi contaminate con nessuna di tali nefandezze; poiché con tutte queste cose si sono contaminate le nazioni che io sto per scacciare davanti a voi.*

Questo potrebbe spiegare per quale motivo, nella miniatura in esame, il cane bianco e nero si accingerebbe ad azzannare la lepre nelle parti genitali, donde scaturisce la prolificità e dunque la fertilità dell'animale medesimo ma da cui sortiscono, nell'ottica di cui sopra, gli istinti sessuali peggiori, distorti o eccessivi, forieri, secondo la visione medievale del corpo specchio dell'anima, di infezioni incurabili[19].

Di quegli stessi morbi, come si è detto, secondo la cultura dell'epoca, erano considerati ingiustamente portatori gli ebrei lussuriosi e anche per tale motivo venivano perseguitati dai *canes domini* e privati delle loro ricchezze, quindi della loro fecondità in quanto popolo. Non abbiamo dunque davanti la solita scena di caccia alla lepre, con la consueta allusione persecutoria, bensì qualcosa di diverso: una provocazione e la risposta alla medesima: se nel quotidiano l'ebreo viene perseguitato, vessato, considerato impuro e privato della sua fertilità dai *canes domini*, esiste tuttavia una terra lontana dove si attua il suo riscatto, il paradiso rovesciato, quel contesto onirico dove le dieci tribù sconfiggono il cristiano e si preparano a liberare i fratelli d'Occidente.

Laura Pasquini
Università di Bologna
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
via degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: lpasquini@ambra.unibo.it

[16] Si veda ancora Foa, *L'insorgere della sifilide*, cit., pp. 20-23.

[17] Sulla lepre quale simbolo di fertilità e prolificità si confrontino in primo luogo: H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, Milano 1991, pp. 265-267; G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1991, p. 316; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei Simboli*, II, Rizzoli, Milano 1994, pp. 16-19; N. J. Saunders, *Animali e spiritualità*, EDT, Torino 1995, pp. 96-97; J. E. Cirlot, *Dizionario dei simboli*, Gruppo editoriale Armenia, Milano 1996, pp. 218 e 283-284; J. C. Cooper, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, Neri Pozza, Vicenza 1997, pp. 119-120 e 203-206.

[18] Secondo una tradizione che la accomunava alla iena e alla donnola a partire dall'Epistola di Barnaba, ma anche in Clemente Alessandrino (*Pedagogo* II, 4), quindi in Tertulliano, Novaziano, e San Pier Damiani per cui si veda in primo luogo: E. Lauzi, *Lepre, donnola e iena: contributi alla storia di una metafora*, in «Studi Medioevali», XXIX, 1988, pp. 539-559; F. Scorza Barcellona, *Le norme veterotestamentarie sulla purità nell'Epistola di Barnaba*, in *La purità e il culto nel Levitico*, «Annali di storia dell'esegesi», 13/1, 1996, pp. 95-111. Si veda inoltre il contributo fondamentale di J. Boswell, *Christianity, Social Tollerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Century*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1980 (tr. it. *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità: la Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, Leonardo, Milano 1989 ma anche D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longmans, London 1955 e A. Karlen, *Sexuality and Omosexuality*, Norton, New York 1971. Interessante è anche la tesi di laurea di Irene Zavattero dal titolo *Il Liber Gomorrhianus di Pier Damiani. Omosessualità e Chiesa nel Medioevo*, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Siena nel settembre 1996 e pubblicata sul sito Web italiano per la filosofia (Periodico elettronico ISSN – 1126 – 4780), http//www.swif.uniba.it.

[19] Cfr. ancora per tale concetto Duby, Frugoni, *Mille non più Mille*, cit., e in particolare p. 83.

SUMMARY

This article examines the illumination of an *Incipit* of Leviticus contained in the Hebrew Fragment 640.1 found in the Bologna State Archives. The term *Wa-yiqra*, written in monumental letters, is framed by polichrome ornamentations representing floral motives and monstrous animal, as well as a hare-hunting scene. The iconographical examinations of these various elements and their non-casual juxtaposition suggest a symbolic interpretation of the illumination. The monstrous animals, located by the medieval tradition in the fantastic regions of the marvellous Orient, where everything is permitted and all dreams come true, could very well represent the oneiric horizon in which the Jew redeems himself. On the contrary, the hare-hunting scene could very well represent the current situation of the intolerable everyday life; here the Jew is humiliated and defamed just as a hare hunted by the *Domini canes* (Dominicans) is fugitive and errant.

KEYWORDS: Hare hunting; Symbolic interpretation; Persecuted Jew.

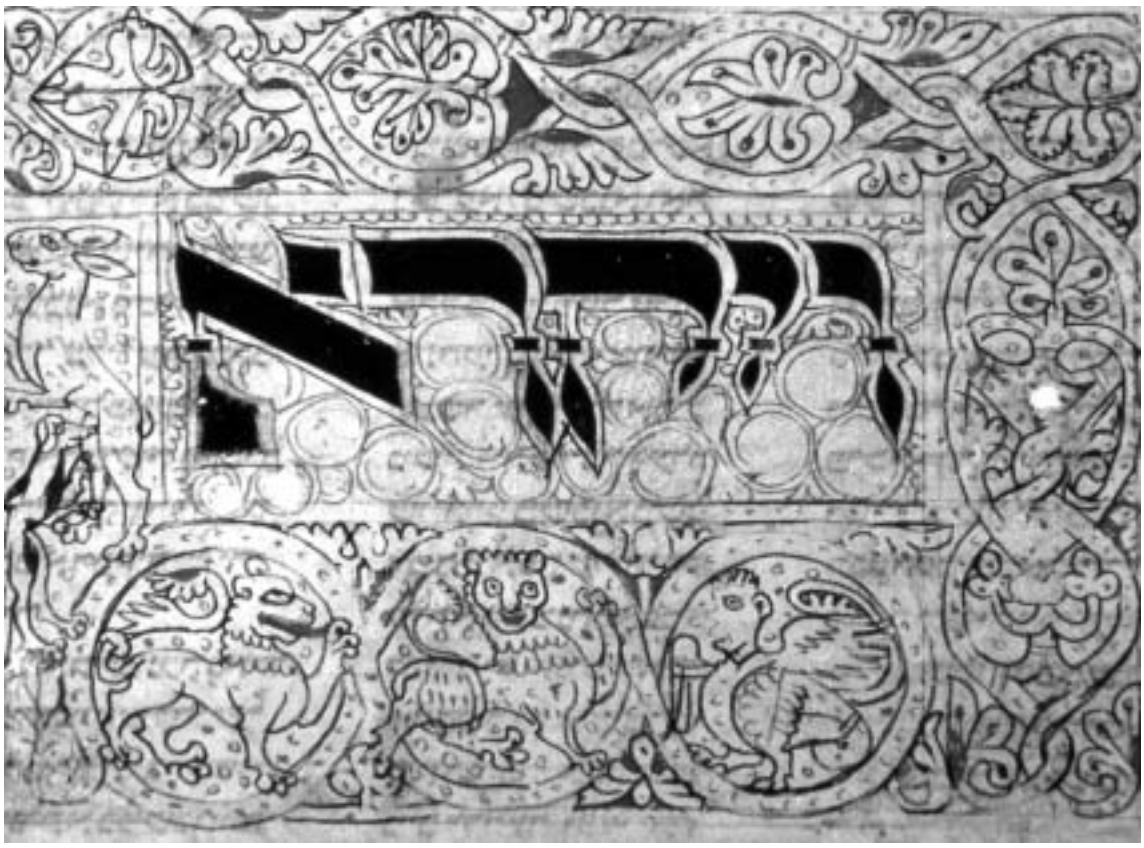


Fig. 1 – Archivio di Stato di Bologna, frammento ebraico 640: *Incipit* miniato del Levitico.

Fig. 2 – Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud Or. 321, fol 38 v, anno 1275.

Fig. 3 – Il sogno della beata Giovanna nella pala di Francesco Traini conservata nel museo civico pisano.

Fig. 4 – I cani bianchi e neri nella Cappella degli spagnoli in S. Maria Novella a Firenze.

Giancarlo Lacerenza

I MANOSCRITTI EBRAICI DELL'ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

La Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana (d'ora in poi BANL), sita presso l'ex palazzo dei principi Corsini in via della Lungara, a Roma, conserva fra le sue collezioni di antichi manoscritti e libri a stampa anche alcuni manoscritti ebraici: pochissimi, in verità, ma non privi d'interesse e comunque mal noti o sinora descritti in maniera insufficiente[1]. Solo due di tali manoscritti appartengono all'antica raccolta corsiniana: il resto si trova nella Sezione Orientale, sede della Fondazione Caetani per gli Studi Musulmani[2]. È da notare che, mentre la Sezione Orientale della biblioteca lincea ospita pressoché tutto il fondo orientalistico librario e manoscritto, i due manoscritti ebraici corsiniani si trovano tuttora presso la sezione originaria, dal cui insieme non si è ritenuto opportuno separarli.

I cimeli ebraici della BANL non sono mai stati presentati autonomamente, ma sempre nell'insieme dei manoscritti "orientali" della biblioteca, un cui sommario catalogo misto – poco più di un inventario – fu a suo tempo stilato dal bibliotecario Giuseppe Gabrieli[3]. In tale circostanza, l'indicazione «Ebraico» fu attribuita a quattro soggetti:

– il nr. 114 [qui nr. 3], un amuleto su striscia di pergamena;

– il nr. 241 («Arabo, Siriaco, Ebraico»), in effetti appunti e carte dell'orientalista e storico della filosofia Albino Nagy;

– il nr. 252 [= Ms. Cors. 44.A.4; qui nr. 1], Mošeh ben Naḥman, *Peruš ha-Torah*;

– il nr. 253 [= Ms. Cors. 44.A.17; qui nr. 2], Tolomeo, *Almagesto*.

Per ignota ragione, tuttavia, manca all'elenco il manoscritto più importante: una miscellanea astronomica elaborata nel XV secolo da Mordekay ben Avraham Finzi (sulla quale cf. oltre, nr. 4), di cui Gabrieli però ha poi tenuto conto, seppure alla lontana, in un catalogo di pochi anni posteriore[4]. Le indicazioni correnti sulla consistenza del nucleo ebraico presso la BANL sono dunque basate sui dati contraddittori forniti da Gabrieli[5].

Presento qui gli esiti di una ricognizione autoptica dei materiali, escludendo dal novero dei «manoscritti ebraici» le carte di Albino Na-

[1] Sulla biblioteca linceo-corsiniana cf. O. Pinto, *Storia della Biblioteca Corsiniana e della Biblioteca dell'Accademia dei Lincei*, Olschki, Firenze 1956. Sono grato al Prof. Michele Bernardini per avermi sollecitato a esaminare tali manoscritti, nell'ambito della mostra di manoscritti illustrati tenutasi per il IV centenario dell'Accademia dei Lincei; e alla Dott.ssa Valentina Sagaria Rossi, responsabile della Sezione Orientale, che con sensibilità di studiosa ha agevolato lo studio dei materiali sino alle condizioni ideali, non sempre facilmente ottenibili. Ringrazio i Proff. Piero Capelli, Riccardo Contini, Mauro Perani e Benjamin Richler per le verifiche sui testi a me non accessibili.

[2] Su cui cf. R. Traini, *Leone Caetani e la sua biblioteca*, in *Giornata di studio nel cinquantenario della morte di Leone Caetani*, (Atti Conv. Roma 1985) Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1986, pp. 18-37.

[3] G. Gabrieli, *La Fondazione Caetani per gli studi musulmani. Notizia della sua istituzione e catalogo dei suoi mss. orientali*, Roma 1926 (d'ora in poi: Gabrieli 1926).

[4] G. Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia*, Firenze 1930 (Biblioteca di Bibliografia Italiana 10). Su questo punto cf. oltre.

[5] G. Tamani, *Repertorio delle biblioteche e dei cataloghi dei manoscritti ebraici esistenti in Italia*: «Annali Ca' Foscari» s. or. 12 (1973), pp. 1-30: 26; Id., *Hebrew Manuscripts Collections in Italian Libraries*, in D.R. Smith, P.S. Salinger (curr.), *Hebrew Studies. Papers presented at a Colloquium on Resources for Hebraica in Europe (London 1989)*, British Library, London 1991 (Occasional Papers 13), pp. 46-55; B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1994, p. 42.

gy (1866-1901)[6] e il manoscritto illustrato con il testo del libro di *Rut* in ebraico e in latino preparato nel 1730-1738 dall'allora *scriptor* di ebraico presso la Biblioteca Vaticana, Pietro Giovanni de Petit[7]. Segnalo altresì che l'Accademia conserva, nei suoi archivi, ulteriore materiale ebraistico di cui si darà conto altrove.

1. Mošeh ben Naḥman, *Peruš ha-Torah*.

BANL, Ms. Cors. 44.A.4 (già 804; 39.G.12). Gabrieli 1926, p. 68, nr. 252 (con erronea segnatura 44.A.11).

Copiato prima a Todi e poi a Terni da Avraham ben Mošeh da Corneto per 'Immanu'el ben 'Uzzi'el da Camerino, fra il 1452 e il 1454 (cf. oltre, *colophon* 1-2 e note).

Contenuto: בראשית 1r-89v; שמות 89v-178r; ויקרא 183r-247v; במדבר 249r-298v; דברים 298v-350r.

Codice cartaceo integro, in buono stato di conservazione (staccate le cc. 324, 325, 349). Dimensioni: 293 × 218 mm. Complessive cc. 356 numerate (+ 1 n.n.) in cifre arabe all'angolo superiore sinistro del *recto*; altra numerazione in corsivo ebraico solo per la fascicolazione (in alto a destra, alla prima c. di ciascun fascicolo); cc. bianche (numerate): 179r-182v (prima di ויקרא), 248r-v (prima di במדבר), 351r-356r. Filigrana (alla c. 248): ✂ forbici; Italia centrale, probabilmente Fabriano[8].

Scrittura semicorsiva aškenazita (Gabrieli, Iv: «corsivo di tipo germanico»). Rade e generalmente brevi note marginali, di due mani diverse, alcune delle quali firmate יוסף (cf. c. 348r). Al centro della c. 356v, capovolte, *probationes calami* in corsivo ebraico molto piccolo (אלה שמות, אל, אלה, *etc.*).

Specchio scrittorio a colonna unica centrale, di 188 × 123 mm., delimitata da rigatura a piombo o grafite. Rigatura interna assente, fuorché in poche cc. (per es. 64v, 83v, 103v); interlinea di 6 mm. Inchiostro nero, sporadicamente scolorito. Varie cancellature censorie del noto neofito Andrea Del Monte[9], generalmente brevi, alle cc. 25v, 28v, 59v, 83v, 89r, 132r, 133r, 136v, 285r-v, 343v, 344r-v (qui con cancellazione del testo); firma e monogramma del censore alla c. 350v: («ho revisto questo libro io andrea d. monte»).

Firme e note in minutissima scrittura corsiva alla c. 182r, in alto; leggibili:

1. יוסף יצחק בהר צדקיה זל
2. עמנואל
3. ?
4. ?

[6] Sezione Orientale, Ms. Or. 241$_{.1-3}$, così nella descrizione di Gabrieli, *Manoscritti* cit., pp. 66-67, nr. 241: «Tre grosse cartelle, senza inventario né indice, (...); materiali di compilazione, spogli, appunti, copie frammentarie di mss. ebraici, siriaci, latini (...)». In realtà, gli appunti da testi "orientali" sono prevalentemente da fonti arabe e siriache, e contemplano redazioni preliminari e appunti di studi di storia della filosofia e della scienza in area islamica, particolarmente su al-Kindi e Qusṭa ibn Luqa. L'ebraico è in effetti scarsamente rappresentato: si può segnalare nel raccoglitore 241 una cartella segnata – (verosimilmente da Gabrieli) – «XXXIX», con una trascrizione appena iniziata della versione ebraica del *Fons vitae* di Šelomoh ibn Gabirol, dall'edizione curata da S. Munk del *Liqquṭim mi-sefer meqor ḥayyim* di Šem Ṭov Ibn Falaquera, Paris 1856. Per quanto riguarda la figura di Albino Nagy, cf. M. Nasti De Vincentis, *The Beginning of Mathematical Logic in Italy: A Sketch Account of Albino Nagy's Life and Works*, in *Atti del Congresso Logica e filosofia della Scienza oggi (S. Gimignano 1983)* II, CLUEB, Bologna 1986, pp. 311-314.

[7] BANL, Ms. Cors. 41.G.26 (già Cors. 3). Solo ora ampiamente descritto da M.C. Paoluzzi, *Biblica Judith Istoria*, in A. Cadei (cur.), *Il trionfo sul tempo. Manoscritti illustrati dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, (Cat. Esp.) Panini, Roma 2002, pp. 178-181, scheda nr. 72.

[8] C.M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier*, II, Paris 1907^2, pp. 235-238 e per confronto soprattutto i nrr. 3663, 3668-3670. Preciso che uso qui l'abbreviazione f. per i fogli pergamenacei e c. per le carte.

[9] Su cui cf., fra gli altri, Sh. Simonsohn, *Some Well-Known Jewish Converts during the Renaissance*: «Revue des Études Juives» 148 (1989), pp. 17-52: 31, 36; F. Parente, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia*, in AA.VV., *Italia Judaica* I, (Atti Conv. Bari 1981) Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1983, pp. 303-381: 315-316, 374-379.

Legatura latina non coeva in piena pergamena anepigrafe, con cinque nervature lasciate a vista agli spigoli; tassello inciso: *804 / Rab. Moysen / Expositio Leg. Moysis / Hebraice*.

Frontespizio fittizio alla c. Ir (aggiunta, senza numerazione, prima della c. 1r), in scrittura moderna (XVIII sec.?): *Cod. 804.* פרוש על התורה מהרמב"ן *Hoc est Expositio in Legem Moysen Auctore Rab. Moyse filio Nahman Gerundensi. Ms. Hebraicé Anno Domini MCD . LIII. Interamnae 1453. Mss. di carte 356.* Al verso (Iv) incollata una c. più piccola, con una scheda manoscritta (probabilmente di Giuseppe Gabrieli) in parte incompleta.

Timbri: *Bibliotheca Lynceorum*.

Colophon 1 (c. 178v): טורי (ma טודי, Todi), lunedi 6 Ṭevet (52)13 (= dicembre 1452) (fig. 1a):

נשלם זה הספר ע"י אברהם הסופר יצ"א בכ"ה משה הרופא זלה"ה מקורנייטו נכתב ונחתם זה הפירוש חומש מהרמב"ן זל"ה יום ב' ו ימים לחדש טבת שנת יג לפרט וכתבתיו פה בטודי לכמ"ר היקר נכבד משכיל עטרת הבחורים ר' [10] עמנואל יצ בכ"ה עוזיאל מבע מקמרינו השם אשר זכני לכתבו יזכהו להגות בו ובשאר ספרים הקדושים הנכתבים בתורת משה הוא וזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות אמן סלה ועד"י.

Colophon 2 (c. 350r, in alto): Terni, 11 Ševaṭ (5)214 (= gennaio 1454) (fig. 1b)[11]:

(...) אמן ואמן היום יא בשבט ריד פה בעיר טירני על ידי אברהם הסופר יצ"א בכ"ה משה הרופא זל"ה חזק הכותב ואמיץ הקורא בו.

Questo secondo *colophon* è inserito al termine dell'*explicit* in versi del testo, che inizia ונשלמו המשה ספרים האלה e termina con una citazione da Sal 106,48. Al *colophon* fa però seguito, leggermente separato, non solo il paragrafo "aggiunto" basato su Prov 22,29 (מצאתי במדרש משלי ... והמשכיל יבין), presente solo in alcuni mss., nelle prime edizioni a stampa del testo come in quelle più recenti[12], ma anche un'altra aggiunta che non ho riscontrato altrove (fig. 2)[13]. Al termine di tale aggiunta, sensibilmente distanziata, appare un'attestazione di pagamento, in basso (fig. 1c):

אני אברהם הנזכר למעלה כתבתי זה הפירוש מהר"ם בן [*sic*] זל"ה כולו לבקשת כמ"ר עמנואל תפארת הבחורים יצ"ץ בכ"ר עוזיאל זל"ה וקבלתי ממנו שכר טרחי משלם השם שזכני לכותבו הוא יזכהו להגות בו ולתכון סודותיו עם שאר ספרי הקודש הוא יזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות אמן.

Del copista, Avraham ben Mošeh *ha-rofe'* da Corneto (attuale Tarquinia), non ho altre notizie, se non che la sua presenza è attestata a Pisa nel 1466, e che forse vi era già sette anni prima[14]. Il codice ha invece in 'Immanu'el ben 'Uzzi'el da Camerino – un cui autografo è forse alla c. 182r, firma nr. 2 (cf. *supra*) – un committente illustre[15]. Banchiere ma anche uomo

[10] Cancellato: מנחם.

[11] Il doppio *colophon* è registrato in Gabrieli 1926, p. 68; ma più diffusamente nella scheda manoscritta unita al codice, nei seguenti termini: «Al verso del foglio 178 in fondo al comento sull'Esodo havvi una dichiarazione dell'amanuense Abraham ben Moshe il medico di Corneto, il quale dichiara d'aver finito di copiare il comento di R. Moshèh il Lunedì, 6 tebet 5013 (E.v. 1253) [...] La data di quest'iscrizione non corrisponde ad un'altra, più probabile, che trovasi sul retto del foglio 350, ove lo stesso amanuense dichiara d'averlo finito in Terni il giorno 11 Shebat 5214 (1454)».

[12] Cf. Ramban (Nahmanides), *Commentary on the Torah*. [V.] *Deuteronomy*, a cura di Ch.B. Chavel, Shilo Publishing House, New York 1976 (1971[1]), p. 411-412 e nota 368.

[13] Mi propongo, alla prima occasione, di cercare confronti negli altri testimoni consultabili all'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM) di Gerusalemme.

[14] Una scrittura datata 10 maggio 1466 ne registra l'affitto di una casetta, per un anno, nella parrocchia di San Piero a Ischia; da un documento del 1 giugno 1459 si apprende che, sempre a Pisa, il figlio Šelomoh – *Salamon Abrae hebreus magistri Moysis de Corneto habitator Pisis in cappella sancti Petri* – vi acquistava beni immobili. Queste e altre notizie mi sono state gentilmente trasmesse dal Prof. Michele Luzzati, che ringrazio vivamente.

[15] U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 223-224, 259-264 e indice, *s.v.* «Manuele di Bonaiuto da Camerino».

di lettere, 'Immanu'el ha lasciato firme e note di possesso su diversi codici[16], così come tracce di varie committenze, per esempio del ms. ebr. BNF 1223, *Pardes ha-ḥokmah* (Il giardino della sapienza) di Lewi ben Avraham de Villefranche, copiato nel 1451 in Italia – presumibilmente centrale (non settentrionale) – da un certo Me'ir ben Yiṣḥaq[17]. Imparentato con un'altra importante famiglia di banchieri, i da Pisa, 'Immanu'el fu attivo in varie località umbro-toscane e segnatamente dal 1457 a Siena e poi a Firenze, dove la sua residenza risulterebbe certa almeno dal 1463[18].

Resta invece problematica l'identificazione della località apparentemente indicata come טורי, certo non identificabile con Turi, borgo in provincia di Bari[19]. L'unico altro manoscritto ebraico registrato come prodotto a טורי (e ugualmente attribuito a Turi di Bari), attualmente presso la Biblioteca Palatina di Parma, è stato copiato nel 1445 da un parente del nostro copista, un certo Yiṣḥaq ben Natan'el da Corneto, a sua volta afferente a una stirpe di medici[20]. Nella טורי dei due manoscritti è quindi da cercare un sito dell'Italia centrale, probabilmente da Terni non lontano: e per quanto alcuni toponimi su «Torri» siano possibili[21], credo si tratti qui di Todi, potendosi leggere nel *colophon* del ms. linceo (in cui la *dalet* non differisce dalla *reš*: cf. la fig. 1a), sia טורי sia טודי. Tale identificazione è rafforzata dal toponimo attestato nel ms. parmense, in cui *dalet* e *reš* sono ben distinguibili e vi si legge senz'altro טודי, Todi[22].

[16] Per esempio in BNF, ms. héb. 816, contenente Yosef Giqatilia, *Ša'are or* (Porte di luce), copiato nel 1427 a Sanseverino Marche: cf. C. Sirat, M. Beit-Arié, *Manuscrits médievaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, I, CNRS - Israel Academy of Sciences and Humanities, Paris - Jérusalem 1972, nr. 88.

[17] Cf. Sirat - Beit-Arié, *Manuscrits médievaux* cit., II [1979], nr. 82, ove a nota 2 (ebr.), con richiamo a 'Immanu'el ben 'Uzzi'el, si cita il ms. linceo; peraltro rilevando che mentre Terni è in Italia centrale, Turi (consueta interpretazione di טורי: cf. oltre) è in Italia meridionale.

[18] Oltre a Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., 137; cf. S. Boesch Gajano, *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Università degli Studi "La Sapienza", Roma 1983 (Quaderni dell'Istituto di Scienze Storiche 2), pp. 216 e 222; E. Borgolotto, *Mele di Salomone da Sessa: un banchiere campano nella Firenze della metà del Quattrocento*: «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» 17 (2002), pp. 143-169 (segnalatimi da M. Luzzati).

[19] Cf. sopra, nota 17.

[20] Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3207 (De Rossi 1063): Mošeh ben Ya'aqov da Coucy, *Sefer miṣwot gadol*, il *colophon* al f. 284v (non 283v). Terminato a «Turi» in A. Freimann, *Jewish Scribes in Medieval Italy*, in AA.VV., *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950 (English Section), pp. 231-342: nr. 150a; da cui G. Tamani, *Manoscritti e libri*, in C.D. Fonseca *et al.* (curr.), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, (Atti IX Congr. Int. AISG, Potenza - Venosa 1992), Congedo, Potenza s.d. [ma 1996], pp. 225-240: 234 nr. 56; ma ora anche in B. Richler, M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma. Catalogue*, Hebrew University - JNUL, Jerusalem 2001, p. 175, scheda 793. Non sussite peraltro la presenza, già indicata come dubbia, del toponimo Turi (ma טרי) nella nota registrante un terremoto del 1456, a margine del ms. trecentesco JNUL 8° 4281, in cui invece Cesare Colafemmina ha riconosciuto l'indicazione בפטרימוניו, «in Patrimonio», riferita all'omonima area della Tuscia, alto Lazio: su cui cf. A. Esposito, *La presenza ebraica in una regione pontificia nel tardo Medioevo: il Patrimonio di S. Pietro in Tuscia e Viterbo*, in AA.VV., *Italia Judaica VI. Gli ebrei nello Stato pontificio fino al Ghetto (1555)*, (Atti Conv. Tel Aviv 1995), Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1998, pp. 187-203. La lettura del Prof. Colafemmina è inedita e gli sono grato dell'indicazione.

[21] Il Prof. Colafemmina mi ha comunicato (con riferimento al ms. parmense) di aver escluso a sua volta Turi di Bari, in favore di Torri in Sabina, feudo degli Orsini anch'esso in area ove è anche attestata presenza ebraica: cf. A. Esposito, *Note sulla presenza ebraica in Sabina nel tardo medioevo*: «Italia» 13-14 (2001) [= R. Bonfil *et al.* (curr.), *Volume in Memory of G. Sermoneta*], pp. 103-115. Nel corso del convegno, i Proff. Bruno Chiesa e Michele Luzzati hanno richiamato la mia attenzione su più località o quartieri «Torri» in vari luoghi dell'Italia centrale.

[22] La collazione del ms. parmense è stata eseguita direttamente sull'originale, dietro mia richiesta, dal Prof. Gianfranco Fiaccadori; il quale ha anche

2. Tolomeo, *Almagesto*.

BANL, Ms. Cors. 44.A.17 (già 658; IX.1°.5). Gabrieli 1926: pp. 68-69, nr. 253 (con erronea segnatura antica 608).

Copista, data e luogo di esecuzione sconosciuti (Italia, XVI sec.?).

Contenuto: libri I-III dell'*Almagesto* secondo la versione arabo-ebraica di Ya'aqov Anaṭoli, *Ḥibbur ha-gadol ha-niqra' Almagesṭi*, eseguita a Napoli fra il 1231 e il 1235[23]. Libro I: cc. 2r-22r; II: 22v-54v; III: 55r-93r.

Codice cartaceo, in cattivo stato di conservazione per le cc. 2-17, parzialmente restaurate in antico, ma ancora ampiamente corrose e scolorite verso il taglio davanti, con perdite di testo; mediocre conservazione delle cc. 18-32 e 86-92; in stato discreto le cc. restanti, ma con ampie gore verso lo stesso lato e fori di tarlo[24]. Dimensioni: 215 × 140 mm. Complessive cc. 97: 93 con numerazione antica in cifre arabe all'angolo superiore destro del *verso* (ma con direzione destra-sinistra); le iniziali 5 cc. non coeve: le prime con numerazione latina I-IV, di cui l'ultima, con frontespizio posteriore – cf. oltre – è la c. 1; il primo fascicolo originario inizia quindi all'attuale c. 2r. Nessuna c. bianca. Filigrana: fiore a quattro petali o quadrifoglio, marca italiana nota al Briquet solo per il XIV sec.[25].

Scrittura sefardita quattrocentesca, generalmente poco accurata: corsiva alle cc. 2r-42v[26], semiformale alle cc. 43r-93r (fig. 3)[27], quest'ultima con numerose cancellature e correzioni interlineari e a margine, sempre in scrittura corsiva. Poche le note marginali, le più consistenti (e comunque molto brevi) alle cc. 14r, 35r, 82v, 88r. Vari scarabocchi antichi, in rosso e non coevi, su numerose cc. (specialmente 10v, 13v e ss., 47v).

Specchio scrittorio tracciato a secco, solo ai due lati di colonna e limitatamente alla sezione del ms. in scrittura corsiva; colonna di dimensioni disuguali: altezza non oltre i 160 mm., larghezza 85/90 mm.; interlinea (non rigato) di 7 mm; la seconda parte del ms. è del tutto priva di rigatura. Inchiostro nero per il testo, rosso per le illustrazioni geometriche nella sezione corsiva (ma lettere numeriche in nero) sino alla c. 36v; poi solo in nero.

Nota d'acquisto moderna alla c. 93v, sulla quale è stata sovrapposta una c. bianca più recente, di restauro o rafforzo, ma parzialmente leggibile in trasparenza: «q.to libro si chiama / Almagesto / [nome cancellato] / q.sto libro pp. [= pagò?] #. 379 / q.sto 27 Agosto 1716».

Legatura latina barocca in marocchino marrone, con impressioni in oro e insegna ai piatti di Clemente XII (Lorenzo Corsini, 1652-1740); dorso a cinque nervature e tassello nero al riquadro superiore con il nr. *658*; al riquadro inferiore tassello con scritta *Ptolem. Almages*; tagli interamente dorati.

Frontespizio fittizio alla c. 1r, in scrittura moderna (XVIII sec.?): *Cod. 658. Claudij Ptolomæi Alexandrini Almagestum Ex Græco Hebraicé factum Ms. – Ms. di Carte 93*. Alla c. IVv è incollata una scheda descrittiva manoscritta, anonima (ma di Giuseppe Gabrieli), non completa ma con parte dell'*incipit* e dell'*explicit* del testo.

Timbri: *Bibliotheca Lynceorum*.

accertato la presenza del *colophon* al f. 284v e non 283v. Sono grato al Prof. Fiaccadori per il suo tempo, così utilmente dedicato alla questione.

[23] M. Zonta, *La tradizione ebraica dell'*Almagesto *di Tolomeo*: «Henoch» 15 (1993), pp. 325-350; il codice linceo è segnalato a p. 331, nr. 14 (come del XVI-XVII sec., probabilmente come da catalogo IMHM, micr. 1292), nell'elenco dei quindici testimoni dell'opera.

[24] Secondo Gabrieli, nella scheda incollata alla c. IVv (cf. oltre), «il codice è discretamente conservato».

[25] Briquet, *Les filigranes* cit., II, pp. 363-364, nrr. 6308-6311.

[26] Gabrieli: in corsivo di tipo provenzale. Cf. invece, per confronto, il corsivo sefardita del ms. BNF, 1125 (Qala'at Ayyub, 1475) dall'alfabetario in A. Yardeni, *The Book of Hebrew Script*, Carta, Jerusalem 1997, p. 255 nr. 38, nonché figg. 113, 227.

[27] Gabrieli: in corsivo di tipo spagnolo. Ma cf. il semicorsivo rabbinico sefardita del ms. Münich, Bayerische Staatsbibliothek, Hebr. 373 (Villalón de Campos, 1480), ancora in Yardeni, *The Book* cit., p. 247 nr. 34 e figg. 222-223.

Incipit, c. 2r:

זה הספר הגדול הנקרא אלמגסטי חברו בטלמיוס אלפלודי בחכמת חשבון המזלות והכוכבים והתנועות הנאותות אשר בשמים ובספר זה שלש [28]מאמרים בכל מאמר מ [29] מינים ממיני זאת החכמה (...) אמנם (...) המאמר הראשון בו ארבעה עשר מינים (*etc.*).

Explicit del libro III, c. 93r:

ואם בתנועתה המ המתחלפת בשלשה חלקים ושמונה דקים מדגים בדרך קרוב ·· נשלם המאמר השליש מספר אלמגסטי.

Illustrazioni alle cc. 11r-14v, 17r-20r, 21r, 23v, 25r-v, 26v, 33r-34v, 35v-36v, 41r-43r, 44v-46r, 47r-v, 48v-51v, 53r, 66v-67r, 69r-70r, 71r, 72v, 73v, 74v, 77r, 78r, 79r-v, 80v-81r, 82r-83v, 84v-85v, 87v.

3. Amuleto.

BANL, Sezione Orientale, Ms. Or. 114 (già Fondaz. 3: B.b.25) [*sic*, in Gabrieli 1926: pp. 41-42, nr. 114]. Secondo Gabrieli, rinvenuto nel 1919 a Lecce; da lui pubblicato nel 1921 e donato alla biblioteca lincea[30].

Luogo di esecuzione sconosciuto (Africa settentrionale, XVIII sec.?).

Committente o destinatario: Rebecca figlia di Sultana Istria.

Striscia di pergamena (fig. 4) di colore chiaro, sottile, levigata e scritta lato pelo; taglio laterale irregolare; *verso* anepigrafe e annerito lungo le estremità e specialmente al lato superiore (fig. 4a), apicato e forato (corrispondente alla superficie esterna, ad amuleto arrotolato). Dimensioni: 420 × 37/39 mm.[31]. Buono stato di conservazione; perso però l'astuccio originale[32], l'amuleto è attualmente srotolato e visibile in una busta cartacea bianca, poco più grande, su cui è scritto (mano di Gabrieli): «Ms. Or. 114 rotolo membranaceo manoscritto».

Scrittura formale sefardita. Inchiostro nero; nessuna traccia visibile di rigatura. Specchio scrittorio suddiviso in dodici diverse aree – sei per Gabrieli, contando solo le principali – separate da linea diritta o ondulata, altezza (dall'alto al basso): [1] primo quadrato magico, 52 mm. comprese le scritte in alto e in basso (dimensioni del quadrato: 30 × 30 mm. ca.); [2] 8 mm.; [3] 8 mm.; [4] 9 mm.; [5] *ḥamsah*, «mano», 59 mm., compresa la scritta superiore (dimensioni della sola mano: 34 × 35 mm.); [6] testo principale, 148 mm. (36 linee, con interlineatura di 4 mm.; fig. 4b); [7] 28 mm.; [8] secondo quadrato magico, mm.; [9] 9 mm.; [10] 8 mm.; [11] 8/9 mm.; [12] terzo quadrato magico, 37/40 mm., compresa la scritta in alto (dimensioni del quadrato: 22 × 27 mm. ca.). Nelle aree 5-7 uso di *literae dilatabiles* o di un tratto orizzontale per coprire gli spazi residui a sinistra.

Ne riporto qui integralmente il contenuto, vista la difficile reperibilità della pubblicazione di Gabrieli (in cui il testo appare comunque solo in traduzione e riproduzione fotografica)[33].

[1]
בִּינוֹ עִמּוֹ עֲשׂוֹ
וּכְעַהֲךָ שִׁינְעוֹם

ה	י	פ	ט	פ	ט
י	ה	ו	ה	י	פ
פ	ו	ד	א	ה	ט
ט	ה	י	נ	ו	פ
פ	ו	ה	ו	ה	י
ט	פ	ט	פ	י	ה

[28] Cancellatura, illeggibile.

[29] Testo evanido.

[30] G. Gabrieli, *Amuleto aramaico-ebraico contro il malocchio ritrovato in Lecce:* «Rivista Storica Salentina» 13.4-5 (1921), pp. 75-79. L'amuleto sarebbe stato «raccattato per terra», «sul viale arborato che dalle Carceri dette dei "Bobbò" va diritto e lungo a tagliar Via della Stazione» (p. 75).

[31] Gabrieli, *Amuleto* cit., p. 75: «abbastanza spessa (circa 25 mm.)», ma non può riferirsi allo spessore della pergamena; forse al diametro dell'amuleto arrotolato.

[32] *Ibid.*: «un astuccetto cilindrico di latta arrugginita».

[33] Riproduco la medesima partizione dell'originale, omettendo i tratti di fine linea, ma conservando per quanto possibile l'intenzionale differenziazione dei diacritici superiori (punto ˙, tratto singolo ˊ, tratto doppio ˝).

ואימה ויראה ומחלום רע
וחזיון רע ומכל דבר רע
שבעולם ותהיה נקזע
בריאה בגופה לחיים טובים
ולשלום בזכות האמהות
שרה ורבקה ורחל ולאה
וזכות רבי מאיר בעל הנס
אמן אלה"א דמאיר ענני

[7]
אל נא רפא נא לה לנקזע
רבקה בת סולטאנה
איסטריאה רפואה שלימה
בכח החותם
הקדוש
הזה

[8]

אבג	יתץ	קרע	שטן
נגד	יכש	נטר	צתג
חקב	טנע	יגל	פזק
שקו	צית	בשך	מלו

לטבלאונחב

[9]
אסלמתרפתס

[10]
לתארוליב כמיללבד

[11]
יוהר כלר

[12]
לקי לסי

ב	ט	ד
ו	א	ח
ז	ה	ג

כוזו במוכסז כוזו

[2]
סנוי סנסנוי סמנגלף

[3]
ובהומקיואומם

[4]
לתמובאמיא

[5]
[alla linea superiore:]
יד הגדולה
[nelle dita, dal mignolo al pollice:]
בפי בפע
עבין עשו
וגב חוג קוז
ימא ימר
אבן ישראל
[nel palmo:]
אנא רבקה בת
סולטאנה איסטריאה
מזרעא דיוסף
צדיקא קאתינא
דלא שלטא ביה
עינא בישא

[6]
משביע אני עליכון כל
מין עין הרע בין מזכר
בין מנקבה שיש בעולם
שראתה והביטה ודברה
בעין הרע על רבקה בת
סולטאנה איסטריאה
נקזע גזרנא ואשבענא לכון
בהחוא עינא עילאה קדישא
עינא חדא עינא חיוורא
עינא דרחמי עינא דכליל
כל רחמי עינא דאשגחותא
עינא דנטיר לישראל לעלמין
כדכתיב הלויוי שי וכתיב
העיאילל בהחיא עניא
עילאה קדישא גזרית
ואשבעית עליכון כל מין
עניא בישא שתסורו
ותערקו ותברחו ותרחיקו
מעל נקזע ולא יהיה כח
לשלוט בנקזע לא ביום ולא
בלילה לא בהקיץ ולא
בחלום לא בשום גיד
מגידיה ולא באבר מאבריה
והיום ועד עולם אנסו
ויהיה נקזע נצורה ונטורה
ונשמרת מכל חולאים רעים
המתרגשות לבוא בעולם
ומכל רוחין בישין ומפחד

Il testo principale [6] (in aramaico), le abbreviazioni e i quadrati magici non presentano, a parte il nome della committente – di cui si richiede completa guarigione, protezione contro malocchio e spiriti del male – novità significative rispetto al repertorio già noto offerto da oggetti del genere[34]. Nella sua edizione, Gabrieli fornisce anche una traduzione del testo [6], compiuta con l'ausilio di due docenti

[34] Cf., per un primo approccio, L. Blau, *Die altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898; W. Ahrens, *Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadraten*, Berlin 1916; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Behrman's Jewish Book House, New York 1939 [= Athe-

del Pontificio Istituto Biblico di Roma, Franz Zorell e Leopold Fonck[35]. Gabrieli ha tradotto in maniera sostanzialmente corretta anche il testo [5] (nel palmo della «mano»), sebbene non districandosi fra le numerose abbreviazioni ed erroneamente considerando l'espressione מזרעא דיוסף צדיקא קאתינא come completamento genealogico della committente[36], trattandosi invece di un'altra espressione standardizzata nella manifattura degli amuleti, sorta su un punto enigmatico della benedizione di Giuseppe in *Gen* 49,22 e materialmente sul fraintendimento di קאתינא in TB *Berakot* 20a e 55b[37]. Di amuleti simili a quello linceo si conoscono diversi esemplari, per lo più in collezioni private[38].

La compresenza, in questo caso, di elementi di tradizione magrebina e aškenazita – questi ultimi non solo nell'antroponimia, ma anche nella scelta di alcuni elementi testuali – ne rende problematica una contestualizzazione d'origine; complicata dal luogo di ritrovamento, Lecce, ove gli ebrei non hanno avuto dimora stabile dopo l'espulsione dal Regno di Napoli del 1520/1541, sebbene vi siano attestati da mercanti in varie occasioni, fra il XVII e il XVIII secolo. L'amuleto può però esservi giunto anche molto più tardi, in circostanze fortuite, e non se ne può sostenere facilmente l'inserimento nella storia ebraica locale[39].

4. Mordekay Finzi, *Miscellanea astronomica*.

Il codice, già in collezione privata, fu brevemente descritto alla fine del XIX secolo dallo storico della matematica Pietro Riccardi[40]. Acquistato non molto tempo dopo da Leone Caetani, fu donato all'Accademia dei Lincei insieme ad altre sue raccolte, come ri-

neum, New York 1979]; T. Schrire, *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*, Routledge & Kegan Paul, London 1966; e soprattutto il ricchissimo catalogo (purtroppo non indicizzato) di E. Davis, D.A. Frenkel, *The Hebrew Amulet: biblical - medical - general*, The Institute for Jewish Studies, Jerusalem 1995 (ebr.).

[35] Gabrieli, *Amuleto* cit., p. 75. Com'è noto, a Zorell si deve l'ancora diffuso *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*; Fonck fu del Biblico il primo rettore.

[36] *Id.*, p. 76: «Io sono Rebecca, figlia di Sultana Istria, prole di Giuseppe Giusto Catina, sul quale il malocchio non ha [o: non abbia] nessun potere»; e al commento, p. 78: «Rebecca era figlia di Giuseppe Giusto Catina e di Sultana Istria».

[37] Eccezionalmente leggibile anche in italiano, nella versione di E. Zolli (cur.), *Talmùd babilonese. Trattato delle Benedizioni*, Utet, Torino 1958, pp. 154-155, 355-356. Ma cf. anche TB *Baba batra* 118a; TB *Baba meṣi'a* 84a. Per *Gen* 49,22 nella magia, Schrire, *Hebrew Amulets* cit., p. 114.

[38] Gabrieli, *Amuleto* cit., p. 77, rimanda a un esemplare «molto somigliante al nostro», anch'esso su striscia di pergamena, conservato presso lo United States National Museum (poi National Museum of American History, Smithsonian Institution, Washington), e che sarebbe riprodotto in una tavola della *Jewish Encyclopedia*, I, 546-550 (*s.v.* «Amulet»), ma che almeno nella copia a me accessibile non presenta, nelle illustrazioni del punto indicato (ma anche nei lemmi affini), alcun amuleto del genere. La parte superiore di un amuleto pressoché identico si può comunque osservare, sempre *s.v.* «Amulet», in *Encyclopaedia Judaica*, 2, col. 914, fig. 15 (alla didascalia: «North African parchment "hand" amulet»; ma luogo di conservazione non indicato; immagine assente nella versione in CD-ROM).

[39] Nonostante Gabrieli, *ad loc.* È da osservare, al riguardo, come proprio lo United States National Museum di Washington (cf. nota precedente) abbia acquisito nel 1902, da un privato, un lotto di circa trentacinque amuleti ebraici, per lo più provenienti dalla Tunisia, alcuni dei quali tipologicamente affini all'amuleto linceo, di cui è sospettabile l'origine comune. Per tali materiali – se non erro poi passati al Jewish Museum di New York – cf. I.M. Casanowicz, *Jewish Amulets in the United States National Museum*: «Journal of the Americal Oriental Society» 36 (1917), pp. 154-167; Id., *Two Jewish Amulets in the United States National Museum*: ivi, 37 (1917), pp. 43-56.

[40] P. Riccardi, *Sopra un codice ebraico contenente alcuni scritti matematici ed astronomici*: «Bibliotheca Mathematica» 7 (1893), pp. 54-56. Cf. inoltre la postilla di M. Steinschneider, *Miscellen zur Geschichte der Mathematik. 12. Kurze Bemerkungen zur Beschreibung eines hebräischen Manuscripts von Herrn Riccardi*, ivi, p. 73; Id., *Die Mathematik bei die Juden*, Olms, Hildesheim 1964 (= 2001), pp. 193-195]. Riccardi (Modena 1828 -

sulta dal relativo inventario pubblicato nel 1911[41]. Non incluso, come si è detto, da Gabrieli nell'inventario generale dei manoscritti lincei, ma indirettamente menzionato in un catalogo posteriore[42], è stato quindi considerato disperso[43]. Lo si è infine ritrovato in occasione della summenzionata mostra dei manoscritti lincei[44].

Su Mordekay ben Avraham Finzi, detto Angelo o Agnolo (Bologna inizio XV sec. - Mantova 1475) e i suoi interessi scientifici, sono già state compiute varie ricerche, solo propedeutiche allo studio approfondito che la sua figura ancora attende[45]. A parte il codice linceo, otto sono i suoi manoscritti autografi sinora individuati[46]; si può notare, incidentalmente, che vi mancano materiali tratti direttamente dall'*Almagesto*: ma la conoscenza e l'ovvio interesse di Finzi per tale opera è testimoniata altrove[47].

BANL, Sezione Orientale, Ms. Or. 259. Segnature precedenti (in ordine cronologico,

1898). non conosceva l'ebraico e si affidò per la lettura a R. Salomone Jona di Modena. È ricordato soprattutto per la *Biblioteca Matematica Italiana, dalla origine della stampa ai primi anni del secolo XIX*, 3 voll., Modena 1870-1880 (più le *Correzioni ed aggiunte*, Modena 1878-1928); sulla sua figura, cf. F. Cavani, *Della vita e delle opere del Prof. Ing. Pietro Riccardi*, Bologna 1899; F. Barbieri, F. Cattelani Degani (curr.), *Pietro Riccardi (1828-1898) e la storiografia delle matematiche in Italia. Atti del Convegno*, Università degli Studi, Modena 1989.

[41] Questa la scheda di G. Gabrieli, *Collezione di manoscritti e libri orientali donati all'Accademia dal Corrispondente Don Leone Caetani Principe di Teano*: «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei - Classe di scienze morali, storiche e filologiche» 20.7-10 (1911), pp. 570-588: 572, nr. 34: «Codice ebraico in pergamena e carta, contenente alcuni scritti matematici ed astronomici: 8° gr., rileg. occid. – Descritto dal Riccardi in *Journal d'Histoire des Mathematiques*, Stockholm 1893».

[42] Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali* cit., pp. 48, 65: come nell'inventario del 1926, indica quattro manoscritti ebraici, ma uno dei quali, non altrimento specificato, «descritto dal Riccardi» e che quindi dev'essere il codice di Finzi.

[43] Cf. più recentemente G. Tamani, *La biblioteca scientifica di Mordekay Finzi (Mantova, sec. XV)*: «Micrologus» 9 (2001) [*Gli ebrei e le scienze*, Atti del Congresso Internazionale, Trento, 3-5 giugno 1998], pp. 237-247: 241, nr. A2.

[44] Il codice mi è stato segnalato nel settembre 2001 dal Dott. Giampiero Bozzacchi, al quale va la mia riconoscenza. Una prima scheda è apparsa in G. Lacerenza, *Miscellanea astronomica*, in *Il trionfo sul tempo* cit., pp. 286-287, nr. 131; ma per una migliore descrizione del contenuto, integrabile con quella qui presentata, cf. Id., *A Rediscovered Autograph Manuscript by Mordekay Finzi*: «Aleph. Historical Studies in Science and Judaism» 3 (2003) [in stampa].

[45] Cf. intanto M. Steinschneider, *Letteratura italiana dei Giudei. Cenni*, Roma 1884, pp. 51-56 [profilo già in «Il Buonarroti» 11 (1876), pp. 120-125]; Sh. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryat Sepher, Jerusalem 1977, pp. 603, 640-641, 647, 649, 677-678, 709; V. Colorni, *Genealogia della famiglia Finzi. Le prime generazioni*, in Id., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 329-341; Y.Tz. Langermann, *The Scientific Writings of Mordekhai Finzi*: «Italia» 7 (1988), pp. 7-44; Tamani, *La biblioteca scientifica* cit.

[46] Cf. l'elenco in Langermann, *The Scientific Writings* cit.; M. Beit-Arié, *September 1446 or 1447. Mordecai Finzi's Copy of a Work by Averroes*, in A.K. Offenberg *et al.* (curr.), *Bibliotheca Rosenthaliana. Treasures of Jewish Booklore*, Amsterdam u.p. 1996^2, p. 8; Tamani, *La biblioteca scientifica* cit.; Lacerenza, *A Rediscovered Manuscript* cit.

[47] Nella biblioteca bolognese dei Finzi sequestrata nel 1454, è segnalato un *Almagesto* ebraico secondo l'epitome di al-Fargani / Alfraganus, *Kitab fi al-ḥarakat al-samawiya* (Libro dei movimenti delle stelle), probabilmente nella traduzione latino-ebraica di Ya'aqov Anaṭoli, *Yesodot ha-tekunah*; cf. C. Bernheimer, *Una collezione privata di duecento manoscritti ebraici nel XV secolo*: «La Bibliofilia» 26 (1924-25), pp. 300-325: 318 nr. 185 (*alfergtinj*; a p. 320 anche un *albertuji*, *i.e.*, al-Biṭruǧi); Tamani, *La biblioteca scientifica* cit., p. 238 [e per la versione latina di Gerardo da Cremona scelta come base da Anaṭoli a preferenza del testo arabo, cf. Zonta, *La tradizione ebraica* cit., pp. 332-333 e *passim*]. Anche fra i manoscritti di Mantova (Biblioteca Comunale, ms. ebr. 4), appare un testimone della traduzione ebraica del *Compendio dell'Almagesto* di Averroè, eseguita nel 1231 da Ya'aqov Anaṭoli; cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, pp. 546-549 § 340. Di Claudio Tolo-

ricostruito): 5342;[48] Ms. Or. 34 (Biblioteca Caetani)[49]; 36215[50]; Arm. Orient. A.a.5; Ms. Or. 239 (o 249); 146; 149.

Copiato a Mantova da Mordekay Finzi fra il 1441 (*colophon* ai testi 1-3) e il 1446 (*colophon* ai testi 4-7); i testi 8-11 poco posteriori.

Contenuto: cf. oltre.

Codice in parte pergamenaceo (ff. 1, 8-9, 16-17, 25-26, 34-35, 42-43, 50-51, 57bis-58, 65-68, 75-76, 83-84, 91-92, 99-100, 108-109, 117-118, 125-126, 133-134, 141-142); il resto cartaceo. Dimensioni: 245 × 182 mm.; complessive cc. 144 numerate, 147 effettive; mancanti di numerazione ebraica i ff. 66-67; mancante di numerazione moderna il f. 57bis. Facciate bianche: numerate 1r, 109r, 124v, 141v, 144v; non numerate 145-146. Antica numerazione ebraica in scrittura semicorsiva all'angolo superiore sinistro del *recto*, e accanto numerazione moderna a timbro, quest'ultima omessa al f. 57bis e pertanto dal f. 58 discordante da quella ebraica[51]. Filigrana: profilo destro di drago rampante; tipologia comune e nota in molteplici varianti, questa mancante al Briquet; la carta è italiana e risulta diffusa nel secolo XV in area emiliana, segnatamente a Reggio Emilia, Ferrara, ma anche a Mantova[52].

Scrittura semicorsiva italiana. Specchio scrittorio definito con rigatura generalmente a secco, suddiviso in una colonna centrale per il testo principale (140 × 80 mm.; privo di rigatura interna, con interlineatura di 5 mm.) e colonne laterali ai quattro margini – ma effettivamente utilizzati solo i lati destro e sinistro – per glosse e annotazioni, con interlineatura di 4,5 mm. (dimensioni colonna destra 195 × 24 mm., di righi 47; colonna sinistra 195 × 15 mm., di righi 47; colonna superiore a rigo unico, 4,5 × 136 mm.; colonna inferiore 19 × 136 mm., di righi 5). Rigatura a secco impressa a stampo sull'attuale *verso* delle cc.; sui ff. pergamenacei tracciata alternativamente, ma senza apparente regola, sul lato pelo o carne. I ff. 66-68 di diversa tipologia: altra pelle, scrittura meno accurata e rigatura sommaria. Inchiostro nero, più chiaro quello utilizzato per le note a margine e in poche cc.; alquanto scolorito al f. 1v.

Firme con monogramma e note di possesso in ebraico, in scrittura corsiva aškenazita, di Mordekay bar Ašer Halewy Šaliṭ (שלי מרדכי בר אשר הלוי שליט) visibili al margine destro del f. 1v e al margine destro della c. 137v, dove si trova anche un indice dei testi della medesima mano (cf. oltre)[53]. Nota d'acquisto, sempre di Šaliṭ, sotto la firma al f. 1v (fig. 5):

בכסף מלא הקימותיהו לי מאת בן הלטיף
נאם מרדכי בר אשר הלוי שליט

Legatura latina coeva in piena pergamena chiara; anepigrafe, salvo alcuni calcoli a cifre arabe in inchiostro nero sul piatto anteriore e tracce quasi evanide di scrittura al dorso, con tre nervature. Alla risguardia posteriore si trova incollato, piegato in due, l'articolo di Riccardi (1893).

Ex-libris di Leone Caetani alla risguardia anteriore. Timbri: a) *Biblioteca di Leone Caetani*; b) *Bibliotheca Lynceorum*.

meo, Finzi ha inoltre annotato l'opera sulla modalità di proiezione della sfera sul piano, il *Planisferium*: cf. *ivi*, pp. 532-536 § 329.

[48] Numero d'inventario, probabilmente anteriore all'acquisto da parte di Leone Caetani. La Dott.ssa Sagaria Rossi m'informa che spesso Caetani faceva acquisti presso aste pubbliche, e questo può essere stato anche il caso del nostro manoscritto.

[49] Sembra che Gabrieli abbia attribuito la stessa segnatura anche a un altro manoscritto, un piccolo codice etiopico, che tuttora la conserva. Tale confusione ha certo contribuito a rendere irreperibile il codice ebraico.

[50] Numero d'inventario all'ingresso in BANL; da cui le successive segnature.

[51] Nella descrizione di Riccardi si fa rimento alla numerazione ebraica.

[52] Briquet, *Les filigranes* cit., I, pp. 190-193; e cf. i nrr. 2642, 2644, 2667.

[53] Su questo Mordekay Šaliṭ, figura quasi sconosciuta di cui però sono emerse firme e note di possesso in svariati manoscritti e libri a stampa, che fu in rapporti con Eliyah Levita e forse appartenenne agli Šaliṭ di Padova (o Schalit Padovani), cf. Lacerenza, *A Rediscovered Manuscript* cit., nota 34.

Colophon 1, c. 96v, ultimo rigo, in caratteri molto piccoli (fig. 6c):

כתבתיו אני מרדכי פינצי והגהתיו כלו מלבד השער האחרון בחדש שבט שנת ר׳א.

«L'ho scritto io, Mordekay Finzi, e l'ho controllato interamente, eccetto l'ultimo capitolo, nel mese di Ševaṭ dell'anno 201» (= 5201, gennaio/febbraio 1441)».

Colophon 2, c. 140r (fig. 6d):

השלמתיו לכתבו אני מרדכי פינצי יום ד׳ ו׳ ימים לחדש אגושטו ר׳ו הנה בעיר מנטואה והוא מדויק מאד ת״ל ••

«Completai di scriverlo io, Mordekay Finzi, il giorno 4 (= mercoledi) 10 del mese di *agosto* 206 (= 5206 / 1446)[54] qui nella città di Mantova, ed esso è molto preciso. *t"l* (*Deo gratias*)».

Al margine superiore destro della c. 137v (fig. 5), aggiunto nel posteriore corsivo aškenazita di Mordekay Šaliṭ, vi è un indice pressoché completo dei testi contenuti nel manoscritto, nella seguente forma e ordine:

[1] מאמרי ראשוני לאקלידס העתקת ר׳ יעקב מכיר
[2] ביאור האיצטורלאב לבן עזרה
[3] ביאור כלי האצטורלאב העתקת ר׳ יעקב מכיר
[4] ביאור מעשה האצטורלאב
[5 non indicato]
[6] ספר הצפיחה לאלזרקאל ואופן עשייתו
[7] ספר הכדור לקסטא בן לוקה ואופן עשייתו
[8 non indicato]
[9] מעשה כלי המחט מהקאלמיטה לדעת השעות
[10] דרך מרובע עגולה לדעת השעות
[11] מעשה הרובע הישן

Il manoscritto contiene in effetti:

1 – אקלידס, ספר היסודות (1v-68v)

Euclide, *Sefer ha-yesodot* (Libro degli elementi, I-VII).

Incipit (1v):

תהלה לאל אשר ברא את האדם בצלמו (...).

Il testo, limitato ai libri I-VII (l'VIII è nondimeno annunciato al termine del f. 68v), riproduce la versione arabo-ebraica di Ya'aqov ben Makir ibn Tibbon (c.a 1236-1307)[55] e include varie figure di geometria piana (2v-9v, 10v-17v, 18v-20v, 21v-22v, 23v-38r, 39r-v, 41r, 49r-59r), il cui numero è indicato alla fine di ciascun capitolo.

2 – אברהם אבן עזרא, ספר כלי הנחשת (69r-84v)

Avraham ibn 'Ezra', *Sefer keli ha-neḥošet* (Libro dell'astrolabio).

Incipit (69r):

אמר אברהם בר׳ מאיר אבן עזרא הספרדי המחבר. כל מבין לשמוע ידע כי שפת הקדש היתה יתרה מכל לשונות הגוים (...)

Explicit (84r):

ובכאן נשלם באור האצטרלב לחכם ר׳ אברהם בן עזרא מן העתקתו השנית תל״ה.

Il *Libro dell'astrolabio* di Avraham ibn 'Ezra' (1089-1167 ca.), ben noto come esegeta, letterato e filosofo, ma cui si deve anche una vasta produzione astronomica e astrologica ancora poco indagata, presenta interpolazioni di Finzi (precedute dall'espressione, scritta in caratteri più grandi: אמר מרדכי פינצי, «ha detto Mordekay Finzi») e varie note marginali, ma nessuna illustrazione.

Come recentemente stabilito da Shlomo Sela[56], ibn 'Ezra' ha lasciato del *Sefer keli haneḥošet* tre versioni ebraiche e una latina; le

[54] L'anno è stato letto da Jona (in Riccardi 1893), 216 (= 5216 / 1456). Negli scritti di Finzi non è infrequente trovare i nomi del mesi (e varie glosse) in italiano.

[55] Cf. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 503-506 § 312, 607-608 § 383, nonché 1002 § 36; T. Lévy, *Les Eléments d'Euclide en hébreu (XIIIe-XVIe siècles)*, in A. Hasnawi *et al.* (curr.), *Perspectives arabes et médievales sur la tradition scientifique e philosophique grecque*, Peeters, Leuven - Paris 1997 (Orientalia Lovanensia Analecta 79), pp. 79-94.

[56] Sh. Sela, *Abraham Ibn Ezra's Scientific Corpus – Basic Constituents and General Characterization*: «Arabic Sciences and Philosophy» 11 (2001), pp. 91-149, specialmente pp. 104-113 e 137. Solo la prima versione è apparsa a stampa: Avraham ibn 'Ezra', *Sefer keli ha-neḥošet*, a c. di H. Edelmann,

prime due (e forse anche quella latina) scritte nel 1146, la terza non prima del 1148. Il testo qui presentato, preceduto da quattro quartine rimate, si riferisce sostanzialmente alla terza, più in un'unica interpolazione (cc. 78v-80r) brani della seconda, tuttora inedita[57], così introdotta:

ואלה הדברים הם בדרך קרובה. והנה לך נוסח אחר לזה מבאור אחר לאצטרלב שעשה עוד החכם ר׳ אברהם אבן עזרה בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושש לבריאת עולם [58]

L'*incipit* dell'estratto dalla seconda versione è:

מקום אחד מהמשרתים תוכל לדעת מקום שבתי וצדק ומאדים והלבנה משלשה פעם.

e termina:

(...) ובספר הלוחת אתן לך מספר להוציאם בחלקים וחלקי חלקים.

All'*explicit* del testo principale (terza versione), seguono due note di 'Immanu'el ben Ya'aqov ibn Tibbon, sul modo di determinare distanze e altitudini; la prima (84r-v) inizia:

אמר ע״בר״י [= עמנואל בן ר׳ יעקב] מה גדול מעשיך בעיני עם ועם (...)

La seconda (84v, in fine) inizia:

אמר ע״בר״י לדעת המרחק בידיעת הגובה (...)

e termina:

וחלק העולה על צל ההפוך והיוצא הוא המרחק.

3 – באור כלי האצטרלב לחכם בטלמיוס (85r-96v)

[Ibn al-Ṣaffar] *Be'ur keli ha-aṣṭerolav la-ḥakam Baṭlamyus* (Spiegazione dell'astrolabio del sapiente Tolomeo).

Incipit (85v):

השער הראשון בזכרון כלי האצטרלב והשמות הנופלים בו (...)

Indice e quaranta capitoli di una versione ebraica, priva d'illustrazioni, del *Kitab al-'amal bi-aṣṭurlab* di Abu 'l-Qasim Aḥmad al-Andalusi Ibn al-Ṣaffar (m. 1035), nota anche da altri testimoni e di cui in ebraico restano due diverse recensioni[59]. All'*explicit* (96v) attribuzione della traduzione arabo-ebraica a Ya'aqov ben Makir ibn Tibbon:

ובכאן נשלם הוראות האצטרלב העתיקו מלשון הגרי אל לשון עברי החכם ר׳ יעקב החכם היקר ר׳ מכיר ז״ל ת״ל.

Qui si arresta la parte del manoscritto copiata entro il gennaio/febbraio 1441.

4 – מעשה האצטרלב והוא לבטלמיוס לשבעה אקלימים (97r-104v)

Ma'aśeh ha-aṣṭerolav we-hu' le-Baṭlamyus le-šiv'ah aqlimim (Costruzione dell'astrolabio di Tolomeo per i sette climi).

Incipit (97r):

נרצה לעשות שטח עגול פשוט כדי לצייר בו הכדור ועגולותיו (...)

Explicit (104v):

ובכאן נשלם מעשה האצטרלב לחכם בטלמיוס לשבעה האקלמים.

Königsberg 1845. Devo al Dott. Shlomo Sela un aiuto essenziale nell'attribuzione delle varie versioni presenti nel testimone linceo.

[57] Cf. Sela, *Abraham Ibn Ezra* cit., pp. 104-105.

[58] «Ma queste cose sono (dette) in maniera approssimativa; ed eccoti un altro testo su ciò da un'altra spiegazione all'astrolabio che anche ha fatto il sapiente R. Avraham ibn 'Ezrah [*sic*] nell'anno quattromilanovecentosei (= 1146) della creazione del mondo».

[59] Per esempio Napoli, Biblioteca Nazionale, ms. III.F.12, cc. 190r-193r; su cui G. Moscati Steindler, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Napoli*: «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli» 31 (1971), pp. 313-340: 334 nr. 13.33. Per il testo, Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 580-583, § 362; B.R. Goldstein, *Ibn al-Ṣaffar*, in *Encyclopaedia of Islam*[2], 3, Brill - Lucac & Co., Leiden - London 1971, p. 924.

Il testo, altro pseudoepigrafo già noto[60] e in una delle intestazioni di pagina richiamato in maniera leggermente diversa (עשיית האצטרלב, Costruzione dell'astrolabio; 98r), reca due brevi interpolazioni di Finzi alle cc. 98v e 101v. Il testimone si distingue per i disegni, piuttosto ben eseguiti, relativi ai componenti di un astrolabio piano: 99r, tracciato di lamina per astrolabio; 100v, dorso di astrolabio con calendario zodiacale e squadro d'ombra; 102r, tracciato per il dorso. Di particolare interesse è l'illustrazione del ragno alla c. 101v (eseguita su c. a parte e poi incollata), in cui – caso raro – è stato possibile riconoscere la copia esatta del ragno di un astrolabio medievale tuttora esistente[61].

5. (105r) [Sul modo di tracciare gli spazi per la divisione delle ore].

Incipit:

כאשר רצית לרשום על בריח האצטרלב חלוקת השעות המעונתות (...)

Explicit:

ובמקומות שיחתכו את קו אֹב הם הם רשמי השעות ·· וזה מה ש״ל.

Breve testo, di sole sette righe e connesso allo strumento del testo precedente, sul modo di tracciare gli spazi sul lembo per la divisione delle ore. Il disegno (fig. 6b) dà un esempio di proiezione dell'ombra sul piano per la posizione di sei ore diurne, e si riferisce al testo della c. precedente.

6 – אבי אצחק בן אלזרקאלה, אגרת המעשה בלוח הנקרא צפיחה (105v-124r)

Abu Yiṣḥaq [Ibrahim ibn Yaḥya'] ibn al-Zarqallu, *Iggeret ha-ma'aśeh ba-luaḥ ha-niqra' ṣafiḥah* (Epistola della costruzione della lamina chiamata asafea).

Incipit (110r):

בשם אשר לו הרוחה \ אפתח שערי אלצפיחה השער הראשון בשמות הרשמים המונחים בלוח המשותף.

Explicit (124r):

נשלמה אגרת המעשה בעזרת ־, אשר לעמו עוז ומחסה.

La versione arabo-ebraica della descrizione dell'astrolabio piano universale a lamina unica, o asafea (*al-ṣafiḥah*), inventato da Ibn al-Zarqallu (o Arzachel, come fu noto nell'Occidente latino; Cordova, XI-XII sec.), è rimasta anonima[62]. Alla c. 106v, al termine dell'indice, al margine destro vi è una consistente glossa dell'anonimo traduttore. Lo scritto di Ibn al-Zarqallu, suddiviso in 61 capitoli, non inizia subito dopo l'indice, ma solo alla c. 110r: esso è infatti preceduto, alle cc. 106v-108v, da un breve testo dello stesso Finzi, con alcuni disegni di piccoli elementi mobili dell'astrolabio (107v-108r) e varie note marginali (106v, in alto a sinistra; 107r), alcune contenenti glosse volgari in caratteri ebraici vocalizzati. Tale interpolazione s'inserisce nel commento alla asafea, «lamina universale» (o comune: הלוח המשותף), con alcune precisazioni prevalentemente di carattere meccanico, che Finzi riferisce di essere stato in grado di redigere grazie all'aiuto di Bartolomeo Manfredi, l'astrologo al servizio dei Gonzaga: ai suoi tempi noto, in effetti, come «Bartolomeo degli orologi» per aver ideato e realizzato il congegno nella Torre dell'Orologio di Mantova:

וקודם התחילי לבאר השערים ראיתי אני מרדכי פינצי לתאר הלוח המשותף ולבארו כפי מה שהשגתי מפי החכם משטרו ברטלומיאו דליארלוגי אשר בעיר הזאת היא מנטואה ומהשם נשאל העזר.

«E prima d'iniziare a spiegare (questi) capitoli ho ravvisato io, Mordekay Finzi, di descrivere la lamina comune e di spiegarla secondo ciò che ho appreso dalle labbra del sapiente

[60] Cf. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 537.

[61] G. Lacerenza, *Nota sul ragno ebraico dell'astrolabio di Muḥammad ibn al-Sahli*: in U. Marazzi (cur.), *Turcica et islamica. Studi in memoria di A. Gallotta*, (Dipartimento di Studi Asiatici, *Series Minor* LXIV) Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2003 [in stampa].

[62] Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 592-594 § 371.

mastro Bartolomeo delli orologi, il quale è in questa città di Mantova, e con l'aiuto del Signore».[63]

Altre illustrazioni ai ff. 108v (indicazioni per il tracciato; fig. 6a) e 109v, quest'ultima ben eseguita, relativa al dorso di un'asafea *zarqaliyya*, con calendario zodiacale e rete di coordinate equatoriali.

7 – (125r-140r) קסטא בן לוקא, ספר המעשה בכדור הגלגל

Qusṭa ibn Luqa, *Sefer ha-ma'aśeh be-kaddur ha-galgal* (Libro della costruzione del globo celeste), secondo Abu [scritto: Ibn] Ḥasan 'Abdallah ibn Yaḥya'.

Incipit (125r):

ספר המעשה בכדור הגלגל חברו קסטא בן לוקא לאבן חסאן עבד לאללה בן ייחיי אמר אולם אחר אשר השם הנכבד טשא זה השר ואני התחברתי (...)

Explicit (140r):

נשלם ספר המעשה בכדור הגלגל לקסטא בן לוקא והעתיקו החכם הכללי ר׳ יעקב בכ״ר מכיר בן תבון (...).

Del celebre testo di Qusṭa ibn Luqa al-Ba'albakki (m. 912/913 ca.), Finzi riporta la versione arabo-ebraica realizzata nel 1256 da Ya'aqov ben Makir ibn Tibbon, sull'edizione di Abu 'l-Ḥasan 'Abdallah ibn Yaḥya'[64]. Il testo, in 65 capitoli e senza illustrazioni, è preceduto dalla tavola dell'indice (125r-127r).

Al termine del terzo libro, dopo l'*explicit*, il *colophon* di Finzi ne attesta il termine di copiatura al 10 agosto 1446 (140r; ved. sopra).

L'ultima parte del codice presenta brevi testi adespoti: il primo dei quali, privo d'illustrazioni e sulla costruzione della sfera, si ricollega direttamente al nr. 7. Gli altri riguardano strumenti semplici (meridiane o quadranti) per la determinazione delle ore.

8 – (140v-141r) באור עשיית הכדור וחלוק רשמיו

Be'ur 'aśiyat ha-kaddur we-ḥilluq rošmaw (Spiegazione della costruzione della sfera e divisione dei suoi tracciati).

Incipit (140v):

בראשונה יקח חתכת עץ יבש גדולה או קטנה כפי הרצון ויעגלנה כפי כחו עד שתהיה עגלה מכל צדדיה (...)

Explicit (141r):

עוד יעשה רביע עגלה כמו רביע עגלת משוה היום ויחלקנה לצ׳ חלקים שוים והיא תקרא רביע העגלה והיא לקחת בה הגובה. נשלם המאמר בעשיית הכדור.

9. (142r) [Senza titolo; all'indice della c. 137v, מעשה כלי המחט מהקאלמיטה לדעת השעות, *Ma'aśeh keli ha-maḥaṭ me-ha-qalamiṭah la-da'at ha-ša'ot* (Costruzione dello strumento ad ago e calamita per sapere le ore)].

Incipit:

לדעת השעות שעברו מן היום מתוך כלי המחט · חזר אשר בתוכו קטעים שני מחטים בשתי וערב הוא נקרא זר השעות וסביבו כתוב השעות כתובי השעות (...).

Explicit:

ומעצמך תוכל לדקדק השלוש או הרביע מהשעה גם בחלקים יותר דקים כי הם רשומים סביב תכלו. סלוק.

Il testo, forse dello stesso Finzi e privo di illustrazioni, è in scrittura minuta e potrebbe essere stato aggiunto in un secondo momento, sfruttando la facciata bianca.

10. (142v) [Senza titolo; all'indice della c. 137v: דרך מרובע עגולה לדעת השעות, *Derek*

[63] Sui rapporti fra Manfredi e Finzi ulteriori materiali e bibliografia in Lacerenza, *A Rediscovered Manuscript* cit., *ad loc.*

[64] Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 552-554 § 342; G. Gabrieli, *Nota biobibliografica su Qusṭa ibn Luqa*: «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei - Classse di scienze morali, storiche e filologiche» 5ª s., 21 (1912), pp. 341-382; D. Hill, *Ḳusṭa ibn Luḳa*, in *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, 5, Brill, Leiden - Paris 1986, p. 533.

merubba' 'agullah la-da'at ha-ša'ot (Del quadrante circolare per sapere le ore)].

Incipit:

עשה עגול כזה מנחשת וחלק אותו לשׁשׁ חלקים שוים והם חלקי האופק ויהיה נצב ישר על שטח האופק על ידי קו המשקולת (...).

Explicit:

(...) ועשה רושם בשעות ההם וכשיגיע צל החתכה בשעות ההם יודעו לך שעות היום.

Il testo illustra il disegno di orologio solare posto a sinistra (a). Al termine, in basso a sinistra, il disegno di un quadrante orario o *quadrans vetus* (b), connesso in effetti al testo successivo, accompagnato a destra da una nota:

ראה רובע לראות בו שעות היום בשמש לחדש חדש באופק אשר יגבה תקטב בו מה מעלות.

– 11 מעשה הרובע הישן (143r-144r)

Ma'aśeh ha-rova' ha-yašan (Costruzione del *quadrans vetus*).

Incipit (143r):

כאשר תרצה לעשות הכלי הנקרא הרובע הישן · ראשונה תקח רובע עגולה אחת מנחשת ותחלקנו לתשעים מעלות שוות (...).

Explicit (144r):

ואחר אשר תדע מספר השעו׳ העקלות שעברו ותרצה לידע הקשת שעבר מן היום מקשת היום תכפול מספר השעות אשר בידך על אורך שעה עקלה ויעלה לידך הקשת שר שעבר מן היום חלק זה הקשת על טו מעלה ויעלה לידך השעה הישרה אשר אתה בה ··

Giancarlo Lacerenza
Dipartimento di Studi Asiatici
Università degli Studi di Napoli
"L'Orientale"
Piazza S. Domenico Maggiore, 12
I-80134 Napoli
e-mail: glacerenza@iuo.it

SUMMARY

Description of Hebrew manuscripts at the Accademia Nazionale dei Lincei in Rome: 1) Mošeh ben Naḥman, *Peruš ha-Torah*; 2) Ptolemy, *Almagest*, Books I-III; 3) amulet on parchment; 4) Mordekay Finzi, *Astronomical Miscellany*. This latter is an important autograph codex up to this day regarded as lost. It includes Euclid, *Elements*, Books I-VII; Avraham ibn 'Ezra', *Book of the Astrolabe*; Ibn al-Ṣaffar, *Explanation of the Astrolabe*; Ibn al-Zarqallu, *Epistle on the Construction of the Plate Called ṣafiḥah*; Qusṭa ibn Luqa, *Book on the Construction of the Celestial Globe*; and other texts concerning astrolabes, sundials and quadrants.

KEY WORDS: Amulets; Manuscripts; Science.

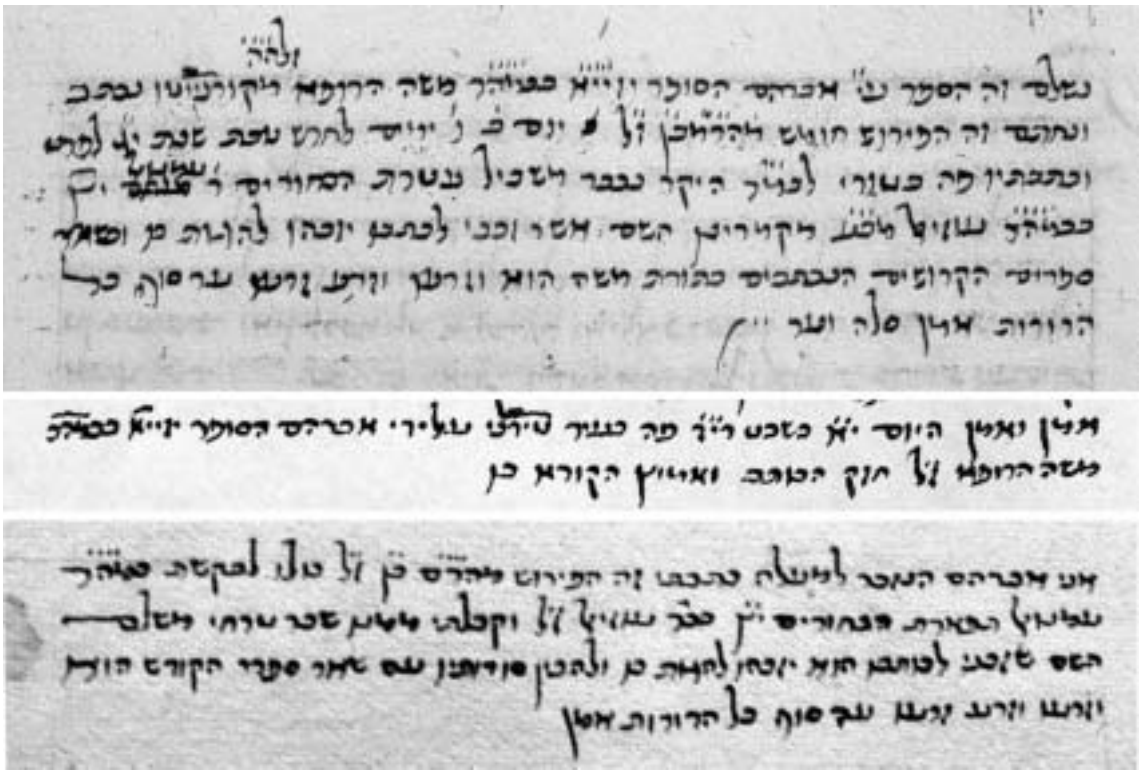


Fig. 1 – BANL, Ms. Cors. 44.A.4 (Naḥmanide): a) *colophon* 1 alla c. 178v; b) *colophon* 2 alla c. 350r, alto; c) attestazione di pagamento alla c. 350r, basso.

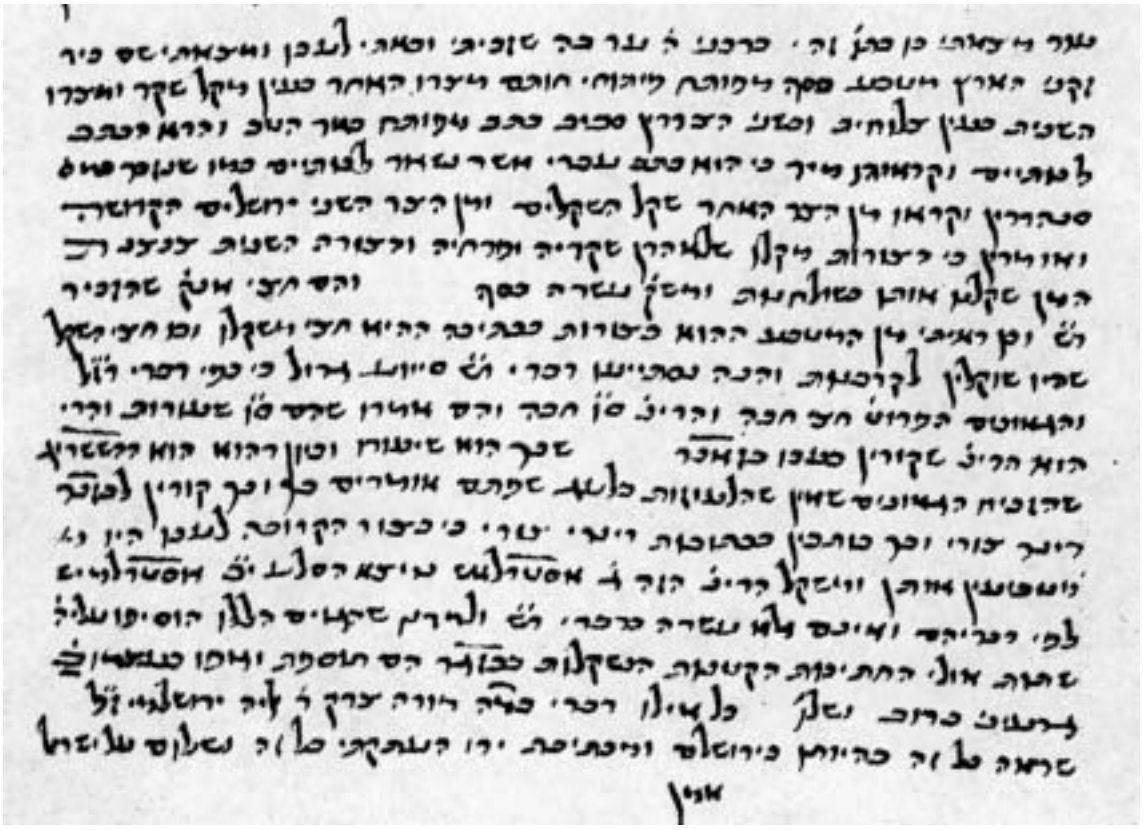


Fig. 2 – BANL, Ms. Cors. 44.A.4 (Naḥmanide); c. 350r, centro, aggiunta al testo.

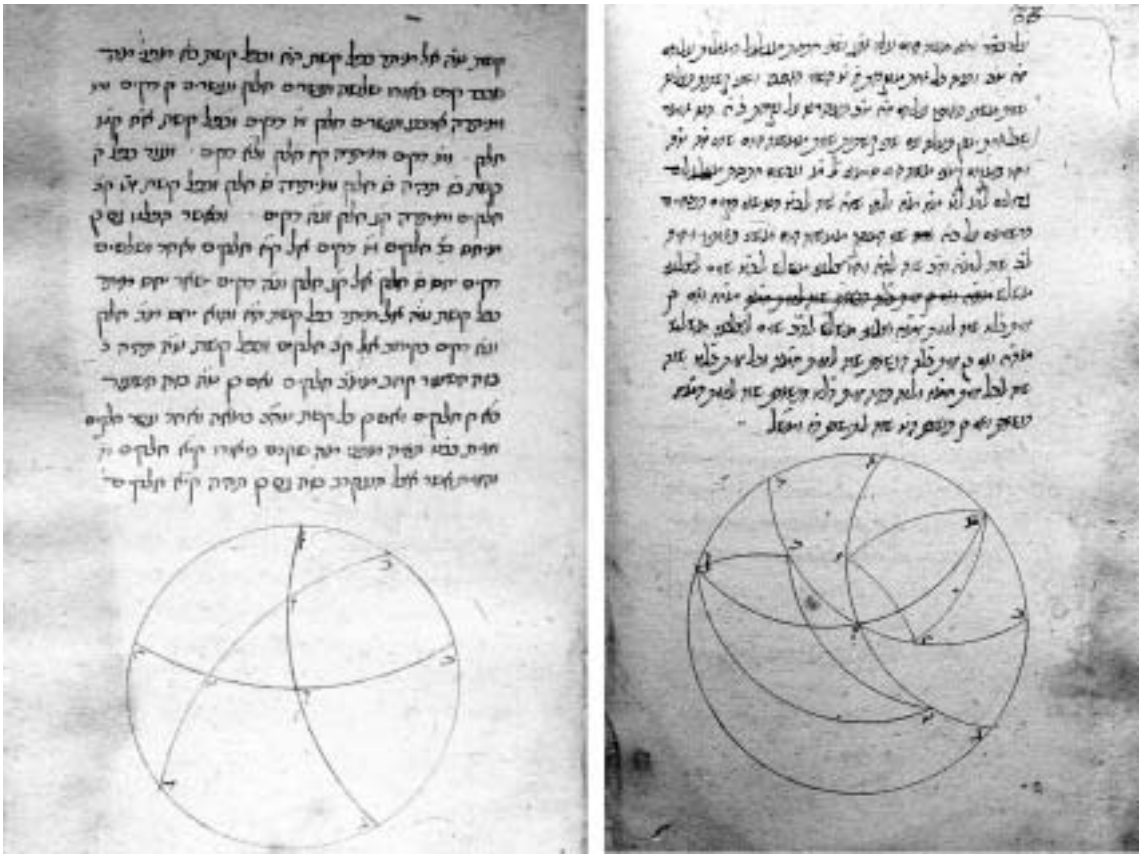


Fig. 3 – BANL, Ms. Cors. 44.A.17 (Tolomeo); a destra: c. 33v; a sinistra: c. 43r.

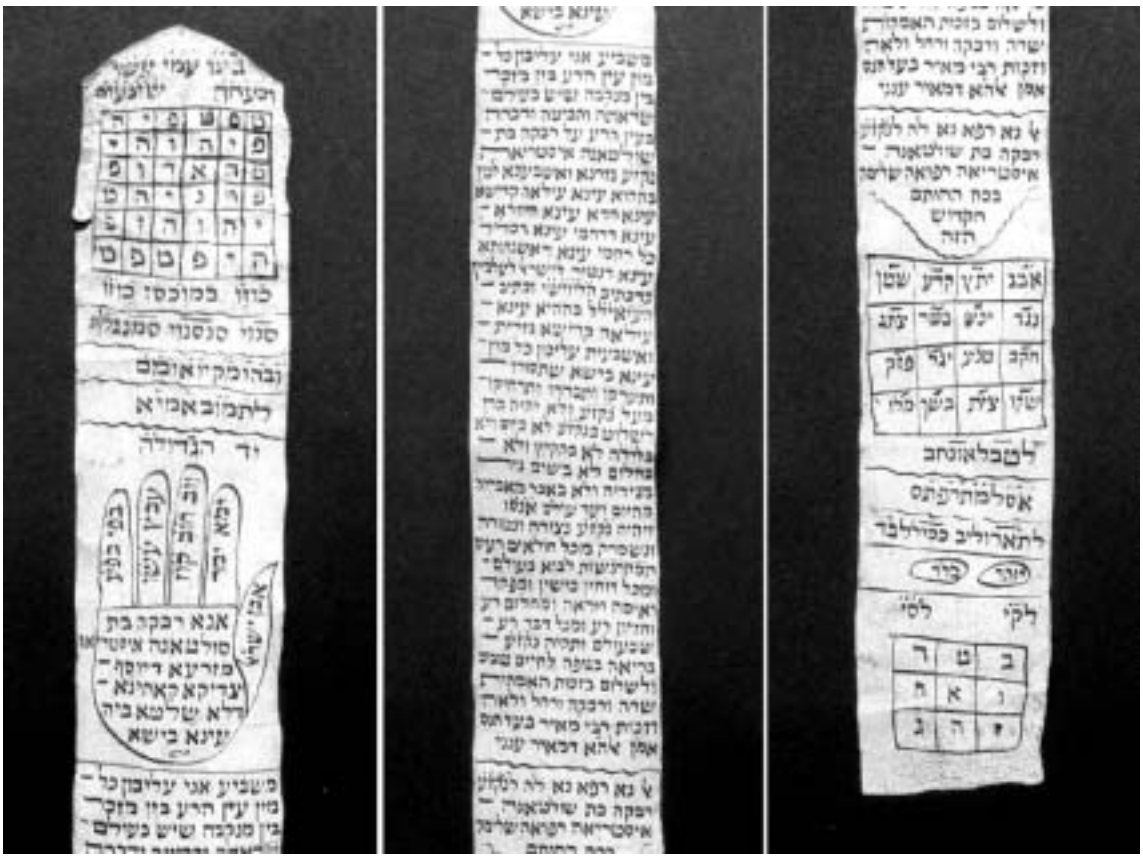


Fig. 4 – BANL, Ms. Or. 114 (amuleto); a) alto; b) centro; c) basso.

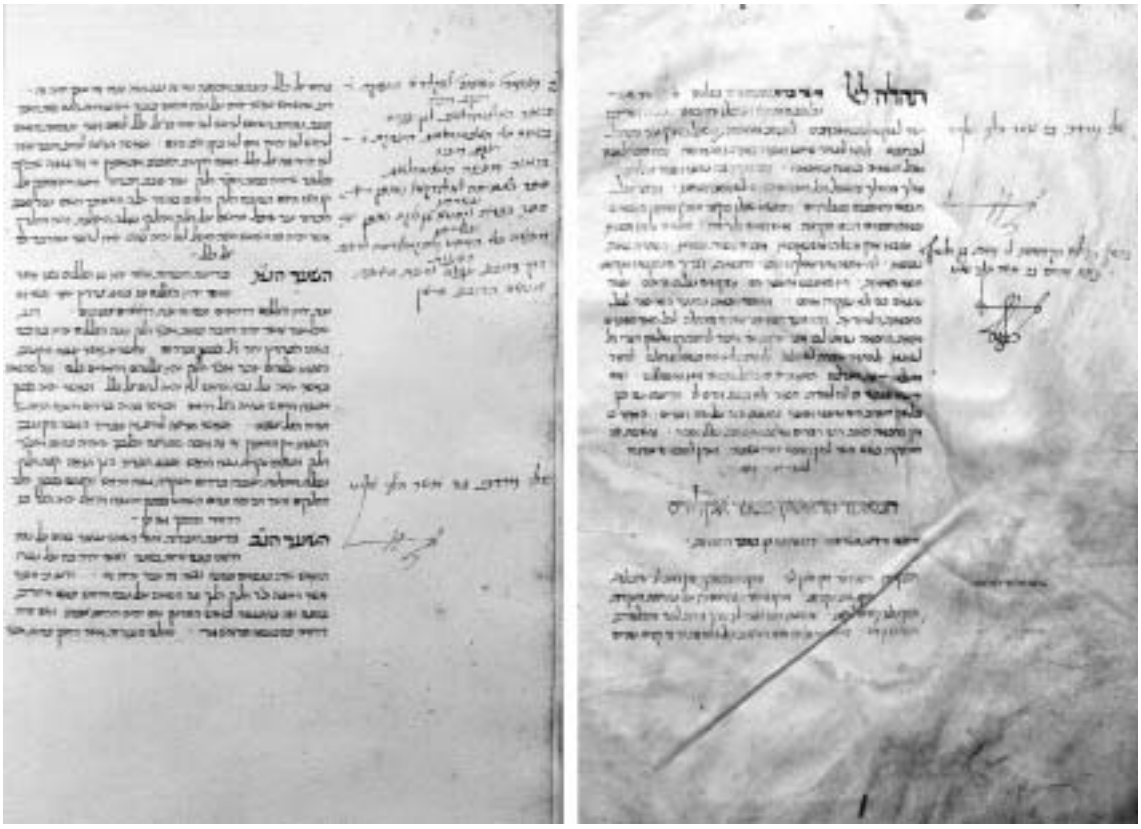


Fig. 5 – BANL, Ms. Or. 259 (Mordekay Finzi); a destra: f. 1v; a sinistra: c. 137v.

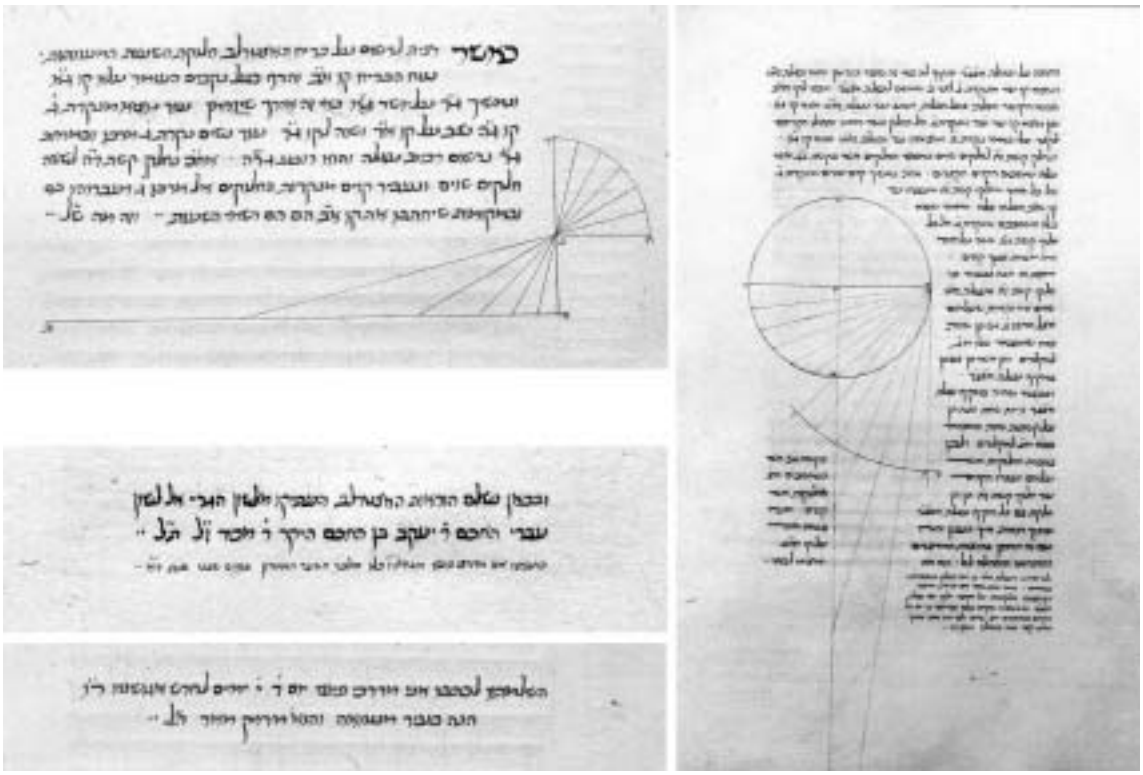


Fig. 6 – BANL, Ms. Or. 259 (Mordekay Finzi); a) a destra: f. 108v; b) in alto a sinistra: particolare della c. 105r; c) al centro a sinistra: *explicit* del testo [3] e *colophon* 1, c. 96v; d) in basso a sinistra: *colophon* 2, c. 140r.

Michela Andreatta

LA TRADUZIONE LATINA DEL *CANTICO DEI CANTICI* ESEGUITA DA FLAVIO MITRIDATE PER PICO DELLA MIRANDOLA*

Guglielmo Raimondo di Moncada, *alias* Flavio Mitridate, o semplicemente Mitridate[1], è una delle figure di apostata più celebri e discusse del Rinascimento. La sua personalità, ambigua e complessa, le sue vicende biografiche, in parte ancora misteriose, e la sua molteplice attività ne fanno un personaggio quasi romanzesco; in realtà egli ebbe un ruolo di rilievo nel diffondersi degli studi di orientalistica presso gli umanisti e negli inizi della *qabbalah* cristiana, in particolare in relazione a Pico della Mirandola[2]. Questo contributo verte su di uno specifico aspetto dell'attività svolta da Mitridate in qualità di maestro e

* Sigle e abbreviazioni:

E.J. = *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, 16 voll.

HEL = *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of W. Gesenius...* Edited with constant reference to the *Thesaurus* of Gesenius as completed by E. Rödiger... and by F. Brown... with the co-operation of R.S. Driver and Ch. A. Briggs, Clarendon Press, Oxford 1955 (First Edition 1907).

Ibn 'Ezra = *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the Canticles after the First Recension*. Edited from Two Mss., with a Translation, by H.J. Mathews, Trübner and Co., London 1874 (i rimandi si riferiscono sempre al testo in ebraico).

LXX = *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935 (9a ed., 1971), 2 voll.

Midraš = *Midraš Rabbah Šir ha-širim. Midraš Ḥazit*. 'Im šinnue nusḥa'ot, be'urim u-mevo'ot me-et S. Dunsky, Devir, Yerušalayim-Tel Aviv 1980.

Pico's Encounter = Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussetts) - London 1989.

Raši = *Peruš Raši le-Šir ha-širim*, in *Ḥameš megillot. Rut, Šir ha-širim, Qohelet, Ekah, Ester*, Mossad Harav Kook, Jerusalem 1990, pp. 1-76.

Sermo = Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, Edited with Introduction and Commentary by Ch. Wirszubski, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1963.

Sermoneta = *Un volgarizzamento giudeo-italiano del Cantico dei cantici*, a c. di G. Sermoneta, G.C. Sansoni Editore, Firenze 1974.

Targum = *Megillat Šir ha-širim 'im Targum u-feruš Raši we-Ibn 'Ezra u-Sfornoh...* in *Miqra'ot gedolot we-'alehem Targum Onqelos, Targum Yonatan we-Targum Yerušalmi, peruš Raši, Rašbam, Ibn 'Ezra, Ramban, Rabbi 'Ovadiah Sforno u-Va'al ṭurim...* me-Rabbi Šelomoh Zalman Netter..., Hoṣa'at sefarim «Eškol», Yerušalayim 1976, vol. 2, pp. 107-120.

Thesaurus = *Thesaurus totius Hebraitatis et veteris et recentioris auctore E. Ben Iehuda...*, In aedibus Ben Iehudae, Hierosolymae 1940, 16 voll.

Vet. = de Brune D., *Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques*, «Revue Bénédictine», 38 (1926), pp. 98-104 (= *Vetus Latina*).

Vulg. = *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita...*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

[1] Dal momento della conversione e nel corso della sua attività pubblica egli assunse svariati nomi, che ci sono noti (spesso in grafie diverse) grazie alle testimonianze dei suoi contemporanei, oltre che dai manoscritti contenenti i suoi testi, alcuni dei quali autografi. Lo pseudonimo *Fl*[*avius*] *Mithridates*, senza dubbio alludente al sovrano del Ponto del quale si favoleggiava che parlasse ben ventidue lingue, diventa prevalente nei documenti risalenti al periodo successivo al ritorno di Mitridate in Italia da oltralpe nel 1485. Cfr. *Sermo*, pp. 46, 48-49, Appendix 1: The names of Mithridates. Curiosamente, nulla di certo è dato di sapere circa il nome ebraico del nostro. Ma cfr. *Pico's Encounter*, pp. 116-117.

[2] Per una prima sintesi bibliografica sulla figura di Mitridate vedi *Sermo*, p. 12, nota 2. Proprio al lavoro di Ch. Wirszubski spetta il merito di aver meglio definito il profilo intellettuale di questo dotto, nonché di aver dimostrato, seppur in maniera frammentaria, come le conoscenze cabbalistiche di Pico, così come si espressero nelle opere di questo primo periodo, dipendessero pressoché esclusivamente dalle traduzioni e dagli insegnamenti dell'ebreo convertito.

collaboratore di Pico, ovvero la traduzione di testi biblici a partire dall'originale ebraico[3], così come essa si attuò nella traduzione del *Cantico dei cantici* inclusa nella versione ebraico-latina del *Commento al Cantico* di Lewi ben Geršom (Gersonide)[4]. Questa versione, che si conserva alle cc. 5a-54a del ms. Vat. latino 4273[5], risale probabilmente al periodo compreso tra l'estate e l'autunno del 1486[6], ovvero all'epoca in cui Mitridate avviò il Conte allo studio delle lingue orientali[7] e della *qabbalah*, e tradusse per lui una serie di

[3] Un ulteriore esempio è fornito dal lavoro a quattro mani che Pico condusse assieme a Mitridate sul libro di *Giobbe*, e del quale reca testimonianza il ms. Ottoboniano Lat. 607 della Biblioteca Vaticana. Ma in questo caso sia la traduzione latina del libro biblico (per i primi dieci capitoli redatta nella grafia di Pico a chiosa della *Vulgata*, e per la restante parte opera autografa di Mitridate), sia le note che il Conte appose a margine dell'intero manoscritto furono redatte sulla base dell'interpretazione del libro proposta nel *Commento a Giobbe* di Gersonide. Sul manoscritto e il suo contenuto vedi Ch. Wirszubski, *Giovanni Pico's Book of Job*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 32 (1969), pp. 171-199.

[4] Teologo, logico, matematico, astronomo, esegeta e talmudista, Lewi ben Geršom (Provenza, 1288-1344), Ralbag in base all'acronimo ebraico, Gersonide per l'occidente moderno, fu una delle figure di spicco del giudaismo medievale. Commentò l'intera Bibbia, ad eccezione dei *Profeti Posteriori*, del libro dei *Salmi* e delle *Lamentazioni*. Tra i suoi scritti di argomento filosofico e scientifico, vi sono trattati di logica, matematica e astronomia, e una serie di supercommentari ai commenti aristotelici di Averroè. Di argomento filosofico è anche la sua principale opera, il *Sefer milḥamot ha-Šem* (*Le guerre del Signore*). Già in vita godette di ampia fama anche in ambito extragiudaico, soprattutto grazie ai suoi contributi in campo astronomico e matematico. Sulla vita, il pensiero e l'opera di Gersonide si rimanda alla monografia di Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Les éditions de minuit, Paris 1973, nonché alla due seguenti bibliografie: M. Kellner, *Bibliographia Gersonideana. An Annotated List of Writings by and about R. Levi ben Gershom*, in G. Freudenthal (cur.), *Studies in Gersonides. A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, E.J. Brill, Leiden 1992, pp. 382-397; G. Chazelas - G. Dahan, *Bibliographie*, in G. Dahan (cur.), *Gersonides en son temps. Science et philosophie médiévales*, E. Peeters, Louvain - Paris 1991, pp. 369-374. Del *Commento al Cantico* sono ora disponibili sia un'edizione critica completa sia una traduzione in inglese, entrambe curate da Menachem Kellner: *Commentary on Songs of Songs by Rabbi Levi ben Gershom*. Edited, with an Introduction by M. Kellner, Bar-Ilan University, Ramat Gan 2001 (in ebraico); Levi Ben Gershom (Gersonides), *Commentary on Song of Songs*. Translated from the Hebrew with an introduction and annotations by M. Kellner, Yale University Press, New Haven - London 1998.

[5] Il contenuto del manoscritto, autografo di Mitridate, è il seguente: un breve testo intitolato *Vuilè harabice prohemij per Mithrydatem traductio* (cc. 1a-2a), probabile testimonianza di una progettata traduzione latina della versione araba del *Pentateuco* (cfr. I. Zatelli - F. Lelli - M. Ventura Avanzinelli, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in P. Viti (cur.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. Catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (4 novembre - 31 dicembre 1994), Leo S. Olschki Editore, Firenze 1994 (Centro internazionale di cultura «Giovanni Pico della Mirandola». Studi Pichiani, 2), p. 170, scheda n. 57); la traduzione del *Commento al Cantico* con il titolo latino *Levi Gersomide commentariorum in Cantica canticorum Salomonis per Flavium Mythridatem ad Picum traductio* (cc. 5a-54a); e infine la traduzione latina del *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Maimonide (*Ma'amar teḥiyyat ha-metim* secondo il titolo ebraico della traduzione di Šemu'el ibn Tibbon, *Ma'qala fi teḥiyat ha-metim*, nell'originale arabo), introdotto dall'intestazione: *Tractatus de resurrectione mortuorum editus a sapientissimo viro Rabi Moyse Maimonide / et traductus per Mythridatem ad Picum* (cc. 59a-77a).

[6] Mitridate fece il suo ingresso alle dipendenze del Conte in qualità di traduttore e ripetitore privato nel maggio del 1486, quando Pico, al ritorno dalla Francia, e dopo il clamoroso «incidente» con Margherita de' Medici, si ritirò a Perugia e poi, allo scoppio della peste, alla Fratta. Con ogni probabilità il loro rapporto fu assiduo fino ai primi mesi del 1487, ma quando il Conte, all'inizio di dicembre, si recò a Roma in vista della discussione delle tesi, Mitridate a quanto pare non lo seguì. È possibile che la definitiva separazione tra i due sia stata sancita dalla successiva fuga di Pico, dopo il fallimento dell'incontro romano. Cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabbalistica*, L.S. Olschki Editore, Firenze 2001 (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Quaderni di «Rinascimento», 39), Appendice 1: I rapporti di Mitridate con Pico nel corso dell'anno 1486, pp. 87-89.

[7] A Pico Mitridate impartì lezioni di ebraico, arabo e aramaico. Come Wirszubski ha dimostrato,

testi ebraici, per lo più, ma non esclusivamente, di argomento mistico[8].

Ideato in stretta correlazione con i commenti agli altri due testi attribuiti dalla tradizione a Salomone, *Ecclesiaste* e *Proverbi*, il *Commento al Cantico* di Gersonide è in primo luogo un trattato epistemologico. L'autore interpreta i dialoghi e i personaggi del libro biblico come allegoria del processo cognitivo e dei soggetti in esso coinvolti - l'intelletto materiale, l'intelletto agente, le facoltà attive e passive dell'anima, le percezioni sensoriali, gli intellegibili. Secondo l'esposizione di Gersonide la lettera del testo, che narra degli amori di Salomone e della Sulamita, alluderebbe in realtà al lungo *iter* di perfezionamento teoretico, condotto secondo la tradizionale articolazione delle scienze nell'ordine di matematica, fisica e metafisica, a conclusione del quale l'intelletto umano è pronto a ricevere l'emanazione dell'intelletto agente e una volta colti gli intelligibili, a diventare intelletto acquisito, fine ultimo della filosofia e della speculazione filosofica adeguatamente condotta.

Come spiegare l'interesse di Pico per l'esegesi del *Cantico* offerta nel commento di Gersonide? Il tema della progressiva elevazione dal materiale all'intelligibile, l'equazione tra felicità umana e sapienza, e l'idea della contemplazione del divino come fine della filosofia erano senz'altro rispondenti al pensiero dell'umanista. Inoltre, la dottrina averroistica del congiungimento tra il più basso degli intelletti separati e l'intelletto umano era nota a Pico dai tempi del soggiorno padovano, o comunque dalla frequentazione di Elia del Medigo[9]. Ma è difficile stabilire se Mitridate, nel proporre all'allievo simile testo, fosse pienamente consa-

Pico definisce «chaldeus» anche quell'idioma composito, parte ebraico e parte aramaico, redatto in caratteri etiopici, che egli apprese da Mitridate e del quale l'opera del Mirandolano reca traccia. Cfr. *Sermo* pp. 38-40.

[8] Le traduzioni ebraico-latine che Mitridate eseguì per Pico rappresentano la parte più consistente del suo lavoro di interprete ed esperto di lingue orientali. Si tratta di testi della tradizione mistica, ma anche opere di filosofia e commentari biblici, un vero e proprio *corpus* di letteratura in lingua ebraica conservato nelle forme attuali in cinque manoscritti autografi – i codici Vat. Lat. 4273, Vat. Ebr. 189-191 e Chigi A.VI.190 —, corrispondenti a una quarantina di opere ebraiche, per un totale di circa 3500 carte. La biblioteca ebraica che Mitridate tradusse in latino per Pico in realtà non ci è giunta per intero: tre dei mss. cabbalistici, ovvero i codici Vat. Ebr. 189 e 191 e il codice Chigi A.VI.190, sono incompleti, e di un intero manoscritto fra quelli visti e descritti da Jacques Gaffarel, contenente fra l'altro la traduzione latina del *Commento al Pentateuco* di Menaḥem ben Binyamin da Recanati, si è persa traccia. Per una panoramica complessiva delle traduzioni, nonché per una descrizione del contenuto dei manoscritti in cui tali versioni si conservano, si rimanda a *Sermo*, pp. 49-65, Appendix 2: The Translations of Mithridates, e a *Pico's Encounter*, cit., pp. 10-18 (dove l'esame è limitato ai ms. contenenti traduzioni di opere cabbalistiche, ovvero i codici Vat. Ebr. 189-191 e il codice Chigi A.VI 190). Cfr. anche le schede del Lelli in I. Zatelli - F. Lelli - M. Ventura Avanzinelli, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit., pp. 170-172, n. 57, e in F. Lelli, *Pico tra filosofia ebraica e «Qabbala»*, entrambi in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 193-223: 204-211, nn. 71-74. Sulla perduta traduzione del *Commento al Pentateuco* di Menaḥem ben Binyamin da Recanati e sulla copia parziale della stessa, redatta da Pier Leone da Spoleto forse a proprio uso, che si conserva alle cc. 117b-124b del codice A IX 29 della Biblioteca Universitaria di Genova, vedi F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 4, e Appendice 2: Notizie su alcuni frammenti della traduzione del *Commento alla Torah* di Menachem da Recanati eseguita da Mitridate, pp. 89-94. A.M. Piemontese dà notizia di un altro codice, il Vat. ebr. 357, contenente una traduzione latina del *Corano*, nel quale compaiono le mani di Pico e Mitridate, cfr. A.M. Piemontese, *Il Corano latino di Ficino e i corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», 2a s., 36 (1996), pp. 264-272.

[9] È noto infatti che proprio quest'ultimo su richiesta di Pico aveva redatto in latino un opuscolo, del quale oggi si conserva la sola versione ebraica, dedicato alla discussione di questo tema e basato sul commento maggiore del cordovano al *De anima*. Cfr. E.P. Mahoney, *Giovanni Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, 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), vol. 1, L.S. Ol-

pevole di come il senso fondamentale dell'esegesi gersonidea, per quanto condotta nei termini di una trattazione di ordine gnoseologico ed epistemologico piuttosto che teologico, potesse comunque interessare Pico, soprattutto in virtù della rilettura in senso neoplatonico dell'amore umano come *amor Dei intellectualis*, largamente diffusa presso gli umanisti di epoca rinascimentale. In effetti, è soprattutto l'interesse per la filosofia dell'amore a spiegare il suo desiderio di conoscere l'esegesi allegorica del *Cantico*. All'epoca, infatti, Pico si accingeva a commentare la *Canzona de amore* dell'amico Girolamo Benivieni, e proprio nel suo commento sarebbero confluiti, successivamente rielaborati, alcuni motivi derivati dalla lettura del *Commento al Cantico* nella versione latina di Mitridate[10], come quello, celeberrimo, della «mors osculi»[11].

Come è noto, Mitridate fu, tra i proseliti dell'epoca, uno dei più dotti. Conosceva l'ebraico, l'arabo e l'aramaico, nonché il latino e il greco, e oltre che traduttore e orientalista fu anche autore di opere di apologetica e teologia cristiana[12]. Gli studi di Ch. Wirszubski hanno dimostrato che la sua competenza circa le fonti ebraiche e in particolare la *qabbalah*, era indubbia, seppur adombrata da numerose

schki editore, Firenze 1997 (Centro internazionale di cultura «Giovanni Pico della Mirandola». Studi Pichiani, 5), pp.130-131.

[10] Del fatto che Pico abbia letto e studiato, almeno parzialmente, la traduzione del *Commento al Cantico* per lui approntata da Mitridate, sono prova le note autografe rinvenibili lungo i margini del manoscritto, già a suo tempo identificate come tali dal cardinale Mercati. Cfr. G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1938, pp. 22-23, n. 74. Tuttavia, le chiose del Pico si interrompono alla c. 35b, segno che egli non completò la lettura del commento. È possibile che il carattere prettamente filosofico dell'esegesi gersonidea non lo abbia completamente soddisfatto, a dispetto delle interpolazioni in senso cabbalistico introdotte da Mitridate nella sua traduzione. D'altronde, che Pico fosse alla ricerca di testi più suggestivi trova conferma nella richiesta rivolta a Yoḥanan Alemanno, col quale venne a contatto nel 1488, di venire da questi introdotto ai commenti cabbalistici al libro biblico. Il filosofo acconsentì, e Pico ebbe anche modo di accedere al commento che lo stesso Alemanno aveva lasciato incompiuto, l'operetta intitolata *Sefer Ḥešeq Šelomoh*, il cui completamento, portato a termine nell'anno 1492, il filosofo dedicò appunto al Mirandolano. Si veda a questo riguardo F. Lelli, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno*, in D.L. Bemporad - I. Zatelli (curr.), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1998, pp. 53-54; Id., *Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno*, «Vivens Homo», 5 (1994), pp. 411-412. Il costante interesse di Pico per i commenti ebraici del *Cantico*, che ebbe probabilmente inizio proprio con la lettura del commento di Gersonide, fu ad un certo punto alimentato anche dall'intenzione di comporre un proprio commento, espressa esplicitamente in uno dei frammenti del *Commento a una Canzona de amore* contenuti nel codice C M 328 della Biblioteca Comunale di Padova, recentemente editi da F. Bacchelli a integrazione dell'edizione di Garin. Cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 128-129.

[11] Cfr. Ch. Wirszubski, *Three Studies in Christian Cabbala*, The Bialik Institute, Jerusalem 1975, ristampato in Id., *Between the Lines. Kabbalah, Christian Kabbalah and Sabbatianism*, edited by M. Idel, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1990, pp. 49-60 (in ebraico); il contenuto di questo studio è stato ripreso e compendiato anche in *Pico's Encounter*, pp. 153-160.

[12] È il caso del suo *Sermo de passione Domini*, pronunciato in Vaticano alla presenza del pontefice Sisto IV e del collegio dei cardinali, il giorno di venerdì santo dell'anno 1481, e nel quale Mitridate «retulit misteria omnia passionis Iesu Christi, eaque probavit Hebreorum ac Arabum auctoritate et scriptis». Sul carattere e il contenuto del sermone si veda l'introduzione di Wirszubski all'edizione del testo in *Sermo*, pp. 11-47. Nel 1487, professore a Viterbo, Mitridate sollecitava la pubblicazione di un'altra sua opera forse di argomento teologico, in titolata *De Machabeis* (la notizia è riportata in E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Comune di Mirandola, Mirandola 1963 [riprodotto in *Ritratti di umanisti. Sette protagonisti del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 187-219], p. 193, nota 8). L'unico scritto di Mitridate che fu dato alle stampe,

mistificazioni e manipolazioni intenzionali[13]. Per quanto in tal senso la traduzione latina del commento di Gersonide non faccia eccezione, e presenti delle interpolazioni di contenuto cabbalistico, non è nostra intenzione trattare qui degli interventi che il traduttore operò arbitrariamente sul testo. Vorremmo piuttosto sottolineare altri requisiti – meno controversi – della sua attività di interprete, e ricordare come Mitridate, nella traduzione del *Commento al Cantico* come altrove, dimostri di possedere non solo una buona padronanza della lingua ebraica, ma anche la notevole capacità di confrontarsi con testi di generi e contenuti diversi, nonché redatti in epoche e ambiti intellettuali a volte distanti. Simile circostanza imponeva al traduttore importanti adattamenti - in primo luogo a livello del contenuto e della terminologia - nonché la conoscenza almeno indiretta di fonti non solo numerose ma anche eterogenee. In tal senso è lecito supporre che alla riuscita del suo lavoro di traduttore contribuirono non solo la sua origine, ovvero la formazione ebraica di cui Mitridate godette nei suoi primi anni di vita (probabilmente sotto la guida del padre), e poi forse proseguita autonomamente, ma anche gli studi compiuti in ambito cristiano, dai quali gli derivava la conoscenza delle versioni latine e greche della Bibbia, delle opere della patristica e della scolastica latina, nonché della letteratura polemica cristiana[14].

Uno degli aspetti di maggior interesse della traduzione latina del *Commento al Cantico* di Gersonide approntata da Mitridate, consiste nel suo comprendere, assieme al testo del commento vero e proprio, anche una versione latina del libro biblico quasi completa, autonomamente condotta dal traduttore sul testo massoretico. La traduzione, che è disposta per lemmi a introduzione di ciascuna pericope di commento (singoli versetti sono citati con lievi varianti nel corso dell'introduzione, mentre dei vv. 3, 1-3 e 3, 5 è proposta una seconda versione di poco diversa in corpo al commento, alle cc. 33a-34a), presenta alcune peculiarità, che ne fanno, a nostro parere, un singolare esempio di versione latina «moderna» del *Cantico*.

Da un lato, essa si caratterizza per *non* essere, almeno in linea generale, una «traduzione interpretativa». Infatti, per quanto cosciente della tradizione esegetica precedente, in particolare ebraica, il traduttore dimostra di essere libero dalle preoccupazioni che sia in ambito ebraico sia in ambito cristiano ancora predominavano nell'approccio al libro biblico, e che si erano variamente espresse sotto forma

vivente l'autore, fu la sua traduzione latina dei *Versi aurei* attribuiti a Pitagora e dei *Dicta septem sapientium*, apparsa a Colonia nel 1485. L'edizione è descritta in E. Vouillième, *Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts*, Bonn 1903, p. 164, n. 370. Secondo la testimonianza di Sebastian Münster, Mitridate avrebbe composto anche un *De tropis Hebraicis*, sulla prosodia ebraica, del quale però, se mai fu scritto, non è rimasta traccia. Cfr. *Sermo*, p. 70.

[13] Le problematiche connesse alle traduzioni che Mitridate approntò per Pico sono note: in modo disinvolto, se non cinico, il traduttore addomesticò il contenuto della letteratura che veniva presentando all'allievo, in particolare tramite il frequente inserimento di interpolazioni e interpretazioni di contenuto cristiano e cabbalistico, nell'intento calcolato di venire incontro alle aspettative del committente. Una precisa valutazione del peso che questi interventi ebbero sull'elaborazione delle fonti ebraiche in Pico e sugli sviluppi successivi della *qabbalah* cristiana è in parte ancora da completare, e non può prescindere dall'edizione dei manoscritti contenenti le traduzioni di Mitridate, a partire da quelli cabbalistici. Su questo vedi G. Tamani, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in G.C. Garfagnini (cur.), *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 492-493, nota 1. Vedi anche l'intervento presentato nella precedente edizione del Congresso AISG da S. Campanini, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in P. Capelli - M. Perani (curr.), *Atti del XV Convegno internazionale dell'AISG* (Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001), «Materia giudaica», 7, 1 (2002), pp. 90-95.

[14] Le cognizioni di Mitridate in questo ambito si constatano con una certa agevolezza nel suo *Sermo de passione Domini*, attraverso le citazioni e i riferimenti alle fonti cristiane ivi contenute, per quanto in parte ascrivibili a conoscenza solo indiretta. Cfr. *Sermo*, pp. 28-33.

di lettura allegorica del testo[15]. La traduzione di Mitridate è attenta al senso letterale del *Cantico*, colto nel suo contenuto esplicitamente sensuale e amoroso (tanto che nell'*incipit* del commento, dopo l'introduzione, Mitridate non esita a designare il libro biblico con l'espressione «diverbium praetextatum»), e in linea con le esigenze dell'epoca non è priva di preoccupazioni filologiche; dimostra infatti una certa cura per le questioni grammaticali e linguistiche, che si esplicita ad esempio nel trattamento dei toponimi e dell'onomastica, o in quello dei termini rari e degli *hapax legomena*, che in qualche caso Mitridate considera tecnici e che si limita a trascrivere[16]. La traduzione denota inoltre sensibilità da parte dell'interprete per le valenze letterarie ed estetiche del libro, e non è esente da velleità poetiche, in particolare nei passi in cui Mitridate traduce più liberamente, o ricerca una traduzione latina non solo intellegibile ma anche di bella forma[17]. Simili caratteristiche giustificano, a nostro avviso, quanto affermato sopra circa la «modernità» della versione di Mitridate, e dimostrano inol-

[15] Anche le prime e più antiche versioni del *Cantico* sono improntate all'allegoresi, come nel caso del *Targum*, in ambito ebraico, e della versione della *Vetus Latina* e della *Vulgata*, in ambito cristiano. L'interpretazione in chiave allegorica del *Cantico* si affermò tra gli ebrei fin dai primi secoli dell'era volgare, per poi svilupparsi gradualmente, motivata da un lato dal contenuto esplicitamente sensuale del testo, dall'altro dal suo carattere di libro canonico e divinamente ispirato. Da alcune testimonianze contenute nella letteratura rabbinica si ricava che prima di venir incluso nel novero dei libri sacri, il *Cantico* fu considerato poesia secolare, e che un suo uso in ambito profano continuò per un certo periodo anche successivamente (cfr. S. Salfeld, *Das Hohelied Salom's bei den jüdischen Erklaren des Mittelalters*. Nebst einem Anhange: Erklärungsproben aus Handschriften, J. Benzian, Berlin 1879, pp. 1-2). Le parole attribuite a rabbi Aqivah, «Nessuno in Israele ha mai contestato che il *Cantico* sporca le mani; perché tutta l'eternità non vale quanto il giorno in cui è stato dato a Israele il *Cantico dei cantici*. Infatti, tutti gli scritti sono santi, ma il *Cantico dei cantici* è il più santo di tutti» (*Yadayim* 3, 5), ci restituiscono un'eco delle discussioni che sancirono la definitiva canonicità del *Cantico*, e insieme testimoniano come essa facesse appello piuttosto ad un'antica tradizione della santità del libro e del suo carattere di testo ispirato. Ciò deporrebbe a favore dell'ipotesi secondo cui l'allegoresi del *Cantico* fu successiva, anziché precedere e giustificare l'accoglienza del libro nel canone. Sull'esegesi rabbinica e patristica del *Cantico* si veda E.E. Urbach, *Rabbinic Exegesis and Origenes' Commentaries on the* Song of Songs *and Jewish-Christian Polemics*, «Tarbiz» 30 (1961), pp. 148-170 (in ebraico), e il recente volume di M. Hirshman, *Mikra and Midrash: A Comparison of Rabbinics and Patristics*, Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv 1992, pp. 65-73 (in ebraico); cfr. anche P. Tragan in *Enciclopedia della Bibbia*, Elle di Ci, Torino - Leumann 1969, vol. 2, coll. 94-102, *s.v.* Cantico dei cantici.

[16] È il caso di *turaq* (v. 1, 3 «oleum turach») e di *paz* (v. 5, 11 «auro paz»: 5, 16 «super bases paz»), che in base al contesto Mitridate interpreta rispettivamente come una specifica varietà di olio balsamico e una particolare tecnica di lavorazione dell'oro. Al v. 3, 9 il misterioso *apiryion* viene reso da Mitridate tramite uno pseudo-grecismo, «epyridion», forse sulla base del latino *epiraedium*, n. «tirella, cinghia della carrozza», e per estensione «veicolo, vettura».

[17] La sensibilità di Mitridate per gli *studia humanitatis* e per la poesia latina in particolare risulta evidente dalle citazioni di poeti classici latini come Ennio rinvenibili nel *Sermo de passione Domini*. Si veda quanto afferma Wirzsubski a questo proposito nella sua introduzione, *Sermo*, pp. 34-35. È probabile che Mitridate si dilettasse anche di poesia ebraica, ipotesi a favore della quale depongono soprattutto alcune testimonianze dei contemporanei. Sappiamo infatti che durante il suo soggiorno oltralpe Mitridate tenne delle lezioni sull'accentazione dell'ebraico biblico, durante le quali espose una propria teoria prosodica basata sull'applicazione delle regole della metrica greca all'idioma semitico. Alcuni dei suoi insegnamenti in materia sono state riportati da Johannes Reuchlin e Sebastian Münster (i passi in questione, contenuti rispettivamente nel *De accentibus et orthographia linguae Hebraicae* di Reuchlin e nel *Opus grammaticum consummatum* di Münster, sono citati in *Sermo*, cit., pp. 69-72, Appendix V: Mithridates on the accentuation of Hebrew). Inoltre, nella lettera di Rodolfo Agricola della quale lo stesso Mitridate fu latore ad Adolfo Rusch in Basilea, datata 13 aprile 1485, egli viene ricordato anche come «poeta» (per il testo della lettera, in cui Mitridate viene descritto in termini assai elogiativi, vedi K. Hartfelder, *Unedierte Briefe von Rudolf Agricola. Ein Beitrag zur Geschichte des Hu-*

tre come il traduttore, pur nei suoi limiti, non fosse del tutto estraneo alle tendenze proprie dell'epoca, e ai proclami umanistici a favore di una più precisa e corretta intelligenza dell'originale attraverso gli strumenti della grammatica, che si traducesse poi nel «transferre ad sententiam», fedele al contenuto del modello ma rispettoso delle caratteristiche proprie della lingua di arrivo.

Alle problematiche sollevate dalla nuova metodica del tradurre si ricollega anche la questione del rapporto fra la traduzione di Mitridate e la versione del *Cantico* contenuta nella *Vulgata*. Come è noto, all'epoca lo slancio umanistico in direzione di una revisione della versione latina della Bibbia aveva il proprio testo di riferimento nel lavoro di traduzione e revisione delle Scritture attribuito a Gerolamo, in concomitanza con l'esigenza di un ritorno ai commenti patristici, in opposizione a quelli moderni, ma anche di un testo emendato [18]. Pico non faceva eccezione, e per quanto all'epoca in cui commissionò la traduzione del commento egli non si fosse ancora addentrato nello studio diretto della Bibbia *iuxta Hebraicam veritatem*, non esitò a chiosare in vari punti la traduzione di Mitridate, laddove questa si discostava dalla versione della *Vulgata*, correggendola di propria mano sulla base della lezione di questa [19].

In realtà, da un primo esame del testo risulta chiaro che il traduttore conosceva la versione di Gerolamo; tra questa e la sua traduzione vi sono infatti delle forti affinità, e alcuni passi sono identici. Tuttavia nel complesso è altrettanto evidente che Mitridate condusse la propria traduzione autonomamente. Tale autonomia interpretativa, la stessa che infastidì Pico, venne ad esprimersi in quattro distinte modalità: 1) il ricorso alla traduzione *ad litteram*, che a volte determina una maggiore efficacia, espressività e immediatezza, e altrove invece danneggia l'intelligibilità e scorrevolezza della lingua di arrivo; 2) la presenza di interpretazioni autonome e originali, basate su una diversa lettura grammaticale (morfologica o sintattica) o lessicale dell'originale; 3) il ricorso, in particolare nella resa di passi o di singoli

manismus, in *Festschrift der Badischen Gymnasien gewidmet der Universität Heidelberg zur Feier ihres 500 jährigen Jubiläums*, Karlsruhe 1886, p. 32). Val la pena di ricordare a questo proposito l'ipotesi a suo tempo avanzata dal Cassuto, e inizialmente rifiutata e poi rivalutata da Wirszubski, secondo cui Mitridate andrebbe identificato con Šemu'el ibn Nissim, figlio di rabbi Nissim ben Šabbetay Abu l-Faraj (è il nome del padre di Mitridate), le cui note e *poesie* comparirebbero nel cod. Hebr. 246 di Monaco, che fu copiato o tradotto per il dotto ebreo siciliano. Cfr. U. Cassuto, *Wer war der Orientalist Mithridates?*, «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», 5 (1934), p. 231; *Pico's Encounter* pp. 116-117.

[18] Cfr. S. Garofalo, *Gli umanisti italiani del sec. XV e la Bibbia*, «Biblica», 27 (1946), pp. 338-375; *Ioannis Pici Mirandulae Expositiones in Psalmos*, a c. di A. Raspanti. Traduzione italiana di A. e G. Raspanti, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1997 (Centro internazionale di cultura «Giovanni Pico della Mirandola». Studi Pichiani, 4), pp. 11-21.

[19] Tali correzioni furono inserite da Pico fin dall'inizio della versione in corrispondenza dei vv. 1, 2-10 (cc. 15b-23b). A questo punto tra il Mirandolano e il suo collaboratore dovette con ogni probabilità sorgere una questione, sfociata, a quanto pare, nella provocatoria risoluzione da parte di Mitridate di lasciare in bianco alle cc. 26a-27a lo spazio destinato ai vv. 1, 16-2, 2, spazio che Pico riempì vergando di propria mano la corrispondente versione della *Vulgata*. Comunque, la polemica, se ci fu, ebbe breve durata, dal momento che la traduzione di Mitridate riprese già dal v. 2, 3 per continuare fino alla fine, pur sottoposta ancora alle censure del Conte. A quanto pare, alla fine Mitridate convinse Pico della qualità e accuratezza della propria versione, o perlomeno della necessità che la traduzione delle singole pericopi bibliche e quella della rispettiva porzione di commento fossero tra loro coerenti. L'incidente, tuttavia, non può non risultare piuttosto significativo, soprattutto tenendo conto del dibattito sulla fedeltà e accuratezza della versione di Gerolamo che all'epoca infiammava i circoli umanistici, e che era ben noto anche ai polemisti ebrei (cfr. ad es. quanto afferma Ruderman a proposito delle critiche mosse alla *Vulgata* nel *Magen Avraham* di Abraham Farissol, D.B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1981, pp. 80-84).

termini di difficile o dubbia esplicazione, ad accezioni tardive, in virtù delle quali la traduzione di Mitridate presenta interpretazioni analoghe a quelle rinvenibili *ad locum* in alcuni commenti medievali del *Cantico*, in particolare in quelli di Šelomoh ben Yiṣḥaq (Raši)[20] e di Abraham ibn 'Ezra[21]; 4) la presenza di interpretazioni che seppur in forma ormai opaca fanno riferimento all'esegesi ebraica tradizionale del *Cantico* contenuta nel *Targum*[22] e nel *Midraš*[23].

La prima caratteristica menzionata, il ricorso alla traduzione *ad litteram*, avvicina la versione di Mitridate alla più antica versione della *Vetus Latina*, circostanza che ci ha spinto ad allargare anche a questa il lavoro di confronto. In più luoghi le due traduzioni presentano soluzioni simili, tese a riprodurre fedelmente il testo ebraico, si tratti della struttura sintattica della frase di partenza o delle sue caratteristiche morfologiche (ad esempio i tempi del verbo). Come nella *Vetus Latina*, anche nella traduzione di Mitridate la fedeltà all'originale dà luogo a calchi (in particolare sintattici, più raramente lessicali), e all'introduzione nel latino di semitismi, ovvero di strutture morfologiche e sintattiche proprie dell'ebraico. Non si intendono qui, o per lo me-

[20] Rabbi Šelomo ben Yiṣḥaq (Troyes, 1040-1105), noto anche sotto l'acronimo di Raši o col patronimico Yiṣḥaqi, a capo di un'importante accademia talmudica, in qualità di esegeta godeva di incontrastata autorità presso i correligionari, tanto da meritarsi il titolo di «Principe dei commentatori». Nei suoi monumentali commenti alla Bibbia e al *Talmud* prestò particolare attenzione al significato letterale del testo, il *pešaṭ*, anche nelle sue valenze linguistiche, pur senza rifiutare il senso omiletico, caratteristico del *deraš*. Tale approccio distingue anche il *Commento al Cantico*, dove coesistono interpretazione letterale, ricorso al *Targum* e al *Midraš*, e analisi linguistica del testo. Cfr. M.Z. Kaddari in *E.J.*, vol. 13, coll. 1558-1565, *s.v.* Rashi.

[21] Abraham ibn 'Ezra (1089-ca. 1164) fu poeta, grammatico, traduttore, matematico e astronomo, oltre che filosofo ed esegeta. Commentò gran parte della Scritture attenendosi strettamente al senso letterale, tramite l'applicazione al testo di criteri filologico-grammaticali e logici. Fu critico sia nei riguardi del metodo interpretativo applicato da Raši e dalla scuola francese, accusato di prestare eccessiva attenzione al *deraš*, sia nei confronti dell'allegoresi cristiana. Compose il suo commento al *Cantico* tra il 1140 e il 1150 durante le sue peregrinazioni lungo la penisola italiana, e probabilmente in più di un'unica redazione. Esso è strutturato in tre parti: la prima, linguistica, è dedicata alla spiegazione del significato di singoli termini, considerati dall'esegeta di difficile interpretazione; la seconda, contiene il commento vero e proprio, esposto in forma narrativa per pericopi e inteso come la descrizione degli amori bucolici del pastore e della sua amata; la terza infine compendia l'interpretazione del libro proposta nelle fonti omiletiche, in primo luogo il *Midraš*. Cfr. AA.VV. in *E.J.*, vol. 8, coll. 1163-1170, *s.v.* Ezra, Abraham ibn.

[22] Il *Targum* aramaico rappresenta la prima compiuta esposizione figurata del *Cantico*, ed è più una parafrasi che una semplice versione del libro. Esso interpreta il testo come allegoria del rapporto tra Dio e il suo popolo, e della storia d'Israele, che viene ripercorsa secondo tre fasi principali, in corrispondenza di tre sezioni del libro biblico: nella prima vengono riassunti gli avvenimenti compresi tra l'esodo e la distruzione del secondo Tempio, con ampie parti dedicate alla descrizione dei momenti in cui il favore del Signore accompagnava Israele (vv. 1, 1-4, 16); nella seconda viene viceversa sottolineato come il pentimento e la ricerca della divinità possano comunque mitigare le conseguenze del peccato nel tempo in cui il popolo si allontana dal Signore (vv. 5, 1-7, 12); infine, l'ultima porzione descrive l'età messianica e l'attesa della redenzione (vv. 7, 13-8, 14). Al pari degli altri *targumim* ai libri degli *Agiografi*, esso è relativamente tardo seppur basato su materiale più antico, e non godette di un riconoscimento ufficiale fino alla sua introduzione nella liturgia sinagogale. Cfr. B. Grossfeld in *E.J.*, vol. 4, coll. 848-849, *s.v.* Bible: Targums to the Hagiographa.

[23] Anche nella letteratura *midrašica* il *Cantico* viene interpretato come allegoria del rapporto tra Dio e il suo popolo, ma a differenza di quanto avviene nel *Targum*, a ciascun versetto corrisponde una pericope esegetica a sé stante, avulsa da una sequenza logica o cronologica, dove parti omiletiche, *haggadiche* e *dicta* dei vari maestri si alternano all'esegesi del testo. Tre sono i *midrašim* al *Cantico* che nel corso del tempo pervennero ad una redazione ufficiale, ovvero *Šir ha-širim Rabbah*, *Aggadat Šir ha-širim* (*Zuṭa*) e *Midraš Šir ha-širim*. Cfr. M.D. Herr, in *E.J.*, vol. 11, coll. 1507-1514, *s.v.* Midrash; Id., *ibid.*, vol. 15, coll. 152-154, *s.v.* Song of Songs Rabbah; ID., *ibid.*, vol. 16, col. 1515, *s.v.* Midrashim, Smaller.

no non soltanto, quelle strutture tautologiche che sono arrivate fino al volgare attraverso la mediazione del latino cristiano, e che nel volgare poi si sono sviluppate autonomamente, ma piuttosto l'uso insistente del dativo etico o di comodo, o la ripetizione di pronomi personali e possessivi in corrispondenza dei suffissi dell'ebraico, ma ridondanti in latino. Com'è logico, fra le due traduzioni non si potrà supporre alcun rapporto di dipendenza, e anche nell'ipotesi del tutto plausibile che Mitridate conoscesse la versione dei *LXX*, su cui la *Vetus Latina* è stata condotta, è assai improbabile che ne abbia utilizzato il testo in sede di traduzione, circostanza peraltro confermata dalla presenza di interpretazioni discordanti. Le affinità andranno piuttosto spiegate con l'impiego di un metodo di traduzione simile, basato sul criterio della estrema letteralità. Nel caso di Mitridate questo criterio non è comunque vincolante, e anzi non esclude, come abbiamo segnalato, il ricorso alla traduzione *ad sensum*. Simile compresenza caratterizza per altro anche la traduzione del *Commento al Cantico*, per quanto in questo caso si possa agevolmente riconoscere come Mitridate tendesse a tradurre *ad sensum* quando il significato dell'originale gli era più chiaro, per attenersi invece alla traduzione *ad litteram* laddove l'ebraico di Gersonide gli risultava più ostico. Ciò non toglie che nel tradurre le parti del commento come nel tradurre il *Cantico*, laddove Mitridate si attenne alla lettera dell'originale anche a costo di forzare la lingua di arrivo, il suo approccio al testo non fosse più quello dell'umanista ma piuttosto ancora del traduttore medievale.

Nella valutazione della varietà di soluzioni alle quali Mitridate si affidò, e degli elementi eterogenei che confluirono nella sua tecnica, non va trascurato il peso delle modalità in cui la traduzione venne approntata, le stesse che condizionarono la stesura dell'intera versione del *Commento al Cantico* di Gersonide nonché delle restanti versioni che egli eseguì per conto di Pico. Ci riferiamo innanzi tutto alla rapidità della commissione. È probabile che Mitridate passasse a Pico le proprie traduzioni «in fascicoli», a mano a mano che le andava eseguendo: discontinuità e vere e proprie cesure, sintattiche e lessicali, tra le parti del *Commento al Cantico* depongono a favore di questa ipotesi, e le stesse correzioni apportate da Pico sulla base della *Vulgata*, dimostrano che egli ebbe accesso alla versione ben prima del suo completamento. Naturalmente, la velocità dell'esecuzione non lasciava ampio margine alla revisione complessiva della traduzione. Nel caso della versione del *Cantico* ne sono prova non solo le incertezze d'interpretazione, di cui vi è traccia in più punti, ma anche una certa disomogeneità, più evidente nella resa delle parti che nell'originale si ripetono identiche o che presentano elementi comuni. Mancò insomma un confronto finale tra le parti tradotte.

Quello che segue è il raffronto di alcuni capitoli del *Cantico* nella traduzione di Mitridate contenuta nel ms. Vat. lat. 4273 con la corrispondente versione della *Vulgata*. I due testi sono stati disposti l'uno accanto all'altro su due colonne, a sinistra la traduzione di Mitridate e a destra quella della *Vulgata*, secondo la suddivisione in capitoli e versetti del testo massoretico, che come è noto, non sempre coincide con la numerazione adottata per la versione di Gerolamo. La lezione di Mitridate è stata estrapolata dal testo della traduzione redatto lungo le cc. 14b-54a in corrispondenza di ciascuna porzione di commento tradotta, testo che abbiamo deciso di considerare come lezione principale. Esso, infatti, come già è stato ricordato, mostra lievi differenze rispetto alla traduzione di singoli versetti nell'introduzione e in corpo al commento, ma questi proprio perché isolati risultano a volte meno coerenti. La grafia latina di Mitridate, non sempre costante, è stata uniformata e in qualche caso corretta tramite interventi tesi a risolvere secondo l'accezione classica i fenomeni fonetici in cui all'epoca si registrava maggiore incertezza. Parimenti le desinenze *–ae*, *-i* e *–ii* sono state preferite a *–e*, *-j* e *-ij*, mentre *u* è sempre stata trascritta con *v*. Il segno - - in corpo alla traduzione indica per convenzione parole o brani depennati dal traduttore, mentre [?] indica lettura dubbia. Di ciascun capitolo citato viene di seguito proposto l'esame di alcune delle sue caratteristiche e il rimando alle «fonti», secondo le linee a cui ci riferivamo sopra. Il testo ebraico corrispondente è stato citato in traslitterazione, secondo la versione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*... Editio funditus renovata... ediderunt K. Elliger et W. Rudolph..., Editio quarta emendata opera H.P. Rüger, Stuttgart 1966-1967.

Traduzione di Mitridate	*Testo della Vulgata*
2, 10 Respondit amicus meus et dixit mihi Surge tibi amica mea Pulchra mea / et veni tibi	2, 10 En dilectus meus loquitur mihi. Surge, propera, amica mea, Columba mea, formosa mea, et veni.
2, 11 Quia -ecce- imber abiit Pluvia recessit / et abiit sibi	2, 11 Iam enim hiems transiit; Imber abiit, et recessit.
2, 12 Flores apparuerunt in terra Tempus -amputationis- lusciniae appetivit [?] Et vox turturis audita est in terra nostra	2, 12 Flores apparuerunt in terra nostra. Tempus putationis advenit; Vox turturis audita est in terra nostra;

Respondit amicus meus... (*'anah dodi we-amar li*), Mitridate si attiene alla lettera dell'originale, nonostante l'incongruenza logica dell'ebraico rispetto a quanto precede, avvertita invece da Vulg. Ma cfr. Vet.: *respondit frater meus et dixit mihi* (*LXX*, ἀποκρίνεται ἀδελφιδός μου καὶ λέγει μοι).

Quia –ecce- imber abiit... (*ki-hinneh ha-setaw 'avar ha-gešem ḥalaf halak lo*), Mitridate depenna *ecce*, forse sull'esempio di Vulg. o forse perché considera l'avverbio *hinneh* parte integrante della congiunzione causale *ki*. La traduzione dell'intero versetto presenza evidenti corrispondenze sintattiche con Vet., che traduce: *quoniam ecce hiemps transiit; pluvia abiit, discessit sibi* (*LXX*, ὅτι ἰδοὺ ὁ χειμὼν παρῆλθεν, ὁ ὑετὸς ἀπῆλθεν, ἐπορεύθη ἑαυτῷ).

Tempus -amputationis- lusciniae appetivit ('*et ha-zamir higgia*'), questo passo è stato interpretato in due sensi fondamentali: 1) «è giunto il tempo della potatura» (è il caso oltre che di Vulg., anche di Vet. e dei *LXX*); 2) «è giunto il tempo del canto» (Raši, pp. 20-21; Ibn 'Ezra, p. 5). Questa seconda interpretazione si basa su *Šir ha-širim Rabbah*, che *ad locum*, riferendosi all'uscita dall'Egitto, chiosa: «È venuto il tempo del canto (di vittoria)» (*Midraš*, p. 69). La correzione apposta da Mitridate alla sua traduzione indica che egli era consapevole di entrambe le possibilità interpretative, ma la lettura da lui infine proposta, «il tempo dell'usignolo» (*luscinia*, f.), si basa sull'accezione tardiva del termine *zamir*, attestata per la prima volta nella *Iggeret Ba'ale ḥayyim* di Qalonimos ben Qalonimos (1286-1330 ca.), traduzione arabo-ebraica dell'appendice del capitolo XXI dell'*Enciclopedia dei fratelli della purità* [cfr. le ricorrenze riportate nel *Thesaurus*, vol. 3, pp. 1351, col. 2-1352, col. 1[24]]. Va senz'altro segnalato che la medesima lettura è accolta anche in Sermoneta, dove il passo in questione è tradotto come segue: «e lo tempo de lo resignolo ajonzi» (p. 85, ma cfr. anche la nota 12).

3, 6 Quae est ista quae ascendit de deserto Sicut -columnae nubeae- columnae nubis Fumigata myrra et thure Et ex omnibus pulveribus pigmentariorum?	3, 6 Quae est ista quae ascendit per desertum Sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae, Et thuris, et universi pulveris pigmentarii?

Quae est ista quae ascendit de deserto (*mi z'ot 'olah min-ha-midbar*), *de deserto* rende alla lettera l'ebraico *min-ha-midbar*. Cfr. Vet., *quae est haec quae ascendit de deserto* (*LXX*, τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα ἀπὸ τῆς ἐρήμου).

Sicut -columnae nubeae- columnae nubis (*ke-timarot 'ašan*), il fatto che Mitridate abbia tradotto l'ebraico *timarot 'ašan* ([*timarah*], f., è la «colonna a forma di palma» [HEL, p. 1071, col. 2]) con *columnae nubis*, non sembra casuale. Questo primo versetto viene infatti interpretato già nel *Targum* del *Cantico* (*Targum*, p. 112) e in *Šir ha-širim Rabbah* (*Midraš*, p. 85-86) come immagine delle peregrinazioni del popolo ebraico nel deserto, e a partire dal commento *ad locum* di Raši (RAŠI, pp. 27-28) esso è stato riferito al racconto di *Esodo* 13, 21-22, dove è detto che «Dio precedeva [i fuggiaschi], e mostrava loro la via per mezzo di una colonna di fumo ('*amud 'anan*) durante il giorno e di una colonna di fuoco durante la notte». È altresì possibile che nella resa dell'ebraico Mitridate avesse presente la traduzione del medesimo passo di *Esodo* contenuta in Vulg.: *Do-*

[24] Il *Thesaurus* riporta anche un verso tratto dal poema *Ḥerev ha-mithappeket* di Abraham Bederši (1230 c. - 1300 c.), a commento del quale Samuel David Luzzatto aveva a suo tempo segnalato l'uso del vocabolo *zamir* nel significato di «usignolo». Tuttavia, in questo caso l'identificazione sarebbe meno certa. *Ibid.* nota 1.

minus autem praecedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna nubis, *et per noctem in columna ignis: ut dux esset itineris utraque tempore. Numquam defuit* columna nubis *per diem, nec columna ignis per noctem, coram populo.*

Fumigata myrra et thure (*mequṭṭeret mor u-levonah*), *fumigata*, partc. passato del verbo *fumigo*, «produrre fumo, affumicare», ricalca l'ebraico *mequṭṭeret* (da *qaṭar* che al Pi'el e all'Hif'il significa «eseguire sacrifici odorosi», «bruciare, offrire incenso». Cfr. *qiṭṭer*, f., «incenso»).

3, 7 Ecce lectulus Salomonis Sexaginta potentes in circuitu habet De potentibus Israelitarum	3, 7 En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt Ex fortissimis Israel,
3, 8 Omnes ipsi armati sunt gladio Et disciplinati in proelio Unusquisque habet gladium suum super femur suum Prae timore in noctibus	3, 8 Omnes tenentes gladios, et ad bella doctissimi: Uniuscuiusque ensis super femur suum Propter timores nocturnos.

Sexaginta potentes in circuitu habet (*šišim gibborim saviv lah*), cfr. Vet. *sexaginta potentes in circuitu eius* (*LXX*, ἑξήκοντα δυνατοὶ κύκλῳ αὐτῆς).

De potentibus Israelitarum (*mi-gibbore Yiśra'el*), ricalcando l'originale Mitridate introduce il complemento partitivo tramite la preposizione *de*, anziché *ex*. Cfr. Vet. *de potentibus Israhel* (*LXX*, ἀπὸ δυνατῶν Ισραηλ).

Omnes ipsi armati sunt gladio... (*kullam aḥuze ḥerev melummede milḥamah*), Mitridate traduce la forma *Pa'ul* con un passivo, ottenendo non solo un effetto di maggiore letteralità ma anche una più precisa resa semantica rispetto a Vulg. e a Vet. Quest'ultima traduce: *omnes tenentes gladium et docti proelium* (*LXX*, πάντες κατέχοντες ῥομφαίαν δεδιδαγμένοι πόλεμον).

4, 13 Irrigans tuum paradisum continentem malogranata Et pomarium arborum pomiferarum Cyperos quoque et nardos	4, 13 Emissiones tuae paradisus malorum punicorum, Cum pomorum fructibus, cypri cum nardo.

Irrigans tuum paradisum... (*šelaḥaik pardes rimmonim*), l'ebraico *šelaḥ*, m., assume nel lessico biblico due differenti significati: 1) «dardo, giavellotto»; 2) «pollone, germoglio» [HEL, p. 1019, col. 2]. La seconda accezione è quella accolta da Vulg. e da Vet. sulla base dei *LXX*. L'interpretazione di Mitridate è riconducibile al significato di «canale [per l'irrigazione]» che il termine assume nella *Mišnah* (cfr. *Mo'ed qaṭan* 1, 1, dove l'espressione *bet ha-šelaḥim* indica «i campi irrigati artificialmente, dall'uomo»[25]). Proprio a questa accezione si rifà Raši, il quale *ad locum* glossa il termine in «terreno asciutto che necessita di essere continuamente irrigato» (Raši, p. 38). Grammaticalmente, è probabile che Mitridate abbia inteso il sostantivo ebraico come un infinito o un imperativo con suffisso, decidendo di renderlo con un participio, opzione che si riscontra anche altrove nel corso della traduzione del *Commento al Cantico*.

7, 3 Umbilicus tuus ut lebes Circularis ut luna Non caret temperamento Venter tuus granarium tritici Vallatum undique rosis	7, 2 Umbilicus tuus crater tornatilis, Numquam indigens poculis. Venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis.

Umbilicus tuus ut lebes... (*šorerek aggan ha-sahar*), *lebes*, m., «catino, bacinella», «caldaia, pentola», corrisponde all'ebraico [*aggan*], m., «vaso per l'acqua», ma anche «catinella, bacino» [HEL, p. 8, col. 2]. L'ebraico *sahar* è un *hapax legomenon* al quale viene attribuito il significato di «rotondità» [HEL, p. 690, col. 2; ma cfr. anche *sohar*, «chiusura» (?), che nella Bibbia compare solo in unione con *bet-* a indicare la prigione]. Questo passo è stato interpretato in due sensi fondamentali: 1) «il tuo ombelico è un cratere cesellato» (*LXX*, Vet., Vulg.); 2) «il tuo

[25] Questa espressione e il suo opposto, *bet ha-Ba'al*, «campi irrigati naturalmente, dalle piogge» (*Bava batra* 3, 1), sono tuttora in uso nella lingua moderna con identico significato, accanto alle due forme *śedeh šelaḥim* e *śedeh ha-Ba'al*.

ombelico è un cratere fatto a foggia di luna (o di mezzaluna)». L'interpretazione dell'ebraico *sahar* nel senso di luna compare già nella corrispondente perifrasi del *Targum* del *Cantico*, per quanto in contesto figurato: «Il capo del Gran Sinedrio (...) brilla nella *Torah* come il disco della luna, quando viene a dichiarare ciò che è puro o impuro, innocente o colpevole» (*Targum*, p. 117). A questa interpretazione fa riferimento *ad locum* Abraham Ibn 'Ezra, il quale nella prima sezione del suo commento specifica: «*Ha-sahar*: in Aramaico *luna* (*yareaḥ*) si dice *sehara'* (סיהרא), e simile parola compare in arabo» (Ibn 'Ezra, p. 9), e poi nella sezione successiva interpreta il versetto così: «Il tuo ombelico è come un gioiello, tondo come luna piena mai calante» (Ibn 'Ezra, p. 15). L'interpretazione di *sahar* nel significato di «luna» è peraltro attestata anche nella poesia medievale [cfr. *Thesaurus*, vol. 8, pp. 3975, col. 2-3976, col. 1].

Non caret temperamento (*al-yeḥsar hamazeg*), *temperamentum*, n., «giusta misura, giusta mescolanza o proporzione», «giusto mezzo, equilibrio» e per metonimia «vino temperato», cioè misto a spezie o allungato con acqua. *Šir ha-širim Rabbah* chiosa *ad locum*: «*Ha-mazeg*: due parti di acqua e una di vino, del vino di Šaron» (*Midraš*, p. 155). Cfr. Vet., *cui non deest mixtum* (*LXX*, μὴ ὑστερούμενος κρᾶμα).

7, 6 Caput tuum in te ut Carmelus est Et crinibus capitis tui ligatis purpura Rex victus est / et cum le treze [?]	7, 5 Caput tuum ut Carmelus; Et comae capitis tui sicut purpura regis Vincta canalibus.

Caput tuum in te... (*r'ošek 'alaik ka-Karmel*), a differenza di Vulg. che considera la preposizione articolata superflua e la omette, Mitridate si attiene alla lettera dell'originale. Cfr. Vet., *caput tuum super te sicut Carmelus* (*LXX*, κεφαλή σου ἐπὶ σὲ ὡς Κάρμηλος).

Et crinibus capitis tui... (*we-dallat r'ošek ka-argaman melek asur ba-rehaṭim*), l'ebraico *dallah* (dalla radice *dalal*), riveste più significati: 1) «cosa tenue, sottile»; 2) «licci della tela»; 3) «chioma» [HEL p. 195, col. 2]. Mitridate interpreta questo secondo versetto non come una comparazione, ma descrittivamente come l'illustrazione di un'acconciatura, e lo collega alla prima parte dell'ultimo versetto. Cfr. Vet., *et ornatus capitis tui sicut purpura* (*LXX*, καὶ πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα). Di questo passo di incerto significato sono state proposte due interpretazioni prevalenti, entrambe attestate *ad locum* in *Šir ha-širim Rabbah* (*Midraš*, p. 159). La prima interpreta l'ebraico *rehaṭim* sulla base di *Genesi* 30, 37-39[26], e attribuisce al termine il significato di «canali», ovvero di «abbeveratoi». Questa lettura è attestata in Vulg., dove tuttavia nel tentativo di fornire una traduzione intelligibile, *melek* è stato apposto ad *argaman*, mentre a *rehaṭim* è stato attribuito il significato di «canali per la concia (o la tintura) della porpora». Una seconda interpretazione è quella testimoniata da Vet., *rex datus in transcursibus*, che a sua volta si modella sui *LXX*, βασιλεὺς δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς. Questa interpretazione collega *rehaṭim* alla radice *rahaṭ* «correre», ed è alla base di una seconda lettura del medesimo *Midraš*, alla quale pure Raši fa riferimento (Raši, p. 62), lettura che si richiama a *Genesi* 18, 7: «Per il merito di nostro padre Abramo, come è scritto: *E Abramo corse all'armento*»[27] [cfr. Sermoneta, pp. 102-103, nota 6]. Se, come sembra, Mitridate attribuì a *rehaṭim* il senso di «chioma, acconciatura» (la peculiare forma da lui adottata, *le treze*, mediata dal volgare, presenta forte somiglianza con la forma attestata in M. Lambert – L. Brandin, *Glossare hébreu-français du XIIIe siècle*, Paris 1905, «la tréže», ovvero «i capelli»[28]), allora la sua interpretazione è simile a quella di Abraham Ibn 'Ezra, il quale chiosa: «Qualunque re vorrebbe venir preso e fatto prigioniero nei tuoi riccioli», specificando che im-

[26] Si tratta del racconto di come Giacobbe volse il salario richiesto a Labano a proprio vantaggio, facendo accoppiare le capre davanti a rami scortecciati posti negli abbeveratoi, in modo da «impressionare» l'embrione concepito e ottenere capre col manto macchiato di bianco.

[27] Il contesto esegetico si riferisce al racconto dell'apparizione di Mamre (*Genesi* 18, 1-15), dal quale il *Midraš* deriva il senso di «sforzo, applicazione» nel servire il Signore.

[28] Riportato in Sermoneta p. 37, nota 1.

magini di tale sorta si rinvengono presso la poesia amorosa araba (Ibn 'Ezra, p. 14). In base alla traduzione di Mitridate l'intero versetto assume il seguente significato: «dai tuoi capelli ornati di porpora un re è stato legato, e così con le tue chiome» (oppure, secondo la versione attestata per due volte in corpo al commento, *rex victus est cum le treze* [*?*], «i tuoi capelli sono ornati di porpora, e un re è stato legato con le tue chiome»).

Michela Andreatta
Via Taglio, 5
33050 Strassoldo (Udine)
e-mail: amichela@libero.it

SUMMARY

In the year 1486, the Christian convert Flavius Mithridates, Hebrew associate of Pico della Mirandola, accomplished most of his Latin translations of Hebrew works; among them, there was the Latin translation of Gersonides' *Commentary on Song of Songs*, which is extant in the Cod. Vat. Lat. 4273 of the Vatican Library. As a part of the *Commentary*, the manuscript also contains a Latin version of the *Song of Songs*, which Mithridates made autonomously on the basis of the Massoretic text of the Bible. The paper deals with some specific and significant aspects of this translation, by comparing it to the Latin version of the *Vulgate* and, from the methodological viewpoint, to the *Vetus Latina*, and the Greek version of the *Septuagint*. The comparison is aimed at valuing the ability of the translator, as well as his method, style and sources.

KEYWORDS: Flavius Mithridates; *Song of Songs*; Latin translation.

Cristina Galasso

MATRIMONI E PATRIMONI NELLA COMUNITÀ EBRAICA DI LIVORNO (SEC. XVIII)*

Matrimoni e patrimoni sono nelle società di Antico Regime strettamente connessi tra loro: non vi sono matrimoni là dove non vi sono patrimoni e viceversa. Ciò risulta particolarmente significativo nella società ebraica, in cui il matrimonio e lo scambio di beni, in particolare dotali, che esso determina rappresentano il fulcro del sistema di costruzione e trasmissione patrimoniale.

Da un fondo dell'Archivio della Comunità Ebraica di Livorno composto da 122 testamenti (40 di donne e 82 di uomini), che coprono gran parte del Seicento e il primo decennio del Settecento[1], emerge che quasi la metà degli uomini coniugati nominano le mogli eredi o amministratrici ed usufruttuarie del proprio patrimonio[2]. Nella maggioranza dei casi coloro che designano la moglie erede sono uomini il cui patrimonio sembra pari o poco più alto del capitale dotale della consorte e dunque lasciarle i propri beni significa di fatto pagarle la dote. Coloro che invece nominano le mogli amministratrici dei beni familiari hanno tendenzialmente figlie e figli da sposare o in età pupillare, di cui le mogli sono tutrici o cotutrici insieme ai cognati o ai suoceri. Essere nominata amministratrice del patrimonio maritale, quando esso consiste soprattutto in un'attività commerciale, può significare che è la vedova a condurne la gestione, ad amministrare gli affari matrimoniali dei figli e le doti delle nuore. Per la legge ebraica, infatti, le donne non devono per forza ricorrere agli uomini per stipulare contratti, gestire botteghe e testimoniare in tribunale[3].

Quando sono invece le donne a fare testamento, notiamo una maggiore libertà nella scelta degli eredi. Se gli uomini nominano eredi soprattutto i figli, assegnando il patrimonio spesso in egual misura a maschi e femmine (a quest'ultime sotto forma di dote) e non privilegiando i primogeniti, le donne invece preferiscono distribuire i loro beni a più persone, anche non appartenenti alla famiglia (vedove, giovani nubili, serve[4], opere pie) e quando privilegiano uno o due eredi guardano al proprio asse parentale e in particolare alle donne, come nipoti, sorelle o cugine. Le testanti, inoltre, nominando i propri eredi, spesso chiedono di essere accudite fino a che non moriranno, mentre gli uomini pongono come condizione principale per beneficiare dell'eredità la fedeltà alla religione ebraica o il ritorno all'ebraismo in caso gli eredi vivano ancora nelle terre iberiche.

Le donne anche quando sono sposate o è stata loro già assegnata la dote, non sono automaticamente escluse dalla trasmissione patrimoniale e i beni che ereditano sono particolarmente preziosi perché, come si precisa in alcuni atti testamentari, essi sono *extradote* e, dunque, «li deve godere lej medesima senza

* Riprendo qui alcune ipotesi e risultati di ricerca già presentati in C. Galasso, *Alle origini di una comunità. Ebree ed ebrei a Livorno nel Seicento*, Olschki, Firenze 2002. Rimando al testo per ulteriori approfondimenti e indicazioni bibliografiche.

[1] Archivio della Comunità Ebraica di Livorno (d'ora in poi ACIL), *Testamenti*, n. 139.

[2] Per un'analisi più dettagliata del *corpus* documentario e del sistema di trasmissione patrimoniale della comunità ebraica di Livorno nel XVII secolo vedi Galasso, *Alle origini* cit., pp. 72-85.

[3] Cfr. Stow K., *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the 16th Century*, University of Washington Press, Seattle & London 2001, pp. 77-78; H. Adelman, *Rabbis and Reality: Public Activities of Jewish Women in Italy During the Renaissance and Catholic Restoration*: «Jewish History» 5/1 (1991), pp. 27-40: 34-36.

[4] Sull'assegnazione di doti alle serve in sede testamentaria e più in generale sul servizio domestico ebraico vedi C. Galasso, *«Solo il loro servigio si brama, sia fedel, accurato e sincer». Il servizio domestico nella comunità ebraica di Livorno (secc. XVII-XVIII)*: «Società e Storia» 97 (2002).

che il marito possa pretendere né havere ationi in quelli di sorta alcuna».

Le ebree non godono di diritti soltanto rispetto ai patrimoni, ma anche rispetto ai figli. Il matrimonio ebraico non è, nel senso latino, il *matrimonium*, la condizione legale che fa di una donna una *mater*. Secondo il diritto romano le donne non hanno patria potestà, dal momento che lo *status* di *mater* viene loro dall'essere moglie di un *pater* e non dall'avere figli, sui quali esse non godono quindi di nessuna autorità. È il *pater* ad esercitare il dominio sui figli, a patto che egli sia privo di ascendenti ed è, dunque, l'unico ad avere il potere di trasmettere questo dominio ad altri[5]. La donna ebrea, invece, è madre (in ebraico *en*) perché porta il figlio (*ben*) nel ventre (*beṭen*): il rapporto materno, a differenza di quello paterno, è un legame naturale, incondizionato e irreversibile[6]. La relazione madre-figlio è non solo riconosciuta ma privilegiata: è, infatti, in virtù di essa che il crisma dell'identità ebraica si trasmette di generazione in generazione. Così la madre ebrea, in particolare se vedova, può esercitare uno dei diritti fondamentali della cosiddetta patria potestà, quello di nominare in sede testamentaria i tutori dei propri figli. Essa, dunque, gode di un diritto e di un potere sconosciuto alle cristiane che, come scrive Giulia Calvi, «nei loro testamenti non potevano legalmente nominare tutori, né, morendo, sperimentare il conforto che comportava – come gli Statuti stessi precisavano – il potere affidare i propri figli alle cure di altri, parenti o magistrati, cui ci si sentisse legati da un rapporto di fiducia o di affetto»[7].

Nei testamenti le ebree livornesi, oltre a nominare i tutori, danno chiare disposizioni circa la vita e la tutela dei figli. Apparentemente esse non sembrano affidarli in modo diverso dagli uomini: nominano tutori dei propri figli il coniuge nel caso sia ancora vivo oppure i parenti del proprio asse familiare e i curatori del patrimonio. Ma se andiamo ad esaminare più attentamente i testamenti femminili vediamo come le donne nutrano una profonda preoccupazione non solo per chi si occuperà del patrimonio dei figli, ma per chi li terrà con sé, li alleverà e li educherà e, dunque, indicano con più accuratezza degli uomini dove e con chi vivranno i pupilli. Così spesso esse vogliono che i figli vivano con persone estranee alla famiglia che non ne hanno la tutela ma che probabilmente sono le uniche in grado di ospitare i pupilli e garantire loro una vita e un'educazione dignitosa e, nel caso siano maschi, anche un'attività lavorativa. La tutela, cioè, attiene soprattutto alla gestione e all'amministrazione del patrimonio pupillare e quindi non è detto che chi è nominato tutore dei pupilli ne abbia anche la custodia, che possa o voglia vivere con loro e guidarli nel corso della vita. Le donne possono rompere le rigide regole sociali che vogliono i figli là dove sono i patrimoni e chi li gestisce, perché più libere dall'osservare le strette logiche patrilineari in cui gli uomini sono imbrigliati[8]: esse sembrano muoversi più nella consapevolezza che un conto è avere cura dei patrimoni e un conto è avere cura degli affetti.

Anche quando le madri ebree sono nominate a loro volta tutrici dei figli alla morte del marito, ciò avviene secondo modalità e ragioni diverse rispetto alla società cristiana. La *halachah* non si occupa direttamente della tutela di minori nel caso muoiano uno o entrambi i genitori ma nel caso in cui essi divorzino[9].

5 Cfr. Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in P. Schmitt Pantel (cur.), *Storia delle donne in Occidente. L'antichità*, I, Laterza, Roma 1990, pp. 103-176: 117-125; C. Galasso, *Diventare adulti, diventare padri. Paternità e patria potestà nella comunità ebraica di Livorno (secolo XVII)*, in A. Arru (cur.), *Il Pater Familias*, Roma, Biblink 2001, pp. 101-121.

6 Cfr. R. Di Segni, *Il padre assente. La trasmissione matrilineare dell'appartenenza all'ebraismo*, in «Quaderni Storici» 70 (1989), pp. 143-204: 190.

7 G. Calvi, *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 19-20.

8 Cfr. L. Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Zamorani, Torino 1996, p. 187.

9 Cfr. K. Stow, *The Jewish Woman as Social Protagonist: Jewish Women in Sixteenth-Century Rome*, in C.E. Honess, V.R. Jones (curr.), *Le donne nelle minoranze*, Claudiana, Torino 1999, pp. 87-100: 92-93.

Il fatto che la tutela dei minori in caso di morte paterna sia normata sulla base di quanto previsto in caso di divorzio fa sì che la tutela pupillare, il patrimonio e le seconde nozze della madre siano distinte e poste su piani diversi. Diversamente da quanto accade in ambito cristiano con la cosiddetta «sindrome della madre crudele»[10], l'ebrea rimasta vedova – così come la divorziata — non deve per forza rinunciare a liquidare la dote dal patrimonio di famiglia per godere del diritto a rimanere con i figli. Ella non è la «madre crudele» che tradisce il lignaggio e il bene dei figli «per partire con la sua dote» e consegnarla al padre e ai fratelli.

La questione della tutela pupillare si apre in ambito ebraico, come in quello cristiano, nel momento in cui la vedova decide di passare a nuove nozze, ma per la legge ebraica ciò non comporta automaticamente che la madre perda il diritto a vivere con i figli. Per la *halakah* a determinare il destino dei figli alla morte del padre o di entrambi i genitori è una combinazione tra il loro sesso, la loro età, la loro educazione e il loro bisogno di cura[11]. Il Talmud prevede, infatti, che per bambine e bambini sia bene rimanere con la madre fino ai 6 anni e che, superata questa età, i maschi siano affidati al padre o ai suoi familiari maschi perché si occupino della loro educazione e le femmine alla madre o ai suoi parenti più prossimi[12]. Ma allo stesso tempo la legge ebraica ammette che i giudici possano decidere diversamente e lasciare i figli alla madre anche dopo il raggiungimento di questa età e sebbene ella sia passata a seconde nozze, se ciò è nel migliore interesse dei bambini oppure se il familiare maschio più vicino al padre è giudicato incapace di allevarli[13]. I giudici possono cioè riconoscere interessi e diritti individuali, valutare caso per caso prendendo decisioni fuori dagli schemi tradizionali e distinguere la custodia dei pupilli dalla tutela e dal mantenimento, affidando ognuna di queste funzioni a persone diverse, anche nel caso in cui il minore sia un maschio e di età superiore ai 6 anni perché ciò non esclude che il padre, o chi per lui, possa occuparsi della sua educazione e del suo sostentamento pur non vivendo con il pupillo[14].

Se alle donne ebree vengono riconosciuti importanti poteri per il fatto di essere madri o vedove, è prima di tutto diventando intestatarie di doti che esse godono di diritti. Le doti, infatti, rappresentano il centro degli scambi sociali ed economici delle famiglie e delle comunità ebraiche: è attraverso le doti che si mettono al sicuro parti importanti dei patrimoni familiari, che si costruiscono e si rafforzano legami parentali, alleanze commerciali e reti sociali. I beni dotali ebraici, composti soprattutto da denaro contante, rappresentano spesso i principali capitali con i quali fondare società commerciali e attraverso cui garantire alla famiglia depositi di denaro liquido da utilizzare in caso di necessità. Ciò rende la dote «l'anello forte» del sistema ebraico di costruzione e trasmissione della ricchezza, «il perno su cui ruota una economia famigliare che trae il proprio sostentamento quasi esclusivamente dalle attività commerciali»[15]. Analizzando i testamenti degli ebrei e delle ebree livornesi notiamo, infatti, come le famiglie ebraiche tendano ad investire parti consistenti del patrimonio familiare in beni dotali. La dote rappresenta cioè una sorta di «banca privata» che le leggi riconoscono e tutelano, attraverso cui preservare intatta una quota rilevante del patrimonio familiare.

Ma garantire ad una figlia una dote dignitosa rappresenta un onere che talvolta le famiglie non sono in grado di sostenere, così nella comunità ebraica di Livorno, come in

[10] C. Klapisch-Zuber, *La «madre crudele». Maternità, vedovanza e dote nella Firenze dei secoli XIV e XV*, in Ead., *La Famiglia e le donne nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 285-303: 298 e segg.

[11] Cfr. Stow, *The Jewish* cit., p. 93.

[12] Cfr. M.J.Broyde, *Child Custody in Jewish Law: A pure Law Analysis*, in «Jewish Law Association Studies» VII, (1994), pp. 1-20: 10; E. Shochetman, *On the Nature of the Rules Governing Custody of Children in Jewish Law*, in «The Jewish Law Annual» X (1992), pp. 115-157: 119-120.

[13] Cfr. Galasso, *Alle origini* cit., pp. 85 segg.

[14] Cfr. Stow, *The Jewish* cit., p. 93.

[15] Allegra, *Identità* cit., p. 202.

molte altre[16], nel 1644 è fondata un'istituzione pensata proprio per fornire una dote alle ragazze orfane o povere, la *Hebrà para Cazar Orfas e Donzelas* (*Mohar ha-betulot*)[17]. I membri della confraternita sono 50 al momento della sua fondazione e arrivano a 194 alla fine del Seicento. Per essere ammessi è necessario versare 50 ducati, aumentati a 100 pezze nel 1684 e a 200 pezze nel 1727[18]. Alle donne parenti di primo e secondo grado dei membri della confraternita da almeno sette anni sono assegnate doti di 300 pezze, alle parenti lontane doti di 150 pezze e alle altre doti di 50-100 pezze, a patto però che vi sia denaro sufficiente per più estrazioni[19]. Per poter ricevere la dote bisogna essere nubili, condurre una «vita onesta», avere un'età compresa tra i 16 e i 40 anni e, soprattutto, essere di religione ebraica.

Le donne non compaiono soltanto tra le beneficiarie della confraternita ma anche tra coloro che ne fanno parte e, dunque, al pari degli uomini, esse possono garantire direttamente una dote alle fanciulle della propria famiglia e trasmettere ai propri eredi l'appartenenza alla *Hebrà*. Dal 1646 al 1700 tra i suoi membri compaiono, infatti, 7 donne tutte appartenenti a ricche famiglie della comunità[20]. Una di esse, Reina Rabella vedova di Mosè Lopes Rabello, nel suo testamento lascia alla *Hebrà para Cazar Orfas e Donzelas* una somma di 300 pezze a patto però che suo nipote Samuel Costa possa far parte della confraternita, così che la sua famiglia continui ad avere un rappresentante all'interno di questa importante istituzione[21]. Assicurare una dote ad ogni ebrea in età da marito attraverso la creazione di simili confraternite significa non soltanto dare un aiuto alle famiglie più povere ma rendere il mercato matrimoniale meno chiuso e più fluido e, quindi, offrire più stabilità all'intera comunità.

In un sistema nel quale i beni dotali coprono un ruolo così importante è necessario sottoporli ad un forte controllo da parte del gruppo parentale e ciò viene garantito da pratiche matrimoniali quali il levirato e il sororato e, più in generale, dai matrimoni tra consanguinei. Attraverso il levirato — una pratica che gli ebrei di Livorno tendono a rispettare almeno fino alla fine del Seicento — si mantiene entro il gruppo familiare la vedova e il suo patrimonio e si garantisce al defunto marito un erede. Evitare l'onere di restituzione della dote in caso di vedovanza è una necessità così forte che a Livorno non solo si celebrano matrimoni tra cognati anche in presenza di figli, un'abitudine che le autorità ebraiche di Livorno contrastano senza grandi risultati, ma si ammette il levirato anche quando esso dà luogo a matrimoni bigami[22], eventualità che apre lunghe contese giudiziarie tra il marito e la prima moglie. Quest'ultima, infatti, spesso si rivolge al tribunale dei Massari della comunità perché il marito ha preso una seconde moglie e non intende darle il divorzio e restituirle la dote così come prescrivono molte *ketubbot* (contratti di nozze) livornesi. Ma gli stessi Massari e rabbini di Livorno, in linea con la tradizione sefardita,

[16] Cfr. M. Bodian, *The «Portuguese» Dowry Societies in Venice and Amsterdam. A Case Study in Communal Differentiation within the Marrano Diaspora*, in «Italia» 1-2, VI (1987), pp. 30-61; E. Horowitz, *Processions, Piety and Jewish Confraternities*, in R.C. Davis, B. Ravid (cur.), *The Jews of Early Modern Venice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 2001, pp. 231-247: 242-245.

[17] Cfr. R. Toaff, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki 1990, pp. 253-275, 337-341.

[18] Nel 1727 sono introdotte tre diverse quote di ammissione alla confraternita: 200 pezze per gli uomini, 60 pezze per i figli o i fratelli dei membri, 100 pezze per le donne. *Ibid*., pp. 264-265.

[19] *Ibid*., p. 266.

[20] Esse sono: Raquel Mercado (1657), Hael Del Rio (1697), Judica Del Valle (1663), Sara Passarinha (1656), Abigail Ribeiro (1671), Grasia Telhes (1665) e Reina Rabella (1694). Le date tra parentesi si riferiscono all'anno di ingresso nella confraternita. *Ibid*., pp. 265, 464-465.

[21] ACIL, *Testamenti*, n. 139 (anno 1683).

[22] Sul levirato e la bigamia in ambito sefardita, in particolare nella comunità ebraica di Livorno vedi C. Galasso, *«La moglie duplicata». Bigamia e levirato nella comunità ebraica di Livorno (sec. XVII)*, in S. Seidel Menchi, D. Quaglioni (curr.), *Trasgressioni coniugali. Concubinaggio, adulterio, bigamia (secc. XIV-XVIII)*, Il Mulino, Bologna 2003 (in corso di stampa).

sono restii a costringere un marito alla restituzione della dote e ancor più al divorzio quando egli ha sposato una seconda donna in rispetto del levirato[23]. Nel 1671, infatti, è emanata una disposizione secondo cui il marito che prende una seconda moglie con in vita la prima, è obbligato a consegnare la dote di quest'ultima ai Depositari della Scuola, i quali troveranno una persona che la amministri e somministri gli utili alla donna, ma ciò non è previsto – come si puntualizza nel testo dell'ordinanza – per chi «deve giustamente acugnadare» ovvero sposare la cognata in virtù del levirato[24].

Il controllo sul capitale dotale non è però esercitato esclusivamente dalla famiglia maritale e in caso di vedovanza femminile: nella comunità ebraica di Livorno, infatti, è praticato anche il sororato, ovvero il matrimonio tra il vedovo e la cognata. Così l'ebrea livornese Ester Gonzales sposa nel 1671 Joseph, marito della sorella defunta, nonostante quest'ultima abbia avuto un figlio prima di morire. Jospeh vorrebbe un altro figlio dal matrimonio con la cognata ma Ester è sterile e quindi, ammalatasi gravemente, decide di fare testamento e di lasciare 1000 pezze, ovvero metà della sua dote, ad una giovane nipote orfana perché con questo denaro vada in sposa a suo marito e possa dargli i figli che ella non può procreare[25]. Il matrimonio con la nipote, quindi, permetterebbe a Jospeh di avere un altro figlio e contemporaneamente di tenersi tutto il capitale dotale di Ester, dal momento che le 1000 pezze che ella ha lasciato alla nipote tornano a Joseph sposando quest'ultima. Sebbene il terzo matrimonio di Joseph non avvenga in rispetto del sororato, esso ne presenta tutte le caratteristiche: in caso di sororato, infatti, metà della dote e della controdote[26] della defunta moglie vanno alla sorella destinata a sposare il cognato vedovo. La famiglia di Ester, dunque, ha potuto sposare nel giro di pochi anni due figlie e una nipote pagando una sola dote e ciò perché tutte e tre le donne sono andate in spose allo stesso uomo che, a sua volta, si è sposato ben tre volte mantenendo intatto il suo patrimonio.

La tradizione sefardita prevede, infatti, che alla morte della moglie senza la presenza di figli il marito restituisca alla famiglia della sposa metà della dote e controdote, mentre se da quel matrimonio sono nati dei figli egli si tiene tutto il capitale dotale[27]. Viceversa, se è lo sposo a morire senza lasciare figli, allora alla moglie devono essere restituite dote e controdote. Ma con l'applicazione del sororato, soprattutto se dal primo matrimonio non vi sono figli, la restituzione da parte del vedovo di metà della dote e controdote alla famiglia della moglie risulta essere una restituzione 'virtuale' perché metà del capitale dotale passa alla sorella che a sua volta usa quel denaro per sposare il cognato. Il rispetto del sororato comporta dunque un vantaggio sia per il vedovo, che può risposarsi senza dovere di fatto perdere metà della dote e controdote della prima moglie, sia per la famiglia di quest'ultima che sborsando una sola dote riesce a fare sposare due figlie.

Il sororato rappresenta quindi uno strumento efficace per far sì che il vedovo, il suo patrimonio e quello della defunta moglie ri-

[23] Cfr. Galasso, *La moglie* cit.

[24] La disposizione è pubblicata in Toaff, *La Nazione* cit., p. 586.

[25] ACIL, *Testamenti*, n. 139 (anno 1676).

[26] Nella società ebraica l'uso della controdote o aggiunta maritale (*tosafot*) si mantiene per tutta l'età medievale e moderna, a differenza della società cristiana in cui a partire dal XIII secolo la *donatio propter nuptias* subisce un forte declino. La controdote ebraica è generalmente pari a metà o ad un terzo del valore della dote, alla quale essa si va ad aggiungere diventando proprietà della moglie.

[27] Questa consuetudine è introdotta nel XIV secolo nelle comunità ebraiche in Spagna con il Concilio di Toledo e codificata nel XVI secolo. In ambito askhenazita, invece, si afferma il principio secondo cui se la moglie muore nel primo anno di matrimonio senza figli il marito restituisce alla famiglia tutta la dote, mentre se rimane vedovo nel secondo anno di matrimonio restituisce soltanto la metà del capitale dotale. Sull'elaborazione di queste pratiche nelle comunità ebraiche italiane, in particolare toscane, nel XVI secolo vedi Cfr. S. Siegmund, *Division of the dowry on the death of the daughter: An instance in the negotiation of laws and the Jewish customs in early modern Tuscany*, in «Jewish History» 16/1 (2002), pp. 73-106: 83 segg.

mangano entro la cerchia familiare della moglie e che più figlie possano sposarsi senza che il pagamento delle loro doti pesi sul patrimonio familiare. Sebbene, quindi, il sororato non sia una *mitzvah*, un precetto, né una pratica codificata come il levirato, l'esistenza di questa reciprocità evidenzia quanto in ambito ebraico siano importanti entrambi gli assi familiari, maschile e femminile, e quanto sia forte la necessità di controllare entrambi i generi e i rispettivi patrimoni.

È, dunque, attraverso doti e controdoti e quindi attraverso le nozze che le famiglie ebraiche livornesi distribuiscono le risorse all'interno del gruppo parentale e della comunità. Doti e controdoti vengono generalmente investite in una comune attività produttiva il cui atto di fondazione può coincidere con la stessa *ketubbah*. I termini dell'accordo matrimoniale s'intrecciano a quelli dell'accordo commerciale, uno dà forza e senso all'altro. Il significato di scambio e di unione tra famiglie e patrimoni insito nel matrimonio non potrebbe essere rappresentato e realizzato in modo migliore.

Questa logica totale di scambio e reciprocità comporta necessariamente che le unioni matrimoniali avvengano tra 'pari', cioè tra uomini e donne appartenenti allo stesso gruppo e capaci di offrire le stesse risorse, così come chiede un mercante ebreo di Livorno quando nel suo testamento, riferendosi alle future nozze delle figlie, precisa ai tutori testamentari che esse dovranno sposare «gente di mio eguale».

Il principio di «parità coniugale», nel senso di parità di risorse e di *status*, è alla base delle richieste di restituzione dotale che le ebree livornesi, mogli di commercianti colpiti da fallimento finanziario, presentano ai tribunali ebraici e cristiani[28]. Queste donne ingaggiano lunghe battaglie giudiziarie con i creditori del marito pretendendo la restituzione delle proprie doti, non soltanto perché secondo la legge esse sono «creditore anteriori et privilegiate a qualsiasi altro creditore», ma perché a causa dell'inopia del marito è venuta meno nel rapporto coniugale quella parità di *status* che rappresenta una condizione imprenscindibile dell'unione matrimoniale. Il fallimento finanziario del marito ha provocato cioè un mutamento nelle condizioni originarie del matrimonio, quando egli «stava bene e da pari suo, attendeva alla Piazza et alimentava se et sua famiglia convenientemente». La crisi finanziaria del coniuge ha messo a rischio non soltanto i beni dotali, ma l'intero equilibrio della coppia coniugale: «ogni matrimonio è infatti anche un atto di gestione del patrimonio, sia questo economico, simbolico, relazionale. Scegliendo un partner, si cerca un'alleanza su cui giocare la continuità, o il miglioramento, del patrimonio familiare»[29].

Il marito fallito non è più in grado di garantire la propria parte di risorse nella 'società' sulla quale si fonda il rapporto matrimoniale e quindi anche la moglie è legittimata a ritirare il suo capitale prima che questo scompaia a causa dell'inopia del coniuge. Recuperare la dote e metterla al sicuro rappresenta, dunque, un diritto/dovere della moglie perché così facendo difende non soltanto i propri interessi ma il principio di 'parità' sul quale si fonda l'unione matrimoniale.

Già Renata Ago ha sottolineato quanto sia centrale nel matrimonio l'idea di società e quanto essa diventi cruciale proprio nelle cause di mariti caduti in disgrazia. La Ago, però, evidenzia come in ambito cristiano i tribunali tendano a rispettare «il principio che vuole che la moglie sia tenuta a sovvenire l'inopia del marito e ad assumersi gli oneri del matrimonio» e, allo stesso tempo, a riconoscere che «è altrettanto vero e giusto che ella non sia tenuta ad aiutare il marito in virtù della necessità di salvaguardare se stessa e i propri beni dotali»[30]. Le rivendicazioni delle ebree livornesi, mogli di falliti, e lo spirito che le anima, invece, sembrano muoversi ed essere percepite dai giudici in rispetto non solo del principio che tende a salvaguardare la donna e i suoi beni, ma soprattutto della parità di status e di risorse tra

[28] Cfr. Galasso, *Alle origini* cit., pp. 54-59.

[29] I. Fazio, *Percorsi coniugali nell'Italia moderna*, in M. De Giorgio, C. Klapisch-Zuber (curr.), *Storia del matrimonio*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 151-214: 154.

[30] R. Ago, *Ruoli familiari e statuto giuridico*, in «Quaderni storici» 88 (1995), pp. 111-133: 122.

due individui che hanno contratto una società, quale è appunto il matrimonio.

È certamente vero anche nella famiglia ebraica che il marito è il capo naturale del matrimonio e della società che ne è alla base, che quindi spetta a lui il diritto di rappresentare e amministrare questa società, diritto i cui effetti spesso «tendono a confondersi con quelli dell'esercizio di un diritto di proprietà»[31] ma, nel momento in cui il contratto matrimoniale perde la sua reciprocità e parità, la confusione del diritto viene meno. Il fallimento finanziario del marito, provocando una disparità all'interno della coppia, di fatto vede il coniuge delegittimato a rappresentare la moglie, ad amministrare i beni dotali e quelli familiari.

Il perenne conflitto tra unità del patrimonio familiare, rivendicazione della separazione dei beni e autonomia patrimoniale della moglie, che rappresenta un aspetto cruciale della società cristiana di Antico Regime fondata sul principio della «famiglia-corpo», nel mondo ebraico è più stemperato perché la famiglia ebraica è piuttosto un aggregato di individui, fondato su una relazione coniugale meno asimmetrica rispetto a quella cristiana, in cui tutti i suoi componenti sono chiamati a salvaguardarne la continuità e il benessere.

Cristina Galasso
via P. Villari 11,
I-57128 Livorno
e-mail: cristigalasso@tin.it

SUMMARY

The analysis of the wills and the civil and legal acts of the Jews of Livorno clearly shows that during the seventeenth century marriage and dowry represented the core of the Jewish economic system. This fostered women to empower themselves and create more well balanced marital relationships.

KEYWORDS: Livorno 17th century; Marriage and women; Wills.

[31] *Ibid.*, p. 114.

Elisabeth Borgolotto

«AL MIO CARISIMO FRATELLO SALOMONE HEBREO IN FIORENZA IN CASA DE LAUDADIO HEBREO» LA LETTRE DU JUIF SIMONE (FIRENZE 1470?)

Au cours du mois de mars 2000 alors que je dépouillais les registres du notaire florentin ser Piero di ser Mariano Cecchi, je trouvai, placé entre la dernière page et le dos de la couverture d'un de ses registres, une fine liasse de douze feuilles volantes numérotées de un à douze, et dont la page de garde portait les dates extrêmes 1453-1482[1]. Dans cette liasse reposait une feuille pliée, mais coupée en deux, que j'ouvris délicatement[2]. Avant même de l'ouvrir, je savais déjà que j'avais très probablement découvert quelque chose d'intéressant. Les quelques mots lus avant même de déplier la feuille étaient en effet prometteurs: «al mio carisimo fratello Salomone hebreo in Fiorenza in casa de Laudadio hebreo». Ouverte, comme je l'avais pensé aussitôt, je constatai qu'il s'agissait bien d'une lettre de caractère privé. Un certain Simone écrivait en langue italienne à son frère qui s'appelait Salomone.

Une lettre est un morceau de vie, le miroir d'un moment vécu dont le reflet apparaît chaque fois que les mots en sont lus. Un reflet qui possède multiples couleurs. Au-delà d'un moment de la vie du rédacteur, il peut contenir un moment de la vie de tierces personnes, du destinataire ou d'autres mais aussi un moment de l'histoire. Les lettres sont ainsi souvent indissociables de la période à laquelle elles sont écrites. Pour cela, une lettre est une source historique de première importance et elle présente l'intérêt incontestable d'être un témoignage direct. Le texte de cette lettre, dont l'écriture apparaît régulière, tient sur une seule feuille, recto et verso, et comporte trente-trois lignes, dont vingt-six sur le côté recto et sept sur le côté verso. J'avoue que pas un instant je n'ai douté de l'originalité du document. Il suffit de voir la lettre pour écarter l'hypothèse d'une copie ou d'une traduction. Pliée comme je l'ai trouvée, les quelques premiers mots que j'avais lus, s'offrent en guise d'adresse: «al mio carisimo fratello Salomone hebreo in Fiorenza in casa de Laudadio hebreo». Un peu d'imagination permet de visualiser le rédacteur, Simone, plier soigneusement la lettre avant d'écrire ces mots afin de la faire parvenir à son frère.

Le contenu est on ne peut plus personnel. Tout d'abord, après de brèves salutations d'introduction, Simone confirme à son frère Salomone d'avoir reçu, quelques jours auparavant, sa lettre et d'avoir fait parvenir aussitôt celle destinée à leur mère (ligne 1-3). Il l'informe sur l'état de santé de leur sœur Dolcetta qui a été malade pendant deux mois et qu'il a fait soigner à ses frais (l. 4-7). Leur mère ne put venir car son maître était alors absent (l. 8-9). En ce qui concerne les affaires, il l'informe qu'Abramo l'a abandonné (l. 9-12). Puis il cite un certain Zacaria qui est passé et qui ne lui a rien dit de ce qu'avait écrit Salomone, mais qui a déclaré vouloir se rendre à Florence (l. 13-15). Il écrit s'être arrêté à Città di Castello, alors qu'il allait à Sienne, où il a vu Dattilo di Guglielmo qui ne lui donna rien et ne lui dit rien sur ce qu'il pouvait avoir appartenant à Salomone. Ce fut de même avec Ester qui s'est même moqué de lui (l. 16-19). Enfin Simone

[1] Mes recherches ont été effectuées dans les Archives de Florence, l'*Archivio di Stato di Firenze* (désormais dans le texte ASFI), en particulier dans les sources *Notarile Antecosimiano* (désormais dans le texte *NA*). Le livre notarié en question porte le numéro 4886 (ex C 344, 1475-1481). Epais de deux cents pages et pourvu d'un index des noms, il contient une dizaine d'actes rédigés pour des Juifs.

[2] La feuille était originairement pliée en sept sur la longueur et en deux sur la largeur. Elle est déchirée au niveau du sixième pli. Elle porte le numéro dix en haut à gauche, écrit par la main du notaire.

demande à Salomone de chercher le notaire ser Piero di ser Mariano Cecchi afin de trouver la tutelle des héritiers de Salomone di Gaio, rédigée pour Lazzaro da Volterra au mois d'août 1470. Il lui recommande de ne pas confondre avec celle de Gaio qu'il a déjà, répétant qu'il veut celle que prit Lazzaro da Volterra. Si le notaire retrouve l'acte de tutelle, il demande à son frère de le prévenir mais de ne pas dépenser de l'argent à lui envoyer le document en question tant qu'il n'en a pas besoin car il attend une réponse de Rome. Si le notaire retrouvait sa propre copie, Salomone devait le prévenir quand même au plus vite (l. 19-28).

Le ton qui se dégage de la lettre est empreint d'émotion. L'écriture est soignée mais le contenu de certaines phrases traduit explicitement un état fiévreux de la part de Simone: «fratello ti vò pregare non me abandonare ancora tu» (l. 12-13), «Non te maraviliare del mio scrivere tristamante che ò la mente travaliata». (l. 28-30). Il apparaît clairement que Simone fait face à une situation délicate. C'est la lettre d'un homme qui appelle son frère à l'aide. Il exprime clairement son désarroi. Néanmoins, il se dégage une impression de force et de solidité. Certes Simone semble être dans une situation vraiment pénible mais le contenu de la lettre traduit aussi un caractère décidé et raisonnable. Il donne des indications très claires et précises à son frère. Et s'il conclut sa lettre en disant à celui-ci de ne pas s'étonner de cette lettre au ton triste, c'est peut-être parce qu'il n'est pas dans ses habitudes de recourir à un ton pessimiste et dramatique. En tout cas, cette fois-ci, Simone est extrêmement préoccupé. De plus il apparaît bien à quel point il se sent seul contre tous malgré la présence de son frère. Il précise qu'il a lui seul pourvu aux dépenses des soins de Dolcetta «senza aiuto de nisuno» (l. 7). Et lorsqu'il a rencontré Zacaria ou Dattilo et Ester, on a l'impression très nette qu'il s'est heurté à un mur: «Zacaria [...] non me ragionò niente de quel che me scriveste» (l. 13-14), «vide Datello de Gulielmo e non me dete niente nè dise avere niente del tuo in mano. A Ester ò domandato più volte quel tue robe, non me l'à volute dare, anzi si fa befe di me» (l. 16-19). Bref Simone se débat dans une difficile situation mais il semble être décidé à réagir.

En plus de Simone le rédacteur, de Salomone le destinataire et de Laudadio chez qui arriva la lettre, onze personnes sont nommées dans la lettre: Ventura, Dolcetta, la mère, Abramo, Zacaria, Dattilo di Guglielmo, Ester, ser Piero di ser Mariano Cecchi, Salomone di Gaio, Lazzaro da Volterra, et Gaio.

La première personne citée est un certain Ventura: «a li giorni pasati ò avuto una tua letera e quella che andava a nostra madre la mandai subito, come intenderai dal presente Ventura che è stato a Fano» (l. 1-4). Ainsi nous apprenons que la lettre que Salomone avait destinée à sa mère arriva d'abord à Simone qui chargea ce Ventura de porter la lettre à sa destination finale, c'est-à-dire à Fano, dans les Marches, où habitait donc leur mère. Puis le même Ventura porta à destination la lettre qui nous intéresse à Florence, et il est possible que ce Ventura se fût rendu à Fano et à Florence dans le seul but de remettre les lettres de Simone à leurs destinataires.

De Salomone, nous savons qu'il vivait dans la maison d'un Juif dénommé Laudadio, où très probablement il travaillait comme domestique.

De Dolcetta, la sœur de Simone et de Salomone, nous savons déjà qu'elle fut malade pendant deux mois et qu'elle fut soignée grâce à Simone. Le soulagement de Simone est évident quant à la santé recouvrée de sa sœur mais il ne cache pas que les soins ont coûté cher et que lui seul a endossé la responsabilité de la faire soigner. Leur mère ne put venir bien qu'il l'ait fait chercher parce que son «patrone» était absent. Simone n'évoque absolument pas une figure paternelle. Il paraît certain que sa mère était veuve et travaillait dans une maison à Fano, probablement comme domestique elle aussi. Son maître étant alors absent, elle n'avait pu se rendre à Fano au chevet de sa fille malade, comme l'aurait voulu Simone. Dolcetta vivait très probablement dans la même ville que Simone, et il est facile de penser qu'elle vivait avec son frère. Sur son âge, nous ne pouvons faire que des hypothèses: elle n'était pas encore en âge d'être mariée ou elle était veuve. Si elle avait été mariée, son époux et sa belle-famille auraient pu aussi s'occuper d'elle lors de sa maladie. De même à propos de Simone, nous ignorons son âge et sa situation familiale.

Etait-il marié, était-il veuf? Avait-il des enfants? Ces questions restent sans réponse.

L'homme que Simone appelle «Abramo nostro», notre Abramo, était visiblement en rapport d'affaires avec lui. L'adjectif possessif témoigne d'un lien qui unit cet Abramo à Simone et à sa famille. C'était peut-être un parent ou un ami très proche. Mais quelle que soit la nature de ce lien, Abramo venait d'abandonner Simone.

Quelle était en revanche la nature de leurs relations d'affaires? Simone était-il un petit marchand de pièces de fer, un boutiquier qui fournissait Abramo? Ce dernier était-il un associé de Simone qui, voyant les déboires de son partenaire, se dissocia de lui? Possédait-il chez lui, dans sa maison, ces «ordenii e feramenti», instruments et outils en fer, ou étaient-ce des pièces qu'il vendait? Pouvait-il s'agir de gages? Etait-il tout simplement un revendeur de ces «ordenii e feramenti»? Simone avait-il hypothéqué des biens pour obtenir un prêt de la part d'Abramo qu'il n'avait finalement pas pu rembourser? Abramo aurait-il donc par conséquent vider le magasin de Simone pour recouvrer son argent? Comme souvent pour cette lettre, les hypothèses peuvent être nombreuses, les certitudes rares.

Zacaria rendit visite à Simone — où était-ce, nous l'ignorons — et dit vouloir se rendre à Florence. Simone, à son tour sur la route en direction de Sienne, s'arrêta à Città di Castello où il vit Dattilo di Guglielmo et Ester, rencontres dont nous avons précédemment évoqué l'issue et qui n'était pas celle qu'escomptait Simone. Salomone avait écrit à son frère sur un sujet qui concernait aussi Zacaria. Mais nous ignorons absolument de quoi il s'agissait, qui était Zacaria, ce qu'il faisait, et où il habitait. De Dattilo et d'Ester, nous savons seulement qu'ils habitaient à Città di Castello. Quelle était donc cette affaire qui unissait Simone, Salomone, Zacaria, Dattilo et Ester?

Dans la dernière partie de sa lettre, Simone chargeait son frère de retrouver le notaire ser Piero di ser Mariano Cecchi[3]. Nous ignorons si cette demande est liée à la même affaire qui unissait les derniers protagonistes cités. Si ce notaire était décédé, Salomone devait chercher dans ses papiers la tutelle des héritiers de Salomone di Gaio rédigée en août 1470. Le nom de Salomone di Gaio suivi de celui de Lazzaro da Volterra nous fit aussitôt comprendre de qui il s'agissait. Lazzaro di Emanuele da Volterra est une figure bien connue, il faisait partie de la famille volterrane de prêteurs qui opéra en Toscane comme dans le sud de la péninsule italienne[4]. Un de ses proches associés s'appelait Salomone di Gaio da Ravenna (appelé aussi da Cesena)[5]. Les deux hommes étaient liés par des liens d'alliance. En effet Salomone di Gaio avait épousé Dolce di Emanuele, la sœur de Lazzaro[6]. Ils étaient donc beaux-frères. Les deux tutelles

[3] Celui-ci était un notaire florentin qui exerça sa profession durant la deuxième moitié du XVe siècle. Aux archives de Florence quatorze registres sont à son nom, du n° 4877 (ex C 342) au n° 4890 (ex C 345), qui furent rédigés entre 1443 et 1499. Le dépouillement de ces livres m'a permis de constater que les Juifs de Florence eurent souvent recours à lui. C'est justement dans un de ces livres, comme je l'ai dit précédemment, que j'ai trouvé la lettre de Simone, cf. note 1. La déchirure au niveau du sixième pli à laquelle j'ai déjà fait allusion fut très probablement volontaire, due à la main de Salomone ou à celle du notaire, car c'est dans cette partie coupée que se trouvent les quelques lignes qui concernent le notaire, de «tu cierchi e domandi a ser Piero...» à «e non ispendere denari a cavarlla fine che».

[4] Au sujet de Lazzaro di Emanuele da Volterra et de sa famille, voir A. Veronese, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, Edizioni ETS, Pisa 1998, cf. Indice dei nomi di persona.

[5] Au sujet de Salomone di Gaio da Ravenna (o da Cesena), *Ibid.* Salomone di Gaio travaillait dans le banc de prêt *del Borghese* de Florence et dans celui de Gaeta avec les da Volterra et Vitale d'Isacco da Pisa. Voir aussi E. Borgolotto, *"Mele di Salomone da Sessa: un banchiere campano nella Firenze della metà del Quattrocento"*, Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, XVII-2000, 2001, pp. 143, 162, 163n, 164n.

[6] L'acte de la dot de Dolce da Volterra fut rédigé par le notaire ser Gualtieri di ser Lorenzo da Ghiacceto, ASFI, *NA*, n. 10446 (ex G 694, 1450-1454), f° 281r, 19.11.1453. Voir A. Veronese, *op. cit.*, p. 54.

évoquées par Simone se trouvent dans un des registres du notaire ser Piero di ser Mariano Cecchi conservés aux archives de Florence[7]. Salomone di Gaio mourut certainement au tout début de l'été 1470. Il laissait alors orpheline Gemma, une fillette de moins de sept ans. Sa veuve, enceinte au moment du décès, mit au monde, environ deux mois après, une autre fille, qui fut nommée Stella. Ce sont ces deux enfants qui étaient les héritières de Salomone di Gaio. Dolce renonça à la tutelle qui passa automatiquement au grand-père des fillettes, Gaio di Gaio di Abramo da Ravenna, qui est justement cité par Simone, ce dernier possédant une copie de sa tutelle du 3 juillet 1470. En réalité, le 16 août suivant, Gaio, déclarant avoir déjà à sa charge huit personnes, laissa la tutelle de ses petites-filles à leur oncle, Lazzaro di Emanuele da Volterra[8]. C'est ce document que voulait Simone.

Pour quelles raisons possédait-il l'acte de la tutelle faite pour Gaio del fu Gaio? Pour quelles raisons Simone avait-il tant besoin de l'acte de la tutelle faite pour Lazzaro da Volterra? Que faisait Simone? Quelle est la réponse qu'il attendait de Rome? Aucun indice n'éclaire cette affaire. Qu'est-ce qui pouvait lier Simone à la famille des da Ravenna et des da Volterra? Partant de l'hypothèse que Salomone di Gaio avait laissé deux filles, nous pouvons supposer que notre Simone était peut-être un courtier de mariages. Le 5 décembre 1470, il résulte que la fille aînée était promise à un certain Agnolo di Sabatuccio da Sessa[9]. A t-il arrangé le mariage de Gemma avec Agnolo di Sabatuccio da Sessa ou un éventuel mariage de Stella dont nous ne savons rien? Simone avait-il effectué des dépenses en servant la famille da Ravenna? Revendiquait-il alors les dettes qu'il avait contractés?

Le fait même de n'avoir pas pu identifier la majorité des personnes citées dans la lettre est en soi très significatif. En effet, le plus souvent, dans les documents florentins et toscans, ce sont toujours les mêmes noms qui se répètent. Les membres des grandes familles comme les da Pisa, da Camerino, da Volterra, da Fano et d'autres, emplissent de leurs noms et faits les actes notariés et autres écrits en langue hébraïque. Ainsi, à Florence, la même strate de la population est omniprésente dans les diverses sources qui nous sont parvenues. Les Juifs qui exercèrent l'activité de prêteurs tiennent, si nous pouvons dire, le haut de l'affiche. Ils sont les premiers protagonistes de la vie juive florentine. Leur prépondérance dans les documents est certes révélatrice d'une position dominante incontestable à Florence et dans son territoire, mais ce que cette lettre met bien en évidence est que toute une couche de la population juive reste enfouie sous des siècles de silence. De ces Juifs, nous ne savons rien ou presque. Ils n'apparaissent jamais ou presque dans nos documents. La lettre de Simone est ainsi un témoignage trop rare de ces Juifs absents de nos études juives florentines et toscanes[10].

[7] ASFI, *NA*, n. 4885 (ex C 343, 1469-1475), f° 22r-23v pour la tutelle de Gaio et f° 30v-31v pour la tutelle de Lazzaro.

[8] Voir A. Veronese, *op. cit*, p. 29, où il résulte que Vitale d'Isacco da Pisa était aussi tuteur des filles de Salomone di Gaio.

[9] ASFI, *NA*, n. 4885, f° 65v. Lors de la promesse de mariage, c'est Sperandio di Gaio di Gaio da Ravenna, oncle de Gemma du côté paternel, qui représentait la fiancée. Celui-ci, comme il est dit dans l'acte, habitait à Naples et travaillait dans le banc de prêt de Gaeta. Il est exclu que Simone fût engagé lui-même dans un contrat de mariage avec Stella. Les deux filles de Salomone di Gaio appartenaient à deux riches familles de prêteurs et Simone paraît bien loin de ce monde pour pouvoir y accéder comme membre à part entière. Le niveau social était décidément trop éloigné pour supposer une union entre Simone et les familles da Ravenna-da Volterra.

[10] En Provence aussi, ce sont surtout les élites qui recourent au notariat chrétien. Rarement des Juifs «pauvres» apparaissent dans les archives. Cf. D. Iancu, *Etre Juif en Provence au temps du roi René*, Albin Michel, Paris 1998, pp. 117-118 et *Ibid.*, *"Les florins de Gausente. En 1474, à Aix-en-Provence"*, Les Nouveaux Cahiers, n. 88, 1987, pp. 67-71, où est présenté un acte notarié qui enregistrait l'union de Josep Beniamin d'Aix et de Gausente Dade dont la dot venait en partie de l'«aumône des Juives pauvres à marier».

J'ai déjà précisé que la lettre se trouvait dans une petite liasse de douze feuilles volantes où étaient reportées les dates extrêmes 1453-1482. Elle n'est pas datée. La seule date à laquelle fait allusion Simone est celle d'août 1470 au sujet de la tutelle des héritiers de Salomone de Gaio[11]. C'est le seul indice dont nous disposons pour la dater. La seule certitude est donc que la lettre fut écrite après cette date. Ni Gemma ni Stella ne sont citées explicitement par Simone mais nous savons que l'affaire de la tutelle des ces deux enfants, pour des raisons qui nous échappent, l'intéressait particulièrement. Quelles que ce soient les expectatives de Simone, il aurait pu s'adresser au mari de Gemma, sauf si la lettre a été rédigée avant le mariage de Gemma. Vu l'âge de la fiancée, il peut s'être passé entre cinq et dix ans avant les noces, en supposant qu'elles aient eu lieu[12]. N'oublions pas enfin que la lettre fait partie d'une liasse de douze documents, dont elle est le dixième, qui furent rédigés entre 1453 et 1482. Dans ce cas, la rédaction de la lettre devrait se situer entre 1470 et 1482.

La langue utilisée dans la lettre permet de définir la zone d'origine de notre Simone. Il écrivait la langue parlée dans la Toscane orientale entre Arezzo, Cortona et Borgo San Sepolcro[13]. D'où venait Simone, en route vers Sienne, lorsqu'il s'arrêta à Città di Castello? Ce ne pouvait être ni de Arezzo ni de Cortona, Città di Castello n'étant, en partant de ces deux centres, pas du tout sur la route pour Sienne, mais dans la direction opposée. En revanche, il est plausible que Simone ait pu faire la route Borgo San Sepolcro-Città di Castello-Sienne, même s'il est plus direct de passer par Arezzo. En partant de Fano où habitait la mère de Simone, Città di Castello semble être une étape obligée mais, à la lecture de la lettre, rien ne peut faire penser que Simone s'y était rendu et qu'il était parti de là. Ceci n'est qu'une suite de simples hypothèses qu'il nous est malheureusement impossible de vérifier.

Le contenu de la lettre de Simone est très intéressant en cela qu'elle ne comporte absolument aucun caractère hébraïque. Nous avons là un document tout à fait privé qui n'a rien d'officiel. C'est un Juif qui écrit à un autre Juif, son frère de surcroît, et exceptés les noms des personnes citées, aucun autre indice ne pourrait faire comprendre qu'il ne s'agit pas d'une lettre écrite par un chrétien. Simone écrit la langue de la société chrétienne dans laquelle il vit. Il n'écrit ni en hébreu ni dans une langue véhiculaire qui aurait été propre à la communauté juive[14].

[11] Simone, tout comme il n'utilisait ni la langue ni les caractères hébraïques, recourait logiquement au calendrier julien et non à celui hébraïque.

[12] L'âge moyen des Juifs italiens au mariage était de 24-25 ans pour les hommes et de 20-21 ans pour les femmes. Dans la région de l'Ombrie, l'âge moyen au mariage, dans les familles riches, était de 22 ans pour les hommes et de 20 ans pour les femmes; dans les familles issues des strates sociales inférieures, de 26-27ans pour les hommes et de 23-24 ans pour les femmes, cf. A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologne 1989, pp. 33. En Provence entre 1460 et 1501, les jeunes filles se mariaient tôt, autour de 15 ans. La fourchette d'âge, indiquée dans les contrats matrimoniaux, se situait entre plus de 14, 15 ou 16 ans et moins de 25 ans, cf. D. Iancu, *Juifs et néophytes en Provence (1469-1525)*, Collection de la Revue des Etudes Juives, Peeters, Paris-Louvain 2001, p. 11. Pour les pratiques matrimoniales de la société chrétienne à Florence, cf. D. Herlihy et C. Klapisch-Zuber, *Les toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris 1978, pp. 204-209, 393-400.

[13] Je tiens à remercier vivement le professeur Alfredo Stussi, philologue de l'Ecole Normale Supérieure de Pise, qui a accepté de lire la lettre, de revoir ma transcription et de localiser la provenance de la langue écrite par Simone. Plus généralement, je ne peux ne pas remercier non plus le professeur Michele Luzzati de l'Université de Pise qui me guide patiemment dans mes recherches depuis plusieurs années, et qui m'a donné un peu de son temps pour me donner quelques précieuses suggestions à propos de la présente contribution.

[14] Robert Bonfil souligne comme un fait essentiel «l'affermazione nell'area cristiana in genere, e nell'Occidente cristiano in particolare, dell'ebraico come lingua di produzione letteraria e di comunicazione epistolare». Il y eut dans l'aire chrétienne, ce

S'il écrivait à son propre frère dans cette langue, nous pouvons nous demander, si en dehors de la synagogue, il arrivait à Simone de recourir à l'hébreu. Cela pose le problème du rapport des Juifs avec la culture locale, sur le plan de la conscience linguistique, même s'il est évident que nous ne pouvons pas tirer des conclusions définitives avec un seul document. Robert Bonfil écrit: «È invero senz'altro certo che gli ebrei conoscevano la lingua del paese di residenza – se non fosse stato così, come avrebbero potuto comunicare col mondo circostante? Ma sembra pure certo che anche *fra di loro* parlassero esclusivamente nella lingua locale, di modo che l'ebraico era destinato ad usi esclusivamente letterari[15] ».

Hormis lors des moments de prière et pour la rédaction de certains livres de compte, l'hébreu semblerait décidément peu utilisé par les Juifs de la Toscane du XVe siècle. La langue de leur lieu de résidence serait la langue utilisée entre eux pour communiquer dans la vie quotidienne. En revanche, l'hébreu serait la langue de communication extraordinaire entre des Juifs cultivés[16]. Pour la fin du Moyen Age les exemples de lettres écrites en hébreu ne sont pas rares, en revanche la lettre de Simone écrite en langue toscane est jusqu'à présent un

que Bonfil appelle une «chiusura linguistica» des Juifs envers le monde non-Juif. Ainsi le recours exclusif à l'hébreu et l'utilisation quasi inexistante de la langue vulgaire dans la production littéraire de l'Occident sont logiquement liés à cette fermeture, en contraste net avec «l'apertura linguistica» des Juifs de l'aire musulmane envers la langue arabe, cfr. *Ibid*., *Cultura ebraica e cultura cristiana nell'Italia meridionale nell'alto medioevo*, dans C.D Fonseca, M. Luzzati, G. Tamani, C. Colafemmina (dirr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, Congedo Editore, Galatina 1996, p. 130. Sur l'utilisation de l'hébreu à Florence, voir U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Olschki ed, Florence 1918, p. 226. L'auteur souligne l'emploi largement répandu de la langue hébraïque dans les productions scientifiques et littéraires jusque dans les lettres personnelles et le recours aux caractères hébraïques lors de l'utilisation de l'italien. Dans ce dernier cas la lettre de Simone est un contre-exemple. Pour ce qui est d'une langue judéo-florentine dont nous savons extrêmement peu, voir G. Massariello Merzagora, *Giudeo-Italiano*, Profili dei dialetti italiani, M. Cortelazzo (dir.), 23, Pacini editore, Pisa, 1977, pp. 50-54. L'Auteur rappelle la tentative de reconstruction de cette langue au début des années trente avec la comédie de Benè Kedem (pseudonyme qui cachait les quatre fils de Umberto Cassuto) «La Gnora Luna – Scene di vita ebraica fiorentina» à laquelle Cassuto lui-même apporta sa contribution. Cette documentation écrite se voulait le dépositaire d'une langue essentiellement orale qui n'était plus utilisée en 1932 et qui ne reflétait pas forcément notre période. Pour le judéo-sicilien, voir l'œuvre posthume de G. Sermoneta, *Alfabetīn. Traduzione giudeo-siciliana in caratteri ebraici del servizio della Pentecoste*, «Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV», 20, Centro di studi filosofici e linguistici siciliani, Palermo 1994. A propos de manuscrits écrits dans la langue juive des Pouilles mais en caractères hébraïques, voir G. Sermoneta, *La cultura linguistica e letteraria. I testi giudeo-pugliesi* dans C.D Fonseca, M. Luzzati, G. Tamani, C. Colafemmina (dirr.), *op. cit*, pp. 161-168. Pour l'exemple des langues parlées chez les Juifs espagnols, voir B. Leroy, *Les Juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 19-20. Dans l'Espagne du bas Moyen Age, les Juifs correspondaient entre eux en utilisant le *judevenco*, une langue populaire transcrite en caractères hébraïques. L'hébreu était alors utilisé dans le cadre de la synagogue et dans les *responsa*, avant d'être plus largement pratiqué à la fin du XVe siècle.

[15] R. Bonfil, *Id*., p. 132. Extrêmement intéressante est l'argumentation avancée par l'Auteur au sujet du *Yossipon*, qu'il conclut en affirmant que «gli ebrei non solo parlavano nella lingua del luogo bensì che anche quando scrivevano in ebraico pensavano in latino o in romanzo», cfr. pp. 132-134.

[16] Pour le cas de la langue parlée en Provence, cf. D. Iancu, *Etre Juif en Provence au temps du roi René*, Albin Michel, Paris 1998, pp. 126-128. En Provence, les Juifs usaient la langue vernaculaire, le provençal, et pour communiquer avec la société chrétienne et pour communiquer entre eux, comme le montre l'exemple d'une altercation, en provençal, entre deux Juives dans la synagogue de Manosque en 1415. Mais cette langue comportait sans doute des termes hébreux prononcés avec l'accent de la région. Dans la documentation notariée provençale, il n'est pas rare, en outre, de trouver des vocables hébreux, «très souvent des signatures en hébreu sont apposées au bas d'actes notariés latins» par les lettrés et les élites certainement hébraïsants. Cet élément est très rare dans la documentation no-

cas unique[17]. Ce n'est pas une typique lettre modèle en hébreu mais une lettre écrite en langue italienne, très simplement et sans fioriture aucune. Simone ne faisait pas partie de la haute société juive, ce qui explique peut-être pourquoi il n'écrivait pas en hébreu. Il est possible que, n'ayant pas bénéficié au cours de son enfance, de l'enseignement de maîtres et de précepteurs, il ne maîtrisât pas la langue hébraïque au point de pouvoir rédiger une lettre dans cette langue. Cependant il faut lui accorder une maîtrise évidente de l'écriture en langue italienne[18].

De plus, ce qui est tout aussi intéressant ce sont les noms propres cités dans la lettre, Simone parle de Dattilo di Guglielmo, de Gaio, de Ventura, de Zacaria, de Salomone, de Lazzaro. Ce sont des noms italiens. Selon U. Cassuto, les noms italiens correspondaient en fait aux noms hébraïques[19]. Ceci est un point incontesté mais nous pouvons nous demander lequel des deux noms était finalement utilisé dans la vie de tous les jours. Simone n'a pas écrit Joab di Binjamin, Izchaq, Meshullam ou Eliezer. Certes pour un Abramo, le prénom, au moment de la brit milah, aura été enregistré Abraham, mais par la suite c'est le nom italien qui aura été adopté. Ainsi le rédacteur de la lettre signe «Simone» et non pas Shimon o Shemuel[20]. Comme le souligna avec justesse U.

tariée florentine. Nous pouvons légitimement supposer que les Juifs en Toscane utilisaient encore moins l'hébreu que les Juifs de la Provence à la même époque.

[17] Il est inutile de citer ici tous les cas de lettres rédigées en hébreu qui ont été publiées. Voir entre autres P.M. Lonardo, *Gli ebrei a Pisa sino alla fine del secolo XV* dans «Studi Storici», VIII 1899, pp. 59-101, U. Cassuto, *op. cit.*, in Appendice, Schlomo Simonsohn, *I banchieri Da Rieti in Toscana*, dans «Rassegna Mensile di Israel», XXXVIII (1972), pp. 406-423; 487-499. Dans son étude sur les Juifs de l'Ombrie, Ariel Toaff fait référence à une lettre écrite en hébreu vers 1480 par un marchand des Marches à un ami, cf. A. Toaff, *Il vino e la carne* cit, p. 246.

[18] Je me permets ici d'avancer une hypothèse exprimée par Maria Luisa Modena Mayer, professeur de l'Université de Milan, selon laquelle la lettre fut écrite en vulgaire parce qu'elle était en réalité destinée au notaire ser Piero di ser Mariano Cecchi. Je rejette cette hypothèse. Dans ce cas, Simone aurait pu faire parvenir à son frère une missive qui n'aurait concerné que l'acte de tutelle à retrouver car les affaires privées et familiales de Simone ne devaient aucunement intéresser le notaire florentin. Il serait plus pertinent de supposer que la lettre fut écrite exclusivement en langue italienne afin d'éviter d'éventuels problèmes lors de son cheminement vers Florence. Le porteur de la lettre Ventura, au cours de contrôles d'identité sur la route ou à l'entrée des villes, n'aura eu aucun compte à rendre pour une lettre d'une teneur purement personnelle et que n'importe quel chrétien lettré était capable de lire. Cette hypothèse découle du cas de Juifs qui étaient envoyés en mission, de façon officielle ou non, pour des raisons autres que privées. Nous connaissons l'exemple du Juif Gaio, habitant à Sienne, qui fit envoyer un orateur auprès du duc de Milan en 1402, mission qui fut autorisée et probablement payée par la Commune de Sienne, voir S. Boesch Gajano, *Il comune di Siena e il prestito ebraico nei secoli XIV e XV*, dans *Id.*, (cur), *Aspetti e problemi della presenza ebraica* nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV), *Quaderni dell'Istituto di Scienze storiche dell'Università di Roma*, 2, Rome 1983, pp. 187 et 194.

[19] «Insieme col nome ebraico ciascun ebreo portava al tempo stesso anche un nome italiano. Veniamo così ad avere nell'onomastica un'interessante conferma di quel fenomeno di doppia personalità di cui abbiamo già avuto occasione di parlare: la coscienza ebraica e la coscienza italiana, sovrapposte ma non fuse, trovavano ciascuna la sua espressione in uno dei due nomi contemporaneamente portati da ogni ebreo»., U. Cassuto, *op. cit*, pp. 231-232.

[20] Au sujet de l'onomastique des Juifs de Florence, voir *Ibid.*, pp. 231-244. Les prénoms masculins étaient essentiellement des noms bibliques. Abramo, forme italienne de Abraham, était un nom fréquent parmi les Juifs de Florence. Les femmes en général portaient des noms locaux, plus rarement des noms bibliques. Les deux cas sont présents dans notre lettre avec Dolcetta et Ester. Il en était exactement de même en Provence, où les hommes portaient des noms bibliques, bien que provençalisés, tels Abramet, Isaquet, Mosse ou Salamonet et des noms hébraïques tel Ayim. Les femmes, en revanche, répondaient le plus souvent aux noms provençaux de Astruguete, Clarona, Doucete, Gausente, Venguessete, etc., et plus rarement à des prénoms

Cassuto, l'utilisation de noms italiens n'est en aucune façon un moyen de cacher la qualité de Juif, le nom étant le plus souvent suivi de l'attribut «hebreo». Ainsi Simone écrivait-il à son cher frère «Salomone hebreo in Fiorenza in casa de Laudadio ebreo». De même il est vrai que les Juifs portaient des noms qui, pour l'essentiel, leur étaient de toute façon propre. Mais au contraire de ce pouvait penser U. Cassuto, il n'est pas du tout exclu que même dans la vie quotidienne parmi leurs corréligionnaires, les Juifs utilisèrent leurs noms italiens et non leurs équivalents hébraïques[21].

Pourquoi Simone, si son entourage et lui-même portaient des noms hébraïques, aurait-il eu recours à des noms italiens dans une lettre adressée à son propre frère? Certes notre Simone était peut-être parfois appelé Shimon mais il est évident que la forme italienne «Simone» n'apparaissait pas seulement dans un contexte chrétien, comme par exemple lors de la rédaction d'un acte notarié. Si comme l'écrit U. Cassuto, les Juifs vivaient «in mezzo alla società cristiana, in continui rapporti di amichevole familiarità con i loro vicini d'altra fede, seguendone i costumi e immedesimandosene la cultura», il n'est finalement pas si étonnant de trouver un Juif qui utilisait la langue de ses voisins chrétiens pour écrire à son frère[22]. De fait la double culture dont disposaient les Juifs est ici peu mise en évidence. Certes nous ne disposons que d'un seul exemplaire d'une lettre écrite en italien pour cette époque, mais nous pouvons nous demander si les Juifs n'utilisaient pas, pour communiquer entre eux, la langue locale sans nullement lui conférer une touche hébraïque[23].

Enfin, voici les dernières considérations que ce document nous permet d'exposer. Il nous permet, tout d'abord, d'entrevoir la nature des rapports de différents membres d'une famille. Simone et Salomone entretenaient une correspondance. Il est fait référence aussi à une lettre écrite par Salomone destinée à sa mère. La lettre, confiée par Simone à Ventura afin de l'acheminer à destination, était probablement accompagnée d'une autre signée par Simone même. Il est clair que les membres de la famille, qui étaient séparés par la distance se maintenaient proches par des rapports épistolaires. En soi, cela n'a rien de surprenant, les Juifs ayant toujours eu un rapport étroit avec l'écrit. Le taux de l'analphabétisme de la population juive médiévale était beaucoup plus bas que celui de la population chrétienne[24]. Simone écrivait de façon très honorable et il savait bien évidemment lire. Il en était certainement de même pour Salomone. Quant à leur mère, il est impossible à la lecture de la lettre de savoir quelles étaient ses connaissances en matière de lecture et d'écriture de la langue italienne.

Ensuite, un autre point qui ne surprend guère est la cohésion familiale qui se dégage des mots de Simone. Ensemble ou séparée, la famille reste unie. Les membres se soutiennent et s'entraident. Dolcetta a été soignée par Simone. Salomone a cherché et trouvé ser Piero di ser Mariano Cecchi, lequel conserva ensuite la lettre de Simone dans ses papiers. La demande de ce dernier a certainement été satisfaite. Salomone a bien répondu à l'appel de son frère. En revanche, c'est à peine sorti du clan

bibliques provençalisés tels Mayrone, Salamonete, Sterete, etc., cf. D. Iancu, *Etre Juif* cit, p. 128.

[21] Voir U. Cassuto, *op. cit.*, p. 233. A Pérouse les Juifs commencèrent à porter majoritairement des noms italiens dès la moitié du XVIe siècle, voir A. Toaff, *Gli Ebrei a Perugia*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1975, p. 104. Les Juifs de la Toscane les ont peut-être précédés.

[22] Cf. U. Cassuto, *op. cit.*, p. 227.

[23] Sur cette caractéristique de la double culture des Juifs, celle juive et celle italienne, et ses répercussions dans leur vie, cf. *Ibid.*, pp. 227-228.

[24] Sur l'éducation et la culture hébraïques des Juifs à l'époque de la lettre, voir *Ibid.*, pp. 222-225: «Gli analfabeti, se pur ve n'erano, costituivano una rarissima eccezione. Oltre all'italiano, di solito ogni ebreo, anche tra i più poveri, sapeva per lo meno leggere anche l'ebraico e comprenderne alla meglio i vocaboli più comuni, sì da poter recitare in questa lingua le sue preghiere quotidiane e leggere la sua sezione settimanale della Bibbia», p. 222. Il semble donc évident que notre Simone sût lire l'hébreu mais que très probablement il ne fût pas capable d'écrire dans cette langue.

familial qu'une impression d'hostilité, même très subtile, s'impose. D'un côté il y a Simone, Salomone, Dolcetta et leur mère, de l'autre il y a Abramo, Zacaria, Dattilo di Guglielmo et Ester qui sont les interlocuteurs peu conciliants de notre Simone. Des liens familiaux solides étaient alors d'autant plus nécessaire.

Pour terminer, nous pouvons affirmer que la famille de Simone ne semblait pas bénéficier d'une particulière aisance financière. C'était probablement une famille de domestiques et de petits marchands. Elle faisait donc partie de la basse société juive. Peut-être Simone était-il à l'intérieur de sa famille celui qui avait la meilleure position dans la société juive mais celle-ci devait être de toute façon modeste. De par leurs incessants mouvements et leur éparpillement à l'intérieur de la péninsule italienne, les Juifs se constituaient de larges réseaux[25]. Il en était ainsi pour Simone: son frère vivait à Florence, sa mère habitait à Fano, nous le voyons se rendre à Città di Castello et à Sienne pour ses affaires et il fait allusion à Rome. Il est fort probable que notre document ne rende pas pleinement idée du territoire que couvraient les parents, amis, connaissances et relations d'affaires de Simone.

La lettre du juif Simone, qui fut écrite entre 1470 et 1482, adressée à son frère Salomone, est un document rare. Elle est écrite en italien sans que rien dans l'écriture ou dans la langue utilisée ne puisse rappeler l'appartenance du rédacteur au peuple d'Israël. Dans la lettre, Simone n'hésite pas à exprimer ses sentiments et à s'épancher sur ses problèmes. Le fait que malgré sa modeste place dans la société juive, il sût lire et écrire et qu'il entretînt une relation épistolaire avec sa famille, ainsi que le fait qu'il couvrît à lui seul un réseau étendu sont des éléments significatifs de sa judéité. Pourtant il révèle peu de celle-ci. Tous les noms cités sont italianisés ou italiens. Bien qu'étant le détenteur d'une double caractéristique, juive et italienne, il est le reflet d'une complète intégration linguistique dans la société chrétienne environnante, de par l'emploi d'une langue toscane dépourvue de tout ajout de type hébraïque. Nous tenons à souligner que nous utilisons ici le mot «intégration» uniquement dans un contexte linguistique. En aucun cas, il ne saurait être question de parler de l'intégration, dans un sens plus général, du Juif Simone dans la société chrétienne, sur la seule base de l'emploi d'une langue vulgaire. Le discours sur le degré d'intégration est bien plus complexe et contient de nombreux facteurs, l'aspect linguistique n'étant qu'un seul de ces facteurs. Dans le cas de Simone, la langue vulgaire fait partie, certes, d'un outillage mental qui lui a été conférée par une culture et une société autres que les siennes, mais le recours à cette langue peut être le signe d'une nécessité ou d'une habitude, et il ne peut pas nous renseigner complètement sur la manière dont vivait réellement le Juif Simone au sein de la société chrétienne.

Nous savons peu sur Simone et les autres. Seuls Salomone di Gaio da Ravenna, Gaio di Gaio da Ravenna, Lazzaro di Emanuele da Volterra et Piero di Mariano Cecchi nous étaient déjà des figures familières. Cependant l'opacité des faits qui sont reportés, en particulier l'affaire des tutelles des filles de Salomone di Gaio da Ravenna, et l'impossibilité d'identifier la majorité des personnes citées sont des points extrêmement révélateurs. En effet, il en résulte qu'un pan entier de la population juive reste dans l'ombre. Qui étaient ces Juifs qui nous échappent, que faisaient-ils, comment vivaient-ils? C'est souvent de façon indirecte que nous pouvons répondre à ces questions. Les témoignages directs de ces Juifs nous font défaut. Simone, Salomone, Dolcetta, la mère de ces derniers, le maître de leur mère, Ventura, Dattilo di Guglielmo et Ester nous sont parvenus grâce à cette lettre retrouvée dans un registre. C'est bien peu pour savoir qui ils étaient. Mais la lettre de Simone suffit à faire sortir de l'oubli ces Juifs que nous sommes si peu accoutumés à rencontrer.

[25] Sur les réseaux de la présence juive, cf. M. Luzzati, *"Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale"*, dans «Gli ebrei in Italia», 2 voll. (sous la dir. de C. Vivanti), Storia d'Italia, Annali 11, I. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti, Giulio Einaudi editore, Torino 1996, pp. 218-223.

ASFI, NA, n. 4886 (ex C 344, 1475-1481), f° 10.

«Al mio carisimo fratello Salomone hebreo in Fiorenza in casa de Laudadio hebreo»

«Carissimo fratello, da poi li debeti salluti te aviso come ali giorni pasati ò avuto una tua letera e quella che andava a nostra madre la mandai subito come intenderai dal presente Ventura che è stato a Fano. Oramo' al presente te aviso de la sanità nostra, Dio Grazia, salvo de nostra sorella Dolcieta, che è stata amalata doi mesi; òla fata medicinare e m'è stata gran spesa e afano, senza aiuto de nisuno. Mandai per nostra madre, quando stava così male, e non podete venire, che non c'era el suo patrone. Abramo nostro pur s'era tolto una ibotega da lui e vedendime gravato ne li spesi e nelli afani a poco a poco me à tolto ordenii e feramenti e s'è fornito al suo bisognio, poi me à abandonato sì che fratello ti vò pregare non me abandonare ancora tu. Zacaria fu qui ali dì pasati e non me ragionò niente de quel che me scriveste, ma dise voleva venire a Fiorenza presto; non so se l'è venuto. Io pasai da Castello quando andai a Siena e vide Datello de Gulielmo e non me dete niente nè dise avere niente del tuo in mano. A Ester ò domandato più volte quel tue robe non me l'à volute dare anzi, si fa befe di me. Ti prego che tu cierchi e domandi a ser Piero di ser Mariano Ciechi in Fiorenza, se l'è vivo, se non, ciercha a li rugete sue e vedi se s'aretrova una totella de li eredi de Salomone de Gaio presa per Lazaro da Voltera del mese de agosto del 4 cento setanta in qua e guarda non pilii erore de quella de Gaio che fu pur per mano sua, che io l'ò quella, ma voglio quella che prese Lazero de Voltera; se lu la retrova, avisame e non ispendere denari a cavarlla fine che // non bisonia, perché aspeto resposta da Roma. De quella che ane ser Cieco pur avisame, se la retrova, più presto che tu poi. Non te maraviliare del mio scrivere tristamente che ò la mente travaliata. Non poso alongare. A Dio e te fratello me aricomando.

El tuo fratello Simone
Scrise»

Elisabeth Borgolotto
3, La Samaritaine
32700 Lectoure – France
e-mail: eliborgolotto@hotmail.com

SUMMARY

Folded in a Florentine notary's book, I found a letter written by a Jew, Simone, to his brother Salomone, who lived in Florence. It is a very personal letter written between 1470 and 1482 by a Jew about whom we know very little. He refers to some family facts, as for instance the disease of his sister Dolcetta, and to some other problems he faced. Besides the three Jews already mentioned, the rest of the characters Simone tells us about are not identifiable; this means that a part of the Jewish population is hidden from us. We are well acquainted with moneylenders' families but not with the others, namely, those who do not appear in governmental documents or notarial deeds. Through this single letter, we tried to define Simone's social surroundings and his family circle. In this rare document, Simone makes no use of Hebrew letters. This is an important element to understand the degree to which Italian Jews were integrated into Christian society. From beginning to end the letter is written in the Tuscan language, which means that Simone was accustomed to speaking in the vernacular. He exclusively spoke the language of the society that had welcomed him, without using any Hebrew even when addressing his relatives, that is, within his own world.

KEYWORDS: Jewish vernacular letter; 15th century; Tuscany.

Mauro Perani

UNA *KETUBBAH* CREMONESE DEL 1591 DALLA «GENIZAH ITALIANA»

Martedì 17 dicembre 2002 mi sono recato con gli studenti del mio corso di Codicologia e paleografia ebraiche presso l'Archivio di Stato di Modena, per mostrare loro un gruppo di registri avvolti con manoscritti ebraici, preparati per essere inviati da un restauratore. Questo archivio si è rivelato essere il più grande giacimento di manoscritti ebraici riusati in legature che si conosca al mondo: basti pensare che l'inventario dei registri e volumi avvolti con fogli di codici ebraici raggiunge ad oggi le 840 unità, per un totale di oltre 3.000-3.500 frammenti. Dopo aver mostrato loro alcune tipologie di reimpiego dei fogli manoscritti, la nostra attenzione è stata attirata da un registro la cui coperta pergamenacea era stata confezionata da un legatore modenese nel 1664 utilizzando due pergamene scritte solo nel lato interno della copertina. Ciò accade non di rado con legature ricavate da pezzi di *Sefer Torah*, il quale, essendo scritto solo da un lato, non richiede alcun tipo di raschiatura o cancellazione del testo nel *verso* della membrana, prassi applicata dai legatori modenesi in maniera quasi sistematica, al fine di far apparire i fogli dei manoscritti, ebraici e non, più simili alla pergamena nuova.

Nel nostro caso, sollevando le due pergamene che costituivano rispettivamente la parte anteriore e posteriore della coperta, ci siamo subito resi conto della loro atipicità, perché non si trattava, come nella grande maggioranza dei casi, di testi letterari, bensì di due documenti. Si trattava della coperta di un registro del fondo «Notarile di Modena», che contiene atti rogati dal notaio Giovanni Battista Totti negli anni 1664-1665, recante la segnatura archivistica n. 3619 e il numero d'inventario del manoscritto ebraico riusato come coperta n. 351. Trattandosi di due documenti distinti, la pergamena contenente la *ketubbah* è contrassegnata dal n. 351.1 e l'altro documento dal n. 351.2. Anche quest'ultimo si è rivelato di grandissimo interesse, e ne darò notizia nel volume miscellaneo che sto curando in onore di Vittore Colorni per il suo novantesimo compleanno.

Il documento che ci interessa è vergato in una grafia quadrata sefardita della fine del Cinquecento. Subito alla prima lettura delle righe iniziali, mi resi conto che si trattava di una *ketubbah*, stilata a Cremona il giorno quarto del sabato (ossia mercoledì) 5 del mese di *Tammuz* dell'anno 5351 della creazione; dato che nell'anno ebraico menzionato il mese di *Tammuz* iniziò domenica 23 giugno, il giorno della stesura del nostro atto matrimoniale fu mercoledì 26 giugno 1591.

La *ketubbah* si presenta povera, senza alcuna forma di decorazione o miniatura, contenendo solo il puro testo. Lo sposo è Isacco figlio di Mordekai Levi, e la sposa è una *ḥaluṣah*, ossia una vedova che il cognato ha rifiutato di sposare, adempiendo il suo dovere di levirato e il suo nome è *Goitla*, una forma italianizzata del nome ashkenazita *Gutele* equivalente all'ebraico *Ṭovah* e all'italiano *Bona*. La dote della sposa ammonta in tutto a 145 ducatoni milanesi.

In basso a destra compaiono le firme di due testi, di cui solo il primo è in parte leggibile: Aharon Levi, probabilmente fratello o parente dello sposo; del secondo si riesce a leggere solo Natan, mentre in basso a sinistra c'è il nome dello sposo con l'aggiunta della località di origine: «Io Isacco figlio di Mordekai ha-Levi, da מקרעם (?)». La lettura del toponimo non è certa: se il tratto verso il basso della *mem* finale fosse il segno di un'abbreviazione קרעמ׳, si potrebbe pensare a Crem. abbreviazione di Cremona o Crema. Ma ciò pare poco probabile, poiché il segno dell'abbreviazione sarebbe atipico. Un'altra possibilità è di leggere il toponimo Krem o Krems, località dell'Austria, ma questa ipotesi non e verosimile perche gli ebrei furono espulsi da questa regione nel 1421. Altra ipotesi, per cui ringrazio l'amico Shlomoh Simonsohn, potrebbe essere Kremsier (Kromeriz) nella Moravia (v. *Germania Iudaica* III, pp. 677s, 686). Se si trattasse davvero di un nome di area tedesca, l'origine dello sposo sarebbe otre Alpe, da cui probabilmente proverrebbe anche la sposa Goitla, come lascia intendere il suo nome ashkenazita.

Un'altra ipotesi, suggeritami dall'amica Renata Segre, è di leggere la località di provenienza dello sposo: מקרתימ׳ ossia mi-Cortem[aggiore] oppure mi-Cortem[iglia].

Ecco la trascrizione e la traduzione dell'atto matrimoniale.

Modena, Archivio di Stato, Framm. ebr. 351.1

1. ברביעי בשבת חמישה ימים לחדש תמוז שנת חמשת אלפים ושלש מאות וחמשים ואחת לבריאת
2. העולם למנין שאנו מונים פה קרימונה ר׳ יצחק בר מרדכי הלוי אמר לה להדא חלוצהתא גויטלה
3. בת ר׳ חיים הוי לי לאנתו כדת משה וישראל ואנא אפלח ואוקיר ואזון ואפרנס יתיכי כהלכת גוברין
4. יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהון בקושטא ויהיבנא ליכי מוהר ארמלותיכי כסף
5. זוזי מאה דחזו ליכי ומזוניכי וכסותיכי וספוקיכי ומיעל לותיכי כארח כל ארעא וצביאת מרת
6. גויטלה ארמלתא דא והות ליה לאנתו ודן נדונייא דהנעלת ליה מכי נשא מאה וחמשה דוקטוני
7. מילאניזי מלבד בגדיה ותכשיטיה וחפציה וצעיפיה השייכים לגופה וצבי ר׳ יצחק הלוי חתן
8. דנן הוסיף לה מדילה עם זוזי מנה הנ״ל עד סך ארבעים דוקאטוני סך הכל נדוניא כתובתא
9. ותוספתא מאה וארבעים וחמשה דוקאטוני מילאניזי מלבד בגדיה ותכשיטיה וחפציה
10. וצעיפיה השייכים לגופה וכך אמר ר׳ יצחק הלוי חתן דנן אחריות וחומר שטר כתובתא
11. ידתייא ותוספתא דא קבילית עלי ועל ירתאי בתראי להתפרע מן כל שפר ארג נכסין וקנינין
12. דאית לי תחות כל שמיא דקנאי ודעתיד אנא למקני נכסין דאית להון אחריות ואגבן דלית
13. להון אחריות כולהון יהון אחראין וערבאין להתפרע מנהון שטר כתובתא נדונייא ותוספתא
14. דא ואפילו מן גלימא דעל כתפאי בחיים ובמות מן יומא דנן ולעלם ואחריות וחומר שטר
15. כתובה נדוניא ותוספתא דא קבל עליו ר׳ יצחק הלוי חתן דנן כאחריות וכחומר כל שטרי
16. כתובות ותוספות דנהיגי בישראל העשוין כתיקון חז״ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי
17. וקנינא [מיד] ר׳ יצחק בר מרדכי הלוי חתן דנן למרת גויטלה בת ר׳ חיים חלוצתא דא ככל מה
18. דכתיב ומפרש לעיל במנא דכשר למקניא ביה והכל שרירין וקיים

אהרן לוי יצ״ו בכ״מ [.....]
נתן [.....]

אני יצחק בר מרדכי לוי מקרעם (?)

Versione italiana

1. Nel giorno quarto del Sabato 5 del mese di *Tammuz* dell'anno 5351 della creazione
2. del mondo, secondo il computo che noi calcoliamo qui a Cremona, il Signor Isacco figlio di Mordekai Levi ha detto a questa donna, che ha eseguito lo scalzo (*haluzata*) [1], Goitla
3. figlia del Signor Ḥayyim: «Sii per me moglie secondo la legge di Mosè e di Israele e io (ti) manterrò, onorerò e fornirò quanto a te necessario, secondo la norma degli uomini
4. ebrei, che mantengono, onorano e forniscono il necessario alle loro mogli con generosità. E io ti darò come dote della tua condizione, la somma
5. di cento *zuzim* della dote che ti spetta, e i tuoi alimenti, il tuo vestiario e la coabitazione e [...] secondo la consuetudine del paese». Ed essa, la Signora
6. Goitla, ha acconsentito ed è diventata sua moglie. E questa è la dote che essa ha portato da parte sua, corrispondente alla somma di 105 ducatoni
7. milanesi, oltre ai suoi abiti, i suoi gioielli, le sue dotazioni e i veli appartenenti alla sua persona. Ed il giovane sposo Isacco ha-Levi
8. ha acconsentito, e ha aggiunto di suo oltre agli zuzim di cui sopra la somma di 40 ducatoni, per un totale, fra dote di lui, quella di lei

[1] È il caso di una donna rimasta vedova e che il cognato si rifiuta di sposare, come sarebbe richiesto dalla legge del levirato; in tal caso davanti ad un tribunale rabbinico il cognato dichiara di non volere sposare la vedova di suo fratello, la cognata allora gli sputa in faccia e, come segno di disprezzo, gli toglie il sandalo pronunciando le parole: «Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la famiglia del fratello. La famiglia di lui sarà chiamata in Israele la famiglia dello scalzato; cfr. Deut. 25,5-10, in particolare i vv. 7-10.

9. e l'aggiunta, di 145 ducatoni milanesi oltre ai suoi abiti, i suoi gioielli, le sue dotazioni
10. e i veli appartenenti alla sua persona. E così ha detto il Signor Isacco ha-Levi lo sposo: «La responsabilità di tutto quanto è scritto nel presente atto di matrimonio (*ketubbata*),
11. nella [...] e nell'aggiunta, io la accetto sopra di me e sopra i miei eredi dopo di me, impegnandomi a pagare quanto stabilito con la parte migliore dei miei possedimenti
12. che ho sotto il cielo, quelli che possiedo adesso e quelli che possiederò in futuro, garantiti
13. e non garantiti, tutti sono vincolati al pagamento di quanto fissato nel presente atto di matrimonio nella *Ketubbah*, nella *Nedunya* e nella *Tosefta*,
14. persino con la veste che indossa in vita e in morte da oggi e in futuro per sempre. E la garanzia del documento
15. della *Ketubbah*, della *Nedunya* e della *Tosefta* che lo sposo il Signor Isacco ha-Levi ha accettato su di sé è come la garanzia di qualunque altro documento
16. di *Ketubbah*, di *Nedunya* e di *Tosefta* usato in Israele e redatto secondo la consuetudine dei saggi, il loro ricordo sia in benedizione, senza alcuna riserva.
17. E noi abbiamo acquisito l'accettazione simbolica[2], dalla mano dello sposo il Signor Isacco figlio di Mordekai ha-Levi, a favore della signora Goitla figlia di Ḥayyim, che ha eseguito lo scalzo, di tutto quanto
18. è scritto e spiegato qui sopra, mediante un oggetto valido per esprimere l'accettazione, e tutto è valido e stabilito.

[testimoni]

Aharon Levi, lo custodisca la sua Roccia e gli conceda vita, figlio di [.....]
Natan [.....]

Io Isacco figlio di Mordekai ha-Levi, da Qr'm (?)

Mauro Perani
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via Degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

SUMMARY

In this article the author presents the discovery in the State Archives of Modena of a *Ketubbah* written in 1591 in Cremona (Italy). The *Ketubbah* was reused by a Modenese bookbinder as a wrapper for a notarial registry containing deeds of the year 1644. The bridegroom is Isaac ben Mordekai Levi, and the bride, which is a haluzah (a widow whose brother-in-law refused his levirate duty), is Goitla, an Italian form of the Ashkenzic name Gutele (Hebrew: *Ṭovah*, Italian *Bona*). Among the witnesses appear Aharon Levi and Nathan. This «poor» *Ketubbah* is written in a square Sephardic script and presents only the text, without any decoration or illumination.

KEYWORDS: «Italian Genizah»; State Archive of Modena; *Ketubbah* of 1591 from Cremona.

[2] Lo sposo esprimeva l'accettazione (*qinyan*) degli impegni che si assumeva nell'atto di matrimonio a favore della sposa, mediante un gesto simbolico col quale toccava ad es. il mantello per la preghiera di uno dei presenti, o un altro oggetto appropriato.

Fig. 1 - Modena, Archivio di Stato, Framm. ebr. 351.1: *Ketubbah* stilata a Cremona nel 1591.

Giulio Busi

MENAḤEM FINZI OF RECANATI. THE TRUE NAME OF AN OLD ACQUAINTANCE*

Probably the most influential Italian kabbalist, Menaḥem Recanati has remained to date a rather shadowy historical figure. In 1971, Efraim Gottlieb voiced dismayed pessimism, confining himself to a few legendary remarks: «No information whatsoever is available on Recanati's life, although according to family tradition mentioned in *Šalšelet ha-qabbalah* he was once an ignorant man who miraculously became filled with wisdom and understanding»[1].

In fact, the few details on Recanati, available in the 16th century *Šalšelet ha-qabbalah* by Gedalyah ben Yosef ibn Yaḥya (1515-1587), are quite vague and do not offer any concrete biographic particulars[2]. Aside from the obvious Italian setting of his activity and approximate dating of his work from between the end of the 13th to the beginning of the 14th century, the real personality of Menaḥem seems to be enveloped in a misty haze.

In order to solve this biographical riddle, Moshe Idel has recently attempted to identify the kabbalist with a scribe named Menaḥem ben Binyamin[3], who actually shares with the kabbalist not only the same first name but also the same patronymic. He was a very prolific copyist, active during the eighties and early nineties of the 13th century, most probably mainly, if not exclusively, in Rome[4]. Idel based his identification mainly on a comparison between a manuscript containing kabbalistic texts[5] copied by the scribe and the writings by Menaḥem da Recanati. Nevertheless, this hypothesis seems to lack sound historical evidence. In fact, Idel has failed to show any historic connection between the scribe – who was most probably a member of the Roman Anawim family[6] – and the Jewish community of Recanati in the Marches, from which the kabbalist Menaḥem took his name.

Michele Dukan, who first studied the scribe Menaḥem ben Binyamin, had already

* It is my pleasant duty to thank the friends and colleagues who helped me in various ways in collecting the rare bibliographic items I needed for this short article: Simonetta Bernardi (Rome), Saverio Campanini (Berlin), Abraham David (Jerusalem), Shmuel Moss (Jerusalem), Mauro Perani (Ravenna), Nice Ugolotti (Parma). Kelly Stoner has kindly checked my English.

[1] E. Gottlieb, s.v. *Recanati, Menahem ben Benjamin*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 13, col. 1608; the Hebrew text of the article is published in Id., *Studies in the Kabbala Literature* [Heb.], Tel Aviv 1976, pp. 573-575.

[2] Gedalyah ibn Yaḥya, *Šalšelet ha-qabbalah*, Jerusalem 1962, p. 141. Ibn Yaḥya relies on a legend he heard from his teacher Ya'aqov Finzi of Recanati (about whom see below note 12): וקבלתי ממורי רבי יעקב דרקנאטי.

[3] M. Idel, *R. Menahem Recanati. The Kabbalist* [Heb.], Jerusalem-Tel Aviv 1998, pp. 55-65.

[4] The manuscripts copied by Menaḥem ben Binyamin are: 1. Paris, Bibliothèque Nationale, Ms hébr. 1221 (copied in 1285-1287); 2. Now divided in two parts: (A) New York, Jewish Theological Seminary, Ms 8124. (B) Parma, Biblioteca Palatina, Ms parm. 2784 (copied in 1286-1287). 3. London, British Library, Ms Or. 6712 (copied in 1287-1288). 4. Cambridge, University Library, Ms Add. 173 (copied in 1289). To these four Mss, the Ms Toledo, Biblioteca Capitular, Z-86-25, is to be added (probably copied in 1275). Paola bat Avraham ha-Sofer copied in 1293 for Menaḥem ben Binyamin the Ms Oxford, Bodleian Library, Can. Or. 90-89.

[5] The manuscript is now divided between the Biblioteca Palatina in Parma and the Jewish Theological Seminary in New York: see above note 4.

[6] Paola bat Avraham calls him «my parent and dear (קרובי ואהובי)». She was a descendant of Rabbi Natan ben Yeḥi'el, the author of the *Sefer 'aruk*, and a member of the Anawim family: cf. A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, vol. 2/1, pp. 116-118; H. Vogelstein – P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, vol. 1, Berlin 1896, pp. 456-457; G. Busi, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del medioevo*, Rimini 1990, pp. 45-47; Dukan, *Menahem b. Benjamin*, p. 29.

considered the possibility of identifying him with Menaḥem Recanati, only to reject it. She observed that there is no evidence that the copyist had any link with the city of Recanati[7].

Malachi Beit Arié has also rejected Idel's identification on palaeographic and biographic grounds[8]. He has observed that the paleographic features, which Idel used to base his identification are irrelevant. For instance, the defective form of the name Binyamin (בנימן) is by no means exclusive to Menaḥem ben Binyamin Recanati and the scribe Menaḥem ben Binyamin but reflects a common usage found in Italian texts of this period. Furthermore, Beit-Arié pointed out that only a small part of the texts copied by Menaḥem ben Binyamin are of kabbalistic import, the majority of them being of philosophic, grammatical, historic or halakic interest. If the scribe Menaḥem ben Binyamin and Menaḥem Recanati were really the same person – remarked Beit-Arié – we would expect the kabbalah to have played a larger role in his activity. He concludes therefore that there is no clear demonstration for Idel's assumption: Menaḥem ben Binyamin has to be considered only one of the many Jews with this name in late 13th century Italy, with no relation to the famous Recanati.

The identification of the kabbalist with the scribe, which represents a relevant part of Idel's study on Recanati, seems therefore to be untenable both on palaeographic and historic grounds.

The aim of the present article is to piece together biographical evidence from various sources, which points to a clear conclusion, that is to say to the fact that Menaḥem Recanati was a member of the Finzi family, and that already at the beginning of the 14th century various members of this family can be located in the town of Recanati.

The first piece of evidence is offered by Ms 526 of the Cecil Roth collection at the Brotherton Library in Leeds. It is a 14th century copy of Recanati's commentary to the Pentateuch written by a Sephardic hand. At the end of the manuscript the scribe wrote:

זכינו להשלים לשלום הפירוש חומש שחיבר הרב הגדול רבינו מנחם בכה״ר בנימין דפינצי ע״ה ולא יכול להשלימו כי נדרש בישיבה של מעלה[9].

«We deserved to finish in peace the commentary to the Pentateuch composed by the great Rabbi Menaḥem son of Rabbi Binyamin Finzi (*de-Finzi*), may peace be upon him. He was not able to complete it because he was called to the heavenly Academy».

It is quite interesting to note that in this colophon the author is not named Recanati but simply Finzi, a fact that shows that he was widely known also by this name. Moreover, the

[7] M. Dukan, *Menahem ben Benjamin scribe et savant juif italien de la fin du XIIIème siecle*, in «Italia» 9/1-2, pp. 19-61.

[8] M. Beit-Arié, *Zehuto šel ha-mequbbal Menaḥem Recanati*, in «Tarbiz» 67 (1997-1998), pp. 573-577.

[9] Leeds, Brotherton Library, Ms Roth 526, f. 224r. The Ms was formerly in possession of Chaim Meir Horowitz (ca. 1855-1905), scholar and book-dealer in Frankfurt a.M. Cf. *Katalog der hebräischen Buch- und Antiquariatshandlung von Chaim M. Horowitz* [...] *1884*, p. I, no. 25 (a lithographic edition: a copy at the JNUL in Jerusalem), where the *colophon* is transcribed. Horowitz described the work as a *Peruš ha-Torah*, without noticing that it was in fact a copy of the *Commentary* of Menaḥem Recanati. However, the real nature of the text did not escape the attention of Aron Freimann. In his handwritten card reproduced in the *Union Catalog of Hebrew Manuscripts and Their Location*, New York 1973, vol. 2 no. 8400, Freimann, quoting Horowitz *Katalog*, wrote: «Comm. on the Pent. By Menachem b. Benjamin Finzi (unvollendet, da der Verf. starb): ist Menachem Recanati, der starb bevor er den Comm. beendete». To this remark, Freimann added, in the same card, the mention of the *responsum* of Menaḥem Finzi quoted in *Sefer ha-tadir*, which I will discuss below. I found this note by Freimann after I had reached the conclusion that Menaḥem Finzi was identical with Menaḥem Recanati having followed a different bibliographic itinerary. I was surprised, once more, by the extraordinary acumen shown by the great bibliographer. Freimann's hint seems to have been completely ignored by Idel.

copyist of Ms 526 seems to have been somehow connected with the Finzi family, since he notes that the kabbalist died before finishing his commentary, a fact that could only have been known among an intimate circle.

«Menaḥem delli Finzi» is the form used in another Italian document from the second half of the 14th century to refer to our author. In the *Sefer ha-tadir*, an extensive compilation on ritual and other topics written in Rome about 1380, a legal decision by Menaḥem delli Finzi is quoted. It concerns the problem of the dowry of a wife who passed away during the first years after marriage:

ובפסקי דינים שלם מה״ר מנחם זלה״ה דלי פינצי מצאתי בזה הלשון דין שגזר ר״ת בחרם וכן פסק הר׳ מאיר שהאשה שמתה בשנה ראשונה לנישואין יחזיר הכל לחמיו או לנותני הנדונייא [...] ואם מתה בשנה שנייה יחזיר חצי הנדונייא ואם מתה בשנה שלישית לא יחזיר כלום ויש אומ׳ כי בסוף ימיו חזר בו ר״ת[10].

«In the complete collection of legal decisions of Rabbi Menaḥem delli Finzi of blessed memory I found this text: "According to a decision on the ban taken by Rabbenu Tam, and a similar statement by Rabbi Me'ir, if the wife dies during the first year after the wedding, everything has to be returned to the father-in-law or whoever gave the dowry [...] If she dies during the second year, only half of the dowry has to be returned. Should she die during the third year, nothing has to be returned. Some people say that Rabbenu Tam reconsidered his opinion at the end of his life"».

This text corresponds almost literally with the response no. 514 of the *Pisqe Halakot* of Menaḥem Recanati[11], proving that without a doubt Menaḥem delli Finzi and Menaḥem Recanati are one and the same person.

A third bibliographic proof can be found in Ms parmense 2232 (De Rossi 1326) at the Biblioteca Palatina in Parma. It is a note, written by the 16th century Rabbi and kabbalist Ya'aqov Yiśra'el ben Refa'el Finzi (d. 1571), concerning the genealogy of his family[12]:

ואלה תולדות משפחתינו לבית אבותינו עד המאור הגדול הרב המובהק המקובל הקדוש כמהר״ר מנחם זלה״ה בכח׳ בנימן זלה״ה אשר חיבר הפירוש [sic] התורה הנקרא ריקנאטי כפי אשר מצאתי כתובים. בטרם כל הרב הקדוש כמהר״ר מנחם זלה״ה הוליד בנים ובתוכם הוליד בן אחד וקרא שמו בנימן בשם זקנו ז״ל ובנימן הוליד את הרב הגדול כמהר״ר יהודה מכב״י פנצי זלה״ה אשר גם הוא היה חכם גדול ומקובל גדול כאשר ראיתי מפרושיו וגם כאשר שמעתי מפי זקני שהוא היה חכם ומקובל גדול וקדוש ומת בפלא בנשיקה. וכן הקדוש כמהר״ר יהודה מכב״י פנצי זלה״ה הוליד שני בנים שם האחד כח׳ שבתי זלה״ה ושם השני יצחק זלה״ה וכח׳ שבתי זלה״ה הנז׳

[10] London, British Library, ms Harley 5686, f. 153b, # 84 (the manuscript was copied in Reggio Emilia in 1466 by Le'on ben Yehošua' from Cesena). Cf. G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts*, vol. 3, London 1915, no. 1048, p. 395. The work is contained in various Mss, among others in Ms Frankfurt a.M., Stadt- und Universitätsbibliothek, hebr. oct. 22 (formerly Merzbacher 148) and Parma, Biblioteca Palatina, ms parmense 2999 (De Rossi 147; Richler 887), fols. [3]r-[52]r (partially published in *Šiṭat qadmonim*, New York 1992, pp. 179-318). The Parma Ms does not contain the section with the quotation from Rabbi «Menaḥem delli Finzi». On the *Sefer ha-Tadir*, attributed to Mošeh ben Yequti'el de Rossi see L. Dukes, in «Literaturblatt des Orients» 10 (1849), pp. 489, 518-521; L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, Berlin 1859, p. 31; Berliner, *Geschichte*, vol. 1/2, p. 120; Vogelstein – Rieger, *Geschichte*, vol. 1, pp. 451-452; N. Pavoncello, *Sefer ha-tadir*, in «Sinai» 21 (1967), pp. 25-29.

[11] Cfr. *Pisqe dinim u-Še'elot u-tešuvot Recanati*, Piotrkow 1894, no. 514, p. 140.

[12] On Ya'aqov Yiśra'el ben Refa'el Finzi of Recanati and his literary work see S. Assaf, *Le-pulmus 'al hadpasat sifre qabbalah*, in «Sinai» 3 (1940), pp. 360-368; G. Scholem, *Li-be'ayat Sefer ma'areket ha-elohut u-mefaršaw*, in «Kiryat Sefer» 21 (1945), pp. 284-295 (now in Idem, *Studies in Kabbalah (I)* [Heb.], Tel Aviv 1998, pp. 171-188); E. Gottlieb, *Studies*, pp. 357-360. Ya'aqov Yiśra'el is author, among others, of a kabbalistic commentary on Prayers (Cambridge, University Library, Ms Add. 512, copied in Recanati by his son Refa'el in 1567). His legal *Responsa* are preserved in London, British Library, Ms Or. 9152 (copied in 1573, probably by his son Refa'el as well). A legal decision, by his hand, in New York, Jewish Theological Seminary, Ms Rab. 1443.

הוליד בן וקרא שמו יהודה בשם אביו זלה״ה {[.]כמ״ר שבתי נולד לו כן בן אחר ושמו יצחק והיה חכם [ומקו]בל גדול [.]}[13] וכח׳ יהודה זלה״ה הנ׳ מת בחור והניח את אשתו הרה וכן אחרי מותו אשתו ילדה בן זכר וקראו שמו יהודה בשם אביו והוא הנקרא יהודה אליעזר זלה״ה פנצי ויהודה אליעזר זלה״ה הוליד בן וקרא שמו רפאל ה״ה הכבוד אבא מורי זלה״ה אשר הוליד והניח בעולם בנים ובנות והנה אנחנו שלשה בנים שם הגדול כח׳ שמואל ז״ל אשר הניח בן אחד וקרא שמו אשר י״ל ושם השני כח׳ שלמה יצ״ו והשלישי אני הצעיר זעירא דמן חברייא יעקב ישראל יצ״ו ומכח׳ יצחק זלה״ה בן הקדוש כמהר״ר יהודה מכב״י פנצי זלה״ה גם לו נולד בן וקרא שמו יואב זלה״ה ולכח׳ יואב זלה״ה הנ׳ היה לו שלשה בנים ה״ה כח׳ רפאל וכח׳ יחיאל וכח׳ עוזיאל זלה״ה ובכולם [sic] יש בנים ובנות[14].

«Now these are the generations of our family, of the house of our fathers, down to the great luminary, the renowned Rabbi, the holy kabbalist Rabbi Menaḥem of blessed memory, son of Rabbi Binyamin, who wrote the commentary to the *Torah* called "Recanati", according to what I found in the documents. First of all, the holy Rabbi Menaḥem generated many children and among them a son he called Binyamin with the name of his father of blessed memory. Binyamin generated the great Rabbi Yehudah Finzi of blessed memory. He too was a great erudite and kabbalist, as I could see from his commentaries. I also heard from my grand-father that he was a great and holy scholar and kabbalist. He died in a prodigious way through a kiss. The holy Yehudah Finzi of blessed memory generated two sons, the one named Šabbetay and the other Yiṣḥaq. Šabbetay generated a son and called him Yehudah like his father. He generated also another son, called Yiṣḥaq, who was a great scholar and kabbalist. Yehudah of blessed memory died young leaving his wife pregnant. After his death, his wife gave birth to a son and called him Yehudah like the father. He was called in fact Yehudah Eli'ezer Finzi of blessed memory. Yehudah Eli'ezer generated a son and called him Refa'el. This was my honored father, my teacher of blessed memory, who had many sons and daughters. We are three sons: the elder was Šemu'el of blessed memory, who generated a son and called him Ašer, may he live forever! The second is Šelomoh, may his Rock and his Redeemer protect him, and I am the third, the youngest, Ya'aqov Yiśra'el. Also the holy Yiṣḥaq of blessed memory, son of Yehudah Finzi had a son, named Yo'av. Yo'av had three sons: Refa'el, Yeḥi'el[15] and 'Uzzi'el and they all had sons and daughters».

The direct descent of Menaḥem, as reconstructed by Ya'aqov Yiśra'el Finzi, can therefore be schematized in the following way:

1. Menaḥem ben Binyamin
2a. Binyamin ben Menaḥem
3a. Yehudah ben Binyamin
4a. Šabbetay ben Yehudah; 4b. Yiṣḥaq ben Yehudah
5a. Yehudah ben Šabbetay; 5b. Yiṣḥaq ben Šabbetay[16]; 5c. Yo'av ben Yiṣḥaq
6a. Yehudah Eli'ezer ben Yehudah[17]; 6b. Refa'el ben Yo'av; 6c. Yeḥi'el ben Yo'av; 6d. 'Uzzi'el ben Yo'av
7a. Refa'el ben Yehudah Eli'ezer
8a. Šemu'el ben Refa'el; 8b. Šelomoh ben Refa'el; 8c. Ya'aqov Yiśra'el ben Refa'el
9a. Ašer son of Šemu'el

It is difficult to ascertain to what extent the individual details of such a genealogy are reliable, but it is clear that the author possessed

[13] {כמ״ר שבתי ...גדול}: a note added on the right margin, readable only in part.

[14] Parma, Palatina Library, Ms parm. 2232 (De Rossi 1326; Richler 934), f. 106v.

[15] Probably the owner (יחיאל בכ״מ יואב פינצי מריקנאתי) of Ms Parma, Biblioteca Palatina, parmense 2368 (De Rossi 527; Richler 517).

[16] Yiṣḥaq Eliyyahu ben Šabbetay Finzi edited in 1464 the commentary to the *Ma'areket ha-elohut* attested in Parma, Biblioteca Palatina, Ms parmense 3464 (Perreau 99; Richler 1177): cf. Gottlieb, *Studies*, p. 358.

[17] In the aforementioned (note 16) Ms parmense 3464, f. 114r-v, there is a kabbalistic note by Yiṣḥaq ben Šabbetay Finzi copied by his nephew Yehudah Eli'ezer ben Yehudah.

a cherished family tradition, which traces the lineage of the Finzi family back to the great Rabbi Menaḥem Recanati.

Once it has been established that the kabbalist was a member of the Finzi family, the recorded presence of the family in Recanati remains to be clarified. The earliest dated document I was able to locate at this stage of research is the colophon of another Hebrew manuscript, presently at the Vatican Library. It is a copy of the *Torat ha-Bayit*, a halakic work by Šelomoh ben Avrahm Adret (c. 1235 – c. 1310) copied by ʻEzra ben Ṭodros in 1313 in the town of Recanati. The colophon reads:

נשלם זה ספר תורת הבית להרב שלמה בן אדרת זלה״ה ברצלוני בכ״ח יום לירח אלול שנת חמשת אלפים ושלש ושבעים לבריאת עולם פה בעיר ריקנאטי וכתבתיו אני עזרא הסופר ב״ר טודרוס זלה״ה לר׳ שבתאי ולר׳ בנימן בני ר׳ יהודה ב״ר בנימן פינצי זלה״ה[18].

«This *Sefer Torat ha-Bayit* by the Rabbi Šelomoh ben Adret from Barcelona of blessed memory was completed on Elul 28th of the year 5073 since the creation of the world here in the town of Recanati. I ʻEzra the scribe, son of Rabbi Ṭodros of blessed memory, copied it for Rabbi Šabbetay and Rabbi Binyamin, sons of Rabbi Yehudah ben Binyamin Finzi».

The evidence offered by this manuscript is quite important. First of all because it shows a direct connection between the tiny Jewish settlement of Recanati and the Barcelona school of Šelomoh ben Avraham Adret, which, as we know, influenced the writings of Menaḥem Recanati. Secondly because the colophon indicates that, at the very beginning of the 14th century, there were other members of the Finzi family besides Menaḥem in Recanati[19]. The question is now the familiar link between Šabbetay and Binyamin - sons of Yehudah ben Binyamin - and our kabbalist. It is reasonable to suppose that Šabbetay and Binyamin were nephews of Menaḥem. In fact, Yehudah must have been one of the two brothers of Menaḥem, the third being Mošeh ben Binyamin Finzi (whose existence is recorded in a source to be discussed below).

This hypothesis is corroborated by another piece of evidence, contained in a manuscript now in Hamburg[20]. In a copy of the biblical commentary of Šelomoh ben Yiṣḥaq (Raši) copied in 1265 – 1269, some notes concerning births in the Finzi family are recorded. Six sons of Yehudah ben Binyamin Finzi are mentioned and, among them, Šabbetay, born in 1270, and Binyamin, born in 1283[21]. Further annotations inform us that Šabbetay inherited the manuscript at the death of his

[18] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms ebr. 558, f. 102r.

[19] The available evidence about the Jews in Recanati during the 13th and the 14th centuries are collected by F. Servi, *Gli ebrei a Recanati*, «Vessillo Israelitico» 47 (1899), pp. 79–81, 117-118; B. Ghetti, *Gli ebrei e il Monte di Pietà in Recanati nei secoli XV e XVI*, «Atti e memorie della Regia deputazione di storia patria delle Marche» NS 4 (1907), pp. 11–39; A. Toaff, s.v. Recanati, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 13, col. 1606; S. Bernardi, *Gli ebrei nella società recanatese fra XIV e XV secolo*, «Studi maceratesi» 29 (1993), pp. 57-82.

[20] Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Ms Levy 13 (formerly Ms Asher 2). Cf. *Hebräischen Handschriften. Teil 3 (Die Handschriften der Sammlung H.B. Levy an der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg)*, beschrieben von E. Róth und H. Striedl, Wiesbaden 1984, no. 13, pp. 14-17. The importance of this manuscript for the genealogy of the Finzi family was already noted by M. Steinschneider, *Letteratura italiana dei giudei*, in «Buonarroti»11 (1876), p. 113-127: 121; V. Colorni, *Genealogia della famiglia Finzi. Le prime generazioni*, in Idem, *Judaica minora*, (Hebrew transl., with an addition, in *Jews in Italy. Studies dedicated to the Memory of U. Cassuto on the 100th Anniversary of his Birth*, Jerusalem 1988, pp. 218-231) could not identify the present location of the Ms Asher.

[21] Ms Levy 13, fols. 136v and 137v (birth entries for 6 sons of Yehudah ben Binyamin - Šelomoh (b. 1266), Šabbetay (b. 1270), Mošeh (b. 1275), Binyamin (b. 1283), Yeḥi'el (b. 1287), Bruna (? no date of birth; Róth – Striedl read «Beroja?") – and 2 sons of his son Šabbetay: Yiṣḥaq (b. 1289) and Yehudah (b. 1297).

father[22] and sold it for a golden florin to his uncle and teacher Mošeh ben Binyamin Finzi[23].

It seems reasonable to assume that Yehudah (Šabbetay's father) died at the end of the 13th century[24], while we know for sure that Menaḥem was already dead in 1311[25]. Mošeh, was probably the youngest of the three brothers and lived longer.

The further descent of the Finzi family has already been reconstructed by Vittore Colorni. It is the branch of the family which spread throughout Italy, moving to Ancona and to Bologna, Padua and Mantua. However, Colorni thought that the origin of the family could only be pursued back only to 1353[26], while the present research has shown that the Finzi genealogy can be discerned back to the mid- 13th century and that Menaḥem of Recanati is to be considered the most famous offspring of this very ancient tree.

Giulio Busi
Institut für Judaistik,
Schwendener Str. 27
D-14195 Berlin (Germany)
e-mail: busi@zedat.fu-berlin.de

SUMMARY

Probably the most influential Italian kabbalist, Menaḥem Recanati has remained to date a rather shadowy historical figure. Moshe Idel has recently attempted to identify him with a scribe named Menaḥem ben Binyamin, who was a member of the Anawim family and was active, most probably in Rome, in late 13th century. As already pointed out by Malachi Beit-Arié, such an identification seems to be untenable both on paleographic and historic grounds. The present article pieces together biographical evidence from various handwritten sources, which points to a clear conclusion, that is to say to the fact that Menaḥem Recanati was a member of the Finzi family, and that already at the beginning of the 14th century various members of this family can be located in the town of Recanati. The lineage of the Finzi family during the second half of the 13th century is also partially reconstructed.

KEYWORDS: Italian kabbalist; Menaḥem Recanati; Member of the Finzi family.

[22] Ms Levy 13, f. 2r: שלי שבתי בכמ״ר יהודה זלה״ה שבא לחלקי בחלקות מספרי מורי אבי.

[23] *Ibid.*: מודה אני שבתי בכ״ר יהודה זלה״ה שמכרתי זה הפירוש חומש מרבינו שלמה למורי ר׳ משה דודי בי״ר בנימן זצ״ל בדמי.פרח זהב׳ א׳. On the same page, Mošeh ben Binyamin wrote his name as owner of the manuscript: שלי משה בר׳ בנימן פנצי. After him, it was the turn of his son to inherit the book: שלי משה בכ״ר משה דפינצי.

[24] After 1287, date of birth of his son Yeḥi'el.

[25] The kabbalist Yosef Angelet quotes Menaḥem Recanati in his *Quppat ha-rokelin* (Oxford, Bodleian Library, Opp. 228 [Neub. 1618], f. 139r: הרב מרקנט ז״ל). with the eulogy for the deceased. As stated at the end of the unique Ms in Oxford, Angelet finished his work in 1311. Cf. I. Felix, *Peraqim be-haggahoto ha-qabbalit šel ha-rav Yosef Angelet*, MA Thesis, The Hebrew University, Jerusalem 1991; M. Idel, *Menahem Recanati*, pp. 65-66. We know that Menaḥem Recanati attended a council of Italian Jewish communities in Foligno (in Umbria) about 1290: see I. Sonne, *Ha-wa'ad ha-kelali be-Italia*, in «Hatekufah» 32-33 (1948), pp. 617-689: 632-633 (this fact is ignored by Idel, *Menaḥem Recanati*).

[26] In the addition in the Hebrew translation of his article in *Studies... Cassuto*, p. 230, Colorni supposed that the first ancestor of the Finzi was Gaio, who owned a shop in Bologna 1353 (cf. A.I. Pini, *Famiglie e insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, in «Quaderni storici»1983, pp. 785 and 805 note 10). About the Bolognese branch of the Finzi family see now A. Campanini, *Una famiglia ebraica a Bologna tra medioevo ed età moderna. I Finzi*, «Zakhor» 3 (1999), pp. 79-93.

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

Conference on European Departments of Judaic Studies, Stoccolma 3-4 aprile 2003.

Organizzato da Paideia – The European Institute for Jewish Studies in Sweden e sponsorizzato da The Bank of Sweden Tercentenary Foundation, Clas Groschinsky Memorial Foundation e dalla Foundation for Economics and Law, nei giorni 3-4 aprile 2003 si è tenuto a Stoccolma un convegno dedicato a delineare una panoramica completa dei Dipartimenti e Istituti di Studi giudaici in Europa, dei loro *curricula*, dei cambiamenti connessi all'accordo stilato a Bologna dalle università europee, nonché alla possibilità di pianificare scambi e progetti comuni.

I diciassette relatori invitati, in rappresentanza di diversi paesi europei, hanno illustrato la situazione degli Studi giudaici nelle rispettive nazioni, presentando anche l'offerta didattica che i *curricula* attivati nei Dipartimenti, Facoltà o Istituti di provenienza e del loro paese, offrono agli studenti.

Gli invitati erano: Ursula Ragacs, Insitut fur Judaistik, Universität Wien, Vienna, Austria; Lars Dencik, Roskilde University, Roskilde, Danimarca; Klaus Herrmann, Institut fur Judaistik, Freie Universitär Berlin, Berlino, Germania; Michael Brenner, Ludwig-Maximilians-Universität, Monaco, Germania; András Kovac, Jewish Studies Programme, Central European University Budapest, Budapest, Ungheria; Tamas Staller, Jewish Theological Seminary, University of Jewish Studies, Budapest, Ungheria; Moshe Idel, Department of Jewish Thought, Hebrew University, Jerusalem, Israele; Mauro Perani, Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali, Università di Bologna, sede di Ravenna, Italia; Albert van der Heide, Faculteit der Godgeleerdheid/Faculteit der Wijsbegeerte, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam, Olanda; Edward Dabrowa, Research Center on Jewish History and Culture in Poland, Uniwersytet Jagiellonski, Krakow, Cracovia, Polonia; Rashid Kaplan, The Jewish University of Moscow, Mosca, Russia; Luis Giron Blanc, Departamento de Hebreo y Arameo, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Spagna; Hanne Trautner Kromann, Institutionen för Judaistik, Lunds Universitetet, Lund, Svezia; Gustaf Lindencrona, Stockholms Universitet Rektor, Stoccolma, Svezia; Evyatar Marienberg, Paideia – The European Institute for Jewish Studies in Sweden, Stoccolma, Svezia; John D. Klier, Department of Hebrew and Jewish Studies, University College London, Londra, Inghilterra; Antony Lerman, European Director of Yad Ha-Nadiv Foundation, Londra, Inghilterra; Martin Goodman, Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies, Oxford, Inghilterra.

Essendo stato organizzato da un Istituto per gli Studi giudaici in Svezia, il meeting ha voluto privilegiare la presenza di enti ed istituti dell'Europa settentrionale. Un quadro interessante è emerso dai paesi in cui gli studi giudaici sono rinati da pochissimi anni dopo la caduta del Muro di Berlino e il crollo dell'impero sovietico. In essi si coglie un grande desiderio di rinascita e un vivissimo interesse a ricucire lo strappo causato, da un lato, dal regime comunista e, dall'altro, in paesi come la Polonia e l'Ungheria, dalla quasi totale distruzione delle grandi comunità ebraiche e della loro cultura perpetrata dal Nazismo con la *Shoah*.

Moshe Idel, in un intervento introduttivo, ha osservato come oggi si rischi una eccessiva frammentazione negli studi giudaici, con una crescente tendenza alla specializzazione delle ricerche, senza più che si abbia una visione d'insieme dei progressi e delle conoscenze degli studi giudaici, grazie a visioni globali che oggi gli studiosi di giudaismo non sembrano più capaci di dare, come, al contrario, seppero fare nell'Ottocento alcuni esponenti della Wissenschaft des Judentums quali M. Steinschneider, L. Zunz, o storici come S. Baron. Per Idel è anche di fondamentale importanza che gli studiosi si diano una definizione di che cosa è il giudaismo, come presupposto preliminare per la comprensione del loro tipo di approccio e la valutazione dei loro contributi allo studio del giudaismo medesimo. A suo avviso, per la storia del giudaismo in Europa è di primaria importanza la letteratura delle *še'elot u-tešuvot*.

Mentre nel mondo anglosassone, negli Stati Uniti e in Israele, proliferano Dipartimenti e Istituti di Studi giudaici, così come assumono questo statuto autonomo anche i poli culturali che vanno rinascendo nei paesi dell'ex Unione Sovietica, in altri paesi come l'Italia e in parte la Spagna, l'Austria e la Germania, le discipline giudaistiche, pur essendo a volte particolarmente vive, non hanno mai potuto raggiungere strutture autonome e titolarità specifiche quali i Dipartimenti di studi giudaici o gli Istituti di giudaistica, di cui ad esempio in Italia non ne esiste alcuno. In Austria c'è solo l'Institut für

Judaistik di Vienna, e a Monaco, come in Italia, le discipline giudaistiche sono sparse in altre facoltà o dipartimenti.

Per quanto riguarda la situazione nel nostro paese, nelle università italiane l'unico spazio formalmente attribuito agli studi giudaici è quello della lingua ebraica, o lingua e letteratura ebraica, che con i nuovi raggruppamenti disciplinari fissati dalla recente riforma, sono ricomprese in L-OR/08 (Ebraico) che contiene discipline relative della lingua, filologia e letteratura ebraica dei tre millenni, e viene insegnato prevalentemente nelle facoltà di Lettere, negli indirizzi classico, orientalistico antico e filosofico, e di lingue e letterature straniere, in un ambito di taglio linguistico, filologico e letterario. Un'eccezione è costituita dalla Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'ateneo bolognese.

L'Ebraico è oggi insegnato in 13 università della penisola: Bologna sede centrale, Bologna sede di Ravenna, Genova, Firenze, Lecce, Milano Statale, Milano Cattolica, Napoli «l'Orientale», Pavia, Pisa, Roma «La Sapienza», Torino e Venezia. Ci sono in Italia cinque professori di I fascia di Ebraico, sei associati e sei ricercatori. In nove di queste università è presente un lettorato di Ebraico moderno tenuto da insegnanti di madrelingua.

In Italia è attivo un Dottorato di ricerca in Ebraistica, con sede all'Università di Torino, e gestito in collaborazione fra questa università con quelle di Venezia e Roma «La Sapienza». Questo dottorato, che rilascia il titolo di Ph.D, è al suo XVIII ciclo e fino ad oggi hanno ottenuto questo titolo oltre 50 persone.

Presso l'Università di Firenze è invece attivato un Dottorato in linguistica semitica, suddiviso nelle tre sezioni di Arabistia, Semitistica ed Ebraistica.

Se è vero che in Spagna esistono Dipartimenti di Ebraico e Aramaico o di altre discipline giudaistiche che hanno una maggiore visibilità, e se esiste a Madrid un istituto statale di ricerca sorretto con finanziamenti pubblici dal Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC), non è detto – come è risultato dai lavori del meeting – che, nella sostanza, dove gli studi giudaici hanno strutture meno ufficiali e riconosciute, per questo non possano essere particolarmente vivi e produttivi.

Per fare un esempio, benché in Italia non esista alcun Istituto o Dipartimento di Jewish History, e gli studiosi di storia degli ebrei o dell'ebraismo operino generalmente all'interno di Dipartimenti di Storia medievale o moderna, così come nelle Facoltà di Lettere, nonostante questo gli studi sulla storia degli ebrei nel nostro paese sono particolarmente fecondi e in continua crescita, certamente dovuta anche alla ricchezza di documentazione che gli archivi italiani conservano.

Sempre per fare un esempio, mi è parso che una struttura prestigiosa come lo Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies possa correre il rischio di una certa limitazione nella panoramica europea degli studi giudaici, come appare da un grosso volume di 1040 pagine da poco apparso per la Oxford University Press nel dicembre del 2002: *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, edited by Martin Goodman, con la collaborazione degli Associate Editors: Jeremy Cohen e David Sorkin (per un elenco completo del contenuto e degli autori si può vedere: www.oup.co.uk/isbn/0-19-829996-6). I contributori, che vi delineano la situazione degli studi giudaici nel mondo, ignorano quasi completamente quanto si fa in paesi non anglosassoni come la Spagna e l'Italia e, soprattutto, quanto non è scritto in inglese che è come se non esistesse. Parlavo di ciò con diversi colleghi presenti al convegno, i quali erano del tutto d'accordo. Dunque il titolo è davvero appropriato, non solo nel senso che questo *Handbook of Jewish Studies* è stato preparato a Oxford, ma anche che esso è stato costruito dal punto di osservazione di Oxford, con dei criteri ben precisi che ne limitano gravemente la completezza, e che sono costituiti dal tipo di interessi dell'Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies il quale privilegia indiscutibilmente il mondo israeliano e americano e ignora grandemente quello europeo classico, soprattutto non anglofono. Basti pensare che fra i 43 contributori di questo poderoso volume, la maggior parte sono inglesi, americani e israeliani, mentre non compare alcuno spagnolo, italiano (se si eccettua l'israeliano di origine italiana Sergio Della Pergola) o francese. Questo nonostante il volume si autopresenti con queste parole: «In this handbook, forty-three of the world's foremost scholars in Judaism provides a state-of-the-art overview of Jewish Studies. The whole of the field of Jewish Studies is covered. Each of the superb essays offers an account of the contending views and scholarly debates animating their field of enquiry, as well as setting the agenda for furher study». E in compenso non c'è una parola sugli studi archeologici e di epigrafia ebraica in Italia meridionale, sugli studi di storia de-

gli ebrei in Italia, la sola menzione del nome di Paolo Sacchi due volte (certamente grazie alla diffusione nel mondo anglofono dei suoi studi operata da Gabriele Boccaccini), pochissimo sugli studi dell'Apocalittica giudaica, benché abbiano esercitato un notevole influsso e abbiano fatto scuola a livello internazionale e in particolare negli Stati Uniti, e nulla sugli studi di filologia della Bibbia ebraica e sull'esegesi giudeo-araba condotti dalla scuola di Torino. In compenso, Moshe Idel ha sottolineato la grandissima vivacità e ricchezza degli studi giudaici in Italia, e l'ottima preparazione di diversi studiosi italiani, che si traduce nell'esportazione che l'Italia compie di prestigiosi studiosi all'estero: da Israele alla Germania, dagli Stati Uniti al Canada.

I relatori hanno auspicato una crescita delle strutture accademiche in Europa dedicate agli studi giudaici, ma hanno anche rilevato che non è necessariamente la istituzionalità riconosciuta agli studi giudaici in Dipartimenti che ne garantisce la qualità rispetto a situazioni come quella italiana, dove le discipline giudaistiche sono sparse fra altre discipline affini. Certo in un Istituto o in un Dipartimento dedicato specificamente agli Studi giudaici, l'offerta didattica e i *curricula* sono in genere più ricchi e completi, soprattutto fruibili dagli studenti in un'unica struttura, mentre in una situazione come quella italiana uno studente deve andare a trovare in Facoltà o in Dipartimenti diversi una rosa di discipline che completino la singola materia della sua Facoltà. Già situazioni e offerte didattiche come quelle degli studi ebraistici offerti dalle Università di Venezia e di Torino presentano una notevole ricchezza. Inoltre, con una certa sorpresa, ho preso atto che i nostri cinque professori di Ebraico di I fascia, i sei associati e i sei ricercatori non hanno nulla da invidiare alla situazione di molti altri paesi europei, dove pure ci sono Dipartimenti e Istituti di Giudaistica, anche per numero di studenti e ricerche condotte.

È stata esaminata anche la complessa operazione del passaggio al sistema dei crediti e la sua applicazione nei vari paesi europei confrontando le problematiche e rilevandone la difficoltà.

Si è auspicato, a conclusione dei lavori, un incremento degli scambi fra Università e centri europei di Studi giudaici, anche attraverso il progetto Erasmus.

Mauro Perani
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via Degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

L'avvio dell'accordo culturale tra l'Università di Firenze e l'Università Ebraica di Gerusalemme

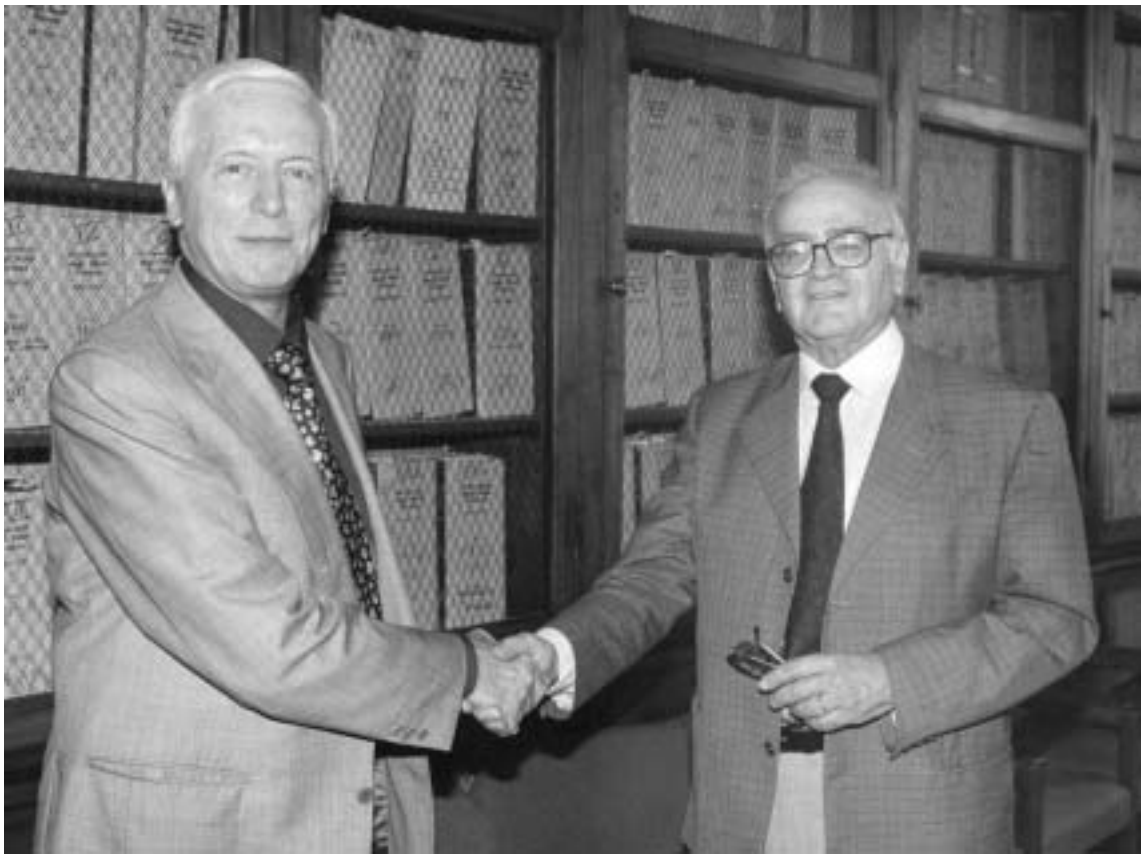
A suggello di un lungo e intenso rapporto di collaborazione culturale — che per gli studi ebraici risale almeno al 1977 — la Facoltà di Lettere dell'Università di Firenze, su iniziativa della professoressa Ida Zatelli, titolare della cattedra di Lingua e Letteratura Ebraica, ha promosso un accordo ufficiale di interscambio culturale con la corrispondente Facoltà di *Mada'e ha-ruah* dell'Università Ebraica di Gerusalemme.

La collaborazione può svilupparsi attraverso scambi di visite fra docenti e ricercatori allo scopo di favorire lo svolgimento di seminari, cicli di lezioni, convegni e conferenze e di condurre ricerche comuni. Sono regolarmente promossi scambi di pubblicazioni e altro materiale di reciproco interesse. Particolare rilievo hanno gli scambi di studenti post-laurea per soggiorni di studio e di ricerca. Sono previsti anche scambi di personale tecnico e amministrativo per *stages*.

La trattativa è stata condotta da Ida Zatelli in rappresentanza dell'Università di Firenze e dai noti biblisti Alexander Rofé, socio onorario dell'AISG, e Yair Zakovitch, decano, all'epoca dell'accordo, della Facoltà di *Mada'e ha-ruaḥ*, per conto dell'Università Ebraica. Il protocollo dell'intesa è stato firmato dal Rettore dell'Università di Firenze prof. Augusto Marinelli e dall'allora Rettore dell'Università Ebraica prof. Menahem Ben-Sasson nel maggio 2001. La cerimonia ufficiale che ha segnato l'avvio

dell'accordo *de facto* ha potuto aver luogo il 13 settembre 2002 nella sala del Senato Accademico dell'Università di Firenze, in un clima di grande cordialità. Al termine dell'incontro il Prorettore alle relazioni internazionali dell'Università di Firenze, prof. Ennio Di Nolfo, ha donato al prof. Rofé, inviato del Rettore dell'Università Ebraica prof. Haim D. Rabinowitch, una medaglia d'argento con l'effigie del re Salomone, simbolo dell'Ateneo fiorentino.

M. Patrizia Sciumbata
Via Toccafondi 2,
I-59100 Prato (FI)
e-mail: psciumbata@tin.it



Il prof. Ennio Di Nolfo, a sinistra, Pro-rettore alle relazioni internazionali dell'Università di Firenze e, a destra, il prof. Alexander Rofé dell'Università Ebraica di Gerusalemme.

Convegno: Gli Studi Ebraici a Firenze (Firenze, 12 settembre 2002)

In occasione del cinquantesimo anniversario della morte di Umberto (Moše Dawid) Cassuto si è tenuto il 12 settembre 2002 presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Firenze il convegno *Gli Studi ebraici a Firenze*, organizzato da Ida Zatelli. Nove i relatori intervenuti, che hanno passato in rassegna nelle loro comunicazioni la storia e il presente dell'interesse per l'ebraico in questa città.

Paolo Marrassini ha parlato su *Il ruolo dell'ebraico nella linguistica semitica comparativa*, un ruolo cardine per circa un millennio, fin dalla nascita della grammatica ebraica in epoca medievale, rispetto alle altre due lingue semitiche conosciute, l'arabo e l'aramaico, ma che a partire dall'Ottocen-

to ha subito un forte ridimensionamento sia perché, come diceva Polotsky, nella separazione tra linguistica semitica e teologia la sfortuna dell'ebraico è stata di essere capitato nella seconda fascia, sia perché, in seguito alla scoperta di nuove lingue semitiche, l'ebraico ha dovuto confrontarsi con troppe lingue e, soprattutto, con lingue dai *corpora* molto complessi. Secondo Marrassini però l'ebraico può ancora dare molto alla comparazione semitica, come ha dimostrato con due esempi tratti dal sistema verbale.

Ida Zatelli ha presentato *Gli studi ebraici nella storia dell'Ateneo fiorentino*, che risalgono ufficialmente al 1692, quando il granduca Cosimo III istituì la prima cattedra di ebraico, anche se l'interesse per la lingua datava presso i circoli dei dotti fiorentini dall'epoca rinascimentale, quando sorse l'ideale del *vir trilinguis* e nacque il desiderio di indagare le verità profonde e misteriose che si ritenevano custodite nella Bibbia, nelle altre Scritture ebraiche e nella Qabbala. Nel gennaio 1860, all'indomani dell'unità d'Italia, sarà poi inaugurato il primo anno accademico dell'Istituto Superiore di Studi Pratici e di Perfezionamento, con una prolusione di Michele Amari, arabista e orientalista insigne, che schiuse un'epoca feconda e gloriosa nell'ateneo: nella sezione di filosofia e filologia l'ebraico aveva un posto di rilievo. Sull'onda del progresso scientifico e positivista, l'ebraistica fu investigata come scienza nell'ambito comparativista orientale, in tutti i suoi aspetti linguistici e filologici oltre che esegetici e biblici e Firenze divenne ben presto uno dei maggiori centri europei di studi orientali. Nel 1878 si tenne in città il quarto Congresso mondiale degli orientalisti. Una delle figure più note di ebraisti fu quella di David Castelli, di origine livornese, autore di importanti saggi vicini alle nuove istanze della critica. Nel 1904-1905 a Firenze erano ben quattro gli insegnamenti di ebraico, una cattedra e tre corsi tenuti per incarico. Nel 1925 comincia ad insegnare all'Università Umberto Cassuto, i cui studi inseriscono il testo biblico nella storia e nelle culture del vicino oriente antico. Compose, fra gli altri, un saggio sull'Epica antica di Israele, che analizza i racconti mitologici espunti dal testo ufficiale della Bibbia e di cui rimane traccia in alcuni salmi, in testi poetici più arcaici e nell'Apocalisse. I suoi studi spaziano in un ambito vastissimo. Oltre ai ben noti commentari biblici scrisse la più importante storia degli ebrei di Firenze, *Gli ebrei di Firenze nell'età del Rinascimento* (1918). Fino al 1932 rimase a Firenze, poi si trasferì a Roma e nel 1938, a causa delle leggi razziali, andò in Israele, dove è morto nel 1951. Dopo le leggi razziali l'ebraistica e la linguistica semitica a Firenze sono state riattivate solo negli anni Cinquanta, per volere di Giacomo Devoto, che ristabilì la cattedra di ebraico e lingue semitiche comparate. Il primo incarico andò a Sabatino Moscati, poi divenuto presidente dell'Accademia dei Lincei. In seguito ha insegnato ebraico Pelio Fronzaroli, che ha successivamente tenuto la cattedra di Filologia Semitica. L'ebraistica fiorentina si segnala oggi in modo particolare per le ricerche di linguistica applicate all'ebraico antico, con la partecipazione a importanti progetti internazionali, e per le edizioni di testi ebraici del Medioevo e del Rinascimento di carattere filosofico ed ermetico.

Alexander Rofé ha esposto *Il contributo della letteratura ebraica post-biblica alla critica biblica da Cassuto ad oggi*, presentando, con vari esempi, alcune alternative all'uso delle fonti rabbiniche come attestato nell'opera di Cassuto, per il quale non vi era soluzione di continuità con il testo biblico. In realtà queste fonti a volte presentano un silenzio significativo rispetto a talune legislazioni bibliche, segno che, come aveva già ipotizzato il giurista Jacob Weissmann, queste non avevano a che fare con il costume del popolo di Israele, ma erano un'innovazione di circoli oltranzisti di riformatori. In altri casi la giurisprudenza rabbinica si trova in linea con gli strati più tardi della legislazione biblica, aiutandoci a identificarli. Rofé ha chiuso il suo intervento con un ringraziamento a Cassuto, oltre il cui orizzonte si pone solo in quanto ne è stato l'allievo.

Joseph Levi ha presentato *Gli studi nel Collegio rabbinico italiano di Firenze fra la* Wissenschaft des Judentums *tedesca e la tradizione ebraico-italiana (1900-1935)*. È a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, come risultato dell'emancipazione ebraica, che sorgono in vari paesi europei i Collegi di Studi Rabbinici, con l'intento di propugnare un riavvicinamento fra la cultura ebraica tradizionale e la cultura europea del tempo. Sotto l'influsso napoleonico da una parte, e della politica culturale di Francesco Giuseppe dall'altra, tali istituti furono aperti sia in Francia che in Germania, nei grandi centri culturali dell'impero austro-ungarico, nella Russia dell'imperatrice Caterina, ed anche in Italia, precisamente a Padova. Lo studio comparato dei programmi di questi istituti mostra l'esistenza di un

progetto comune, mirante ad abbinare la cultura scientifica umanistico-filologica e delle scienze naturali a quella ebraica, proponendo nuove tecniche storico-filologiche per lo studio dell'ebraismo stesso. È in quest'ottica che, alla fine dell'Ottocento, fu presentato il programma di studio del Collegio Rabbinico Italiano di Firenze, istituito dal Rabbino Margulies, allievo e studioso dell'importante Collegio Rabbinico tedesco di Breslau. Il confronto tra il programma di studio di questo collegio (che si trasferì a Roma intorno al 1935) e di quelli di Padova, Roma e Livorno con quelli tedeschi mostra delle diversità interessanti. Se infatti il confronto con la cultura scientifica ottocentesca e il suo metodo storico-filologico spinge l'ebraismo tedesco verso una rottura con il metodo tradizionale di studio dell'ebraismo e verso la riforma, simile alla Riforma Cinque-Seicentesca dei paesi del nord Europa, l'ebraismo italiano, abituato dal Rinascimento ad assimilare gli *input* culturali umanistici e rinascimentali, non troverebbe difficoltà ad assorbire nuovi metodi di studio e di ricerca nel proprio programma di studio secolare. Respinte le tendenze riformistiche dell'ebraismo tedesco, viene poi favorito l'approfondimento delle materie ebraiche tradizionali (la Bibbia e il suo commento, il Midrash, la Filosofia Ebraica, la storia della Halaka e, a Livorno, il pensiero cabbalistico) con un metodo che sostanzialmente si rifà alle proposte di Shadal.

Maria Vittoria Tonietti ha parlato su *Ebla e la Bibbia: lo stato della ricerca*, evidenziando come all'inizio la scoperta degli archivi di Ebla sia stata strumentalizzata in modo sensazionalistico, dando adito ad aspettative di conferma della lettera delle tradizioni bibliche. Il progredire della ricerca ha portato ad escludere per esempio che Ibrium (un personaggio che ricopre per molti anni la seconda carica pubblica accanto a quella del sovrano di Ebla) abbia nulla a che fare con Eber, il progenitore del popolo ebraico nelle genealogie di Genesi 10-11; che ci fosse un elemento teoforico *ya* in alcuni nomi di persona; che comparisse in queste fonti il nome di Gerusalemme etc. Tuttavia, posto su basi scientifiche, lo studio del materiale può in effetti costituire una fonte di dati importanti sul piano sia linguistico sia storico-culturale. Il lessico tecnico dell'artigianato, la terminologia di alcune istituzioni, componenti culturali (come il drago dalle sette teste o il capro emissario) mostrano l'esistenza di un filo di continuità culturale urbana che va da Ebla, passando per Ugarit, alle città siro-cananaiche del primo millennio, arrivando fino anche al mondo greco per il tramite della cultura minoica.

Correnti del pensiero ebraico nella Firenze del Quattrocento: nuove prospettive di ricerca è stato il tema della relazione di Fabrizio Lelli, che ha presentato i risultati delle recenti ricerche da lui compiute sulla produzione filosofica, cabbalistica e letteraria degli ebrei operanti in Toscana nella seconda metà del Quattrocento. In particolare, l'edizione critica di trattati di Yoḥanan Alemanno, Eliyya Ḥayyim da Genazzano, Yosef Yiśra'el da Forlì — personalità di indiscusso prestigio, ma quasi dimenticate dalla critica contemporanea — così come la pubblicazione delle versioni ebraiche di opere ermetiche, finora conosciute solo in recensioni arabe e latine, e della produzione poetica di Avigdor da Fano, aprono nuove prospettive filologiche per la chiarificazione delle dinamiche della ricezione da parte degli ebrei toscani di alcuni dei principali motivi della ricerca umanistica. Tradizioni filosofiche, mistiche e modelli retorici letterari, espressioni di una volontà comune ebraica e cristiana di rinnovare, o comunque di rileggere, il proprio retaggio intellettuale secondo modalità derivate da schemi e logiche di culture diverse segnano, nella piccola *enclave* ebraica toscana, la transizione alla ben più ricca produzione letteraria e speculativa del Rinascimento italiano maturo, che annoverò intellettuali ebrei di altissimo livello.

Dora Liscia Bemporad, che ha parlato su *La committenza nell'arte cerimoniale ebraica a Firenze*, ha tentato di ripercorrere, attraverso documenti di archivio e attraverso le scritte apposte sugli oggetti conservati nella sinagoga di Firenze, le modalità di committenza e i motivi per i quali gli arredi erano offerti. L'afflusso di doni al luogo di culto ha subito un rallentamento fino quasi a cessare con l'Emancipazione ebraica, dopo la quale la generosità degli ebrei si è rivolta soprattutto verso la città e le sue istituzioni.

Legati alle ricerche linguistiche attualmente in corso presso l'Ateneo fiorentino e alle loro applicazioni gli interventi di M. Patrizia Sciumbata e Marco Di Giulio.

La prima ha presentato una relazione su *Semantica ed ermeneutica: lo* status *lessicografico di* hokma *dall'Esodo alle Hodayot*. La nuova descrizione lessicografica di *hokma* in ebraico antico, ottenuta in una più vasta analisi paradigmatico-componenziale sul campo lessicale dei sostantivi della 'co-

noscenza', che ha permesso di individuare la prospettiva semantica di ogni lessema, i suoi usi e costruzioni nonché la sua vitalità diacronica, ha una ripercussione sulla comprensione ed ermeneutica dei testi. La lingua infatti (anche quella letteraria) è un sistema di possibilità da cui un parlante o un autore attingono in base a quel che vogliono comunicare. Recuperare la rete di possibilità offerte dal sistema e scartate dall'autore permette di risalire alle sue intenzioni, che erano chiare ai suoi utenti immediati. Con una serie di esempi sono stati dimostrati i vari significati di *ḥokma* reperiti e la loro funzionalità stilistica, sociale e diacronica. La rilettura dei vari testi grazie ai significati ora recuperati ha permesso di verificare l'esistenza di una contrapposizione epistemologica (nonché etico-religiosa) tra varie correnti culturali e di delineare il loro pensiero.

Marco Di Giulio ha presentato una comunicazione su *Aspetti pragmatici e funzionali della deissi spaziale nell'ebraico antico*, in cui ha descritto il sistema degli avverbi deittici di luogo nei testi dialogici della Bibbia e di Qumran, tracciando alcune tipologie pragmatiche sulla base delle opposizioni parlante/ascoltatore e stasi/movimento. È stato enfatizzato, inoltre, il ruolo della deissi nell'organizzazione e nella comprensione delle scene narrative, nonché il legame tra categorie linguistiche, spazio e percezione.

Il Convegno è stato anche l'occasione per avviare ufficialmente l'accordo di interscambio culturale tra l'Università di Firenze e l'Università Ebraica di Gerusalemme siglato già nel maggio 2001.

M. Patrizia Sciumbata

La Bible et ses interprètes, convegno organizzato dal Collège des études juives della «Alliance Israélite Universelle» di Parigi, 9-11 febbraio 2002.

Il convegno o, meglio, il symposium, secondo l'espressione scelta dagli organizzatori Shmuel Trigano e Perrine Simon-Nahum, che si è svolto recentemente nell'anfiteatro Richelieu della Sorbonne e nella sede dell'Alliance in rue La Bruyère, ha presentato un'ampia costellazione di partecipanti per riflettere sull'interpretazione della Bibbia nel secondo millennio.

In risposta alla recente pubblicazione de *La Bible des écrivains*, Bayard, Paris, 2001, le tre giornate di studio hanno cercato di promuovere un dibattito intorno alla lettura e all'interpretazione del testo biblico. Una serie di domande è stata lanciata e lasciata sui banchi legnosi della Sorbonne. Per l'interprete di oggi come si tesse il rapporto con il Libro? Che cosa ricerca il lettore o il traduttore sondando fin nei più piccoli dettagli le lettere quadrate? Bisogna tenere conto o meno dell'intenzionalità di colui che interpreta? È necessario presupporre un contesto storico e l'esistenza di uno o più autori, oppure occorre abbandonarsi all'evidenza di una parola rivelata? E ancora, se l'interpretazione ha una dimensione esistenziale, che cosa vi trova l'interprete per il suo sapere e per la sua vita? Qual è il ruolo del linguaggio, della scrittura e del non-detto? Infine, chi è che parla nel testo?

Molti i filosofi, i filologi, gli scrittori, gli analisti, invitati a partecipare, a rispondere, a riproporre in modo diverso gli stessi interrogativi: tra gli altri, spiccano i nomi di Jean Bollak (Professore emerito all'Università di Lille, traduttore e interprete di Paul Celan), Frédéric Boyer (scrittore ed editore della nuova traduzione della Bibbia), André Chouraqui (scrittore e originale traduttore della Bibbia), Stéphane Mosès (Professore all'Università Ebraica di Gerusalemme), Betty Roytman (Prof. sa di Letteratura Comparata a Gerusalemme), Heinz Wismann (Filosofo, direttore di studi all'Ehess di Parigi).

La serata di apertura del simposio ha visto come unico protagonista André Chouraqui, che con la sua saggezza ottuagenaria ha schiarito le confuse domande di un uditorio biblicamente impreparato e offerto una tregua alla tempesta di pioggia abbattutasi sui più coraggiosi e curiosi. Certamente, un omaggio al suo infaticabile lavoro di traduttore della Bibbia. Tra poco, infatti, uscirà presso l'editrice Desclée de Brouwer la quarta traduzione del testo biblico che riunirà, sotto un unico nome, i Libri fondatori dei tre monoteismi. La seconda giornata, divisa in tre parti tematiche – «Il modo di procedere dell'interprete», «L'intenzione del testo: la questione dell'autore», «I percorsi dell'interpretazio-

ne: che cosa trova l'interprete nel testo?» – è stata ricca di spunti ma sostanzialmente statica nel movimento del pensiero. Infine, la serata conclusiva, abbandonando le sedi universitarie per salire alla sede dell'Alliance, ha offerto una stimolante discussione tra due scuole ermeneutiche differenti ma, soprattutto, ha lasciato affiorare un tema difficile e urgente. Grazie all'importante e profondo intervento di Jean Bollak su Paul Celan, lettore della Bibbia, sul poeta capace di riscriverne il testo tramite la forza della parola poetica, è stata toccata, in un istante, la formidabile questione della possibilità di una lettura della Bibbia dopo Auschwitz.

Nessuno ha osato chiedere altro e indagare oltre, ma nelle mani di tutti è restata una fotocopia, bianca, su cui si stagliano le parole del poeta:

«con i salmi per zoccolo, a spingere il suo canto, oltre la montagna della Bibbia sfogliata e risfogliata, verso i chiari, con-tintinnanti, potenti germi del mare» (Königswut, trad. it. di G. Bevilacqua)

Orietta Ombrosi
via Marconi 40,
I-60039 Staffolo (AN)
e-mail: oriettaombrosi@libero.it

RECENSIONI
E
SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

G. Boccaccini (ed. by), *The Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar. University of Michigan, Sesto Fiorentino, Italy (June 19-23, 2001)*, Silvio Zamorani Editore, Torino 2002 («Henoch» 24/1-2), pp. 5-254; ISSN 0393-6805; ISBN 88-7158-107-5.

Il presente volume rappresenta un grosso contributo alla definitiva acquisizione e comprensione di quella che, secondo molti studiosi presenti anche al convegno di Sesto Fiorentino, è una delle più innovative «scoperte» nell'ambito degli studi del giudaismo del secondo Tempio, la categoria di «enochismo». Molte «storie» del giudaismo del periodo ellenistico-romano dovranno, sulla scorta di questa, definitivamente cancellare la dicitura «apocalittica» (cfr. l'introd. generale di G. Boccaccini [pp. 9-13], dove si segnalano – per una trattazione dell'enochismo –, oltre al vol. di P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI sec. a.C. e I sec. d.C.*, SEI, Torino 1994 [nella trad. inglese], quello di L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period*, Routledge, London 2000 e di S. Anderson, *The Internal Diversification of Second Temple Judaism*, University Press of America, Lanham 2002); certamente anche quella di «enochismo» rappresenta una definizione moderna, ma è supportata dalla presenza di una tradizione di pensiero messa insieme, in un'epoca piuttosto antica (come si evince dai frammenti rinvenuti a Qumran), sotto la paternità enochica.

La categoria «apocalittica» è stata sempre molto comoda per costruire contrapposizioni utili alla contestualizzazione della figura di Gesù o degli apostoli e della prima comunità cristiana; la schematizzazione del giudaismo in «nomistico», in contrapposizione ad uno «apocalittico», spiegava, abbastanza facilmente, le «innovazioni» – interpretate come violente prese di posizione contro entrambe le tendenze – di Gesù e del cristianesimo delle origini. Un'altra tendenza di studi, di contro, interpretava il concetto di «apocalittica» in maniera fortemente negativa, come un «movimento» vero e proprio che aveva contaminato la sincera religiosità del profetismo veterotestamentario con forme di sapienza mantica proveniente da altri ambiti, per lo più «pagani». Un cospicuo elenco di queste posizioni è presente nel celebre e, per certi versi, ancora insuperato volume di K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su un settore trascurato della «scienza» biblica*, Paideia, Brescia 1977 («Studi Biblici» 31).

Il merito di un ribaltamento di queste tendenze va, alla scuola italiana di P. Sacchi. Le sue ricerche sulla tradizione enochica (in parte raccolte nel volume *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990 [«Biblioteca di cultura religiosa» 55]) hanno mostrato come il concetto di «apocalittica» non possa descrivere un vero e proprio *movimento* religioso del giudaismo del secondo Tempio, ma che solo la «tradizione enochica», in passato considerata come *parte* dell'apocalittica, è ricostruibile come *testimonianza* di un *movimento* religioso del giudaismo del periodo ellenistico-romano. Sulla scorta della definitiva pubblicazione dei frammenti enochici di Qumran ad opera di J.T. Milik (cfr. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976), Sacchi ha riformulato la datazione del materiale enochico più antico (*Libro dei Vigilanti* e *Libro dell'Astronomia*) e ha seguito l'evoluzione della tradizione nel suo sviluppo storico, delineandone l'ideologia e le relative interpretazioni a Qumran e negli altri scritti di genere apocalittico. Per Sacchi quella di *apocalittica* è definizione che, al massimo, può descrivere un *genere letterario*.

In questo specifico ambito è necessario ricordare che le ricerche di J.J. Collins hanno dimostrato che il *genere apocalittico* si costruisce in maniera «poieticamente» autonoma, con delle strutture formali grossomodo delineabili (una raccolta di studi del Collins, abbastanza indicativa, è il volume *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997 [«Journal for the Study of Judaism. Supplement Series» 54]); da questo genere letterario scaturisce, cosa inevitabile, una particolare *visione del mondo*; ma anche per Collins il concetto di *apocalittica* non può descrivere una vera e propria *corrente* (cfr. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London-New York, p. 8).

Boccaccini si è mosso su una strada, per certi versi, similare: sulla scorta degli studi del Sacchi e del Collins, un articolo del 1987 ha messo in rilievo come, attraverso l'utilizzo di un medesimo *genere letterario*, quello *apocalittico*, due testi più o meno coevi – il *Libro dei Sogni* e

Daniele – mostrino ideologie assai differenti, per cui non è possibile parlare di *apocalittica* per definire un *movimento* del giudaismo del periodo ellenistico-romano (cfr. G. Boccaccini, *È Daniele un testo apocalittico? Una* [*ri*]*definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica*: «Henoch» 9 [1987], pp. 267-299; questa metodologia è stata ulteriormente approfondita dall'A. in altri studi: cfr. *Testi apocalittici coevi all'Apocalisse di Giovanni*: «Ricerche storico-bibliche» 7/2 [1995], pp. 151-161; *Esiste una letteratura farisaica del secondo Tempio?*: «Ricerche storico-bibliche» 11/2 [1999], pp. 23-41 [spec. p. 35: il rapporto tra *4Ezra* e *2Baruc* presenta la stessa tipologia di quello tra *Daniele* e *Libro dei Sogni*; idee divergenti vengono esposte attraverso una struttura letteraria e formale abbastanza similare]; *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002).

Le successive ricerche di Boccaccini hanno sottolineato come la tradizione enochica sia una presenza fondamentale per la comprensione del «mediogiudaismo» e come la categoria di *apocalittica*, di contro, sia del tutto insufficiente per l'analisi delle dialettiche ideologiche presenti nelle correnti religiose giudaiche del tempo. L'enochismo, ad es., risulta fondamentale per l'analisi del movimento di Qumran e può spiegare alcune delle motivazioni per cui i qumraniti si sono ritirati nel deserto, separandosi dal resto del gruppo (che Boccaccini definisce «enochico») di cui erano parte (cfr. G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1998). Per Boccaccini quella di «enochismo» è definizione che descrive un movimento dalle ascendenze antisadocite, con una specifica ideologia che affonda le sue origini in una credenza protologica che vede preterumane le origini del male: il male appartiene, di conseguenza, all'uomo *ab origine*. Il gruppo enochico ha prodotto la tradizione enochica: i materiali che hanno dato vita a *1Enoc* sono stati messi insieme in una *tradizione* perché sentiti come parte di una ideologia comune (i frammenti aramaici di Qumran hanno messo in luce che almeno tre dei cinque volumi che fanno parte del pentateuco enochico erano stati ricopiati insieme in un unico manoscritto).

Il presente volume è il frutto, anche se in maniera non del tutto esplicita, di queste premesse, e fa parte di un progetto molto ampio, quello dell'*Enoch Seminar*, che si riunirà ogni due anni per discutere di problematiche inerenti alla tradizione enochica nel suo sviluppo storico e nei suoi rapporti con gli altri movimenti religiosi del giudaismo del periodo ellenistico-romano.

La riunione tenutasi a Sesto Fiorentino nel Giugno del 2001 ha discusso delle «origini» dell'enochismo e di quelle che vengono considerate, oggi più unanimemente che in passato, le sezioni più antiche della tradizione enochica, il *Libro dei Vigilanti* e il *Libro dell'Astronomia*. Gli interventi dei diversi specialisti (divisi per pannelli tematici) hanno anzitutto affrontato i numerosi problemi connessi all'origine e alle fasi più antiche della tradizione: il possibile rapporto tra il *Libro dei Vigilanti*, la storia dei giganti e del diluvio narrata nella *Genesi* e le tradizioni similari presenti nel *poema* di *Atra-Hasis* (H.S. Kvanvig: pp. 17-21); il rapporto tra cosmologia e patto nei due testi enochici più antichi (M. Elliott: pp. 23-38); le «tracce» dell'enochismo nell'ambito della Bibbia (A. Bedenbender: pp. 39-48). Si sono altresì preoccupati di definire, in maniera il più possibile precisa, la «teologia» dell'enochismo più antico: J.J. Collins (pp. 57-62) ha messo in rilievo come le idee che emergono dalle prime fasi della tradizione enochica possano fungere da presupposti per la definizione di una identità di gruppo (qui l'A. riprende alcune sue idee presenti nel saggio *Pseudepigraphy and Group Formation in Second Temple Judaism*, in E.G. Chazon-M. Stone-A. Pinnick [ed. by], *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden, pp. 43-58); M. Elliott (pp. 63-75) ha sottolineato l'importanza della tradizione legata agli angeli vigilanti (e la relativa *teodicea* che ne deriva, soprattutto in contrasto a quella di *Genesi* 3) per lo svolgersi della tradizione enochica; P. Sacchi il rapporto tra la più antica «teologia» enochica e la forma letteraria apocalittica, auspicando un più approfondito studio sull'evoluzione «storica» del «genere apocalittico» (pp. 77-85); P. Piovanelli il problema di una *teologia del soprannaturale* nel *Libro dei Vigilanti* in una prospettiva socio-antropologica (pp. 87-98); L. T. Stuckenbruck il rapporto tra *Genesi* 6,1-4 e il *Libro dei Vigilanti*, mettendo in rilievo l'importanza della *rilettura* e *re-interpretazione* di un te-

sto della tradizione per l'autodefinizione del gruppo che ha prodotto il *Libro dei Vigilanti* (pp. 99-106).

Non sono mancati neanche interventi sul rapporto tra l'enochismo più antico e il sadocitismo: E. Eshel e H. Eshel (pp. 115-129) hanno analizzato le tradizioni sacerdotali del *Levi aramaico* in rapporto alle altre tradizioni contemporanee sulle origini del sadocitismo; M. Himmelfarb (pp. 131-135) ha presentato una parziale critica alle tesi di D.W. Suter («HUCA» 50 [1979], pp. 115-135) e G.W.E. Nickelsburg («JBL» 100 [1981], pp. 575-600: l'A. ammette che una polemica contro il sacerdozio, nel *Libro dei Vigilanti*, potrebbe scaturire dalla narrazione della relazione illecita degli angeli vigilanti con le donne, ma è meno propensa a credere che il matrimonio misto, nel periodo successivo a Ezra, fosse tema sottoposto a discussione pubblica; sembra che la studiosa segua maggiormente E.J.C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*, Brill, Leiden-New York 1996, pp. 198-203, che punta lo sguardo sull'incidente del matrimonio sacerdotale per la definizione del *Sitz im Leben* della polemica antisacerdotale dell'enochismo più antico); D.W. Suter (pp. 137-142) ha rivisto e ripreso un suo articolo apparso nel 1979, che collegava la narrazione del peccato angelico del *Libro dei Vigilanti* ad una polemica contro le impurità del sacerdozio; E.J.C. Tigchelaar (pp. 143-145) ha sostenuto che la polemica contenuta in *Libro dei Vigilanti* 12-16 non fosse rivolta contro il sacerdozio di Gerusalemme, ma contro quello samaritano (egli crede, inoltre, che la descrizione del paradiso dei giusti contenuta nel *Libro dei Vigilanti* non conoscesse le tradizioni di *Genesi* 2-3, ma riprendesse, indipendentemente, una tradizione confluita *anche* nel racconto genesiaco).

Grande attenzione è stata data anche ai rapporti tra enochismo antico e «letteratura sapienziale»: L. Mazzinghi (pp. 157-167) si è occupato dei rapporti tra enochismo e Qohelet, concludendo che a) il libro sapienziale prende di mira, nella sua polemica, alcune posizioni espresse dal *Libro dei Vigilanti* e dal *Libro dell'Astronomia* (tesi già sostenuta da L. Rosso Ubigli, *Qohelet di fronte all'apocalittica*: «Henoch» 5 [1986], pp. 209-233) e b) «The gap between Qohelet and Enochism and the contrast between Qohelet and the apocalyptic tradition are another clue against the famous thesis of Von Rad that apocalyptic is rooted in the wisdom tradition» (p. 167); R.A. Argall (pp. 169-178) – ricalcando le orme del suo libro *1 Enoch and Sirach: A Comparative Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment*, Scholars Press, Atlanta 1995 – ha analizzato le relazioni tra Ben Sira e enochismo più antico, mettendo in luce come le stesse tematiche ricevano una interpretazione del tutto diversa a seconda del contesto letterario e ideologico in cui sono inserite (l'A. segue la tesi di B.G. Wright iii, *'Fear the Lord and Honor the Priest': Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood*, in P.C. Beentjes [ed. by], *The Book of Ben Sira in Modern Research: Proceedings of the First International Ben Sira Conference* [*28-31 July 1996, Soesterberg, Netherlands*], de Gruyter, Berlin-New York 1997, spec. p. 200, che vede in Ben Sira un sostenitore degli ambienti sacerdotali) e sottolineando la presenza di «competing wisdom traditions» nel giudaismo del periodo ellenistico-romano (p. 178); B.G. Wright III (pp. 179-187) ritorna sul rapporto tra Ben Sira e scritti enochici più antichi, analizzando il diverso *Sitz im Leben* dei testi presi in esame e approfondendo le motivazioni polemiche che vedevano contrapposti Ben Sira (sostenitore del sacerdozio di Gerusalemme) e il gruppo enochico (oppositore del sacerdozio gerosolimitano); A. Bedenbender (pp. 189-196) ha criticato la tradizionale definizione che considerava il «jewish apocalypticism» come una sorta di «discendente» della sapienza mantica babilonese, puntando lo sguardo sulla derivazione profetica di numerosi stilemi letterari tipici del genere (p. 195: «The influence of the mantic wisdom of Babylon on Jewish apocalypticism is very limited [...]. When Jewish apocalypticism emerged, the main impulses came from the prophetic tradition»).

L'ultimo pannello del convegno ha discusso delle origini del «gruppo enochico»: H.S. Kvanvig (pp. 207-212) – applicando la metodologia ermeneutica di P. Ricoeur – ha descritto l'ideologia fondante che sta alla base del gruppo enochico (1. il giudaismo enochico è differente da quello espresso nella *Torah* e nelle tradizioni discendenti dalla rivelazione concessa a Mosè sul Sinai; 2. il gruppo enochico presenta un contrasto tra i propri ‹‹scribi›› e i sacerdoti della tra-

dizione mosaica; 3. il gruppo enochico, durante l'invasione greca avvenuta attorno al 300 a.e.v., ha mutato l'originario dialogo con la sapienza straniera in polemica [p. 212]); I. Gruenwald (pp. 213-223) ha discusso del contesto culturale dell'*Enoch-apocalypticism*, mettendo in rilievo come le forme letterarie utilizzate dal gruppo enochico, riprendendo e capovolgendo moduli presenti in altri contesti letterari ed ideologici e reinserendoli in strutture sociali differenti, siano portatrici di un particolare *ethos* (l'A. si basa sulla definizione di *ethos* presente in H. Frankfurt, *The Birth of Civilization in the Near East*, Doubleday Anchor Books, Garden City NY 1956, p. 25); J.H. Charlesworth (pp. 225-234) ha ripreso l'annosa questione della datazione delle parti più antiche del «pentateuco enochico», mettendo in rilievo come l'incontro fiorentino abbia permesso un largo consenso, tra i diversi specialisti, sulla datazione del *Libro dei Vigilanti* e del *Libro dell'Astronomia* (cfr. p. 234: «*The Enoch literature began before 200 BCE and conceivably as early as the end of the fourth century BCE*. Thus, the *terminus ante quem* of the earliest books preserved in *1 Enoch* is clearly 200 BCE and perhaps so early as 300 BCE. I consider this conclusion remarkable; we all agreed that sometime between 300 and 200 BCE, in ancient Palestine, a group of learned Jews began to compose what we know as the Astronomical Books of Enoch and the Book of the Watchers»).

Chiude il volume un'accurata bibliografia (curata da J. Harold Ellens) divisa in due sezioni: contributi prodotti prima del 1950 (pp. 235-239) e dopo il 1950 (pp. 240-254); questa suddivisione permette di valutare, in tutta la loro importanza, alcuni mutamenti avvenuti nella «storia degli studi» sulla tradizione enochica: è il caso, ad es. delle scoperte qumraniche, come si evince da alcuni articoli di J.A. Fitzmyer (*Implications of the New Enoch Literature from Qumran*: «TS» 38 [1977], pp. 332-345), D. Dimant (*Jerusalem and the Temple in the Animal Apocalypse* [*I Enoch 85-89*] *in the Light of the Dead Sea Sect Thought*: «Annual for the Bible and the Study of the Ancient Near East» 6-7 [1983], pp. 177-193) e J. Barr (*Aramaic-Greek Notes on the Book of Enoch* I-II: «Journal of Semitic Studies» 23 [1978], pp. 184-198; 24 [1979], pp. 179-192), o delle nuove discussioni metodologiche sui rapporti tra i diversi movimenti del mediogiudaismo e cristianesimo delle origini (ad es. cfr. artt. di M. Del Verme, *Medio giudaismo e Didaché: il caso della comunione dei beni* [*Didaché 4,8*]: «Vetera Christianorum» 32, 1995, pp. 293-320; *Il digiuno bisettimanale degli hypokritai e quello degli «altri»* [*Didaché 8,1*]. *Gruppi in cerca di identità*, in G. Luongo [ed.], *Munera Parva. Studi in onore di Boris Z. Ulianich. 1. Età antica e medievale*, Fridericiana Editrice, Napoli 1999, pp. 93-123 e lo studio di M. Barker, *The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity*, SPCK, London 1988).

Concludiamo mettendo in rilievo come sia assente, nel volume, un intervento che cerchi di scandagliare i complessi rapporti tra enochismo più antico e letteratura profetica; sebbene lo stesso Bedenbender (p. 195) abbia sottolineato l'importanza della profezia per l'analisi formale del genere apocalittico, l'incontro – sotto questo profilo – non si è preoccupato di definire con maggiore specificità questo aspetto. C'è da dire che mancano, nella pubblicazione, gli interventi di K. Koch, D. Dimant, G. Boccaccini e G.W.E. Nickelsburg (cosa che, francamente, trovo poco costruttiva), così come le obiezioni e i dibattiti tra i diversi studiosi che saranno stati, certamente, di grandissimo interesse (e che sarebbe stato ancor più interessante vedere pubblicati); ma se viene ridimensionata la dimensione *sapienziale* del genere apocalittico e dell'enochismo più antico (cfr. artt. di L. Mazzinghi e di A. Bedenbender; considero questa posizione più sostenibile di quella di R.A. Argall e B.G. Wright III; non dimentichiamo che la classificazione formale del profetismo prevede anche «inclusioni» dal carattere sapienziale), sarebbe stato interessante esplorare, *di riflesso*, quella *profetica*. Lo stesso Sacchi, d'altronde, ha rilevato come il cap. 12 di *1Enoc* utilizzi, per la prima volta, il *genere apocalittico* (p. 81): non è un caso che proprio in quel capitolo una rilettura del profetismo, nell'ambito della tradizione enochica, diventi più esplicita: i procedimenti dell'investitura di Enoc, il rapporto tra viaggio ultraterreno e visione profetica, il rimprovero profetico sono elementi che potrebbero gettare una certa luce sui rapporti tra movimento enochico e rilettura del profetismo nell'ambito dei gruppi contro cui lo stesso enochismo entra in polemica (lo stesso Kvanvig [p. 212] ha messo l'accento sulla polemica tra enochismo e tradizioni mosaiche; la struttura formale del genere profetico non trova una delle

sue matrici proprio nella visione del Sinai? La differenza tra la visione profetica di Mosè e il viaggio ultraterreno di Enoc non potrebbe essere ulteriore specchio di questa polemica?). L'acquisizione dell'importanza del concetto di «costruzione formale utilizzata come strumento polemico», come il caso della *sapienza* o del rapporto tra *Daniele* e *Libro dei Sogni*, potrebbe essere strumento metodologico di grande rilievo per definire le relazioni tra enochismo e rilettura del profetismo nei diversi gruppi religiosi del giudaismo d'epoca ellenistico-romana e la stessa evoluzione storica del «genere apocalittico».

Luca Arcari
Via Ettore Riola, 8
I-82018, San Giorgio del Sannio (BN)
e-mail: lucaar@genie.it

Roberto Reggi (cur.), בראשית *Genesi. Traduzione interlineare in italiano*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2002, ISBN 88-10-82008-8, € 8,00.
Piergiorgio Beretta (cur.), אלה הדברים *Deuteronomio, Ebraico, Greco, Latino, Italiano*, «Bibbia ebraica interlineare» 5, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 237, ISBN 88-215-4705-1, € 25,00.

Continua la serie delle traduzioni interlineari della Bibbia ebraica a cui alcune case editrici cattoliche hanno dedicato una collana specifica. Certamente questo è un segno positivo, sintomo di un crescente interesse per il testo originale della Bibbia, e per le versioni antiche più autorevoli, come la *Septuaginta* e la *Vulgata*. Ma, come ho già avuto modo di dire in maniera ampia in una mia recensione dei volumi dedicati da queste due case editrici a *Esodo* [vedi «Materia giudaica» VI/2 (2001), pp. 301-308 a cui rimando], spesso l'entusiasmo del neofita gioca all'apprendista ebraista brutti scherzi, perché nel desiderio di rendere meglio, mediante una «traduzione calco» dell'ebraico, il tenore letterale della lingua originale, di fatto il risultato è di offrire una versione interlineare assolutamente stravolta, meno fedele e meno comprensibile o addirittura deviante rispetto a una qualsiasi traduzione, con tutti i limiti che essa può avere. Qui è necessario definire il concetto di traduzione stessa, che deve essere distinta da quello che in realtà è un «calco» dell'ebraico eseguito in una lingua italiana che ormai ha rinunciato ad essere strumento di comunicazione comprensibile, per il vezzo di ricalcare pedissequamente il testo ebraico, illudendosi di poter mettere fra parentesi il problema semantico, facendo una vera e propria violenza che piega l'italiano fino al limite dell'assurdo e del ridicolo.

I curatori di questi volumi dicono che quella interlineare non è una traduzione: ma, almeno nel volume curato da Reggi, il titolo di copertina suona «Traduzione interlineare italiana». Reggi a p. 6 cita e fa sua una definizione che della propria versione interlineare ad uso degli studenti dava Vittorio Grandi, professore di Antico Testamento per molti anni nello Studio Teologico Accademico Bolognese: «La presente non intende essere una traduzione 'esatta' e nemmeno una 'versione alla lettera', ma solo un aiuto alla traduzione, rendendo conto del significato di ciascuna parola nell'ordine esatto con cui si trova nel testo ebraico». Con questa definizione io concordo, perché anch'io uso servirmi di questo tipo di traduzione non elegante per far capire ai miei studenti di ebraico il senso dei termini ebraici parola per parola, purché sia fatto salvo che non si può prescindere dal «rendere conto del significato di ciascuna parola». In realtà queste traduzioni letterali spesso *non rendono affatto conto del significato delle parole*.

Per assurdo, i traduttori scelgono dei criteri meccanici (come quello di rendere un termine ebraico sempre con la stessa parola italiana), per cui il risultato è paragonabile a quello che danno i software di traduzione dall'italiano ad es. all'inglese, i quali, non essendo il computer intelligente, producono versioni incomprensibili ridicole e piene di errori, perché per il compu-

ter la semantica non esiste e di essa non è capace, a meno che gli vengano impostati determinati criteri selettivi. Un esempio, giunto anche sui giornali, era una versione della pagina Internet del Consiglio dei ministri, messa in rete nel sito del Governo e fatta evidentemente col traduttore elettronico, dove tutta la versione era incredibilmente ridicola, come ad es. l'espressione italiana, contenuta nel *curriculum* di un parlamentare, «a cavallo di due regioni» che veniva reso in inglese con «on horseback of two regions». Dopo l'articolo, il webmaster incaricato da questo governo, si è affrettato a cancellare tutto!

Ma ho già espresso, nella recensione sopra citata, le mie critiche al modo di fare queste traduzioni interlineari, e non voglio ripetermi, avendo già dedicato loro ampio spazio. Mi limiterò a puntualizzare alcuni aspetti di questi due nuovi volumi, uno dedicato a *Genesi* e l'altro a *Deuteronomio*.

Inizio con il volume su *Genesi* curato da Reggi. Come il precedente volume su *Esodo*, anche questo inizia come un libro ebraico, da quella che sarebbe l'ultima pagina di un libro italiano, e girando le pagine da sinistra a destra. Come si vede, «l'ebraicizzazione» ha voluto esprimersi materialmente perfino nell'orientamento del libro. Ma anche le versioni italiane, non nella parte interlineare, bensì negli esempi riportati nell'introduzione, si devono leggere da destra a sinistra.

In Gen. 1,2 Reggi, che ha detto di tradurre sempre il perfetto ebraico con un passato remoto, traduce *we-ha-areṣ hayetah tohu wa-vohu* con «...e la terra fu informità e vuotezza...», versione che non rende affatto conto del senso di questo perfetto che indica una situazione nel passato, da rendere, come correttamente fa la maggioranza delle versioni, con un imperfetto italiano (lo stesso dicasi per Gen. 1,3: «E il serpente fu astuto...»). Reggi si tradisce quando, per tradurre il verbo *essere* sottinteso al secondo emistichio del versetto *we-ḥošek ʻal pene tehom*, mette fra parentesi il corretto «... e tenebra (era)...». Perché la terra *fu* e la tenebra *era*? La (il)-logica scelta del criterio adottato avrebbe richiesto coerentemente di tradurre «e tenebra (fu) su superfici di abisso». Quando Dio, dopo il fratricidio, chiede in Gen. 4,9 a Caino dove sia suo fratello, al che egli risponde «non lo so», il *lo yadaʻti* è reso con «non conobbi». Allora per coerenza al calco della morfologia dell'ebraico, anche il perfetto inverso avrebbe dovuto esser reso con un passato remoto, anche se il suo senso semanticamente è di futuro, come nel passo testé citato in cui il suo senso semanticamente non è affatto di passato remoto. Invece, per fortuna, il buon senso prevale e i perfetti inversi sono resi con il futuro, come in Gen. 17,4 dove Dio afferma che la sua alleanza sarà con Abramo, promettendogli «e sarai (*we-hayyita*) padre di una moltitudine di nazioni», e al v. 6 (*u-netattika*) con «e renderò te», scampandoci dal calco morfologico *e fosti padre.... e resi te*, che per una promessa proprio non avrebbero funzionato.

Non si capisce il trattamento diverso che il curatore riserva, sempre nelle *Indicazioni generali* di p. 7, a perfetto e imperfetto: il primo infatti, come già riferito, è sempre reso col passato remoto ad eccezione del perfetto inverso, mentre l'imperfetto è reso «a seconda del contesto, con presente, imperfetto, futuro e congiuntivo»: ottima concessione semantica all'imperfetto, ma non si capisce questo privilegio ad esso riservato, non concesso invece al perfetto. Si tratta di una piacevole eccezione al principio formulato poche righe sopra in base al quale «la traduzione interlineare, eseguita a calco, cerca di privilegiare il più possibile gli aspetti morfologico-sintattici del testo ebraico, anche a scapito, in alcuni casi, della semantica». Purtroppo il «discapito della semantica» è davvero enorme e il rischio è che, volendo rendere più fedelmente il senso, si finisca col tradirlo e indurre concetti errati. Il merito del fatto che il curatore non rende più *le-* prefisso a un infinito costrutto con valore di gerundio, come *l-emor*, mediante l'infinito *per dire* come nel precedente volume su Esodo, ma con un sanissimo gerundio italiano *dicendo*, è di chi scrive e delle sue discussioni col curatore (p. 6 e 7).

Esaminiamo anche il plurale costrutto di *panim*, *pene*, tradotto con *superfici*: ribadisco che ciò semanticamente è un non senso: l'abisso ha una sola superficie, e nessun ebreo che conosca solo l'ebraico quando legge questo versetto pensa ad una pluralità di superfici. Lo studente principiante ebraista sa dopo una settimana di studio, che il plurale maschile costrutto esce contraendo la terminazione *-im* in *-e*, e non serve certo l'assurdo «superfici dell'abisso» a farglielo

capire. Se si vede la stessa espressione ebraica al versetto 2,6, *pene-ha-adamah* qui essa è resa con «la faccia di il suolo», dove comunque stava meglio «superficie», ma qui per fortuna al singolare. Così pure in Gen. 4,5 l'ebraico *wa-yyippelu panaw* riferito al volto abbattuto di Caino, la resa di Reggi è «e cadde(ro) la faccia di lui». Forse tutte le volte che incontreremo nella Bibbia ebraica l'espressione *li-fne Adonay* tradurremo «alle facce o ai cospetti del Signore»? Per fortuna il curatore sceglie dei criteri che, poi, egli stesso non può seguire con coerenza, perché la seduzione della logica e della sensatezza è, almeno qualche volta, più forte del principio del «calco». Questa benvenuta incoerenza, che migliora la traduzione interlineare, si registra ad es. nella resa diversa dello stesso verbo *wa-yiḥar*, riferito a Caino in Gen. 4,5 e a Giacobbe in 31,36: la prima volta Reggi lo rende con l'assurdo «e arse a Caino molto», mentre la seconda con il più ragionevole «e si adirò Giacobbe».

Curiosa in Gen. 1,9 la traduzione «il asciutto» o al versetto 2,7 «il uomo»: per far capire che in ebraico c'è l'articolo determinativo in *ha-yabbašah* e *ha-Adam* non poteva andar bene anche il più normale e corretto in italiano: «l'asciutto» e «l'uomo»? Se vogliamo essere fedeli all'impegno di Vittorio Grandi di rendere conto del significato delle parole, allora si poteva tradurre più fedelmente il participio *hif'il* del versetto 1,11 *mazria'* con *semificante seme* così rendendo l'azione causativa dell'erba che fa il seme, invece di *seminante*. Ma questa è una quisquiglia, lo ammetto.

Avevo discusso con il curatore del fatto che un termine in stato costrutto rispetto a un altro termine determinato, o per la presenza dell'articolo, o perché nome proprio, deve essere tradotto esso pure con l'articolo, perché il senso letterale dell'ebraico è che il secondo termine trasferisce la sua determinazione sul primo. Reggi ha recepito questo mio suggerimento e, nelle *Indicazioni generali* a p. 7 afferma: «gli articoli dei sostantivi in stato costrutto, in ebraico morfologicamente assenti ma presenti semanticamente, vengono resi tra parentesi tonde». Bene per quest'altra piccola concessione alla semantica, che tuttavia non risulta applicata sistematicamente, perché ad es. in Gen. 2,6 *Šem ha-eḥad* doveva essere reso con (*Il*) *nome di uno* (scil. dei quattro fiumi in cui si divideva quello che sgorgava nel Gan Eden). Lo stesso dicasi del versetto 2,17: dove la resa è «ma da albero (di) conoscenza...». Lo stesso per *Zeh sefer toledot Adam* di Gen. 5,1 che va tradotto con «Questo (è) il libro delle generazioni di Adamo», non «questo è libro delle...».

Anche tradurre *ḥayyat ha-śadeh* di Gen. 2,19. 20 e 3,1 con *ogni vivente di il campo*, è davvero strano: qui l'ebraico indica le bestie o gli animali e *di il* poteva ben essere fuso nella preposizione articolata italiana *del*.

Non si capisce, poi, perché i nomi ebraici indeterminati, non vengano resi con l'articolo indeterminativo italiano, magari fra parentesi, a scanso di equivoci sul fatto che esso non figura morfologicamente in ebraico, ma è presente semanticamente. In Gen 4,1, Adamo (reso stranamente con *il uomo*) dopo aver conosciuto Eva, afferma: *acquistai uomo da YHWH*; davvero l'aggiunta di (un) uomo, ci stava bene!

Nell'introduzione il curatore scrive: «La presente traduzione interlineare italiana, il cui testo può suonare all'orecchio come goffo, stilisticamente poco elegante, morfologicamente sgrammaticato, semanticamente disordinato, a volte sintatticamente 'fantasioso', vuole essere nient'altro appunto che 'un aiuto alla traduzione'». Purtroppo la versione semanticamente risulta non solo «disordinata» ma spesso davvero «deviante», e non mantiene l'impegno di Vittorio Grandi, fatto proprio da Reggi, di «rendere conto del significato di ciascuna parola». Nella mia recensione che ho fatto dei volumi di Esodo, ho menzionato versioni interlineari che trovano un equilibrio fra fedeltà-calco e correttezza semantica. Inutile dire che apprezzo e ammiro la fatica del curatore, il suo entusiasmo e il suo impegno, ma, nel desiderio di migliorare questa opera che egli intende continuare, accetto il suo invito a segnalare «errori, sviste, disuniformità, imprecisioni» (p. 6) cosa che egli afferma nell'introduzione essere a lui graditissima; e lo faccio con sincera simpatia e spirito costruttivo!

Passiamo brevemente al volume edito dalla San Paolo, curato da Piergiorgio Beretta, la cui versione interlineare dell'ebraico è stata eseguita da Cristiana Doveri. Il curatore nella sua presentazione si fregia di menzionare i recensori che hanno salutato «con simpatia» la pubblicazione del volume di Esodo. Accanto a ben nove nomi di recensori simpatetici, forse correttezza scientifica avrebbe reso opportuna anche la menzione di una recensione che si staccava dal coro degli elogi, puntualizzando osservazioni critiche, pur fatte con intento costruttivo. Ma quello che si ignora non esiste e, quindi, non disturba, benché io mi fossi premurato di mandare copia della mia recensione alla San Paolo.

Premetto che non entro nel merito dell'edizione sinottica del testo ebraico, greco, latino e italiano, con tutte le sue possibilità di proficua fruizione, che ritengo opera meritevole e valida. Mi limito ad esaminare la versione interlineare, e non farò che ripetere cose già dette nella mia recensione del volume su Esodo. Ritengo assurdi i criteri della versione a calco adottati dalla curatrice:

1. resa di un vocabolo ebraico sempre con lo stesso termine italiano; questo è un pugno nello stomaco al senso del testo, che ne viene snaturato inducendo assurde e devianti incomprensioni, del tipo *arse naso* invece di «si adirò», *con tutto respiro vostro*, invece di «con tutta la vostra anima»; ma perché mai i lessicografi che hanno speso la loro vita a compilare lessici e dizionari distinguono a volte diversi o molti significati dello stesso termine?

2. il mantenimento anche in italiano della stessa radice di un verbo e di un sostantivo, creando neologismi italiani assai discutibili come, con riferimento al levirato, *il levir di lei...levirerà lei*;

3. la traduzione di *davar* sempre con «parola», anche quando vuol dire «fatto, evento», e questo in nome di un assunto teologico che determina una traduzione scorretta, fatto denunciato da decenni nell'opera di James Barr, *Semantica del linguaggio biblico* (Oxford 1961, trad. it. Bologna 1968). Il motivo della traduzione, infatti, è che «per Jhwh nella Bibbia parola e fatto coincidono»! Quindi non si traduce in base alle regole della grammatica, ma in base a tesi teologiche, che possono essere le più valide, ma non hanno il diritto di stravolgere una versione, e si sosterranno su teologie bibliche che, se valide, si fonderanno su affermazioni teologiche bene interpretate, non su fatti morfologici o grammaticali.

La versione si prefigge anche un intento ecumenico; questo lodevole intento sarebbe forse stato meglio espresso se, invece di scrivere il tetragramma sacro Jhwh, irrispettoso per gli ebrei, fosse stato reso col tradizionale «Signore», già adottato dalla LXX e dalla Vulgata, e se si fosse evitato di raffigurare il volto di Dio nella miniatura, evidentemente cristiana, posta nella sovracoperta del volume, fatto proibito dalla normativa biblico-ebraica, e che ha meritato ad una Haggadah con un incisione raffigurante il volto di Dio nella nube della teofania, la messa all'anatema.

Il comando di amare Dio «con tutte le tue forze» (*be-kol me'odeka*) è reso *con tutto eccesso tuo*! con tanto di citazione talmudica di supporto.

Ancora *damim* plurale di parti in ebraico, è tradotto con *sangui*! E perché? per far capire al principiante che sangue in ebraico è plurale.

A p. 16* ricordo che *bet*, stato costrutto di *bayit*, casa, in ebraico è maschile, per cui si deve dire non «La Bet Hillel...la Bet-Shammai», ma «il Bet...»; qui, che la conoscenza dell'ebraico sarebbe stata necessaria per mettere in italiano l'articolo giusto, stranamente non è stata utilizzata. Interpretazioni rabbiniche midrashiche, suggestive e bellissime per il significato religioso, non certo per aiutare a fare una versione letterale, intervengono e determinano la traduzione qui presentata; così l'espressione di Deut. 34,5: *E Mosè morì 'al pi-Adonay*, viene resa con...*sulla bocca di Jhwh*, poiché Mosè nel bacio, rende a Dio il suo spirito di vita. Immagine bellissima, ma che non può certo determinare la traduzione. Vi immaginate se dovessimo rifare una versione della Bibbia ebraica in cui usiamo questo criterio e la ritraduciamo secondo le interpretazioni midrashiche di tutti i passi? Credo che i rabbi si straccerebbero le vesti, perché a loro era chiara la differenza fra il testo e l'interpretazione del testo! Peraltro non avrebbero capito questo sublime senso né i LXX (*dià rèmatos Kuriou*), né Gerolamo (*iubente Domino*), né tutte le migliori

versioni fatte in oltre duemila anni di traduzioni del testo biblico. La spiritualità stravolge l'opera del traduttore, perché tutte queste assurdità sarebbero mosse dalla speranza che «Ogni traduzione è un atto messianico che avvicina la redenzione», frase che Franz Rosenzweig deve aver detto pensando ad altre cose diverse da queste.

Ci ricordiamo che, come già nel volume su Esodo, alcuni termini vengono lasciati in ebraico, per cui il calco si spinge al punto da diventare una pura trascrizione: non *nel deserto*, ma *nel midbar*.

Anche la Doveri non mette l'articolo davanti ai nomi in stato costrutto, pur essendo determinati dal secondo termine; calco che falsa il senso! «Ho posto davanti a voi la terra» di Deut. 1,8, è reso con l'incredibile *diedi a-facce-vostre la-terra*; siamo di nuovo davanti a *li-fnekem*, facce, volti, superfici, tutto meno che l'unico senso letterale, semplice, ovvio e corretto, come tutti i traduttori da circa duemilatrecento anni hanno perfettamente capito: «davanti»!

Una cosa davvero curiosa accade con la resa dei numerali ebraici. L'espressione *capi di mille, di cento e di dieci* di Deut. 1,15 diventa «comandanti di centi (sic!) e comandanti di cinquanta»; *centi* perché in ebraico c'è *me'ot*, che peraltro avrebbe ben potuto essere reso con *centinaia* che in italiano è anche plurale; c'è però una incoerenza, perché dopo *centi*, ci si sarebbe aspettati «capi di cinquanti», perché anche *ḥamišim* in ebraico è plurale; ma qui si passa al ragionevole «cinquanta», forse per una debolezza dovuta a fascinazione semantica. Assurdità numerali sono riscontrabili anche a p. 233, dove appare la masora finale del libro biblico. Qui *me'ot* è finalmente divenuto il ragionevole *centinaia* e non più «centi», ma *arba'im* è con sorpresa reso *quaranta* e non, come ci si sarebbe attesi, *quaranti*. Tuttavia ricorre ancora la versione di *'al-pi* di Deut. 17,10, con *su bocca di*, sempre pensando alla morte come bacio divino che risucchia la *nišmat ḥayyim* dell'uomo.

Un altro esempio di scelta-calco, a cui però la traduttrice non può essere coerente è il *be-* ebraico, sempre tradotto con «in», alla faccia delle pagine che i dizionari sprecano per distinguerne decine di significati. Alcuni esempi possono essere visti a p. 23 dove molti *be-* sono resi con in/nel. Ma in Deut. 3,26 Dio che si adira «contro di me (*bi*)» con *be-* di valore avversativo, diventa *ma passò avanti Jhwh con-me*. Il valore avversativo, non reso comunque col calco *in me*, diventa un *be-* di compagnia. Ancora nello stesso versetto un *be-* di argomento, è giustamente reso con «parlare *della cosa*», con una doppia incoerenza della curatrice ai suoi principi: *davar* non è tradotto con *parola*, *be-* non è reso con il calco *in*. Beate incoerenze, che a volte, paradossalmente, rendono la versione più sensata e comprensibile.

Nefeš in ebraico indica spesso «se stesso, la persona»; ora *l'amico che è come te stesso* di Deut. 13,7 diventa *amico tuo che come respiro tuo*.

Concludo – perché gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito – con la menzione della resa di *li-fne Adonai* di Deut. 26,10: *ti prosterai davanti a Dio* diventa «e ti prosterai a-facce-di Jhwh».

Credo che ogni ulteriore commento sia superfluo. Siamo di fronte ad una forma di Bibliolatria e di ebraico-latria, di letteralismo ossessivo, di un calco tanto spinto fino al non senso più completo. Del resto la Doveri afferma che il calco «è condotto nella misura del possibile. Ogni differenziazione infatti è dovuta all'impossibilità di piegare ulteriormente la lingua italiana» (p. 15*). Comunque la lingua italiana ne esce sufficientemente violentata e strapazzata, all'illusorio scopo di far capire meglio l'ebraico, con il risultato controproducente di farlo capire assolutamente peggio.

E se per far capire l'ebraico, invece di violentare la lingua ricevente, si studiasse bene l'ebraico e lo si capisse come lo comprende un ebreo che conosce solo questa lingua? magari studiando bene la grammatica e la sintassi, capendo in ebraico l'ebraico? Oppure se si facessero traduzioni interlineari che facciano salva l'aderenza all'ebraico e il senso della versione italiana?

La filosofia del calco morfologico dell'ebraico è una chimera impossibile e, infatti, non è mai stata usata in oltre duemila anni di studio e traduzione della Bibbia ebraica. Possibile che questa filosofia sia una sensazionale scoperta dei nostri giorni?

Mauro Perani

David Biale, *L'eros nell'ebraismo. Dai tempi biblici ai giorni nostri*, traduzione dell'originale inglese (New York 1992) di Rosanella Volponi, Editrice La Giuntina, Firenze 2003, ISBN 88-8057-164-8, € 24.

L'A., docente di storia ebraica presso la University of California, abbozza in questo volume la storia dell'erotismo nel mondo ebraico, partendo dalla Bibbia per giungere fino ai nostri giorni. Si tratta di un'opera divulgativa, ma fondata su una buona documentazione scientifica. La cultura moderna subisce una specie di fascinazione per la sessualità degli ebrei, o per considerarla positiva e liberata dai tabù del cristianesimo, che sempre ha guardato con sospetto alla dimensione dell'eros, o per l'impressione che suscita una posizione sessuofoba come quella dell'ortodossia ebraica, nata come reazione agli eccessi di una esaltazione ebraica dell'eros, operata da movimenti partiti per la tangente rispetto alla esaltazione «ortodossa» operatane dalla *qabbalah*. L'eros è caratterizzato, secondo Biale, da una intrinseca dimensione ambivalente, divisa fra esaltazione ed apprezzamento da un lato, ascetismo e rinuncia dall'altro. Per Freud gli ebrei sono i creatori della liberazione dalla e della sublimazione della sessualità; ma per la mistica ebraica essa è una dimensione necessaria della teologia. «La teologia erotica dei mistici ebrei del XIII secolo deve essere inserita negli interessi specifici della cultura del sud della Francia e della Spagna; analogamente i testi prodotti dai *ḥasidim* del XVIII secolo e dai *maśkilim* del XIX secolo non possono essere separati dalle loro esperienze di vita» (p. 25).

Venendo ad esaminare la sessualità nella Bibbia ebraica, l'A. osserva come essa sia «non tanto una storia reale dell'antico Israele, quanto la cronaca di una cultura in lotta con la sua stessa identità, una lotta rappresentata frequentemente da tensioni tra la legge e la narrazione». La cultura biblica – a suo giudizio – affronta i problemi della sessualità con una straordinaria teologia di sovvertimento sessuale, che si può ravvisare nelle stesse origini del re Davide, narrate nel libro di Rut, dove erotismo, procreazione e fertilità agricola sono come la trama sottesa alla vicenda. Rut la moabita, appartenente ad una razza esclusa da Deut. 23,4 dal popolo di Dio, diverrà antenata di Davide. La Bibbia ebraica è piena di sotterfugi di natura sessuale. La stessa legge del levirato sarebbe uno stravolgimento dei limiti sessuali che proibiscono le relazioni incestuose, in nome dell'interesse superiore della procreazione. In Gen. 6,1-4 Dio interviene per interrompere il mescolarsi del divino con l'umano mediante l'unione degli angeli con le donne; ma l'esaltazione di Dio che interviene e rende feconde donne sterili, come quasi tutte le matriarche, sarebbe un residuo di questa mitologia antica. Il *Cantico dei cantici* svela una dimensione cruciale della concezione biblica della sessualità e dell'eros: posti nei loro giusti limiti – peraltro ripetutamente contestati – essi non costituiscono un problema. L'atto sessuale in sé era contaminante dal punto di vista cultuale, ma non per la presenza di energie negative, quanto per il potere divino ad esso associato. La lettura allegorica del *Cantico* fatta sia dalla sinagoga sia dalla chiesa, implicavano che «l'amore umano può essere il modello per l'amore di Dio, ma l'amore di Dio potrebbe arrivare a competere con l'amore umano» (p. 58). Quest'ultima affermazione mi pare che possa essere valida non certo per il giudaismo rabbinico, ma per il giudaismo ellenizzato e per il cristianesimo che ne è la manifestazione più rilevante.

Passando al *Talmud*, l'A. afferma che i rabbini, a differenza della Bibbia, percepiscono il desiderio come un problema, e cercano di incanalarlo per ottenere i due sommi scopi della vita umana: lo studio della *Torah* e la procreazione. Tuttavia, né Bibbia né rabbinismo hanno visioni omogenee e univoche, ed in essi si possono trovare affermazioni e tendenze anche contrastanti. Certamente il pensiero dei rabbi è più maschilista e misogino di quanto non sia la Bibbia. È comunque fuor di dubbio che il giudaismo rabbinico concede una concreta ratifica alla sessualità, allontanandosi sia dall'ascetismo degli Stoici e dei Cinici, sia dalla sfrenatezza sessuale della cultura ellenistica. Secondo i rabbi, Adamo ed Eva nel Gan Eden praticavano normalmente la sessualità, e la colpa è consistita non nella scoperta della vita sessuale – come gran parte dell'esegesi cristiana ritiene, a partire da Agostino – ma nella disobbedienza al comando divino. Nella visione rabbinica, l'impulso sessuale è connesso in qualche modo allo *yeṣer ha-ra'*, l'impulso cattivo posto da Dio nell'uomo assieme a quello buono. Ma pur essendo definito cattivo,

per la sua connessione alla sessualità, questo impulso non è considerato totalmente negativo, perché senza di esso gli uomini non genererebbero più figli né si sposerebbero. Quindi, nella asistematicità e complessità del pensiero rabbinico, che non procede per assiomi logici e visioni sistematiche, ma per accumulazione di immagini e concetti, la sessualità è una forza positiva, e e in esso piacere e procreazione sono collegati e integrati fra loro.

Nel Medioevo si hanno posizioni variegate nell'ebraismo di area ashkenazita: dall'atteggiamento positivo di Rashi, che collega la perdita del desiderio sessuale alla distruzione del tempio, a quello del *Sefer Ḥasidim*, espressione del pietismo renano del sec. XIII che predica la rinuncia agli altri piaceri mondani, ma esalta il piacere erotico a cui non si deve rinunciare. Nel *Sefer ha-Rokeaḥ* si legge un passo che richiama da vicino un brano simile tratto dalla *Iggeret ha-Qodeš*, la «Lettera sulla santità dell'unione sessuale fra l'uomo e la donna», opera per molti anni attribuita in modo spurio a Naḥmanide, e che Scholem ha dimostrato essere del cabbalista castigliano del sec. XIII Yosef Giqatilla. Ecco il passo del *Rokeaḥ*: «Egli [l'uomo] dovrebbe dargli piacere, abbracciarla e baciarla e santificarsi attraverso il rapporto sessuale. Non dovrebbe usare un linguaggio indecente e non dovrebbe vedere in lei niente di spregevole, ma dovrebbe piuttosto eccitarla con carezze e con tutti i modi di stringerla a sé per appagare il proprio desiderio e quello di lei, così che egli non pensi ad altre, ma soltanto a lei; poiché è la sua compagna nell'intimità, egli dovrebbe mostrare affetto ed amore verso di lei» (p. 118).

Confrontiamo il passo con quel gioiello che è la menzionata *Iggeret ha-Qodeš*: «Perciò, ogni qual volta ti unisci carnalmente alla tua donna, non comportarti con leggerezza, non dire cose futili e illusorie, non essere troppo spensierato con lei e non parlare più di tanto di cose da nulla.... dovrai dapprima invitarla con parole toccanti e distensive, dovrai metterla di buon umore al fine di legare la tua mente alla sua e la tua intenzione alla sua, dirle parole per un verso invitanti al desiderio, all'unione carnale, all'amore, alla voluttà e alla passione, e per un altro che l'attirino verso il timore del cielo, verso la pietà e la condotta pudica. (...) Perciò è opportuno che l'uomo inviti la sua donna con le parole giuste, alcune mosse da passione, altre dal timore di Dio, e che conversi con lei intorno alla mezzanotte, o all'approssimarsi del suo ultimo terzo.... Nel possederla, non farlo contro la volontà di lei, e non usarle violenza, giacché se l'unione carnale avviene senza tanta passione, senza amore né desiderio, la *Šekinah* non vi assiste... Conviene invece attrarre il suo cuore con parole di seduzione e di grazia, oltre che con altre degne e compiacenti, affinché l'intenzione di entrambi sia una cosa sola verso il Signore dei cieli... Parimenti non è opportuno possedere una donna mentre questa dorme, perché così non sussisterebbe mutuo accordo, e il pensiero di lei non sarebbe concorde con quello di lui. È bene svegliarla con parole benevole e appassionate, come abbiamo detto».

Anche il campo della filosofia rispecchia posizioni differenziate, da quella più negativa e dualistica dei platonici e degli aristotelici, primo fra tutti Maimonide, a posizioni che reagiscono alla latente sessuofobia di queste filosofie.

Abbiamo già anticipato la visione della sessualità nella *qabbalah*, trattata da Biale nel cap. 5, dove esamina ampiamente la menzionata *Iggeret ha-Qodeš*, il cui autore se la prende con «quell'empio di un greco», ossia Aristotele, che ha fatto deviare dalla verità anche Maimonide. Il nerbo del ragionamento dell'autore della lettera è il fatto di ribadire la bontà intrinseca della creazione e della sessualità in quanto dimensione creata da Dio, che non può avere nulla di sconcio. La lettura di questo capitolo può essere integrata da un mio studio sulla lettera, pubblicato negli «Annali di storia dell'esegesi» 17/2 (2000), pp. 463-485 e accessibile anche in rete (http://www.morasha.it/zehut/mp05_ebraismo_sessualita.html). L'A. passa poi ad esaminare il cabbalismo ascetico ed erotico con l'analisi dello *Zohar*. Dopo questa fase si sviluppa nell'ebraismo in modo crescente una tendenza all'ascetismo mistico che si esprime nella visione austera di Yosef Caro, in contrasto con la successiva licenza sessuale dei sabbatiani, dopo l'apostasia del loro pseudo-messia convertitosi all'Islam, per realizzare il suo ideale di antinomismo. Nel *Ḥasidismo* polacco del sec. XVIII, si assiste ad una vera e propria rimozione del desiderio, che passa dal tentativo di veicolare l'eros sublimato nel desiderio spirituale per Dio, ad atteggiamenti ses-

suofobi, come reazione al sabbatianesimo e al frankismo, operando una rimozione sessuale dall'umano al divino. L'illuminismo ebraico dei secc. XVIII-XIX tende ad operare una neutralizzazione della sessualità nell'ambito di una nuova struttura famigliare, propugnando una sorta di conservatorismo nella sfera sessuale, non senza significative eccezioni come quella costituita da Yehudah Leib Ben-Ze'ev (1764-1811). Il Sionismo opera, secondo Biale, una rivoluzione dell'eros, convogliando le energie erotiche nell'impresa della costruzione di uno stato. Il volume si conclude con l'esame degli stereotipi sessuali nella cultura ebraico-americana (cap. 9), e con un epilogo titolato «Creare il desiderio».

L'analisi di Biale è solidamente documentata e ben condotta. Con la sua esposizione egli sfronda una serie di stereotipi relativi alla sessualità nell'ebraismo, sia di segno positivo, sia negativo. Come sempre, l'ebraismo è un fiume che scorre da tremila anni ed è difficilmente sistematizzabile in una *summa theologiae*. Vi hanno convissuto tendenze anche diverse e contrastanti, ma credo si possa dire senza ombra di dubbio che la ricca e documentata indagine di questo volume, di cui si raccomanda la lettura a chi volesse approfondire l'argomento, porta una conferma al fatto che l'ebraismo ha saputo integrare positivamente l'eros e la sessualità nella vita, non solo umana, ma spirituale, inserendoli nel cuore dello stesso rapporto con Dio. Credo che ciò sia stato possibile – in contrasto con la prevalente sessuofobia che ha caratterizzato il cristianesimo dalle sue origini fino ad oggi – grazie all'ancoramento dei maestri e dei pensatori ebrei al concetto di creazione, affermata caparbiamente come buona, secondo le parole del Creatore: *E dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco era molto bello/buono!* Nel cristianesimo, e gia nei testi del Nuovo Testamento, non c'è spazio per l'eros, che scompare anche materialmente come parola greca a favore di *agàpe* e *filìa*; nell'ebraismo, che ha come l'italiano una sola parola per esprimere «amore», ossia *ahavah*, l'eros ha mantenuto lo spazio privilegiato e positivo che la Bibbia ebraica gli attribuisce.

Mauro Perani

Hillel M. Sermoneta e Pier Francesco Fumagalli, *Manoscritti ebraici nell'Archivio di Stato di Pesaro*, Ministero per i beni e le attività culturali, Perugia 2002, ISBN 88-7125-237-3, pp. 122, 114 tavole b/n.

La pubblicazione del catalogo dei frammenti ebraici dell'Archivio di Stato di Pesaro segna un nuovo passo in avanti nel progetto, avviato negli anni '80 del secolo scorso, di censimento e catalogazione di tutti i frammenti di manoscritti ebraici presenti negli archivi italiani, sia fornendo nuovi dati, utili ad una migliore e sempre più approfondita comprensione del fenomeno del riciclaggio in Italia, ed in questo particolare caso, nel territorio delle Marche, sia contribuendo a sfatare l'ipotesi che presupponeva un maggiore impiego di materiale pergamenaceo di area ashkenazita, materiale che sarebbe stato preferito dai legatori per le maggiori dimensioni dei manoscritti ashkenaziti, in cui son più frequenti i grandi formati, rispetto a quelli italiani o sefarditi. In realtà come si è evidenziato anche nell'analisi di altri archivi, come quelli marchigiani di Fermo ed Ascoli Piceno, vi fu un indifferenziato utilizzo di pergamena proveniente da codici sia di area italiana e sefardita sia ashkenazita, a prescindere dalla grandezza dei formati, incollando fra loro i fogli distaccati dai codici se non rispondenti alle misure necessarie ad avvolgere il registro o il libro da rilegare.

Nell'Archivio di Stato di Pesaro sono stati rinvenuti 241 frammenti provenienti da un totale di 30 manoscritti le cui date di riciclaggio oscillano tra il 1580 ed il 1619; di essi: 14 manoscritti sono vergati in grafia italiana (5 in quadrata e 9 in semicorsiva), 7 in grafia sefardita (5 in quadrata e 2 in semicorsiva), e 9 in grafia ashkenazita (2 in quadrata e 7 in semicorsiva). Per quanto riguarda la datazione si parte dal sec. XII per i 2 manoscritti più antichi contenenti i

Profeti Anteriori e si giunge ai secc. XIV-XV per 4 frammenti tutti appartenenti ad uno stesso codice e contenti il Pentateuco con il Targum di Onqelos.

Di notevole interesse è il ritrovamento di ben 50 bifogli appartenenti ad un *Maḥazor* di rito francese in grafia semicorsiva ashkenazita del XIII sec., scoperta molto importante per il cospicuo numero di frammenti rinvenuti, che permettono di ricostruire buona parte del manoscritto, e di approntare un'ipotesi sulla originaria fascicolazione in quinioni di parte dei due volumi in cui si presume il testo fosse diviso. Ma il rinvenimento di questo *Maḥazor* è di grande importanza anche a motivo della scarsità di frammenti rinvenuti nella «genizah italiana» contenenti testi liturgici ed in particolare testi liturgici di rito francese: solo 6 frammenti in tutto provenienti da 5 codici.

Il catalogo oltre ad essere arricchito da indici e appendici, contiene ben 114 tavole (per la maggior parte corredate di scala millimetrica di riferimento anche se la dimensione delle figure poteva essere più grande): di esse 100 riproducono tutti i 50 bifogli del *Maḥazor* sia nel *recto* che nel *verso*, e 14 tavole che illustrano altri codici descritti nel catalogo.

Enrica Sagradini
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via Degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: esagradini@ambra.unibo.it

Arthur Green, *Queste sono le parole. Un dizionario della vita spirituale ebraica*, trad. di Rosanella Volponi, Giuntina, Firenze 2002, pp. 336, ISBN 88-8057-144-3.

Arthur Green, docente alla Brandeis University, è noto per i suoi studi sul ḥasidismo; principalmente per l'accurato studio sul gruppo dei *ḥasidim* di Bratslav, *Tormented Master*: *The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*, pubblicato per la prima volta nel 1979 dalla University of Alabama Press, e ora edito dalla Jewish Lights Pub., Woodstock 1992. Purtroppo manca ancora una traduzione italiana di questo studio che rimane ancora oggi, dopo più di un ventennio dalla sua stesura, il più importante sul ḥasidismo di Bratslav.

Il volume intitolato *Queste sono le parole. Un dizionario della vita spirituale ebraica* è costituito da 149 brevi spiegazioni di parole ebraiche, ripartite in otto parti tematiche: *Dio e i mondi superni*; *Torah: testo e metodo*; *Pratica religiosa*; *Vita spirituale*; *Comunità, vita con gli altri*; *Cose sacre*; *Luoghi sacri*; e *Tempi sacri*. Tali parole sono scritte in caratteri ebraici, accompagnati dalla traslitterazione e dalla traduzione italiane. Questo assetto rivela l'origine americana dell'autore del testo, pubblicato per la prima volta dalla Jewish Lights Pub., a Woodstock nel 1999. Infatti, già nell'introduzione si legge: «Come si dice in *jewish*? era una domanda che ricorreva frequentemente nel mondo della mia infanzia (...). Ovviamente, il *jewish* allora voleva dire lo yiddish, il che è esattamente ciò che il termine yiddish significa: la lingua di noi *yidn*, gli ebrei. Parlare *jewish* oggi è cosa diversa. Lo yiddish ha perso la posizione di lingua franca (o *mameloshn*, la «madrelingua») tra gli ebrei ashkenaziti (ovvero gli ebrei dell'Europa centrale e orientale), e l'ebraico parlato si è identificato sempre più con la lingua degli israeliani. Una nuova lingua per la comunicazione internazionale è emersa all'interno della comunità ebraica: l'inglese». Date queste premesse, verrebbe da chiedersi come mai il libro sia stato pubblicato in Italia; in realtà, la lettura di queste voci permette al lettore italiano di avvicinarsi ad una concezione della religione ebraica profondamente diversa da quella maggioritaria delle comunità ebraiche italiane.

L'origine americana di Green e l'influenza di questa sulla redazione del testo, che la traduzione adombra solo in parte, diventa ancor più palese nell'ultima parte del testo, quella dedi-

cata ai *Tempi sacri*. Nella spiegazione della prima voce di questa ottava parte: *Bar mitzvàh/Bat mitzvàh* (*sic!*), l'Autore fa risalire la nascita della tradizione di una celebrazione festosa che oggi accompagna questo rituale agli anni '20 del Novecento, in particolare in America del Nord. Se con l'espressione «America del Nord» egli intenda gli Stati Uniti d'America oppure una loro parte, non è facilmente comprensibile. Non solo, in seguito, Green spiega che il rituale del *bat mitzvàh* è stato ideato nel 1920 da Mordekay Kaplan, il rabbino fondatore del Movimento Ricostruzionista – movimento al quale anche Green appartiene — e aggiunge che, nonostante questo, il *bat mitzvàh* rimase una cerimonia assai rara fino al 1950. Lo stesso movimento riformato non ha stabilito la cerimonia del *bat mitzvàh* ma, al contrario, ha eliminato sia il rituale maschile sia quello femminile, istituendo una cerimonia per ogni membro della comunità a quindici anni.

L'ebraismo non è nuovo alla stesura di opere divulgative di questo genere: basti pensare ai codici legali medievali. I testi medievali, così come quelli che ora hanno origine nelle scuole rabbiniche americane, scaturiscono dalla comune esigenza di definire la propria identità ebraica nei suoi aspetti fondamentali, ribaditi in un contesto sociale altro che li indebolisce. Il rabbino americano Yosef Telushkin, autore di un'altra *summa* sulla religione ebraica, *Jewish Literacy* (William Morrow and Company inc., New York 1991) ha avuto forse più coraggio di Green quando nella sua introduzione ha scritto: «At a time when Jewish life in the United States is flourishing, Jewish ignorance too. Tens, if not hundreds, of thousands of teenage and adult Jews are seeking Jewish involvements – even Jewish leadership positions – all the while doping no one will find out their unhappy little secret: *They are Jewishly illiterate*».

Natascia Danieli
Università Ca' Foscari di Venezia
e-mail: natadani@tin.it

Mireille Hadas-lebel, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*. Portalupi editore, Casale Monferrato 2002.

Chi era Hillel «il vecchio»? Di lui si sa ben poco dal punto di vista storico. Flavio Giuseppe, che pure considera ampiamente l'epoca erodiana, non ne parla. Le *Antichità Giudaiche* menzionano Shemayah e Abtalion, una coppia di saggi (una delle cinque *zugot*) della generazione precedente a Hillel. Si è ipotizzato che sotto il nome Pollione, nominato in *Ant.* 15,370, si nasconda Hillel. Ma se la forma Pollione si avvicina a quella di Abtalion (la vocale protetica di fronte a parole che iniziano per consonante è tipica delle lingue semitiche) e se non è escluso che Shemayah nasconda il gruppo di Shammai (nonostante lo scompenso cronologico), è molto improbabile anche da un punto di vista linguistico che con il nome di Pollione Giuseppe abbia voluto indicare Hillel[1].

Dato il silenzio di Giuseppe, per ricostruire il personaggio bisogna ricorrere alla tradizione orale, in particolare a *Talmud* e *Midraš*, con tutti i rischi che queste fonti comportano. La Hadas-Lebel tratteggia il contesto storico degli inizi di Hillel (pp. 7-23), che la tradizione colloca a Babilonia. La comunità ebraica di Babilonia era una delle più antiche. Al dominio achemenide e seleucide seguì dalla fine del II sec. a.C. il dominio arsacide (120 a.C.- 224 d.C.), che pure consentì alla comunità ebraica di mantenere la propria autonomia religiosa e linguistica. Gli Ebrei continuarono a celebrare le feste, a recarsi a Gerusalemme per una delle tre grandi feste di pel-

[1] Una discussione in E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, II, ed. it. a c. di B. Chiesa, Brescia 1987, pp. 440-441.

legrinaggio (Pasqua, Pentecoste e *Sukkot*), e a parlare aramaico[2]. Hillel parlava dunque aramaico, come dimostrano la maggior parte dei suoi detti, citati nel *Talmud* «in lingua babilonese», secondo l'usanza di riportare l'insegnamento del maestro nella sua lingua originale. Probabilmente nel I sec. a.C. a Babilonia la tradizione di studi non era al livello di quattro secoli dopo. Una leggenda relativa a Hillel sembra suffragare l'ipotesi: il babilonese sarebbe giunto nella città santa per studiare con i più grandi studiosi della Legge del tempo. In ogni caso, le notizie relative a Babilonia sotto il dominio arsacide sono piuttosto limitate: per il primo secolo a.C. Giuseppe (*Ant.* 17,235) ricorda un certo Zimri che emigrò in Palestina durante il regno di Erode, una figura che sembra identificare un nobile, versato nell'arte bellica e quindi assimilato al contesto arsacide. Per il primo secolo d.C., Giuseppe ricorda i due fratelli Anileo e Asineo — che stabilirono uno «stato giudaico» a Babilonia tra il 20 e il 35 (*Ant.* 18,314ss.) — e la conversione della casa reale di Adiabene verso la metà del secolo; inoltre, lo storico nomina le città mesopotamiche principali, Nehardea e Nisibe (*Ant.* 18,310-313.379). Non è tuttavia possibile stabilire se Hillel fosse originario di Nehardea e quale fosse il suo ruolo a Babilonia.

Quando Hillel giunse a Gerusalemme? L'autrice considera le tradizioni a nostra disposizione che descrivono il contesto gerosolimitano in cui Hillel venne a trovarsi e il suo insegnamento (pp. 25-72). Secondo una tradizione, il saggio visse 120 anni (come Mosè); i primi 40 furono trascorsi a Babilonia, 40 furono dedicati nella città santa allo studio, mentre i restanti 40 li visse da rispettabile maestro. Tuttavia, se si presta fede a una più verosimile tradizione, secondo cui Hillel sarebbe giunto in Palestina 100 anni prima della distruzione del Tempio, il babilonese sarebbe arrivato a Gerusalemme tra il 50 e il 40 e avrebbe vissuto buona parte della sua vita sotto il regno di Erode il grande. Hillel pare essere stato discepolo di Shemayah e Abtalion ed essersi procurato fama a Gerusalemme per aver risolto una difficoltà di ordine halakhico. La difficoltà in questione era la seguente: ci si chiedeva se il sacrificio dell'agnello pasquale dovesse essere mantenuto qualora la Pasqua fosse caduta di *Šabbat*. Utilizzando un ragionamento *a fortiori* Hillel dimostra che se il sacrificio quotidiano (*tamid*) è offerto regolarmente il giorno di sabato, a maggior ragione potrà essere offerto il sacrificio pasquale. Questo ragionamento costituisce la prima delle sette regole esegetiche che la tradizione attribuirà a Hillel. Attraverso tali regole viene dato un fondamento alla Legge orale, che viene così a fondarsi sulla Legge scritta. La tradizione fa dunque di Hillel il padre dell'ermeneutica rabbinica, che si svilupperà nell'ultimo scorcio del I sec. e all'inizio del II sec. d.C. con le figure di rabbi Ishmael (il maestro vissuto nella generazione anteriore a Bar Kokhba) e rabbi Eliezer (della generazione di Bar Kokhba): con quest'ultimo le regole esegetiche saranno 32. Il nome di Hillel è associato anche a un'istituzione che salvaguardava il creditore durante l'anno sabbatico: la norma deuteronomica (*Deut.* 15,1-11) imponeva infatti di rimettere i debiti ogni sette anni, con la conseguenza che nessuno voleva prestare denaro all'avvicinarsi di quella scadenza. L'introduzione della regola garantiva al creditore di esigere il pagamento in qualunque momento, indipendentemente dall'anno sabbatico. Tale provvedimento attribuito a Hillel venne definito *prwzbwl*, «clausola giudiziaria».

Più che per l'ermeneutica Hillel è celebre come caposcuola, in opposizione a Shammai. La coppia «Hillel-Shammai» costituisce la quinta delle cinque coppie (*zugot*) di saggi menzionati all'inizio del trattato talmudico *Avot*. La tradizione — in particolare il trattato *Šabbat* — riporta una serie di aneddoti che mirano a contrapporre le figure dei due capiscuola: Shammai è l'intransigente e l'impaziente, che allontana con un colpo di regolo gli indegni allo studio della *Torah*. Hillel al contrario rappresenta il paziente, il modesto, colui che si abbandona alla provvidenza. Si narra (*Šabbat* 31a) che alla richiesta di un non ebreo di essere istruito nella *Torah* mentre si teneva su un piede solo, Hillel rispose con la celebre regola aurea «Ciò che non vuoi che venga fatto a te, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la *Tora*. Il resto è solo com-

[2] Sul giudaismo babilonese, benché di epoca più tarda, cfr. I. Gafni, *The Jews of Babilonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History*, Jerusalem 1990.

mento. Va' e studia»[3]. Di contro si narra che Shammai avesse scacciato malamente l'individuo. La contrapposizione delle due figure riflette quella delle due scuole, (Bet Hillel e Bet Shammai), di cui la Hadas-Lebel tratta nell'ultima parte del suo libro (pp. 119-132): per quanto non sia corretto proporre generalizzazioni, Beth Shammai è normalmente più propenso a interpretare la Scrittura in senso letterale: ad esempio, se *Deut.* 6,7 afferma che lo *Šema'* va pronunciato «nel coricarsi e nel levarsi», il Bet Shammai intende che si possa pronunciare solo nelle due posizioni descritte; il Bet Hillel intende invece in senso più lato, «nell'ora del levarsi e nell'ora del coricarsi». Ancora, le interpretazioni del Bet Shammai sono normalmente più rigoriste rispetto a quelle del Beth Hillel, tanto che per il Bet Shammai l'intenzione di commettere un delitto è giudicata punibile al pari dell'azione stessa, mentre per il Bet Hillel la colpa si ha soltanto all'atto. E il Bet Hillel si è rivelato nel corso del tempo, oltre che la soluzione per lo più vincente nella *Mišnah*, come la più vicina alle necessità della gente. Lo dimostra, ad esempio, la scelta – passata alla tradizione- di aggiungere progressivamente una candela fino a raggiungere il numero otto per la festa di *Ḥanukkah*, anziché accendere otto candele all'inizio della festa per poi spegnerle progressivamente di giorno in giorno.

Le caratteristiche di pazienza, modestia e abbandono alla provvidenza che identificano Hillel secondo la tradizione ci consentono di passare alla sezione successiva del saggio della Hadas-Lebel, relativo al confronto tra Hillel e Gesù (pp.73-94). L'autrice sottolinea che il confronto tra le due figure è stato per lo più condotto con finalità apologetiche sia da parte ebraica sia da parte cristiana. Si notano alcune somiglianze, per lo più tra le massime e i *logia* dei due maestri: ad esempio, il celebre «chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato» di *Mt.* 23,12 e *Lc.* 14,11 trova un parallelo nel detto di Hillel «la mia umiliazione è la mia esaltazione e la mia esaltazione è la mia umiliazione» (p. 92); il «non giudicate perché non siate giudicati» (*Mt.* 7,1; *Lc.* 6,37) ricorda il detto di *Abot* 2,5 attribuito a Hillel «non giudicare il prossimo prima di esserti messo al suo posto». E soprattutto, la «regola aurea», formulata in *Šabbat* 31a con «non fare agli altri ciò che non vorresti venisse fatto a te» e in *Mt.* 7,12 e *Lc.* 6,31 come «tutto ciò che volete che gli uomini facciano a voi, così fate anche voi a loro / come volete che gli uomini facciano a voi, fate ugualmente a loro». Questa regola secondo Hillel riassume tutta la *Torah* e secondo Gesù la legge di Mosè e i libri dei profeti. Entrambi i maestri, inoltre, mostrano un particolare amore per la Legge: Gesù dice «non crediate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti; non sono venuto per abolire ma per dare compimento» (*Mt.* 5,17) e Hillel dedica la vita allo studio e all'interpretazione della Legge; Gesù suggerisce di non preoccuparsi per il domani (*Mt.* 6,34) e una tradizione ricorda che Hillel non fa provviste per il sabato (a differenza di Shammai), facendo affidamento in Dio, che provvede ogni giorno ai bisogni delle sue creature (*Beṣah* 16a). L'autrice osserva, d'altro canto, numerose differenze: Hillel giunge a Gerusalemme dalla Babilonia, centro della comunità ebraica di Mesopotamia, mentre Gesù dalla Galilea[4]; Hillel si guadagna la fama attraverso la sua dottrina e le sue interpretazioni della Legge, mentre Gesù soprattutto attraverso i miracoli e la predicazione. Hillel muore di morte naturale dopo una lunga carriera, come uomo, mentre Gesù muore giovane, crocifisso, e nella memoria successiva sarà il Cristo, il Messia. Quel che è certo – sottolinea la Hadas-Lebel – è che entrambi sono gli iniziatori delle due correnti principali originatesi dal giudaismo del I sec.: il rabbinismo, che deriva proprio dalla scuola di Hillel e il cristianesimo, diffuso dai discepoli di Gesù. Nella discendenza di Hillel (pp. 95-118) si leggono nomi come Gamaliel I (cfr. *Atti* 5,34), presso il quale studiò

[3] «On another occasion it happened that a certain heathen (*nkry*) came before Shammai and said to him, 'Make me a proselyte, on condition that you teach me the whole Torah while I stand on one foot.' Thereupon he repulsed him with the builder's cubit which was in his hand. When he went before Hillel, he said to him, 'What is hateful to you, do not to your neighbour: that is the whole Torah, while the rest is the commentary thereof; go and learn it'».

[4] Sulla specificità della Galilea nei primi secoli d.C., cfr. L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York-Jerusalem 1992.

Saulo di Tarso (*Atti* 22,3); Simone ben Gamaliel, contemporaneo della rivolta giudaica contro Roma; Gamaliel II, primo patriarca e figura che dovette far fronte alla crisi del giudaismo seguita alla caduta del tempio; Simone ben Gamaliel, chiamato *nasi* «principe» durante la rivolta di Bar Kokba, e infine Giuda I *ha-nasi* «il principe», cui la tradizione attribuisce la stesura della *Mišnah*, in sei *sedarim* «ordini» divisi in un numero variabile di trattati.

Come osserva la Hadas-Lebel sin dalle prime pagine, ricostruire la biografia di un personaggio semi leggendario come Hillel comporta numerosi rischi. Alcuni episodi della sua vita contemplano una duplice tradizione, come già si è notato sopra: Hillel venne a Gerusalemme per studiare o già come saggio per risolvere le difficoltà interpretative poste dalla normativa biblica? Alla tradizione di un Hillel discepolo di Shamayah e Abtalion si oppone la tradizione che vede in Hillel il saggio proveniente da Babilonia per risolvere questioni halakiche connesse per lo più a regole di purità. Quest'ultima tradizione tuttavia sembra dettata più dalla volontà di retrodatare ai tempi di Hillel la superiorità babilonese sulla tradizione palestinese che dall'ossequio alla verità storica. La tradizione della sua venuta a Gerusalemme a 40 anni e della divisione della sua vita in tre parti uguali di 40 anni ciascuna – con la simbologia insita nel numero — rivela il carattere leggendario del personaggio. Persino le sette regole ermeneutiche a lui attribuite costituiscono in realtà una compilazione delle regole esegetiche in uso.

Non solo. Il problema non è tanto costituito dalle tradizioni discordanti. La questione principale è se sia legittimo ricostruire la storia da fonti che storiche non sono, come il *Talmud* e il *Midraš*. Fonti che, più del dato storico, prediligono il dato letterario e che accolgono diversi strati e interventi sovrapposti, di difficile datazione proprio in quanto tali. Inoltre, tali testi sono di almeno due secoli posteriori a Hillel e non sono nati come testi scritti ma come tradizione orale.

Un secondo problema è costituito dal silenzio di Flavio Giuseppe. Dobbiamo pensare che lo storico ce l'abbia con il maestro giunto da Babilonia? Una lettura delle *Antichità* sembra andare in un'altra direzione. Giuseppe non è attento alla tradizione farisaica[5] antecedente il 70 come lo sono i *Pirqe Avot*: non parla degli uomini della Grande Sinagoga; identifica Simone il Giusto (*Avot* 1,2) con Simone I, sommo sacerdote vissuto agli inizi del III sec. a.C., anziché Simone II, vissuto alla fine del III sec. a.C., come sembra più logico; passa sotto silenzio Antigono di Soko (*Avot* 1,3), e delle cinque *zugot* di cui si è detto menziona una sola per certo[6]. La domanda che si pone a questo punto è quale peso storico avessero per Giuseppe questi saggi prima del 70. Non sappiamo molto, ma è indicativo ciò che Giuseppe afferma in chiusa delle *Antichità* (20,265): «nonostante molti si siano sforzati in questa impresa [l'interpretazione della Legge], a mala pena due o tre hanno avuto successo e hanno subito raccolto il frutto delle fatiche».

Nonostante tutte queste riserve metodologiche, di cui l'autrice è ben consapevole e da cui mette in guardia il lettore, resta il fatto che la figura di Hillel è di grande fascino e attualità anche oggi, come dimostrano il giudaismo riformato o le Hillel houses dei campus americani. E di conseguenza è da apprezzare ogni tentativo di riproporre la figura del maestro, pur con gli strumenti inadeguati a nostra disposizione.

Silvia Castelli
Università degli Studi di Pavia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Strada Nuova, 65, I-27100 Pavia
e-mail: scast73@yahoo.it

[5] Sulla trattazione del movimento farisaico nelle opere di Giuseppe, cfr. S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1991.

[6] Per le cinque *zugot* e i primi rabbini, cfr. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992[8], pp. 73-75 (si confronti la versione italiana: *Introduzione al Talmud e al Midrash*).

Yitskhok Niborski and Simon Neuberg, *Dictionnaire des mots d'origine hébraïque et araméenne en usage dans la langue yiddish*, Première réimpression corrigée, Bibliothèque Medem, Paris 1999.
Yitskhok Niborski - Bernard Vaisbrot, *Dictionnaire Yiddish-Français*, Bibliothèque Medem, Paris 2002.

Chiunque si avvicini allo studio della lingua yiddish si scontra inevitabilmente sin dall'inizio con una difficoltà che molto ci dice sullo stato degli studi yiddish nel mondo: la mancanza di un dizionario. Certo molti studenti cominciano, a ragione, con il classico testo del famoso linguista Uriel Weinreich, *Modern English-Yiddish, Yiddish-English Dictionary*, più volte ristampato e più facile da procurarsi. Quest'opera ha il merito di presentare anche un dizionario inglese-yiddish molto utile a chi desideri cominciare a parlare e a scrivere. Tuttavia non appena si tenti di leggere un autore come Sholem Aleykhem, il cui stile è caratterizzato da un utilizzo di espressioni idiomatiche che forse non ha eguali in nessun'altra lingua, ci si rende conto che il dizionario di Weinreich non può risolvere i nostri problemi. È certamente più ricco quello di Alexander Harkavy, *English-Yiddish-Hebrew Dictionary* (New York 1928 e anchesso più volte ristampato), ma si rivela ancora incompleto. D'altra parte il progetto di scrivere un dizionario completo dello yiddish è stato intrapreso, ma il *Groyser verterbukh fun der yidisher shprakh (Great Dictionary of the Yiddish Language)*, a cura Judah A. Joffe e Yudel Mark, (Yiddish Dictionary Committee, Inc., New York 1961-1980), si è interrotto dopo i primi quattro volumi, che coprono solo la prima lettera dellalfabeto, la *alef*. Quest'ultimo è un dizionario yiddish-yiddish, l'unico che riporti, insieme allo yiddish moderno, anche quello antico, quello cioè, per così dire, precedente la *Haskalà*, l'unico che si proponeva di essere un dizionario storico simile a quello che è il Battaglia per la lingua italiana.

In francese fino a pochi anni fa si aveva a disposizione il *Dictionnaire Yiddish-Français* di Noé Gruss e Samuel Kerner, Editions Europe-Formation-Conseil S.A., Paris 1982, oggi praticamente introvabile.

Il dizionario yiddish-ebraico più comune è quello di Zanin, ma molto più utile è interessante è il *Millon yiddiš-'ivri male*, di AV"K, acronimo di Beresniak, stampato a Parigi negli anni tra il 1939 e il 1941 a spese dell'autore. Non è mai stato ristampato.

Dopo questa purtroppo breve rassegna, nella quale ho tralasciato i volumi in lingue slave e le opere poco significative, sarà forse più evidente l'importanza del nuovo dizionario yiddish-francese di Yitskhok Niborski e di Bernard Vaisbrot, *Yidish-frantseyzish verterbukh*, pubblicato dalla Bibliothèque Medem nel 2002. Tra le fonti viene utilizzato anche l'importantissimo *Thesaurus* di Nokhem Sturtshkov, lo *Oytser fun der yidisher shprakh*, stampato a New York nel 1950. Il dizionario di Niborski è preceduto, oltre che dalla necessaria esposizione dei criteri seguiti, anche da delle tavole dei participi passati irregolari, dei prefissi verbali separabili e inseparabili e una tavola dei suffissi comuni nella lingua yiddish.

Chi ha la fortuna di conoscere il Prof. Niborski personalmente non può non essere rimasto colpito dalla serietà e dalla dedizione di questo «yiddishista» che ha avuto il coraggio di intraprendere un'opera di tale impegno, pur di fornirci uno strumento fondamentale. Questo impegno appare ancora maggiore se si consideri che questa fatica va ad aggiungersi al *Verterbukh fun loshn-koydesh-shtamike verter in yidish*, a un dizionario cioè della componente ebraico aramaica dello yiddish, portato a termine con la collaborazione di Simon Neuberg, stampato una prima volta nel 1997 e quindi ristampato nel 1999 sempre presso la Bibliothèque Medem di Parigi. Quest'ultimo lavoro costituisce unopera preziosissima non solo per gli studenti della lingua yiddish, che spesso affrontano lo studio di questa lingua senza conoscere l'ebraico, ma anche per tutti coloro che siano semplicemente interessati a conoscere meglio l'ebraico moderno. Non si può dimenticare infatti che una gran parte dell'ebraico è rimasto vivo fino alla cosiddetta «rinascita» in parte grazie alla lingua yiddish e che *dos mame-loshn* di molti padri della moderna letteratura ebraica, da Mendele Moykher Sforim a Agnon e Bialik, era appunto lo yiddish.

Claudia Rosenzweig
Università di Milano
via Lorenteggio 31/2, I-20146 Milano
e-mail: zweig@tin.it

S. Castelli, *Il terzo libro delle* Antichità giudaiche *di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari. Traduzione e commento*, Edizioni New Press, Como 2002 («Biblioteca di Athenaeum» 48), pp. 7-363, tavv. I-VI.

Il volume costituisce la revisione della tesi di dottorato in Ebraistica discussa dall'A. presso l'Università di Torino e, come viene sottolineato nella *Prefazione* (p. 11), è il frutto di ricerche che si sono avvalse dell'aiuto di molte istituzioni italiane e straniere e di specialisti di diversa provenienza. Lo studio rappresenta, dunque, un'accuratissima indagine non solo sul III libro delle *Antichità giudaiche*, ma sulle complessa personalità di Giuseppe e tiene conto di quasi tutti i contributi, più recenti e non, prodotti sullo storico.

Il volume affronta i problemi connessi alla biografia di Giuseppe (pp. 13-15), alle opere (pp. 16-26; grande attenzione è dedicata alla struttura letteraria delle *Antichità giudaiche*: pp. 21-26; allo stesso modo viene sottolineata l'importanza, per una comprensione dell'opera, della definizione del pubblico cui lo scritto si rivolge. L'A. sembra avere una posizione conciliatrice nei confronti delle tesi di L. Troiani, *I lettori delle Antichità giudaiche di Giuseppe: prospettive e problemi*: «Athenaeum» 64 [1986], pp. 343-353 e di S. Mason, in Id. [ed. by], *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, Academic Press, Sheffield 1998 [«Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series» 32], pp. 64-103 e altri [tra cui Feldman]: ammette che non è possibile ipotizzare un pubblico esclusivamente pagano, ma che comunque «l'ipotesi più probabile è quella [...] che include nel pubblico cui Giuseppe si rivolge sia i Romani e i gentili del Mediterraneo orientale sia gli Ebrei della diaspora» [p. 28]; questa è anche la tesi di G. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Brill, Leiden 1992), alla tradizione (pp. 28-30).

Ma il volume rappresenta anche, se non soprattutto, un commento al III l. delle *Antichità* – sezione in cui Giuseppe considera *Esodo* 15,22 ss., parte di *Numeri*, *Levitico* e *Deuteronomio* –, per cui la Castelli dedica ampio spazio all'esegesi biblica di Giuseppe, ai procedimenti esegetici dell'attualizzazione, della drammatizzazione, della razionalizzazione, ecc. (pp. 30-47); inoltre, l'A. fornisce un ampio quadro di contesto per la chiarificazione dell'esegesi di Giuseppe, quadro che abbraccia il problema delle fonti (pp. 47-50), gli autori giudaici di lingua greca (pp. 50-66; i rapporti tra Filone e Giuseppe sono analizzati alle pp. 59-66), l'esegesi nei cosiddetti Apocrifi e Pseudepigrafi (pp. 67-71; su questo punto ritorneremo alla fine della presente recensione) e nei manoscritti di Qumran (pp. 71-80; non si fa cenno a nessuna ipotesi sulla provenienza dei manoscritti e, di conseguenza, sulle fonti da cui i manoscritti qumranici hanno tratto la loro particolare esegesi; la Castelli non manca di sottolineare la vicinanza tra 11QT e le *Antichità*, ma non si interroga sulla provenienza delle tradizioni confluite nel *Rotolo del Tempio*, al di là di un fugace cenno [p. 73, n. 235]. Ritorneremo anche su questo punto al termine della presente recensione; riteniamo che esso possa chiarire i rapporti tra Giuseppe e l'esegesi sacerdotale, problema affrontato anche dall'A., anche se in maniera troppo fugace [cfr. pp. 42-43]), fino ad arrivare ai *Targumim* (pp. 86-88) e alla letteratura rabbinica (pp. 88-90; su questo punto l'A. mostra di seguire le notazioni metodologiche di J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998 per quanto riguarda il problema dell'utilizzabilità della letteratura rabbinica per lo studio di un autore come Giuseppe [cfr. p. 91]; il porre l'accento sulle «difficoltà oggettive» presentate dal testo biblico che l'esegeta cerca di risolvere [approccio di Kugel], piuttosto che sul contesto dell'esegeta, donde l'interprete trae la sua rilettura [è la linea seguita da D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington-Ind. 1990] può giustificare un confronto ed una verifica sulla letteratura rabbinica; ritorneremo anche su questo punto).

Segue un'ampia sezione sull'*Haggadah* di *Esodo* e *Numeri* (pp. 90-95), sul racconto di Giuseppe (pp. 95-101), sulla figura di Mosè (pp. 101-104), Aronne (pp. 104-105), sul popolo (pp. 106-109) e sulle interpretazioni che Giuseppe offre di questi personaggi (l'A. si basa soprattutto sugli studi di L.H. Feldman: ad es. cfr. «Jewish Quarterly Review» 82/1 [1991-1992], pp. 285-328; 83/2 [1992], pp. 7-50; 83/3 [1993], pp. 301-330), e una sulla terminologia dello sto-

rico (pp. 109-120, con ricchissime notazioni dal carattere filologico). La sez. V dell'introduzione, poi, si occupa dell'*Halakah* (pp. 121-129; l'A. afferma di applicare all'esegesi giuseppiana lo schema presente nella letteratura rabbinica: cfr. p. 91. Grande attenzione viene riservata al tema della Legge [non a caso Giuseppe accorpa il materiale normativo nel III e nel IV l. delle *Antichità*: cfr. pp. 124-126] e ad *Ant.* 3,224-286 [trattazione della legislazione del *Levitico*; cfr. anche pp. 285-311], senza trascurare i paralleli e le differenze presenti in Filone [ad es. *De Specialibus Legibus* 1,162-167; 1,168; 3,52-63] e nella letteratura rabbinica [ad es. *m*Par. 1,3; *m*Men. 11,1-2; *b*Zeb. 53b]); anche questa sezione è seguita da una serie di notazioni terminologiche (pp. 129-131).

La traduzione del testo è accuratissima, così come il commento, ricco di riferimenti e rimandi; si potrebbe fare riferimento praticamente a tutti i casi, ma – a titolo informativo – rimandiamo alla sezione di Mosè che sale sul Sinai per ricevere la Legge (pp. 236-246; soprattutto la sezione dei dieci comandamenti [parr. 89-92] è costellata da una serie di richiami e riferimenti alla rilettura dell'episodio presente nella letteratura rabbinica), a quella che descrive il santuario (parr. 102-150: cfr. pp. 246-263) e a quella, già citata, dei sacrifici, regole di purità e feste, dove il confronto con 11QT risulta spesso decisivo (cfr. pp. 285-311: ad es. vd. 11QT XI,13//*Ant.* 3,252 [p. 300]; 11QT XIV,1-8//*Ant.* 3,237 [p. 292]; 11QT XVII,2.4//*Ant.* 3,206 [p. 280]).

Per fare riferimento a qualche altro caso, sottolineiamo anche l'accurata descrizione della sezione dedicata all'inizio dei lavori del santuario, con la costruzione dell'atrio (cfr. *Ant.* 3,108-114 [vd. pp. 249-252]: la Castelli si premura di schematizzare la descrizione, di fare alcune osservazioni sulle misure riportate da Giuseppe e abbastanza frequente appare il confronto con Filone [ad es. cfr. *Mos.* 2,90]), le osservazioni sulle leggi di purità (cfr. *Ant.* 3,261-269; vd. pp. 302-306. Qui l'A. prende posizione contro la tesi di E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi* [*63 a.C.-66 d.C.*], Morcelliana, Brescia 1999, p. 304 secondo cui la precisazione di Giuseppe sulla contaminazione di chi ha seppellito un morto [3,262] sia di origine sacerdotale. L'A., giustamente, nota come non ci siano paralleli per confermare l'ipotesi [p. 304]), o, ancora, quelle sulle leggi religiose (3,174-286; vd. pp. 307-311. Ad es., per quanto concerne il rapporto sacerdozio/matrimonio, l'A. illumina la posizione di Giuseppe con alcuni riferimenti: Lc 1,5; 4QMMT B 76-78; 11QT LVII,17-19; Filone, *Spec.* 1,107).

Chiudono il volume un'accuratissima bibliografia (pp. 319-333), un indice dei passi citati (pp. 335-350) e uno delle parole greche discusse (pp. 351-352). Non è presente, purtroppo, un indice generale del testo.

Veniamo, per concludere, ai tre punti cui accennavamo sopra, punti che vanno evidenziati per aprire un dibattito che potrebbe delineare una traccia inedita su alcune problematiche concernenti Giuseppe. Il primo aspetto su cui vogliamo tendere lo sguardo è quello inerente ai rapporti tra l'esegesi dello storico e quella presente negli Apocrifi e Pseudepigrafi dell'A.T. L'A. si sofferma su scritti come le *Antichità bibliche* dello Ps. Filone (pp. 66-67), i *Giubilei* (pp. 67-70) e, tra gli apocrifi (seguendo la classificazione del Charles), il libro della *Sapienza* (pp. 70-71). Il punto di vista metodologico che giustifica un confronto con questi testi è quello che parte dal fatto che il canone è un processo lento, che all'epoca di Giuseppe non aveva ancora raggiunto la sua forma definitiva (cfr. B. Chiesa: «Henoch» 2 [1980], pp. 212-220; 3 [1981], pp. 256-272; 4 [1982], pp. 225-240; 5 [1983], pp. 257-267; 6 [1984], pp. 313-346; 7 [1985], pp. 343-368; 9 [1987], pp. 353-387; 15 [1993], pp. 93-105; pp. 299-324). Questa cautela impone, di conseguenza, una comparazione con testi non accolti nei successivi canoni ma che – in epoca antica – erano dotati di grande autorità e spesso, in alcuni gruppi, assumevano un'importanza normativa pari a quella di scritti successivamente diventati canonici. L'unico elemento che vogliamo sottolineare è questo: riteniamo che l'esegesi biblica di Giuseppe sul libro dell'*Esodo* – il libro ripreso ed utilizzato dallo storico nel III l. delle *Antichità* – poteva essere contestualizzata ancor meglio confrontandola con altre opere che, specificatamente, si preoccupano di rileggere e commentare il libro dell'*Esodo*. Qumran ci ha restituito testi come 4QParafrasi di Genesi ed Esodo (4Q422; cfr. T. Elgvin, *The Exodus Section of 4Q422*: «Dead Sea Discoveries» 1 [1994], pp. 197-209 e F. García Martínez, *Testi di Qumran*, Edizione italiana a cura di C. Martone, Pai-

deia, Brescia 1996 [«Biblica. Testi e studi» 4], pp. 375-377; il frammento si occupa, specificatamente, della parte iniziale dell'*Esodo*. Ma si sarebbe potuto confrontare la sua modalità parafrastica con quella attuata da Giuseppe, a prescindere dal contenuto preso in esame. Nel caso particolare il parafraste qumranico, più che sul libro biblico, si basa sui *Salmi* 78 e 105), o come le parafrasi del Pentateuco (4Q158; 4Q356-365; cfr. García Martínez, *Testi...*, cit., pp. 368-375), dove la sovrapposizione di sezioni appartenenti ad *Esodo* e a *Levitico* (il caso di 4Q365, fr. 6b e 25 [su quest'ultimo fr. e sui suoi rapporti con 11QT cfr. M. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, University Press, Chicago 1990, p. 46 e B.Z. Wacholder, *The Fragmentary Remains of 11QTorah*: «HUCA» 62, 1991, pp. 1-116]) avrebbe giustificato non solo un confronto letterario, ma anche uno contenutistico, o come le opere dello Pseudo-Mosè (1Q22; 1Q29; 2Q21; 4Q376; 4Q374; 4Q375; 4Q387a-388a-389-390; cfr. F. García Martínez, *Testi...*, cit., pp. 454-462), per eventuali confronti tra la rilettura della figura di Mosè a Qumran e in Giuseppe. Questi scritti rappresentano un illuminante punto di comparazione, al di là delle effettive colleganze storiche, per qualsiasi analisi sulla rilettura di *Esodo* nel giudaismo del periodo ellenistico-romano; se Giuseppe rappresenta una voce, ancorché complessa, del giudaismo, la sua posizione deve essere chiarificata e corroborata da un quadro di contesto che tenga conto della varietà dello stesso «giudaismo». Sarebbe stato interessante anche un rimando alla rilettura che un testo più o meno contemporaneo a Giuseppe, il *4Ezra*, attua della figura di Mosè (cfr. 7,106.129; 13,3 ss.; cfr. anche 14,1 ss. Vd. P. Sacchi [ed.], *Apocrifi dell'Antico Testamento* II, UTET, Torino 1989, pp. 334.336.366 ss.372 ss. e M.E. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Fortress Press, Minneapolis 1990, pp. 415-424), lettura che sembra preannunciare quella del successivo rabbinismo (cfr. *Lev. R.* I,14; *Esodo R.* XXVIII,6; XLII,8; *Pirké Aboth* I,1) [7].

Assente è, altresì, qualsiasi rimando alla ripresa dei libri che Giuseppe rilegge nel Nuovo Testamento. Dopo le recenti ricerche sui rapporti tra giudaismo e cristianesimo delle origini, è elemento oramai acquisito che gli scritti protocristiani fanno parte integrante del giudaismo (cfr. ad es. M. Del Verme, *Didachè e origini cristiane. Una bibliografia per lo studio della Didachè nel contesto del giudaismo cristiano* I-II: «Vetera Christianorum» 38 [2001], pp. 5-39; 223-245; spec. vd. pp. 13-39); dunque, un loro utilizzo per l'analisi di concezioni ideologiche e di problematiche storico-sociali o dottrinali inerenti ai gruppi e/o movimenti religiosi dello stesso giudaismo in molti casi è addirittura preferibile alla letteratura rabbinica. Gli studi del Brooke hanno messo in rilievo che l'esegesi protocristiana rappresenta, per certi versi, una voce che va ad affiancarsi alle altre presenti nel giudaismo ellenistico-romano. Le sue specificità non divergono, per importanza, da quelle, anch'esse spesso innovative e ugualmente apertamente polemiche, di altri gruppi del giudaismo del periodo ellenistico-romano (cfr. G.J. Brooke, *Shared Intertextual Interpretations in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, in M.E. Stone-E.G. Chazon [ed. by], *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* [*12-14 May 1996*], Brill, Leiden 1998 [«Studies on the Texts of the Desert of Judah» 28], pp. 35-57). Un ulteriore confronto, soprattutto per quanto concerne il tema della versione biblica ripresa dallo storico, sarebbe stato possibile – anche se solo per alcune sezioni – con quella che viene definita «recensione samaritana» dell'*Esodo*, così come è nota da Qumran (cfr. P. Skehan, *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran*: «Journal of Biblical Literature» 74 [1955], pp. 182-187).

Il secondo punto accennato sopra riguarda i complessi rapporti tra Giuseppe e quella che viene definita «esegesi sacerdotale». La Castelli mostra, a ragione, una grande prudenza in que-

[7] Notiamo come similarità tra Giuseppe e *4Ezra* si riscontrano anche nella rilettura di *Daniele* e della figura dell'aquila: cfr. *4Ezra* 11,1-12,51 e Giuseppe, *Ant.* 10,276. L.L. Grabbe, *Chronography in 4Ezra and 2Baruch*, in K. Richards (ed. by), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 20, 1981*, Chico 1981, pp. 48-63 (spec. pp. 51-52) ritiene che l'identificazione Romani/quarta bestia sia più antica della sua prima attestazione databile (cioè Giuseppe).

sto specifico ambito, vista la difficoltà di una soluzione, soprattutto per la relativa scarsità e problematicità delle fonti (cfr. pp. 42-43). Ma un importante aiuto poteva venire, secondo il nostro punto di vista, dall'analisi di 11QT, che la stessa A. utilizza abbastanza spesso per mettere in rilievo paralleli e colleganze con l'esegesi di Giuseppe (cfr. indice dei passi biblici, p. 339, s.v. *11QT = Rotolo del Tempio*). Perché 11QT può risultare di grande importanza per l'analisi della cosiddetta esegesi sacerdotale? Secondo la tesi di L.H. Schiffman, la componente sacerdotale-sadocita era presente a Qumran in maniera molto forte; mettendo a confronto le *halakot* di 4QMMT con quelle di 11QT lo studioso giunge alla conclusione che entrambi i testi presentano le stesse posizioni giuridiche di quelle ravvisabili presso i sadociti (cfr. *Miqsat Ma'aseh ha-Torah and the Temple Scroll*: «Revue de Qumran» 14 [1990], pp. 435-457). Se 11QT non rappresenta uno scritto prodotto dai qumraniti, ma uno appartenente al periodo «formativo» della comunità (cfr. B.A. Levine, *The Temple Scroll: Aspects of Its Historical Provenance and Literary Character*: «BASOR» 232 [1978], pp. 5-23 e G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmanns, Grand Rapids-Cambridge 1998, pp. 98-104), e se le sue connessioni con la legislazione sacerdotale sono giuste, il grosso numero di paralleli tra la legislazione tramandataci da Giuseppe e quella presente nel testo possono essere ascrivibili ad un ambiente sacerdotale. Resta, naturalmente, l'ipoteticità di una tale asserzione e, obiezione ancora più importante, l'impossibilità di tracciare un'evoluzione storica delle stesse concezioni sacerdotali. La similarità tra 11QT e Giuseppe dovrebbe portarci a concludere per una sorta di «immobilismo» dell'ideologia sacerdotale (vista la datazione alquanto antica di 11QT), cosa che ci sembra alquanto improbabile. Crediamo, però, che uno studio approfondito dei rapporti tra 11QT e Giuseppe sia necessario, e possa portare a delle conclusioni non poco fruttuose anche per questo specifico ambito di ricerca.

L'ultimo aspetto che vogliamo considerare è quello che investe i rapporti tra l'esegesi rabbinica e quella attuata da Giuseppe; su questo specifico punto oggi gli studiosi sono piuttosto divisi. L'A. giustifica la sua scelta metodologica sulla base delle notazioni di J. Kugel e – di conseguenza – il porre l'accento sulle difficoltà oggettive che l'interprete incontra nella lettura del testo biblico giustifica pienamente un rimando alla rilettura presente nel rabbinismo. Ma è necessario, altresì, ricordare che oggidì molti studiosi sono abbastanza cauti per quanto riguarda l'utilizzo della letteratura rabbinica per l'analisi del giudaismo d'epoca ellenistico-romana: *in primis* ricordiamo G. Stemberger, il quale si mostra alquanto reticente in questo ambito (cfr. spec. *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993 [«Studi biblici» 105], pp. 11 ss. e *I farisei: quadro storico e ideale*: «Ricerche storico-bibliche» 11/2 [1999], pp. 11-22 [*spec.* pp. 17-18]), ma anche G. Jossa, che nel suo recentissimo volume sul processo di Gesù, prendendo posizione contro certa storiografia soprattutto ebraica, ritiene non valida la posizione metodologica di chi utilizza, per lo studio del giudaismo d'epoca ellenistico-romana e del movimento protocristiano, la letteratura rabbinica (cfr. *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 2002 [«Studi biblici» 133], pp. 35-38).

I moderni studi sul movimento rabbinico hanno messo in rilievo che esso nasce e si sviluppa in un preciso *Sitz im Leben*, con delle istanze che divergono, in molti casi, da quelle del giudaismo d'epoca ellenistico-romana (cfr. almeno J. Neusner, I*l giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, Dehoniane, Bologna 1995, spec. pp. 87-112); ciò non toglie, naturalmente, che spesso si siano potute utilizzare e riprendere tradizioni appartenenti al giudaismo precedente. Ma questa operazione non è sempre databile in maniera «oggettiva» ed è, molte volte, difficilmente valutabile, se non all'interno della stessa rilettura del movimento rabbinico. Inoltre, il fatto che il rabbinismo disquisisca sulla base di un canone di scritture già formato, automaticamente – secondo il nostro punto di vista – modifica le stesse «difficoltà oggettive» che l'interprete incontra nell'interpretazione del testo *biblico*. La Castelli, giustamente, nota come Giuseppe, di contro, non si basasse su un *canone* già formato di Scritture (anche se sarebbe stato doveroso, su questo punto, un cenno a tesi di studiosi come J. Blenkinsopp, P*rophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, University of Notre Dame Press, London 1977, che pongono la formazione del canone intorno al I sec. e.v.); inevitabilmente, di conseguenza, le difficoltà oggettive che lo storico incontra hanno una forma, in alcuni casi, abbastanza diversa.

Riteniamo che un confronto sarebbe stato più pregnante, più che con la letteratura rabbinica, con gli scritti protocristiani; in questo senso riteniamo valide le osservazioni fatte da G. Jossa a proposito del vol. III/1 del nuovo Schürer (cfr. «Rivista biblica» 47 [1999], pp. 248-252 [spec. p. 251]: «E l'uso dei testi neotestamentari [nell'ed. rivista dell'opera dello Schürer] resta, ancor più che nei primi volumi, troppo scarso. Su molte realtà del giudaismo dell'epoca di Gesù [...] i Vangeli e gli Atti degli apostoli costituiscono delle fonti di primaria importanza...»).

Queste osservazioni, forse non troppo aderenti all'intento che la stessa A. si era proposto, nulla tolgono ad un lavoro che va ad inserirsi a pieno titolo nella rinascita degli studi giuseppiani e nello stesso panorama editoriale che, sempre più motivatamente, sta dedicando allo storico iniziative di grande interesse e di impareggiabile valore scientifico e culturale.

Luca Arcari

Paolo Bernardini, Norman Fiering (edd.), *The Jews and the Expansion of Europe to the West 1450-1800*, Oxford-New York, Berghahn Books, 2001, pp. XVII, 567, ill., 49,95 $ (European Expansion and Global Interaction, 2).

Per comprendere al meglio lo scopo e il significato di questa collezione di saggi sulla presenza degli ebrei nel Nuovo Mondo (America del Nord e America del Sud) occorre innanzi tutto aver presente il quadro istituzionale in cui esso si colloca. La John Carter Brown Library, parte autonoma della Brown University nel Rhode Island (USA) si dedica, non solo come biblioteca, ma anche come centro di ricerca, allo studio delle relazioni tra Americhe ed Europa a partire dagli anni precedenti all'impresa coloniale fino alla fine della storia coloniale stessa nel Nuovo Mondo: ovvero fino all'indipendenza degli Stati Uniti e a quella degli stati latinoamericani nei primi decenni dell'Ottocento. Insomma, un percorso, si potrebbe dire, da Cristoforo Colombo a Simon Bolívar. In questo contesto, la John Carter Brown Library opera in due direzioni: una di collezione di materiali, circa 50.000 tra volumi, mappe e documenti inediti, che comprendono testi rarissimi anche sul suolo europeo, testi di geografia, storia, letteratura e di ogni altro genere che riguardino, direttamente o indirettamente, le Americhe. Si raccolgono testi generali, che abbiamo anche solo una riga di riferimento al Nuovo Mondo, come accade, tra l'altro, proprio con testi di geografi ebrei o arabi, per fare un solo esempio. Dal punto di vista della ricerca, da oltre trent'anni la John Carter Brown Library offre borse di studio per ricercatori di tutto il mondo, il cui oggetto di ricerca tocchi in materia diretta o indiretta il patrimonio cartaceo della biblioteca. Decine di studiosi hanno approfittato negli anni di questa istituzione, unica al mondo, ed in continua crescita: tra gli italiani, vi hanno soggiornato, tra gli altri, Luca Codignola, Furio Diaz, Daria Perocco, Edoardo Tortarolo, e numerosi altri. È in questo contesto che è nato, da un'idea di Paolo Bernardini, *co-editor* del volume, condivisa e sostenuta poi dall'entusiasmo dell'attuale direttore della John Carter Brown Library, Norman Fiering, la ricerca collettiva che ha portato ai saggi raccolti in questo volume, frutto di una conferenza internazionale tenutasi a Providence nell'estate 1997. Parallelamente a questa conferenza, sono in corso numerosi altri studi, sponsorizzati soprattutto dal Touro Heritage Fund, un'istituzione legata alla sinagoga Touro a Newport (la seconda sinagoga più antica negli USA), ed è in preparazione, a cura di Paolo Bernardini, una mostra di libri antichi e di mappe sull'argomento che dovrebbe essere inaugurata nella primavera 2004 a Providence e passare poi a New York.

«Gli ebrei e l'espansione europea nel Nuovo Mondo» è dunque, come volume, parte di un progetto diversificato e complesso, che cerca di rispondere a diverse esigenze storiche e storiografiche, utilizzando un approccio multidisciplinare e collettivo, ed in un certo senso è un progetto che deve ancora produrre molti altri frutti, o almeno così ci si augura. A guardarlo in prospettiva, ad un anno circa dall'uscita del volume e di numerose recensioni apparse in tutto il mondo, ci sentiamo di conferirgli un significato più ampio rispetto a quello iniziale. A monte di

tutto vi è una ricerca sulla formazione dell'identità coloniale americana e, finalmente, dell'identità sociale e religiosa americana *tout court*. In un certo senso, l'idea prima che ha spinto a dar vita a questa ricerca risale ad alcune considerazioni storiografiche generali che non appaiono, se non in maniera molto implicita, nel volume. Prima di essere indipendenti, sia l'America del Nord sia quella centrale e meridionale, nonché le isole caraibiche, che qui giocano un ruolo assai importante, facevano parte, politicamente, del Vecchio Continente. Erano, quindi, soprattutto un'appendice di quello, in cerca di una autonomia, ed identità, faticosamente raggiunte in seguito. L'elemento di differenziazione sembra essere geografico, spaziale, climatico, ma non immediatamente «storico». Questa può sembrare un'ovvietà, ma una prospettiva di questo genere si comprende meglio se si guarda a certa storiografia americana che ha voluto trattare, anche in età coloniale, le Americhe come dotate di una storia e di uno sviluppo affatto autonomi. In realtà, solo attraverso una scomposizione in elementi delle varie componenti sociali, etniche ed economiche che hanno determinato la storia americana coloniale si possono ricostruire i tratti originali, peculiari, non riconducibili allo sviluppo europeo, in un certo senso, non prevedibili. La domanda di fondo è dunque questa: quant'è 'americana' l'America prima della conquista dell'indipendenza politica? E quanto invece ciò che vi accade può essere spiegato attraverso dinamiche evolutive che si sviluppano già, e sono ben presenti in Europa all'inizio della prima età moderna? E, quando emergono, quali sono gli elementi differenzianti? La stessa cosa è vera per quel che riguarda il contrario, ovvero il modo in cui l'Europa viene condizionata dall'America nei primi tre secoli dopo la scoperta, ed in che modo 'la terra nuova' sollecita discorsi evolutivi o 'ritorni' storici aprendo vie di sviluppo a minoranze, e non solo a minoranze, la cui evoluzione era preclusa, o indirizzata in un solo senso, nel Vecchio Mondo. Per passare dall'astrazione storiografica alla verifica empirica: gli ebrei nel Suriname tornano a fare, con gran successo, gli agricoltori. Ora, in Europa era una situazione giuridicamente, prima che storicamente, non presente e consentita, tanto che la letteratura di impronta giudeofobica si era accanita, e lo farà ancora nel secolo XIX, su questo punto: l'ebreo come incapace di coltivare la terra, inabile giuridicamente, ma prima ancora tecnicamente, a praticare il mestiere ritenuto più onesto ed antico da tutta l'ideologia dell'antico regime. Gli ebrei del Suriname invieranno nel 1782 una lettera al funzionario prussiano C. W. Dohm ringraziandolo per quello che egli aveva scritto in favore della tolleranza avanzata degli ebrei nel regno di Prussia e, estensivamente, in tutta l'Europa illuminata. Dohm considerava l'agricoltura come una delle attività possibili degli ebrei, insistendo sull'incontrovertibile fatto storico che gli ebrei dell'Antico Testamento non erano solo, inizialmente, pastori nomadi, ma anche, in seguito, valenti agricoltori (e valenti guerrieri, aspetto collegato al primo su cui è importante insistere). Ora, la 'terra nuova' americana, in questo caso dell'inospitale Suriname, luogo apparentemente lontano da ogni forma di coltivabilità, diviene un luogo mirabile di rovesciamento della storia, dove gli ebrei si dimostrano ottimi coltivatori, e dove la circolarità tra produzione, distribuzione e commercio internazionale funziona nella maniera migliore, e per un lungo periodo.

Nell'esaminare la complessa vicenda degli ebrei nel Nuovo Mondo in età coloniale occorre tenere presente alcuni dati storici fondamentali. Il grande flusso migratorio degli ebrei verso gli Stati Uniti avviene parallelamente al flusso di tutte le altre popolazioni europee a partire dalla seconda metà del XIX secolo con l'accentuarsi noto nell'ultimo ventennio del secolo medesimo e del primo del successivo. Numericamente, per quanto riguarda le tredici colonie americane fino alla Guerra di Indipendenza, abbiamo, accertata, la presenza di circa 2000 ebrei, un numero sorprendentemente basso, quanto quelli che vivevano nella sola Mantova nel medesimo periodo. In questo caso, è difficile ipotizzare forme tradizionali di storia sociale o comunitaria, soprattutto perché 'comunità' nel senso di *qahal qadoš*, di istituzione strutturata in forma di assemblea direttiva, non ve n'erano né gli ebrei, i «protoebrei» nordamericani (mi si consenta lo strano neologismo) non la volevano proprio, avendola aborrita già ampiamente in patria e ora sentendosi liberi di farne a meno. La storia, in questo caso, è storia di individui o di gruppi non strutturati istituzionalmente di individui legati da comuni interessi e tesi a rispettare, o ricuperare, forme cultuali originarie, quelle ritenute meno vincolanti dal punto di visto corporativo (il *minyan*, ad

esempio, per quel che riguarda le funzioni religiose) e per nulla vincolanti da quello politico. Non sorprende che vi siano appena due saggi sugli ebrei nel Nuovo Mondo, uno su quelli di New Amsterdam, ed uno, di Jonathan Sarna, sulla ritualità religiosa in età coloniale. Ma se veniamo alla situazione dell'America centrale e del Sud America, ci troviamo di fronte ad una realtà molto più complessa a cui, al numero ben più elevato di presenze, forse migliaia, fa riscontro un problema di identificazione: poiché non si tratta qui di 'ebrei' dichiarati e professanti, ma di 'conversos', 'marranos', 'critpogiudaizzanti', 'criptoebrei', e via così, in una serie di sottoinsiemi interessanti dal punto di vista religioso, etnologico e antropologico, con una serie di sfumature assai sottili tra una definizione e l'altra. Vi sono pochissimi casi in cui la libertà religiosa poteva essere professata nell'America del Sud, come nel breve interregno olandese in Brasile alla metà del XVII secolo, quel che si può considerare come una vera e propria cartina al tornasole per verificare il sentimento di appartenenza dei 'conversos' all'ebraismo nel momento in cui essi si trovano, dopo il regime inquisitoriale portoghese, sotto la relativamente più tollerante bandiera delle Province Unite, per poi ripiombare nella situazione di intolleranza religiosa assoluta, di illiceità dell'ebraismo. Ora, a parte un certo numero di casi, il nuovo regime olandese non vede un ebraismo trionfante, ma un cauto ritorno alla professione di fede originaria, repleta per altro di influenze sincretistiche, animistiche, cattoliche, ora professata *en plein air* da taluni, che saranno poi fatti vittima dell'ira inquisitoriale dopo il ritorno dei Portoghesi.

Per abbracciare una tematica qual'è quella degli ebrei nel Nuovo Mondo in età coloniale era necessaria una serie di *expertise* diverse, con un oggetto che, peraltro non meno che nel Vecchio Mondo, può essere affrontato da parte di una moltitudine, non sempre conciliabile, di discipline o sottodiscipline storiografiche. La storia degli ebrei di per sé non esiste, se non utilizza, alla fine però riuscendo assorbita, discipline altre e non sempre conciliabili: la storia economica innanzi tutto, la storia delle religioni (in senso ampio, non limitata all'ebraismo) e, dopo queste due discipline così abilmente miscelate nella storiografia anglosassone (religione ed economia!) tradizionale, l'antropologia, la storia della geografia e della scienza e la storia biblica. Nel loro legame, economico prima che spirituale, con il Vecchio Mondo, gli ebrei dall'una e dall'altra parte dell'Atlantico intrecciano, prima di tutto, importanti relazioni commerciali, stabilendo un predominio su taluni commerci ed imprimendo uno sviluppo molto forte a talune rotte. Senza scendere nel dettaglio, i saggi di storia economica del volume, in folto numero, mostrano, alla fine, quanto, nell'ambito economico, non esista un 'elemento' o 'stile' ebraico peculiare. Al contrario, è l'elemento mercantile quello che è determinante nell'elaborazione di strategie in cui il vantaggio comparativo, dato ad esempio da *réseaux* parentali e dalla politica stesse delle parentele e delle esclusioni, in una logica in cui gli ebrei si comportano soprattutto come 'mercanti', in un piano di aperta competizione con gli altri gruppi religiosi e non impegnati in tale attività. Dagli studi presenti qui la vecchia, ma in alcuni casi ancora condivisa, tesi sombartiana di inizio Novecento sul presunto 'genio' ebraico per il commercio viene meno, almeno nella misura in cui non si lega ad elementi extra-religiosi, come la solidarietà familiare, cui però fa anche da riscontro una fiera concorrenza, all'occorrenza, tra gruppi di famiglie ebree. Un risultato complessivo di questi studi riguarda la differenza tra *élites* mercantili e *conversos* appartenenti agli strati più poveri della popolazione. In questo caso, tematiche e strumenti di storia religiosa e delle mentalità, ed un approccio generale di questo tipo, si rivelano più fecondi se non gli unici utilizzabili. Secondo me, è proprio nello studio dell'identità religiosa dei *conversos* che i risultati di questo volume sono maggiormente rilevanti. In particolare nello studio di Wachtel, che riprende ed aggiorna suoi lavori precedenti, si evidenziano dinamiche di costruzione di un'identità religiosa del tutto peculiare, in cui si avverte l'elemento di novità portato dalle nuove condizioni spaziali, ambientali e climatiche rispetto al modello europeo, dove pure simili dinamiche, per dir così 'sincretistiche', appaiono anche in suolo spagnolo e portoghese. La 'terra nuova' determina forme di religiosità 'della memoria' senza precedenti, mentre il fecondo incontro con religioni africane, ad esempio, modifica le strutture mentali e religiose, o meglio le strutture mentali religiosamente orientate, a favore di un ebraismo, vorrei dire, in stato 'confusionale', mnemonico, legato ad esplicitazioni forzate, come quelle che avvenivano nei processi dell'Inquisizione. A

questo si affianca un 'lassismo' ed un 'indifferentismo' sollecitati dai climi equatoriali e tropicali, che sembrerebbero illanguidire la portata dogmatica e rituale dell'ebraismo europeo, ed anche del marranesimo o criptogiudaismo del Vecchio Mondo. Si forma una particolare temperie dello spirito che non ha precedenti, ma è essa stessa un precedente di una religiosità latinoamericana del tutto individuale, e pure fondamentale nella storia di quei paesi. E lo stesso si può dire per quel che riguarda la realtà caraibica. Anche le difficoltà, data l'estensione del territorio, che incontrava l'Inquisizione nel suo pur metodico operare contribuiscono alla nascita di un marranesimo singolare. Singolare non solo perché sincretistico, ma soprattutto perché, in tali peculiari condizioni, l'idea primaria di religione quale bisogno dello spirito, più che imposizione politico-dogmatica, legata alla comunità o corporazione istituzionalmente riconosciuta, prende il sopravvento. In Europa, lo strapotere comunitario, nel senso di comunità legalmente strutturata ed operante nello stato, lo 'stato nello stato', soffocava alcuni impulsi religiosi, legati forse anche all'ebraismo originario nelle sue reminiscenze quasi genetiche, disciplinandoli all'interno di canoni di moralità e legalità, e soprattutto di osservanza, del tutto rigidi. Il marranesimo latinoamericano appare dunque come di gran lunga l'oggetto principale e più fecondo di questo volume. Insieme con l'evoluzione in senso anticomunitario dei primi raggruppamenti di ebrei nelle colonie nordamericane, ma numericamente molto più consistente, è il marranesimo il vero luogo dove si misura l'influenza, per usare un termine ambiguo e vago, del 'nuovo' sul 'vecchio', o meglio su quella forma già nuova in Europa di religiosità che è la religione, se si può dir così, dei criptogiudaizzanti. Si pone così un antecedente all'evoluzione spesso anarchica, bizzarra e fantasiosa, dei gruppi religiosi americani, sia nel sud sia nel nord America, ed anche, ampiamente, nell'America caraibica. Per molti aspetti si tratta di adattamenti naturali, non voluti; per altri, si tratta di modifiche intenzionali dei modelli europei, come nel caso dell'architettura cimiteriale del Suriname, ed in particolare modo della *Jodensavanne*, studiate da lunghi anni da Rachel Franchel, che espone qui il risultato delle sue lunghe ricerche. L'adattamento climatico naturale opera, in numerosi casi, non solo in questo, concordemente con una riflessione sui propri modelli e sulla necessità di una loro evoluzione ora che, come nel caso del Suriname, i controlli dell'autorità olandese erano molto più allentati che non nella madrepatria. Peraltro, sia detto per inciso, non sempre è così, come nel caso di New Amsterdam, per lunghi periodi assai meno aperta e tollerante rispetto alla Old Amsterdam che molti ebrei avevano comunque lasciato nella speranza di un futuro migliore oltreoceano.

Non si renderebbe ragione della varietà del libro se non si parlasse anche del momento erudito che in esso gioca una grande parte, almeno nei capitoli iniziali. La geografia, l'astronomia, la storia, e numerose altre discipline del tempo tendono a ricollocare l'America nell'ambito del già noto, ma non ancora riscoperto, il mitico mondo biblico. In questo caso, non si tratta di storia di 'ebrei', ma di storia, ben più chiaramente identificata, di esegesi biblica, che essa sia praticata da ebrei o da non ebrei, che essa sia scritta in latino o in ebraico. Aldilà della comune matrice veterotestamentaria, sembra difficile vedere affinità tematiche tra prospettive storiografiche diverse. Eppure, si è voluto far iniziare il volume sugli ebrei e il nuovo mondo proprio da un'analisi del modo in cui il Nuovo Mondo veniva fatto rientrare nel canoni del Vecchio, per assorbire l'impatto di novità che alla fine avrebbe troppo turbato le coscienze tardorinascimentali. Ricondurre la geografia americana a quella biblica rappresenta solo un aspetto del grande movimento di reductio *ad antiquum* (quindi *ad notum*) che attraversa la storia dell'impatto della coscienza europea con il mondo americano. E non per nulla si trovano avverate e sviluppate numerose ipotesi di studiosi italiani, in particolare due, Antonello Gerbi e Giuliano Gliozzi, cui non per nulla è stato dedicato il saggio introduttivo di Bernardini. Forse anche perché troppo spesso, purtroppo, nel mondo anglosassone, *italica non leguntur*. Il fatto che non esistano trattazioni molto originali da parte di geografi ebrei del Nuovo Mondo almeno per tutto il XVI e gran parte del XVII secolo, a parte Avraham Farissol, che peraltro plagiò quasi del tutto un cronista italiano, come ha dimostrato David B. Ruderman, non significa che non vi fosse interesse nel mondo colto ebraico per l'America, ma se mai è situazione che rispecchia anche la geografia per dir così gentile: a parte le identificazioni con la mitica Ophir, e le altrettanto mitiche tribù perse di Salomone, le dieci tribù

che il messianismo e non solo quello amava identificare, a partire dall'inizio del Seicento, con gli indiani d'America, sono scarsi i testi che dedichino più di una parte limitata al Nuovo Mondo. In questo la *scholarship* ebraica non fa che seguire quella cristiana e, visti i mezzi comparativamente assai più limitati della prima, spesso imita e plagia. Il momento erudito del volume, tuttavia, consente di ottenere un quadro esauriente del modo in cui il Nuovo Mondo entrò, da parte ebraica, nella coscienza del Vecchio. Certamente, esso non viene presentato come una terra promessa, almeno per tutta la prima età moderna, e le grandi migrazioni di ebrei nel tardo Ottocento non possono certo essere fatte risalire alla diffusione dell'immagine dell'America settentrionale elaborata nella prima età moderna, e forse neppure nei primi decenni dell'Ottocento.

La ricerca, per concludere, che anima questo volume, deve essere ancora senz'altro estesa e completata. Se la storia dei pochissimi ebrei nell'America del Nord in età coloniale è già ormai apparentemente dissodata ed analizzata in ogni sua componente, anche se ancora molto resta da chiarire sulle dinamiche dei rapporti tra costoro ed i loro parenti e correligionari in Europa, e se gli studi sugli ebrei nei Caraibi hanno fatto enormi progressi, come testimonia la vasta bibliografia compilata dal loro massimo cultore, Mordechai Arbell, a nostro avviso la ricerca può essere ancora molto feconda per quel che riguarda il Sud America, e soprattutto gli archivi dell'Inquisizione. Un *desideratum* potrebbe essere uno studio comparativo dell'attività inquisitoriali nei vari viceregni della Nuova Spagna, sul modello di quello che è stato condotto da Francisco Bethencourt, nel noto libro del 1995, su Spagna Portogallo e Italia. Certamente, la dispersione documentaria favorisce studi se mai su casi singoli e processi particolari, e particolarmente celebri, la cui risonanza fu forte anche nel Vecchio Continente (quello al 'Mozo' ad esempio) presi in esame anche qui. In questa direzione la materia è affascinante, ma si corre il rischio – sempre presente in casi come questi – di voler conferire un valore di 'typicality', ovvero di rappresentatività, a casi che poi sono isolati e solo intuitivamente possono essere considerati rappresentativi di altre e parallele realtà. Anche la prosopografia e la storia familiare hanno ancora ampi spazi qui. In particolare la storia di intere dinastie di marrani che operarono nell'America Latina. Da un punto di vista personale, credo che sarebbe interessante uno studio della religiosità ebraica all'epoca delle guerre d'indipendenza del primo Ottocento e dell'instaurazione dei primi periclitanti regimi di libertà in Sud America. Pur non mancando studi sull'argomento, certamente la genesi, ad esempio, dell'origine del virulento antisemitismo e della giudeofobia diffusa a livello popolare ed anche di *élites* deve ancora a mio avviso essere indagata. Due gravi attentati, con decine di morti, colpirono, nel 1992 e nel 1994 rispettivamente, centri religiosi e di mutua assistenza ebraica a Buenos Aires, primi segni di una crisi economico-sociale la cui esplosione si sta osservando, a livello di pericolo, proprio in questi giorni. Anche in questo caso, per usare una locuzione forse abusata, occorre risalire alle 'radici dell'odio', o quantomeno alle radici di un disagio tradizionalmente difficile e spesso asperrimo. Quanto l'età coloniale ha contribuito ha creare una mentalità giudeofoba? È una domanda di rilievo per tutta l'America Latina, naturalmente, e non solo per il caso eclatante dell'Argentina. Mentre, per quel che riguarda l'America del Nord, la sparuta presenza ebraica fino alla fine del Settecento, nei casi studiati, evidenzia una linea di continuità di atteggiamenti e attitudine economiche che porta, ma con immense differenze di scala, alla situazione novecentesca. I primi ebrei che toccarono il suolo americano ben compresero quante potenzialità esso offrisse in termini di liberazione dall'oppressione europea, che era duplice: oppressione da parte dei gentili e delle loro istituzioni politiche e, ed è questo l'elemento che come si è detto maggiormente spicca, da parte delle stesse istituzioni comunitarie ebraiche. Quel che risulta invece davvero incomparabile è proprio la situazione degli ebrei in Nord America e di quelli nell'America centrale e meridionale. Si tratta in questo di due realtà sia qualitativamente che quantitativamente non paragonabili, almeno fino alla fine dell'età coloniale, mentre dalla metà dell'Ottocento i paragoni, se non altro per la crescita esponenziale degli ebrei nel Nord America – che alla fine supereranno di gran lunga quelli in Sud America – potrebbero essere fecondi. Certamente, gli ebrei nel Nord America hanno raggiunto, sia detto sommariamente, un grado di benessere che i loro correligionari sudamericani non si possono neanche, al momento, sognare, con pochissime eccezioni.

Il volume è suddiviso in sette sezioni, precedute da una prefazione di Norman Fiering, e dal saggio introduttivo di Paolo Bernardini («A Milder Colonization: Jewish Expansion to the New World, and the New World in the Jewish Consciousness of the Early Modern Era»). La prima sezione si intitola «The Old New World: Ideas and Representations of America in European and Jewish Consciousness and Intellectual History» e contiene saggi di James Romm, Noah J. Efron, Patricia Seed, Benjamin Schmidt e David S. Katz. La seconda sezione «Identity at Stake: Concealing, Preserving, and Reshaping Judaism among the Conversos and Marranos of Spanish America» contiene studi di Robert Rowland, Nathan Wachtel, Solange Alberro, Eva Alexandra Uchmany, Guenther Boehm; nella terza sezione, che porta il titolo di «The Luso-Brasilian Experience: Jews in Portuguese Latin America», vi sono saggi di Anita Novinsky e Geraldo Pieroni. La quarta sezione («From Toleration to Expulsion: Identity, Trade, and Struggle for Survival in France and Caribbean French America») raccoglie gli studi di Gérard Nahon, Silvia Marzagalli, Mordechai Arbell, John D. Garrigus. I saggi di Jonathan I. Israel, Wim Klooster, James Homer Williams e Rachel Frankel sono contenuti nella sezione quinta, «Blossoming in Another World: The Jews and the Jewish Communities in Dutch America». La penultima sezione, intitolata «*The Brokers of the World*: American Jews, New Christians, and International Trades», contiene i saggi di Seymour Drescher, James C. Boyajian, Ernst Pijning e Pieter Emmer. L'ultima sezione, la settima («The Jews in Colonial British America») contiene un solo studio di Jonathan Sarna. Il volume è accompagnato da numerose utilissime mappe ed altrettante belle ed interessanti illustrazioni, nonché dai consueti apparati scientifici. Da segnalare il grosso volume, pubblicato successivamente, di Jonathan Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Cripto-Jews and the World of Maritime Empires*, Leiden, Brill, 2002, che riprende molti dei temi toccati qui.

Stefano Belfiore

Corrado Martone, *The Judaean Desert Bible An Index*, Silvio Zamorani Editore, Torino 2001, pp.156.

Potrebbe sembrare anacronistico parlare di testo «biblico» nella Palestina del periodo che va dal II secolo a. C. al I d. C., per il fatto che non si può sapere quali opere fossero ritenute più autorevoli di altre per dottrina. La scoperta dei documenti delle grotte del Mar Morto ha mostrato come ci fossero vere e proprie correnti di pensiero anche in contrasto fra loro, e ciò poteva far supporre agli studiosi che in quell'epoca anche le convinzioni su alcuni testi che oggi noi indichiamo con l'aggettivo di «biblici» probabilmente potevano avere differenziazioni. In ogni caso nelle grotte, a partire dalla prima dove fu trovato il rotolo di Isaia (1QIsa^{a-b}), furono scoperti molti manoscritti contenenti opere bibliche, dunque copiate in un tempo antecedente alla canonizzazione del testo biblico e al lavoro dei masoreti. Riprendendo ciò che ha scritto James C. VanderKam[8], nelle grotte del Mar Morto molti studiosi concordano che «un numero considerevole di libri erano autorevoli, quegli stessi che furono poi riconosciuti come parte della Bibbia: i cinque libri che costituivano la legge di Mosè (da Genesi a Deuteronomio – la *Torah*); i libri storici e quelli profetici, e i Salmi». D'altra parte, come dice George J. Brooke, citato da Martone nella *Introduction* (p. 9), «the precise form and content of the community's canon is not know»[9]. Già dopo il primo ritrovamento del 1947, fu comunque chiaro ai ricercatori che si trattava di una scoperta fondamentale per la critica testuale, perché si poteva studiare il proces-

[8] *Manoscritti del Mar Morto, il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 41-42.

[9] *'E Pluribus Unum'; Textual Variety and Definitive Interpretation in the Qumran Scrolls*, in T.H. Lim, L.W. Hurtado, G.A. Auld and A. Jack (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh: T. & T, Clark, 2000, p. 107 n. 1.

so di formazione e di filiazione per esempio di Isaia, eventualmente correggendo i manoscritti medievali che sono la matrice della nostra Bibbia Ebraica.

La lista delle opere bibliche presenti nelle grotte del Mar Morto è nota da tempo, ma non c'era un testo che accelerasse la ricerca di questi libri nella classificazione fatta dai curatori delle *editio princeps* dei manoscritti. Il lavoro di Corrado Martone (Università di Torino), che qui presento, ha il grande merito di avere finalmente adempiuto a questo servizio, e cioè di dare una lista di tutte le opere bibliche trovate nelle grotte del Mar Morto[10], curandosi di riportare in ordine crescente i versetti di ciascun testo con il riferimento al manoscritto scoperto nelle grotte, che viene indicato secondo il metodo di classificazione della commissione internazionale che cura la pubblicazione delle edizioni ufficiali degli scritti rinvenuti presso il Mar Morto ed editi nella importante collana *Discoveries in the Judaean Desert*[11]. Martone ha inoltre aggiunto a questa lista anche la bibliografia relativa all'*editio princeps* dei manoscritti, che spesso è precedente alla pubblicazione nei volumi delle *Discoveries*. Come avverte lo studioso, la lista dei libri biblici riportati nel suo lavoro segue quella indicata da Florentino García Martínez[12] che rappresenta, fino alla pubblicazione di Martone, l'aggiornamento sull'argomento più completo.

Il piano dell'opera è così strutturato: *Introduction* (pp. 9-11); *List* (pp. 15-133); *Bibliography* (p. 135-156).

Dopo la breve Introduzione, dove viene dato il giusto collocamento al lavoro svolto nel quadro della ricerca che si sviluppa attorno ai manoscritti del Mar Morto, e di cui si è detto sopra, l'*Index*, che occupa la maggior parte del volume, si presenta imbrigliato in due colonne, ben leggibili, anche se fitte. Se si vuole trovare, sempre usando Isaia, il capitolo 29, versetto 12, si vede che è indicizzato con 1QIsa^{a}, cioè nel manoscritto trovato nella grotta 1 di Qumran e classificato con la lettera «a». Se voglio trovare la pubblicazione del manoscritto preso in esame, guardo in *Bibliography* ciò che viene detto al riguardo, ossia che si trova in M. Burrow (ed.) ecc. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* ecc. Inoltre, Martone ha opportunamente suddiviso la *Bibliography* in sezioni, riguardanti ciascuna la località del sito in cui l'opera in questione è presente con uno o più testimoni. Per esempio per il libro di Giona si vede:

Jon 1:1 MurXII; 4QXII^{g}; 4QXII^{a}, cioè il capitolo 1, versetto primo, del libro di Giona è stato trovato in tre esemplari: uno nel *Wadi Murabba'at* e due a *Qumran* (entrambi nella grotta 4). Nella *Bibliography* controllerò allora sia la sezione *Manuscripts from Qumran*, sia quella *Manuscripts from Wadi Murabba'at*.

Scorrendo l'*Index* si notano subito alcune scelte significative, come per esempio che sono assenti i libri *Deuterocanonici* 1-2 Maccabei, Sapienza e Giuditta; c'è la Lettera di Geremia (EpJer 6:43, in 7QpapEpJer gr; EpJer 6:44, in 7QpapEpJer gr) in greco, che è nella LXX e nella Vulgata inserito in Baruc (c. 6). I profeti minori ci sono tutti. Fra le opere più presenti quelle della *Torah*, il Salterio, i profeti Isaia e Geremia, il libro di Giobbe.

In conclusione, l'*Index* di Martone è uno strumento indispensabile sia agli studiosi di critica testuale applicata alle opere bibliche, sia a coloro che cercano di capire l'ideologia esistente nei gruppi di persone che hanno vissuto nelle zone del Mar Morto, in base alla scelta di libri che avevano voluto conservare.

Giovanni Ibba
Via Vecchia Saturnana, 10
I-51030 San Felice (Pistoia)
e-mail: giovanni.ibba@tiscalinet.it

[10] Come Qumran, Masada, Wadi Murabba'at, Wadi Sdeir, Naḥal Ḥever, Naḥal Xe'elim.

[11] Clarendon Press, Oxford.

[12] In *The Dead Sea Scrolls Traslated the Qumran Texts in Englisht*, 2nd edn.; Leiden, grand Rapids, Mich.: Brill; William B. Eerdmans, 1996, pp. 466-513.

PUBBLICAZIONI DELL'AISG

Collana «Testi e Studi»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11*. G. Busi (cur.), וזאת לאנג׳לו *We-Zòt le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 615 (AISG «Testi e studi, 11»).

12. M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze, (AISG «Testi e studi, 12»).

13. A. Scandaliato e N. Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze, 2002, pp. 213 (AISG «Testi e studi, 13»).

Collana «Quaderni di Materia Giudaica»

In preparazione (2003):

1. E. Sagradini and M. Perani, T*almudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze, (AISG «Quaderni di Materia Giudaica» 1).

2. C. Pilocane, *Frammenti dei più antichi manoscritti biblici italiani (secc. XI-XII). Analisi ed edizione facsimile*, Giuntina, Firenze, (AISG «Quaderni di Materia Giudaica» 2).

Fuori collana:

M. Luzzati, G. Tamani e C. Colafemmina (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, Atti del IX congresso internazionale dell'AISG, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

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

Finito di stampare nel mese di luglio 2003
presso la Tipografia Giuntina
di Firenze

STATUTO DELL'AISG

Art. 1 – Denominazione e sede legale*
«L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo» (d'ora in avanti designata come AISG), costituita con atto pubblico del 13.12.1979 n. 92976 di repertorio, a rogito del Notaio Antonio Stame di Bologna, ha sede legale in Ravenna, via Degli Ariani n. 1 presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna.

Art. 2 – Scopo
L'AISG è un'istituzione culturale che ha lo scopo di promuovere la ricerca scientifica nel campo del Giudaismo dalle sue origini ai nostri giorni. Tale scopo viene perseguito con tutti i mezzi ritenuti idonei dagli organi dell'AISG e in particolare:
a) favorendo i contatti fra studiosi del Giudaismo al fine di non disperdere le energie, di promuovere gli studi e la programmazione della ricerca scientifica;
b) promuovendo la pubblicazione dei risultati delle ricerche, ma anche di opere che illustrino al di fuori della cerchia degli specialisti l'importanza del Giudaismo nella cultura universale;
c) promuovendo iniziative scientifiche e culturali tese a valorizzare la presenza secolare del Giudaismo in Italia e il suo contributo alla storia religiosa, culturale e politica;
d) organizzando ogni manifestazione utile ai propri fini dichiarati quali ad esempio incontri a livello nazionale ed internazionale, in congressi e convegni, conferenze aperte al pubblico, lezioni seminari e colloqui a livello scientifico;
e) curando i collegamenti con gli studiosi e le istituzioni che, fuori d'Italia, coltivano la ricerca scientifica sul Giudaismo;
f) pubblicando un bollettino periodico che informi sull'attività dell'AISG. L'AISG si propone fini esclusivamente scientifici, esclude finalità politiche e confessionali e non ha fini di lucro.

Art. 3 – Commissioni
L'AISG può istituire al proprio interno Commissioni permanenti o temporanee aventi per scopo la promozione dello studio di aspetti specifici del Giudaismo.

Art. 4 – Mezzi finanziari
L'AISG trae i mezzi finanziari per il suo mantenimento:
a) dalle quote di iscrizione dei soci;
b) da eventuali sovvenzioni o elargizioni di Enti Pubblici e privati;
c) da qualsiasi altra attività promossa e gestita dall'AISG.
L'AISG si riserva il copyright su tutte le pubblicazioni da essa curate.

Art. 5 – Soci ordinari, onorari e aggregati
L'AISG è costituita da soci ordinari, onorari e aggregati. Possono essere soci ordinari dell'AISG singoli studiosi, i quali abbiano prodotto opere originali di carattere scientifico che riguardino direttamente il Giudaismo. L'ammissione è deliberata a maggioranza dal Consiglio Direttivo (di seguito indicato come CD), sulla base di una domanda redatta per iscritto dall'interessato e indirizzata al Presidente; la domanda dovrà essere corredata di un dettagliato curriculum scientifico nell'ambito della Giudaistica e da lettera di presentazione di almeno due soci ordinari. Il Presidente ha la facoltà di proporre all'approvazione del CD la nomina a «socio onorario» dell'AISG di studiosi che si siano particolarmente distinti nello studio del Giudaismo. In questo caso, l'approvazione del CD deve avvenire all'unanimità. I soci ordinari e onorari godono di elettorato attivo e passivo, partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG e concorrono all'attuazione degli scopi sociali, in conformità con i programmi deliberati dall'Assemblea. Possono essere soci aggregati dell'AISG studiosi i quali, pur non possedendo il requisito di cui al comma 2) del presente articolo, abbiano interesse per le discipline giudaistiche. L'ammissione è deliberata dal CD, a maggioranza, sulla base di una domanda redatta per iscritto e indirizzata al Presidente. Tale domanda deve essere presentata da due soci ordinari. I soci aggregati partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG, ma non godono di elettorato attivo né passivo. I soci ordinari e aggregati pagano una quota annuale d'iscrizione fissata dall'Assemblea, su proposta del CD. L'importo della quota dovuta dai soci aggregati corrisponde alla metà della quota ordinaria. Il socio decade per morosità o per gravi inadempienze rispetto ai fini dell'AISG. Le relative delibere sono assunte dal CD. Le dimissioni dall'AISG devono essere comunicate per scritto al Presidente, almeno un mese prima della fine dell'anno sociale.

Art. 6 – Organi
Sono organi dell'AISG:
a) l'Assemblea generale dei soci;
b) il Consiglio Direttivo;
c) il Presidente;
d) il Segretario;
e) il Tesoriere;
f) il Collegio dei revisori dei conti.

Art. 7 – Assemblea generale
L'Assemblea generale è formata da tutti i soci ordinari e onorari ed è convocata una volta all'anno dal Presidente, in seduta ordinaria, mediante invio scritto con raccomandata indicante il giorno, l'ora, il luogo e l'ordine del giorno della seduta con

almeno quindici giorni di preavviso. È convocata in sessione straordinaria con le medesime modalità dal Presidente su propria iniziativa, su conforme delibera del Consiglio Direttivo, o su richiesta di almeno un terzo dei soci. All'Assemblea possono partecipare anche i soci aggregati e gli studiosi invitati, ma senza diritto di voto.

Art. 8 – Compiti dell'Assemblea
L'Assemblea è presieduta dal Presidente e, in caso di impedimento, dal Vicepresidente; in mancanza di questo, da un presidente eletto dall'Assemblea stessa. All'Assemblea generale spetta in particolare:
a) deliberare sui punti messi all'ordine del giorno;
b) approvare il conto consuntivo e il bilancio preventivo;
c) approvare i regolamenti interni e le norme di gestione;
d) eleggere i componenti del CD e i membri del Collegio dei revisori dei conti;
e) modificare lo statuto;
f) deliberare il programma scientifico e culturale dell'AISG;
g) fissare la data e il luogo per la successiva riunione dell'Assemblea.

Art. 9 – Convocazione dell'Assemblea
Le riunioni dell'Assemblea generale sono valide in prima convocazione quando sono presenti almeno la metà dei soci ordinari e onorari e, in seconda convocazione, qualunque sia il numero dei presenti. Le relative deliberazioni sono sempre assunte a maggioranza dei presenti. Nelle deliberazioni di approvazione del conto consuntivo, i membri del CD non votano.

Art. 10 – Il Consiglio Direttivo
Il Consiglio Direttivo (CD) è composto da sette membri eletti dall'Assemblea generale: un Presidente un Vicepresidente; un Segretario; un Tesoriere e tre Consiglieri. L'Assemblea elegge direttamente il Presidente con almeno due terzi dei voti; il Vicepresidente, il Segretario, il Tesoriere e i tre Consiglieri a maggioranza semplice. I membri del Consiglio Direttivo durano in carica tre anni e possono essere rieletti. Il Consiglio Direttivo può invitare a parteci-pare alle iniziative dell'AISG chiunque creda opportuno in funzione degli scopi dell'AISG.

Art. 11 – Convocazione del Consiglio Direttivo
Il Consiglio Direttivo è convocato dal Presidente quando questi lo ritenga opportuno o su richiesta scritta e motivata da due suoi membri e almeno una volta all'anno. Il CD è validamente convocato quando è presente la maggioranza dei suoi membri, delibera a maggioranza semplice. In caso di parità dei voti, prevale il voto di chi presiede la seduta. Il CD elabora il programma scientifico e culturale dell'AISG da presentare alla discussione e all'approvazione dell'Assemblea. Il CD predispone ogni anno il bilancio preventivo e il conto consuntivo, che saranno sottoposti all'approvazione dell'Assemblea. Il CD prepara una relazione sull'attività svolta dall'AISG nell'anno precedente; redige e sottopone all'approva-zione dell'Assemblea eventuali regolamenti interni; prende in genere qualsiasi provvedimento che non sia per legge o per statuto demandato all'Assemblea. Cura in stretta collaborazione col CD, il bilancio preventivo e il conto consuntivo.

Art. 12 – Funzione del CD
Il Presidente ha la firma sociale, convoca e presiede il Consiglio Direttivo e l'Assemblea gene-rale; è responsabile dell'esecuzione delle delibere dei predetti organi secondo le indicazioni del CD. Il Vicepresidente sostituisce il Presidente in caso di assenza o impedimento. In base ad esplicita delega, il CD può affidare ad un suo membro la trattazione di determinati affari. Il Segretario redige i verbali dell'Assemblea e del CD e il Bollettino informativo dell'AISG. Il Tesoriere aggiorna annualmente il libro dei soci, tiene la contabilità dell'AISG ed elabora,

Art. 13 – Collegio dei revisori dei conti
Il Collegio dei revisori dei conti è composto da tre membri eletti a maggioranza semplice dall'Assemblea generale. Uno dei membri, eletto dagli altri due, assume le funzioni di Presi-dente del collegio. I revisori durano in carica tre anni, possono essere rieletti e vigilano sulla gestione contabile e amministrativa dell'AISG, esaminano il bilancio preventivo e il conto consuntivo e ne riferiscono per scritto all'Assemblea. Essi hanno l'obbligo di riunirsi almeno una volta all'anno.

Art. 14 – Anno finanziario
L'esercizio sociale si computa dal primo gennaio al trentuno dicembre di ogni anno.

Art. 15 – Scioglimento dell'AISG
L'AISG può sciogliersi soltanto con delibera dell'Assemblea generale assunta a maggioranza dei due terzi dei partecipanti. In caso di scioglimento dell'AISG, la destinazione di tutti i suoi beni, mobili e immobili, sarà decisa dall'Assemblea generale su proposta del CD. Nei casi previsti dall'art. 27 del Codice civile, tutto il patrimonio, compresi i manoscritti, i libri e le altre pubblicazioni passerà all'Ente che sarà stato designato dall'Assemblea generale nei modi previsti dalla legge.

***

* La modifica dell'Art. 1, relativa allo spostamento della sede legale, è stata approvata all'unanimità dall'Assemblea generale svoltasi a Gabicce Mare il 2 ottobre 2002.

COLLANA «SCHULIM VOGELMANN»

1. Elie Wiesel, *La notte* (17ª edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2ª edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3ª edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4ª edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto*
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5ª edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2ª edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2ª edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2ª ed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2ª edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2ª edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (10ª edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2ª edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (esaurito)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (2ª edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2ª edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2ª edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (9ª edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità*
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2ª edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*
37. Giacoma Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943* (2ª edizione)
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*
40. Józef Hen, *Via Nowolipie*
41. J. Riemer - G. Dreifuss, *Abramo: l'uomo e il simbolo*
42. Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica*
43. Ernest Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana* (2ª edizione)
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (2ª edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio*
55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*
56. Yossel Birstein, *Il cappotto del principe*

57. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*
58. Bruce Jay Friedman, *Stern*
59. Aryeh Kaplan, *La meditazione ebraica*
60. Carl Friedman, *Come siamo fortunati*
61. Amos Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*
62. Igal Sarna, *Fino alla morte*
63. Erika Mann, *La scuola dei barbari*
64. Hanna Krall, *Il dibbuk e altre storie*
65. Daniel Horowitz, *Lo zio Arturo*
66. Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgia ebraica*
67. Julien Bauer, *Breve storia del chassidismo*
68. Igal Sarna, *L'altra Israele*
69. Ben-Ami, *Il cantore della sinagoga*
70. Bruno Pedretti, *Charlotte. La morte e la fanciulla*
71. Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*
72. Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich*
73. Yeshayahu Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*
74. Yehoshua Bar-Yosef, *Il mio amato*
75. Chaja Polak, *Sonata d'estate*
76. Margarete Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*
77. Arturo Schwarz, *Cabbalà e Alchimia*
78. David Banon, *Il messianismo*
79. Chaja Polak, *L'altro padre*
80. Stéphane Mosès, *L'Eros e la Legge*
81. Marga Minco, *Erbe amare*
82. Martin Buber, *La modernità della Parola*
83. Franz Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*
84. Adin Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*
85. David Weiss Halivni, *Restaurare la Rivelazione*
86. Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*
87. Ivan Ivanji, *La creatura di cenere di Buchenwald*
88. Friedrich G. Friedmann, *Hannah Arendt*
89. Steven Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer*
90. Carl Friedman, *L'amante bigio*
91. Yeshayahu Leibowitz, *La fede ebraica*
92. Ida Fink, *Il viaggio*
93. Laurent Cohen, *Il re David*
94. Aharon Appelfeld, *Storia di una vita*
95. Catherine Chalier, *Le Matriarche*
96. Danilo Sacchi, *Fossoli: transito per Auschwitz*
97. Grigorij Šur, *Gli ebrei di Vilna*
98. Wolfgang Koeppen, *La tana di fango*
99. Marga Minco, *Una casa vuota*
100. Arthur Green, *Queste sono le parole*
101. Ida Fink, *Frammenti di tempo*
102. Michael Fishbane, *Il bacio di Dio*
103. Yehuda Gur-Arye, *Vetro di Hebron*
104. Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*
105. Isak Samokovlija, *Samuel il facchino*
106. Aharon Appelfeld, *Tutto ciò che ho amato*
107. Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*
108. Chayyim N. Bialik, *La tromba e altri racconti*
109. Philippe Haddad, *L'ebraismo spiegato ai miei amici*
110. Isaac Goldemberg, *Il nome del padre*
111. Ida Fink, *Tracce*
112. Leo Strauss, *Filosofia e Legge*