



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

VIII/2 (2003)



Giuntina

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Magnifico Rettore dell'Alma Mater Università di Bologna, il Prof. Pier Ugo Calzolari, e dell'Area della Ricerca del medesimo Ateneo, nonché 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 2004, 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 di due quote annuali consecutive, dopo un avviso, l'invio della rivista viene sospeso.

STUDI

LA PRESA DI GERUSALEMME:
INFLUSSO DEMOGRAFICO SULLA COMUNITÀ GIUDAICA DI ROMA

È opinione largamente diffusa¹ che la comunità giudaica di Roma abbia subito un significativo incremento demografico con l'arrivo di masse di prigionieri di guerra catturati durante la vittoriosa campagna in Palestina del 68-71, ridotti in schiavitù, trasportati in Italia per abbellire il trionfo di Tito e Vespasiano e successivamente liberati. Supporto di quest'ipotesi è Flavio Giuseppe che, riportando le fasi finali dell'assedio di Gerusalemme e i fatti dell'inverno 70, ricorda ripetutamente la cattura di prigionieri destinati in molti casi ad una morte quasi immediata per stenti, torture o per spettacolari esecuzioni in arena; sempre da Giuseppe sappiamo che un certo numero di schiavi palestinesi venne trasportato in Egitto e, imbarcato ad Alessandria, giunse in Italia per il trionfo. Dimostrare fino a che punto siano attendibili le informazioni fornite da questi passi è l'intento principale del presente articolo.

L'assedio

Come nota argutamente Jonathan Price², non solo in Flavio Giuseppe ma nell'intera letteratura antica le cifre che indicano l'entità numerica di gruppi o di popolazioni sono inaffidabili. Anche ammettendo la buona fede dell'autore, non sempre assicurata, si può incorrere in errori di valutazione determinati dalla mancanza di metodi scientifici di stima o, di frequente, in cifre alterate dalla successiva tradizione manoscritta. Per poter valutare la portata demografica che la presa di Gerusalemme significò nella società giudaica di Eretz Israel e della Diaspora sarebbe necessario poter stima-

re la popolazione raccolta in città durante l'assedio ed essere ragionevolmente sicuri del numero di prigionieri di guerra ridotti in schiavitù dai Romani. Flavio Giuseppe stesso percepì l'importanza del primo problema e provò a giustificare le cifre molto elevate di morti e prigionieri catturati ricordando che la città venne stretta d'assedio durante *Pesah* del 70, quando traboccava di pellegrini da tutta la Giudea al punto che, a suo dire, «l'intera nazione era stata come chiusa in prigione dal destino, e la guerra ghermì la città rigurgitante di abitanti» (*B.J.* 6.421-428). Giuseppe arriva a proporre la cifra molto elevata di 2.700.000 persone presenti in città durante le festività maggiori. Base di questo calcolo sarebbe un'indagine ufficiale effettuata da Cestio, governatore di Siria nel 63, ed inviata a Nerone per dimostrarli l'importanza della città, sottostimata dall'imperatore. Il calcolo venne fatto sulla base del numero dei sacrifici offerti al Tempio durante *Pesah*: i sacerdoti contarono 255.600 sacrifici. Considerando una media di dieci commensali per sacrificio, gli incaricati calcolarono 2.700.000 persone presenti in città; il calcolo è arrotondato per eccedenza perché, oltre a prevedere la possibilità di un numero maggiore di commensali, solo le persone in stato di purezza rituale potevano partecipare ai riti, da cui venivano esclusi i lebbrosi, i gonorroidi, le donne in periodo mestruale, chi fosse altrimenti contaminato e gli stranieri. La cifra, che richiama i tre milioni di persone presenti a Gerusalemme nel 65 per festeggiare *Pesah* (*B.J.* 2. 280), viene reputata in modo unanime eccessiva. Altrettanto poco attendibile è da

* Per comodità di scrittura, *Bellum Judaicum* sarà abbreviato come *B.J.* e *Antiquitates Judaicae* come *Ant.*

¹ H. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Hendrickson (2° ed.), Peabody 1995, 31; E. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocle-*

tian. A Study in Political Relations, Brill, Leiden 1981, 519.

² J. PRICE, *Jerusalem Under Siege: the Collapse of the Jewish State (66-70 C.E.)*, Brill, Leiden 1992, p. 205.

considerare la notizia di Tacito³ secondo cui gli assediati furono più di 600.000, «persone di tutte le età, uomini e donne». Non è chiaro da dove Tacito avesse tratto quest'informazione⁴. Secondo Jeremias⁵, l'autore avrebbe mal interpretato un passo di Flavio Giuseppe (*B.J.* 5.569) in cui viene riportata la testimonianza di alcuni fuggiaschi che avrebbero visto circa 600.000 morti ammassati fuori dalle porte nel periodo che intercorre tra la costruzione del muro d'assedio romano e l'attacco al Tempio. Ipotizzando una fonte comunque ben informata di storia ebraica, bisogna poi considerare che questa cifra poteva assumere un valore altamente simbolico ed indicare genericamente una massa di persone, visto che 600.000 sono gli Ebrei che escono dall'Egitto sotto la guida di Mosè⁶.

Tuttavia, anche tramite dati archeologici e ricerca statistica non si è arrivati ad una stima condivisa sul numero di abitanti che Gerusalemme potesse contenere in periodo di pace. Sono state proposte varie cifre, la maggior parte delle quali calcolata in base al rapporto estensione del territorio/numero di abitanti per ettaro. Jeremias⁷ suggerisce nel testo del 1924 55.000 abitanti in periodo di pace, incrementati (in base a calcoli impostati su dati di tradizione rabbinica) da 125.000 presenze durante le festività, mentre nel 1966 abbassa la

stima sulla popolazione a 25/30.000 unità; il numero di pellegrini non viene alterato anche se posto sensatamente in dubbio. Broshi⁸, che, tuttavia, riferisce la sua ricerca ad Aelia Capitolina, propone una stima simile e arriva a supporre una cifra massima di 50/60.000 abitanti. Avi-Yonah⁹, riconsiderando l'estensione della città prima dell'assedio, alza decisamente il numero di abitanti ed ipotizza che 120/150.000 persone risiedessero stabilmente in Gerusalemme nel periodo compreso tra la costruzione del terzo muro e il 70. In passato già Beloch¹⁰ aveva proposto una valutazione molto alta del numero dei residenti nel periodo precedente l'assedio e aveva parlato di 100.000 presenze stabili in città. Armstrong¹¹ condivide queste ultime ipotesi e afferma, sulla scorta di Sanders¹², che nel periodo erodiano il numero di pellegrini che visitano il Tempio ricostruito fosse compreso tra 300.000 e 500.000 persone. Si tratta solo di alcune delle molte stime proposte. L'evidente oscillazione deriva dall'attuale impossibilità di stabilire con certezza quale fosse l'estensione di Gerusalemme prima del 70 e, soprattutto, di proporre una valutazione univoca della densità demografica in base ai dati archeologici a disposizione. La città, difatti, non venne abitata in modo omogeneo e l'unica zona indagata a fondo – la Città Alta – figura tra quelle a minore densità demografica.

³ Tac., *Hist.* 5. 13,6: *Multitudinem obsessorum omnis aetatis, virile ac muliebre secus, sescenta milia fuisse accepimus.*

⁴ Sul problema delle fonti al V libro delle *Historiae* di Tacito si veda, B. WARDY, *Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire*: «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 19.1 (1979), pp. 621-631.

⁵ J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, trad. it. ed. Dehoniane, Roma 1989, p. 132; si veda anche G. CHILVER, *A Historical Commentary on Tacitus' Histories IV and V*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 19 e 97.

⁶ Es. 12,37: ויסעו בני-ישראל מרעמסס סכתה כשש-מאות אלף רגלי הגברים לבד מן.

⁷ J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 140-142 in cui sono presentate entrambe le versioni.

⁸ M. BROSHI, *Estimating the Population of Ancient Jerusalem*: «Biblical Archaeology Review» 4

(1978), pp. 10-15. Broshi calcola 400/500 persone per ettaro e considera l'estensione di Aelia Capitolina pari a 120 ettari. Si trattava, tuttavia, della rifondazione di Gerusalemme dopo la seconda rivolta: questi dati, tra i pochi disponibili, sono scarsamente utili per la ricerca che stiamo facendo.

⁹ M. AVI-YONAH, *The Third and Second Walls of Jerusalem*: «Jewish Exploration Journal» 18 (1968), pp. 98-125.

¹⁰ J. BELOCH, *Die Bevölkerung der Griechisch-Römischen Welt*, Leipzig 1886, 247-248.

¹¹ K. ARMSTRONG, *Gerusalemme*, trad. it. Mondadori, Milano 1999, pp. 126; 133.

¹² E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Believe, 63 BCE to 66 CE*, SCM Press & Trinity Press International, London & Philadelphia 1992, p. 128.

Sappiamo poi che durante l'assedio, alla popolazione residente o presente per la festività si aggiunsero ondate di profughi che si riversarono in città con l'avanzare della manovra romana. Quantificare l'esatta portata di questi arrivi è impresa estremamente complessa. A partire dalla fine del 67 la Samaria (*B.J.* 3.307-9; 3.414 sg.; 4.130), l'intera Galilea e le colline del Golan (*B.J.* 4.83-120), zone altamente produttive, erano state conquistate e l'accesso alla costa nord-occidentale della Giudea impedito; nella primavera del 68 Vespasiano occupa la Perea e la Decapoli (*B.J.* 4.416 sg.) bloccando le comunicazioni con la fortezza di Μαχαίροῦς, tra le ultime a cadere, ed impedendo l'accesso alla Transgiordania e alla valle del Giordano dove accampa la X legione (*B.J.* 4.449-450, 486). Nei mesi successivi, muovendo verso sud-est, Vespasiano occupa con relativa facilità le colline occidentali della Giudea e dell'Idumea (*B.J.* 4.444-448): la V legione Macedonica si accampa ad Emmaus (*B.J.* 4.455). Già alla fine del 68 Gerusalemme controllava solamente una ristretta linea di colline verso nord, mentre a est e a sud aveva accesso al deserto attorno al Mar Morto, alla fortezza di Masada, che difendeva le regioni fertili attorno a Ein Gedi (*B.J.* 4.400), e all'Idumea centrale, tramite cui aveva ancora una via aperta per il deserto del Negev e l'Arabia. Oltre ad acuire i problemi di vettovagliamento – Gerusalemme controllava infatti quasi esclusivamente zone desertiche – il piano di Vespasiano provocò l'afflusso di masse di prigionieri nella città, unica zona libera, difendibile ed ancora raggiungibile¹³. Flavio Giuseppe parla di 2000 abitanti di Tiberiade che fuggono a Gerusalemme (*Vita* 354), di intere città della Perea i cui abitanti trovano scampo nella Capitale (*B.J.* 6.202) e di un numero indefinito di abitanti del villaggio sul Monte Tabor (*B.J.* 4.61) e della città di Gamala (*B.J.* 4.62) che vi si rifugiano prima della caduta dei

loro centri. È possibile che quelli citati fossero solo gli esempi più clamorosi e che gruppi numericamente inferiori fuggiti da villaggi e città avessero trovato scampo a Gerusalemme. Quanto più fu evidente che l'ultima difesa della libertà si sarebbe concentrata a Gerusalemme, tanto più frequente fu l'arrivo di combattenti che si preparavano all'estrema difesa della città, talvolta seguiti anche dalle loro famiglie. Molti arrivavano come σύμμαχοι di capi rivoluzionari come Ἰησοῦς Γαλιλαῖος che si stabilisce nella città a partire dal 67 (*Vita* 200) e Giovanni di Gischala che porta con sé gruppi di combattenti da Tiro e dalla Galilea. Abbiamo alcuni dati riguardo al numero di uomini al suo seguito. Sappiamo che nel novembre 67¹⁴ Giovanni, assediato da Tito a Gischala (*B.J.* 4.106-116), riesce ad eludere la sorveglianza notturna romana e a fuggire non solo con i suoi armati, ma anche con parecchi popolani e con le loro famiglie. I fuggiaschi, circondati dalla cavalleria, vengono sterminati: secondo Flavio Giuseppe vennero uccisi 6000 uomini, mentre le donne e i bambini catturati e riportati a Gischala furono 3000. Non sappiamo quante persone riuscirono ad arrivare a Gerusalemme. All'inizio dell'assedio gli uomini agli ordini di Giovanni (*B.J.* 5.250) erano 6.000 comandati da 20 capitani, cui si aggiunsero anche i 2400 Zeloti capeggiati da Eleazar. Flavio Giuseppe li definisce τὸ σύνταγμα τῶν Γαλιλαίων: è probabile che in buona parte provenissero dal contado e dalla Galilea.

Una valutazione analoga può essere fatta anche per il contingente di Simone bar Ghiora. Nell'inverno 67/68 Simone attraversa l'Acra-batene, la Perea e raggiunge l'Idumea e, in primavera, la fortezza di Masada. Nelle colline dell'Idumea raccoglie la maggior parte dei suoi uomini «promettendo la libertà agli schiavi e premi ai liberi» (*B.J.* 4.508) a cui si aggiungono uomini «δυνατοί» attratti dal potere che stava

¹³ *B.J.* 4.89: οὐ γὰρ ὀλίγον αὐτῷ πόνον ἔωρα περὶ τοῖς Ἱεροσολύμοις λειπόμενον, ἅτε δὴ βασιλείου μὲν οὐσης τῆς πόλεως καὶ προανεχούσης ὅλου τοῦ ἔθνους, συρρεόντων δὲ εἰς αὐτὴν τῶν ἐκ τοῦ πολέμου διαδιδρασκόντων, Tac., *Hist.* 5.12.4: *Atque per avaritiam Claudianorum temporum empto iure muniendi struxere muros in pace tamquam ad bellum, magna conlue*

et ceterarum urbium clade aucti; nam pervicacissimus quisque illuc perfugerat eoque seditiosius agebant.

¹⁴ Flavio Giuseppe non fornisce la data esatta dell'inizio dell'assedio di Gischala. Sappiamo, tuttavia, che Tito attacca la città subito dopo la presa di Gamala, caduta il 23 Hyperberetaios (Tishri) (*B.J.* 4.83).

costruendo e dalle sue vittorie. Malgrado la campagna primaverile del 68, Tito non riesce a catturarlo; l'accrescersi della sua forza preoccupa tuttavia Gerusalemme che per due volte lo attacca senza riuscire a disperdere le sue truppe (*B.J.* 4.514-517; *B.J.* 4.538-544). Dopo un inverno trascorso in Idumea, nel mese di Xanthicus (Nisan) del 69 Simone muove verso Gerusalemme, la assedia e, probabilmente dopo pochi giorni, entra in città. Quando Tito pone l'assedio, Simone controlla la maggior parte della città bassa, l'intera città alta e la zona settentrionale e nord-occidentale tra II e III muro (*B.J.* 5.5-12; 5.252-4); gli uomini a sua disposizione, a detta di Flavio Giuseppe, sono circa 10.000, la maggior parte dei quali era probabilmente retaggio delle campagne dell'anno precedente (*B.J.* 5.248).

La presenza di Idumei in città è apparentemente più facile da quantificare. Sappiamo che durante l'inverno 67-68 un esercito composto da 20.000 persone entra a Gerusalemme chiamato dalla compagine zelota, probabilmente su suggerimento di Giovanni (*B.J.* 4.235); quando ancora si lotta per il rovesciamento del governo Ananos, secondo Flavio Giuseppe, l'intero contingente avrebbe deciso di non partecipare agli scontri in atto tra le fazioni che si contendevano il potere e sarebbe tornato in patria (*B.J.* 4.353). Si tratta, tuttavia, di un'informazione imprecisa: quando Tito pone l'assedio, Simone bar Ghiora poteva contare su circa 5.000 Idumei, capeggiati da dieci comandanti (*B.J.* 5.249). L'origine di questo contingente non viene giustificata. È possibile che parte degli uomini fosse stata arruolata durante

le lotte in Idumea, anche se Flavio Giuseppe sottolinea la natura violenta di queste manovre, che costrinsero parte della popolazione a cercare scampo in Gerusalemme; è altrettanto probabile che il contingente del 67 non avesse abbandonato completamente la città, che si fosse diviso e che una parte avesse deciso di partecipare alla lotta per il controllo del potere unendosi alla compagine di Simone. Una «massa di Idumei» è ancora a Gerusalemme quando Tito si appresta ad attaccare la città alta, decide di fuggire e tratta segretamente la resa con i Romani: scoperto il tentativo, Simone dà ordine di uccidere i comandanti e pone sentinelle sulle mura (*B.J.* 6.378-381).

Non tutti i combattenti provenivano poi da Eretz-Israel: Cassio Dione (*Hist. Rom.*, 66.4.3) nomina la presenza di Giudei babilonesi, mentre Flavio Giuseppe sottolinea come tra i partecipanti alla difesa di Gerusalemme ci fossero anche τὰ πέριξ ἔθνα συννοσοῦντα (*B.J.* 3.3).

Nei mesi precedenti l'inizio dell'assedio Gerusalemme era sostanzialmente una città aperta.

La situazione si modificò con l'inasprirsi del blocco romano. Tutte le vie d'accesso alla città erano precluse, l'arrivo non solo di persone ma anche di vettovagliamenti e di legname divenne sempre più difficoltoso. Nei tre mesi che precedettero la caduta, la popolazione chiusa a Gerusalemme continuò a scemare di numero, non solo a causa dei violenti scontri con i Romani: oltre alla fame¹⁵ e alla lotta tra fazioni che provocarono perdite elevate ma

¹⁵ Flavio Giuseppe parla per la prima volta della mancanza di cibo con la caduta del secondo cerchio di mura, dopo circa un mese dall'inizio dell'assedio (*B.J.* 5.343-5). L'espressione lascia supporre che la crisi alimentare fosse cominciata già da prima e che le condizioni nutrizionali della popolazione fossero già pessime a causa del sovraffollamento e delle difficoltà nell'approvvigionamento. Con il passare del tempo (*B.J.* 5.424-39), la carenza di cibo diventa sempre più grave, i rifornimenti dall'esterno diventano impraticabili anche per la violenta opposizione degli stessi ribelli, comune nutrimento cominciano ad essere le erbe selvatiche: la quantità di morti è

tale da rendere difficoltoso la loro sepoltura. Con la costruzione del muro d'assedio romano è quasi impossibile trovare cibo in città e i morti vengono abbandonati in strade o gettati oltre le mura nei burroni che si riempiono di cadaveri (*B.J.* 5.513-21). La fame che sconvolge Gerusalemme viene nominata incidentalmente anche da Xiphilinus nell'epitome a Cassio Dione (*Hist. Rom.*, 66.5.4) e in alcuni testi rabbinici (*Lam. Rabba* 4.12 che ricorda come i Giudei fossero costretti a mangiare cardi, anch'essi introvabili alla fine dell'assedio, e come venissero provocati dai Romani che mostravano loro il cibo cucinato negli accampamenti; *T. b. Gitt.* 56a che ri-

non quantificabili¹⁶, si verificò un altissimo numero di defezioni, tale da costringere i capi degli assediati a murare alcune uscite sotterranee per frenarne il flusso¹⁷. Anche se abbiamo notizie di fenomeni di diserzione tra le truppe ribelli durante la campagna in Galilea (*B.J.* 3.143, 3.317-319, 4.97; *Vita* 239, 374), i mesi dell'assedio di Gerusalemme resero drammatico questo fenomeno, particolarmente acuito nei momenti immediatamente seguenti un significativo avanzamento dei Romani. Le ondate di diserzione, causate in genere dal terrore per i Romani, dalla fame e dalle crudeltà compiute dagli assediati nei confronti della popolazione inerme e dei notabili, presentano caratteristiche differenti fra loro e trovano una differente accoglienza da parte di Tito. La prima ondata (*B.J.* 5.421-24), in corrispondenza alla caduta del secondo muro, è composta probabilmente da benestanti che vengono in massima parte lasciati in libertà nel probabile tentativo di incoraggiare ulteriori diserzioni tra il popolo esausto dall'assedio. Quest'atteggiamento benevolo, che presuppone comunque la riduzione in schiavitù di un certo numero di disertori, viene mantenuto anche di fronte al secondo grave episodio di diserzione. Dopo la costruzione del muro d'assedio romano, molti Giudei, stremati dalla fame, fuggono nell'accampamento nemico. Gruppi di Siri ed Arabi, cui era giunta voce che i fuggiaschi ingerivano monete d'oro per sfuggire alle perquisizioni, in una sola notte ne sventrano 2.000, provocando la violenta reazione di Tito che, anche in questo caso, si mette a protezione dei disertori. Quanto sia affidabile questa cifra, come sempre, è difficile da stabilire. Le fughe proseguirono, sia pur con ritmo più blando, anche per i giorni successivi. La situazione si aggravò con l'interruzione del *Tamid*, il 17 Panemos (Tammuz) del 70 (*B.J.* 6.113-121). La fine della celebrazione del sacrificio quotidiano, finora mantenuto malgrado l'evidente scarsità di

vittime in una città piegata dalla fame, venne percepito come segno dell'approssimarsi della disfatta. Tuttavia, anche in questo caso, Giuseppe registra in primo luogo la fuga di due sommi sacerdoti con le loro famiglie e di molti nobili; questi, accolti benevolmente da Tito, vengono mandati a Gophna con la promessa che avrebbero riottenuto i loro beni a guerra finita. Quanto questa notizia fosse vera è difficile da stabilire: è probabile che venissero considerati in stato di fermo, ma, a meno di non considerare appositamente forviante l'informazione data da Giuseppe, è altrettanto possibile che non fossero ridotti in schiavitù. A questo episodio ne seguì un altro, che ebbe però un esito infelice: un secondo e più numeroso gruppo di persone fuggì dalla città (πλείστοι πρὸς τοὺς Ῥωμαίους ἔφευγον) ma viene sterminato dai ribelli. Veri e propri tentativi di fughe di massa si ebbero solo nei pochi giorni che intercorsero tra il rogo del Tempio e la caduta della Città Alta, estrema difesa di Gerusalemme. La sorte dei disertori non fu comune: ai sacerdoti, che in più casi fuggirono con gli arredi sacri o con beni del Tempio, e ai membri di famiglie illustri venne risparmiata la vita mentre il popolo fu per lo più ridotto in schiavitù. Sappiamo, ad esempio che i fratelli e i figli di Izate, re di Adabiene, si consegnarono a Tito proprio in quei giorni, vennero tratti in ostaggio e furono portati a Roma come ostaggi (*B.J.* 6.356). Di contro i disertori non illustri che, con le loro famiglie, riuscivano ad eludere la sorveglianza delle sentinelle poste sulle mura della Città Alta da Simone dopo il tentativo di fuga degli Idumei vennero venduti. Il numero di schiavi immessi sul mercato era così alto che provocò un forte abbassamento dei prezzi (*B.J.* 6.384). Che si trattasse di una vera e propria fuga di massa lo si può dedurre, pur nella sua evidente sproporzione, dal numero di cittadini Giudei cui Tito concesse la libertà: 40.000 unità (*B.J.* 6.386).

corda lo stoccaggio di cibo prima dell'inizio dell'assedio). Tacito (*Hist.* 5.12.3) riporta solo la notizia del rogo dei magazzini.

¹⁶ Una valutazione nel già citato passo *B.J.* 5.567-569, in cui si parla di 600.000 morti per fame e violenze prima della caduta della città.

¹⁷ Y. SHILOH, *Excavations in the City of David I, 1978-82. Interim Report of the First Five Seasons: «Quedem»* 19 (1984), p. 8.

I prigionieri

Flavio Giuseppe parla¹⁸ di 97.000 persone catturate nell'intera guerra e di 1.100.000 morti solo durante l'assedio di Gerusalemme. Su quale base questa cifra sia stata calcolata non è affatto chiaro. Anche se è evidente che la maggior parte dei prigionieri venne catturata con la fine dell'assedio, abbiamo indicazioni piuttosto vaghe di consistenti gruppi di prigionieri presi anche a scontri ancora in corso o in altre azioni belliche. Il 5 Desios (Siwan) del 69 Vespasiano muove da Cesarea verso Gerusalemme attraversando la parte montuosa della Giudea nord-occidentale, prende le toparchie di Gofna e Acrabetta, le cittadine di Bethela e di Efraim e continua il suo percorso compiendo stragi e catturando «un gran numero di prigionieri» (*B.J.* 4.550-552).

La cifra, comunque, non può essere in alcun modo confrontata con stime simili di altri autori antichi e, anche ammettendo che si avvicini al vero, è di difficile valutazione considerando che, come si è visto, non conosciamo il numero delle persone che subì l'assedio di Gerusalemme.

Quando Tito prende la città, incarica Frontone di stabilire la sorte dei prigionieri di Gerusalemme¹⁹:

«Frontone mise a morte tutti i ribelli e i guerrieri che s'incolpavano vicendevolmente, tra i giovani scelse i più alti e di bell'aspetto e li mise da parte per il trionfo. Tutti gli altri, di età superiore ai 17 anni, li inviò in catene a lavorare in Egitto, mentre moltissimi Tito li mandò nelle varie province a morire di spada o dilaniati dalle belve feroci nelle arene; chi non aveva ancora 17 anni fu venduto in schiavitù.»

¹⁸ *B.J.* 6.420: τῶν μὲν οὖν αἰχμαλώτων πάντων, ὅσα καθ' ὅλον ἐλήφθη τὸν πόλεμον, ἀριθμὸς ἐννέα μυριάδες καὶ ἑπτακισχίλιοι συνήχθη, τῶν δὲ ἀπολομένων κατὰ πᾶσαν τὴν πολιορκίαν μυριάδες ἑκατὸν καὶ δέκα.

¹⁹ *B.J.* 6.417: ὁ δὲ [Φρόντων] τοὺς μὲν στασιώδεις καὶ ληστροκίους πάντας ὑπ' ἀλλήλων ἐνδεικνυμένους ἀπέκτεινε, τῶν δὲ νέων τοὺς ὑψηλοτάτους καὶ καλοὺς ἐπιλέξας ἐτήρει τῷ θριάμβῳ. Τοῦ δὲ λοιποῦ πλήθους τοὺς ὑπὲρ ἑπτακαίδεκα ἔτη δήσας ἔπεμψεν εἰς τὰ κατ' Αἴγυπτον ἔργα, πλείστους δ' εἰς τὰς ἐπαρχίας διεδώρη-

Non tutti i prigionieri catturati con l'assedio, qualunque fosse il loro numero, vennero quindi venduti come schiavi. Si distinse subito in vari gruppi in base all'età e alla prestanza fisica. Bisogna accidentalmente notare che Flavio Giuseppe nomina solo uomini: quale fosse stata la sorte delle donne catturate lo ignoriamo²⁰. Si segue con estrema difficoltà il percorso di questi gruppi. Flavio Giuseppe non specificherà mai quando, dove e in che numero gruppi di schiavi vennero inviati alle province. Sappiamo che Tito, durante la sua permanenza in medio-oriente tra l'autunno del 70 e la primavera del 71 offrì frequentemente ludi gladiatori o spettacoli con duelli mortali in cui combattevano prigionieri giudei: si deve supporre quindi che avesse conservato a questo scopo, almeno durante l'attraversamento della Siria, un numero indefinibile di prigionieri. Flavio Giuseppe ricorda l'organizzazione di grandiosi spettacoli a Cesarea (*B.J.* 7.37-38) e a *Berytus* (*B.J.* 7.39) per festeggiare il compleanno di Domiziano (24 ottobre) e di Vespasiano (17 novembre). Verso la fine del 70 Tito muove da *Berytus* verso la Siria e offre ludi utilizzando prigionieri giudei in tutte le città in cui si ferma (*B.J.* 7.96). L'espressione è molto vaga, ma vuole suggerire che spettacoli di questo genere erano considerati la norma e non vennero organizzati solo in occasioni particolari come i due compleanni imperiali. Con evidente acume politico, Tito decide di non offrire questo genere di spettacoli ad Antiochia²¹, dove era stato chiamato dalla cittadinanza per espellere la comunità giudaica locale o, in seconda battuta, per sospenderne i diritti. Tito, al suo arrivo in città, viene accolto da una folla festante che invoca durezza contro gli Ebrei, ma egli di-

σατο Τίτος φθαρησομένους ἐν τοῖς θεάτροις σιδήρῳ καὶ θηρίοις· οἱ δ' ἐντὸς ἑπτακαίδεκα ἔτων ἐπράθησαν.

²⁰ Al paragrafo *B.J.* 6.414 aveva riportato un ordine piuttosto vago di Tito che, di fronte al πολὺ πλῆθος τῶν περιόντων aveva ordinato di uccidere solo chi opponeva resistenza e di τὸ λοιπὸν πλῆθος ζωγεῖν. Tuttavia i soldati uccisero anche vecchi e deboli (*B.J.* 6.415).

²¹ In entrambi i passaggi dalla città, nel viaggio d'andata e di ritorno da Zeugma. *B.J.* 7.100-111.

fende e ribadisce i diritti acquisiti dagli Ebrei Antiocheni sin dai Seleucidi. Per tutto il viaggio verso l'Egitto, non abbiamo notizia della sorte degli schiavi giudei; dopo essere passato da Gerusalemme, Tito arriva ad Alessandria, dove stabilisce²² che i due capi Simone e Giovanni, con 700 giovani scelti per la statura e la prestanza fisica, fossero trasportati a Roma per il trionfo. Il passo è in contraddizione con *B.J.* 6.417-418: Frontone avrebbe dovuto già scegliere a Gerusalemme i prigionieri per il trionfo, separandoli dagli altri destinati alle miniere o mandati nelle province per i ludi. Sappiamo poi che un certo numero di schiavi era stato inviato in Egitto: si deve pensare che questi 700 fossero stati scelti (tutti, o almeno in parte) tra questo gruppo? Il racconto di Flavio Giuseppe è troppo farraginoso per poter ricostruire i movimenti con precisione.

Ritornando al momento della presa di Gerusalemme, apparentemente Giuseppe è piuttosto preciso nell'informare il lettore su quanti prigionieri fossero stati catturati e fossero successivamente periti di stenti o in arena. Nei giorni impiegati da Frontone per decidere la sorte dei prigionieri morirono di fame 11.000 persone, per la mancanza di grano, per la spietatezza dei guardiani e perché loro stessi rifiutavano il cibo considerandolo impuro²³. Al paragrafo successivo siamo informati della cifra complessiva dei catturati: 97.000 uomini presi durante l'intero conflitto. Quale relazione ci sia tra i due numeri non è affatto chiaro: non conoscendo la fonte di questa informazione, non sappiamo infatti se, nella mente di Flavio Giuseppe, il calcolo complessivo dei prigionieri comprendesse o meno anche chi era morto nei momenti immediatamente successivi alla caduta della città. Il numero dei prigionieri in vita, almeno di quelli al seguito di Tito, dovette con-

tinuamente scemare, se consideriamo che vennero utilizzati negli spettacoli in arena. Flavio Giuseppe ci informa che, solo a Cesarea, morirono 2500 persone, mentre un numero indefinito ma alto (πλήθος) di prigionieri trovò la morte a *Berytus* e nelle città siriane.

Flavio Giuseppe trasmette, comunque, alcune utili informazioni. Sappiamo che la caduta provocò un numero di prigionieri elevato ma comunque largamente inferiore all'insieme dei morti, la cui entità era destinato a crescere nei giorni immediatamente successivi alla fine dell'assedio e durante l'intero inverno. Flavio è impreciso nel dare le cifre, ma nel riferirsi ai prigionieri utilizza quasi regolarmente il termine πλήθος. Dopo ore di strage, i superstiti sono ancora un πλήθος²⁴, tanto che Tito dà ordine di uccidere solo chi offriva resistenza, e di far prigioniero τὸ λοιπὸν πλήθος; Frontone dopo giorni di tentennamento, decide di riservare un gruppo per il trionfo, mentre la massa restante (τοῦ λοιποῦ πλήθους) sarebbe stata gestita diversamente²⁵; sempre in queste iniziali fasi di attesa, a causa del gran numero di prigionieri da sfamare (πρὸς τὸ πλήθος) manca il grano e si verificano frequenti morti per fame²⁶; a *Berytus* vengono offerti giochi splendidi in cui una massa di prigionieri (τὸ δὲ τῶν αἰχμαλώτων πλήθος) perse la vita. Come emerge dall'intero racconto dell'assedio, Gerusalemme era sovraffollata tanto che, malgrado la carestia, i morti in combattimento e le stragi che seguirono la caduta della città, il numero dei prigionieri dovette essere molto alto, tanto da portare lo storico ad utilizzare un termine traducibile con folla, moltitudine di persone. Come si è già dimostrato, non è possibile dare un valore quantitativo preciso a questa chiara indicazione.

Un'altra indicazione utile credo sia la provenienza dei combattenti. Non tutti erano

²² *B.J.* 7.118: τῶν αἰχμαλώτων δὲ τοὺς μὲν ἡγεμόνας Σίμωνα καὶ Ἰωάννην, τὸν δ' ἄλλον ἀριθμὸν ἑπτακοσίου ἀνδρῶς ἐπιλέξας μεγέθει τε καὶ κάλλει σωμάτων ὑπερβάλλοντας, προσέταξεν εἰς τὴν Ἰταλίαν αὐτίκα μάλα κομίζεσθαι, βουλόμενος αὐτοὺς ἐν τῷ θριάμβῳ παραγαγεῖν.

²³ *B.J.* 6.419: ἐφθάρησαν δὲ αὐτῶν, ἐν αἷς διέκρινεν ὁ Φρόντων ἡμέραις, ὑπ' ἐνδείας χίλιοι πρὸς τοῖς μυρίοις, οἱ μὲν ὑπὸ μίσους τῶν φυλάκων μὴ μεταλαμβάνοντες

τροφῆς, οἱ δ' οὐ προσιέμενοι διδομένην· πρὸς δὲ τὸ πλήθος ἦν ἔνδεια καὶ σίτου.

²⁴ *B.J.* 6.414: ... πολὺ δ' ἔτι πλήθος τῶν περιόντων ἀνεφαίνετο, κελεύει Καῖσαρ μόνους μὲν τοὺς ἐνόπλους καὶ χεῖρας ἀντίσχοντας κτείνειν, τὸ δὲ λοιπὸν πλήθος ζωγεῖν.

²⁵ *B.J.* 6.418.

²⁶ *B.J.* 6.419.

originari di Gerusalemme: sappiamo di gruppi provenienti da altre zone della Palestina, spinti in città dall'avanzata romana o dal desiderio di combattere, ma siamo informati della presenza anche di persone giunte dalla Diaspora babilonese, mosse a rischiare la propria vita probabilmente da una forte spinta ideale. I Giudei catturati durante l'assedio provenivano dunque da differenti retroterra culturali ed economici, ma nel racconto di Flavio Giuseppe sembrano accomunati da un'intensa religiosità, legata al Tempio e al suo culto, probabilmente differente da quella vissuta in Egitto o in zone periferiche della Diaspora²⁷.

Conclusioni

Oltre all'inattendibilità delle cifre presentate da Flavio Giuseppe, la descrizione della sorte dei prigionieri di guerra presenta molti punti oscuri ed alcune contraddizioni palesi. L'argomento probabilmente non era prioritario per l'autore, che è evidentemente molto più interessato ad illustrare la politica di Tito nei mesi che intercorrono tra la presa di Gerusalemme e l'imbarco ad Alessandria. Questo, fra l'altro, spiega la precisione con cui descrive i suoi spostamenti, suggerendone anche una

cronologia plausibile²⁸, ed il lungo *excursus* sulla comunità giudaica di Antiochia che prelude l'ingresso di Tito in città.

Per quanto riguarda Roma²⁹, poi, sappiamo che un numero vicino al migliaio di prigionieri, giovani e di bell'aspetto, venne destinato al trionfo, ma non sappiamo se, finiti i festeggiamenti, questi fossero rimasti nella Capitale o fossero stati destinati ad altri mercati. Non si trova traccia di un arrivo in massa di prigionieri giudei a Roma l'indomani della celebrazione della vittoria. Nelle fonti archeologiche ed epigrafiche romane, successive di due secoli, non viene conservata neppure una memoria storica dell'evento e del conseguente arrivo di gruppi di prigionieri nella Capitale. Mentre almeno tre sinagoghe presentano caratteristiche nel nome che possano richiamarsi al periodo augusteo o giulio-claudio³⁰, nessuna congregazione viene intitolata in modo da richiamare il Tempio o Gerusalemme, cosa logica d'altra parte considerando quanto doloroso dovesse essere il ricordo della guerra per i Giudei. Questa ricostruzione, che al momento non trova altre conferme, si concilia tuttavia con l'immagine che gli scrittori latini contemporanei, in primo luogo Marziale³¹ e Giovenale³², fanno degli Ebrei residenti nella Capitale: una

²⁷ A proposito del rapporto tra politica e messianesimo si veda F. PARENTE, *Escatologia e politica nel tardo Giudaismo e nel Cristianesimo primitivo*: «Rivista Storica Italiana» 80 fasc. II (Giugno 1968), pp. 234-296.

²⁸ La successione degli eventi e degli spostamenti di Tito tra la presa di Gerusalemme e l'imbarco ad Alessandria è lineare e non viene messa in discussione dalla critica.

²⁹ Nella prima età imperiale la popolazione di Roma oscillerebbe attorno al milione di abitanti. E. Lo Cascio, *La popolazione*, in E. Lo Cascio (cur.), *Roma Imperiale*, Carocci, Roma 2000, pp. 17-69.

³⁰ La sinagoga degli *Agrippesiani* prese probabilmente nome da M. Vipsanio Agrippa, amico di Erode il Grande, promotore di una politica favorevole ai Giudei e ben accolto in Giudea (*Ant.* 16.14-15). Si potrebbe tuttavia ipotizzare anche che il dedicatario fosse Agrippa I, nipote di Erode, che trascorse parecchi anni in gioventù a Roma: in questo caso la costruzione della sinagoga risalirebbe al 30/40 d.C. La sinagoga degli Erodiani (la cui esistenza

è molto dubbia), dedicata probabilmente ad Erode il Grande o ad Erode Antipa, e la sinagoga degli *Augustesiani* dovrebbero risalire ai tempi del Principato. In passato si è legato il nome della sinagoga dei *Volumnesiani* con *Volumnius*, procuratore di Siria mentre *Sentius Saturninus* era *legatus Augusti* (*Ant.* 16.280; 369; *B.J.* 1.535), persona che, tuttavia, non aveva evidenti contatti con la Diaspora. Caduta quest'ipotesi, risulta difficile collocare cronologicamente la congregazione. H. LEON, *op. cit.*, 140-142; 157; 159-262.

³¹ Mart., *Epigr.*, 12. 11-13: *nec turba cessat en-theata Bellonae, nec fasciato naufragus loquax trunco a matre ductus, nec rogare Iudaeus...*

³² Giov., *Satirae*, 3. 13-16 *nunc sacri fontis nemus et delubra locantur Iudaeis, quorum cophinus faenumque supellex (omnis enim populo mercedem pendere iussa est arbor et eiectis mendicat silva Camenis)* 3. 292-296: «unde venis?» exclamat «cuis aceto, cuis conche tumes? Quis tecum sectile porrum sutor et elixi vervecis labra comedit?...in qua te quaero proseucha?» Id. 6. 542-547:...*arcanam lu-*

comunità popolosa ma composta per lo più da schiavi, liberti e piccoli commercianti, ridotta spesso alla miseria e all'indigenza.

È presumibile che, considerando l'importanza di Roma, altri gruppi di schiavi oltre a quelli destinati al trionfo raggiungessero il mercato della Capitale e venissero venduti in loco: semplicemente, quest'afflusso non è quantificabile.

Anche per quanto riguarda l'Italia, i resti archeologici e le epigrafi sono quasi esclusivamente tardo-antiche e non offrono informazioni utili per questo periodo. L'unica testimonianza tangibile è un'epigrafe³³ di provenienza ignota ma conservata al Museo Archeologico Nazionale di Napoli almeno dal 1852, anno in cui la vide Mommsen³⁴. Frey³⁵, probabilmente sulla base della somiglianza con JIWE I n° 23³⁶, ipotizza che provenisse da Marano, tesi priva di

supporti e smentita dai commentatori successivi³⁷. Si tratta dell'epigrafe funeraria di *Claudia Aster*, morta a 25 anni, *Hierosolymitana captiva*. L'appartenenza della donna al popolo giudaico è confermata dal nome *Aster*, corrispondente all'ebraico אֶסְתֵּר, probabilmente suo unico nome prima di essere manumessa. La donna, catturata con la caduta di Gerusalemme, venne probabilmente trasportata in Italia come schiava, venne acquistata e in seguito liberata; morì giovane in un luogo a noi ignoto. Ipotizzando che *Aster* fosse stata presa in fasce, l'epigrafe può essere datata al più tardi al 95 d.C.

Silvia Cappelletti
Università degli Studi di Pisa
via Maddalena 3,
I-20122 Milano
e-mail: silvia.cappelletti@libero.it

SUMMARY

Both literature and archaeology cannot justify the supposed demographic increase sustained by the Jewish community of Rome at the end of the first Jewish war. A close analysis of the passages of Josephus' *Bellum Judaicum* concerning the siege of Jerusalem and the winter 70-71 C.E. clearly shows that, with the exception of 700 Jewish men chosen for their appearance and deported to be exhibited during the triumph, there is no reference to a massive arrival of prisoners in Rome.

KEYWORDS: Jewish community of Rome; demography; Flavius Josephus.

daea tremens mendicat in aurem, interpres legum Solymarum et magna sacerdos arboris ac summi fida internuntia caeli. Implet et illa manum, sed parcius; aere minuto qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt.

³³ JIWE 26 (CIJ I 556): [C]ludia Aster | [H]ierosolymitana | [ca]ptiva. curam egit | [Ti(berius)] Claudius Aug(usti) libertus | [Pro(?)]culus. rogo vos fac(ite) || [prae]ter licim ne quis | [mi]hi titulum deiciat cu[ra]m agatis. Vixit annis | XXV.

³⁴ T. MOMMSEN, *Inscriptiones regni neapolitani latinae*, Leipzig 1852, n° 6467 p. 370.

³⁵ Commento a CIJ I, 556. Frey ricostruisce la prima lacuna a l.5 con [Mas]culus mentre ignora la seconda. Dato che *fac*, come imperativo singolare,

difficilmente può avere come soggetto *vos*, per accettare questa lettura si deve ammettere un errore sintattico.

³⁶ JIWE I n° 23: Ti(berius) Claudius | Philippus | dia vii et | gerusiarches | maceriam duxit. L'epigrafe è datata in base all'onomastica al governo di Claudio o di Nerone. A parte il *nomen*, non può essere stabilito alcun rapporto tra la due epigrafi.

³⁷ Primo fra tutti Noy. Ancora recentemente, tuttavia C. GIORDANO e I. KAHN (*Testimonianze ebraiche a Pompei, Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix*, Bardi Editore, Roma 2001, pp. 28-29) ammettono senza discutere la ricostruzione di Frey ed ipotizzano l'esistenza di una comunità ebraica a Marano.

I GIUDEI VISTI DA ALCUNI INTELLETTUALI LATINI DEL II SECOLO D.C.
LE TESTIMONIANZE DI FLORO E FRONTONE*

I. Il contesto storico-letterario

Il secondo secolo d.C. rappresenta un momento delicato e non particolarmente felice per la popolazione giudaica sparsa per tutta l'ecumene dominata da Roma.

Dopo la catastrofe della distruzione del Tempio ad opera di Tito nel 70 d.C. infatti, i fermenti ribellistici giudaici trovarono sfogo in due grandi rivolte, l'una negli anni tra il 115 e il 117 d.C. sedata da Traiano e l'altra fra il 132 e il 135 d.C. repressa da Adriano¹, le quali ottennero come unico risultato quello di farsi soffocare nel sangue e di peggiorare ulteriormente i già non facili rapporti quotidiani fra le

comunità giudaiche e quelle pagane che convivevano nelle diverse città dell'impero.

Esiste però un'altra conseguenza a tale stato di cose: essa consiste in una certa diminuzione dell'interesse da parte degli scrittori latini nei confronti del giudaismo contemporaneo, del suo impatto culturale sulla romanità, tema che era invece ben rappresentato nella riflessione e nella produzione letteraria degli autori del secolo precedente.

Il I secolo d.C. aveva conosciuto una vera e propria «esplosione» di testimonianze in lingua latina a proposito dei giudei di Roma², i cui costumi esercitavano evidentemente agli occhi dei romani un certo impatto, oscillante

* Abbreviazioni utilizzate: *CPJ*: *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I-III, a c. di V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957-1964; *GLAJJ*: *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, I-III, a c. di M. STERN, Jerusalem Academic Press, Jerusalem 1974-1984; *SMALLWOOD*: E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Brill, Leiden 1976; *PUCCI*: M. PUCCI, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Giardina, Pisa 1981; *SCHÜRER*: E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, I-III, a c. di G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN, Paideia, Brescia 1985-1998; *SCHÄFER*: P. SCHÄFER, *Giudeofobia*, Carocci, Roma 1999.

¹ Entrambe le rivolte godettero di una risonanza notevole nell'opinione pubblica pagana e di conseguenza nelle fonti storiografiche per la violenza dei combattimenti e l'accanimento che sembra aver animato sia la parte giudaica che quella greco-romana: la ribellione del 115-117 coinvolse diverse zone dell'impero, a partire da quella cirenaico-egiziana, che vide i giudei volgersi contro l'elemento greco sia a Cirene che nella χώρα egiziana e ad Alessandria, fino all'isola di Cipro e alla Mesopotamia, dove però, come nota PUCCI, pp. 85 sgg., l'insurrezione giudaica fu parte di una più generale sollevazione di popoli locali contro Roma, nel difficile momento della campagna di Traiano contro i parti. La volontà di resistenza dei giudei fu piegata con difficoltà dalle legioni romane, e non tardò a riesplodere. Una quindicina di anni dopo infatti

scoppiò la sedizione guidata dal capo Bar Kochba, che ebbe come teatro la Giudea e fu determinata da cause non univoche nella tradizione antica: l'*Historia Augusta*, *Hadr.*, 14, 2 parla di un decreto di Adriano che proibiva la circoncisione non solo ai giudei, ma anche a tutti gli altri popoli, come nabatei ed egiziani, che la praticavano (si veda G. W. Bowersock, *Old and new history of Judaea*, «Journal of Roman Studies» 64 (1975), p. 185) mentre Dione Cassio, *LXIX* 12, 1-2, menziona la rifondazione di Gerusalemme come colonia romana con il nome di *Aelia Capitolina* e la costruzione di un tempio a Giove Capitolino sul luogo dove sorgeva il tempio distrutto nel 70 d.C. SCHÜRER, I, p. 649, e la SMALLWOOD, pp. 428 sgg., si pronunciano a favore di una probabile concomitanza dei due motivi scatenanti. Per un'analisi delle testimonianze antiche su Bar Kochba e sulla rivolta, che terminò con il suicidio del capo giudaico insieme con i suoi fedelissimi e la trasformazione di Gerusalemme in *Aelia Capitolina* cfr. *Jewish life and thought among Greeks and Romans, Primary readings*, a c. di L. H. FELDMAN e M. REINHOLD, T&T Clark, Edinburgh 1996, pp. 295 sgg.

² La trattazione forse più esaustiva a proposito dei giudei di Roma è quella di H. J. LEON, *The Jews of ancient Rome, updated edition with a new introduction by C. A. Osiek*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 1995, che ricostruisce le condizioni di vita della comunità attraverso la documentazione epigrafica funeraria rinvenuta nelle catacombe ebrai-

tra il disprezzo più ostile e un senso di meraviglia per una pratica di vita che riservava, agli occhi dei discendenti di Romolo, diversi aspetti misteriosi.

Oltre ai passi relativi ai giudei contenuti in un'opera storiografica di capitale importanza come quella tacitiana, a cavallo fra I e II secolo, alcuni decenni prima anche un filosofo come Seneca si era preoccupato di esaminare criticamente, in rapporto ai dettami della filosofia stoica, il pensiero giudaico³; le informazioni più fresche e vivaci però, capaci di restituirci elementi sulla vita quotidiana, i riti, la condizione sociale dei giudei romani, ci provengono da una più specifica categoria di autori latini, i satirici.

Cenni sui giudei si trovano già nelle satire oraziane sul finire del I secolo a.C., modello imprescindibile per gli scrittori del secolo successivo, il quale vedrà dispiegarsi una sorta di

«catena» di satirici che parte da Persio e si conclude con Giovenale, arrivando ad includere anche Petronio e Marziale; queste ultime due personalità, a dire il vero, si cimentano in due generi letterari, il romanzo e l'epigramma, che in linea di massima hanno regole e scopi diversi da quelli della satira propriamente detta, eppure risultano accomunati dalla *vis satirica* con cui osservano, descrivono e giudicano la società dell'epoca⁴.

Grazie alle opere di questi quattro autori per tutto il primo secolo d.C. e per l'inizio del II non manchiamo di informazioni sulla comunità giudaica di Roma e sugli elementi che più colpivano gli intellettuali romani, spingendoli a dedicare ai giudei brani di satira che mescolano toni e sfumature diverse, dalla più dichiarata ostilità alla scanzonata ironia⁵.

Le critiche al sabato, periodico invito all'inerzia e allo spreco di tempo per la mentalità

che della città, per la quale si vedano anche T. RAIK, *Reading the Jewish inscriptions of Rome*, in J. W. VAN HENTEN e P. W. VAN DER HORST (cur.), *Studies in early Jewish inscriptions*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 226-241, e D. NOY, *Jewish inscriptions of Western Europe*, II, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

³ Sul giudizio espresso da Seneca in relazione ad alcuni aspetti della religione giudaica, in particolare il giorno di sabato con il riposo prescritto (Aug., *civ.*, VI 11) o l'accensione delle lucerne (*epist.*, 95, 47) si vedano G. MAZZOLI, *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista Storica Italiana» 96 (1984), pp. 991-994, e D. VOTTERO, *Lucio Anneo Seneca, I frammenti*, Pàtron, Bologna 1998, pp. 314-315. Su Seneca e le popolazioni barbare, tra cui naturalmente anche i giudei, cfr. M. COCCIA, *Seneca e i barbari*, «Romano-barbarica» 5 (1980), pp. 61-87.

⁴ Questa motivazione, vale a dire l'utilizzo da parte di Petronio e Marziale di strumenti tipici della satira quali l'esagerazione, la parodia e la deformazione surreale è alla base del criterio con cui H. CONZELMANN, *Gentiles, Jews, Christians. Polemics and apologetics in the Greco-Roman Era*, Fortress Press, Minneapolis 1992, pp. 104-108, include i due autori insieme a Persio e a Giovenale nella sezione dedicata all'analisi delle testimonianze sui giudei contenute nelle opere dei satirici latini.

⁵ Lo spirito di fondo da cui scaturiscono i giudizi più o meno severi nei confronti dei giudei è

frutto naturalmente della personalità umana e letteraria di ciascun autore: Persio scrive motivato da un'adesione intima e tenace alla dottrina stoica, che condiziona anche il giudizio rigoroso e non benevolo riservato ai riti in preparazione del sabato descritti in 5, 176-184 (*GLAJJ* n. 190), mentre Petronio, che mette alla berlina le ipotesi sulla possibile identità del dio dei giudei (PÉTRONE, *Le Satiricon*, a c. di A. ERNOUT, Les Belles Lettres, Paris 1990, fr. 37, *GLAJJ* n. 195), appare animato da un intento ironico più giocoso e disinvolto, perfettamente in linea con il tono generale del suo *Satiricon*. Marziale e Giovenale poi, scrivendo entrambi dopo gli avvenimenti del 70 d.C., sono pervasi da uno spirito ancora più acre rispetto ai satirici della metà del I secolo. Gli epigrammi marzialiani che contengono riferimenti ai giudei sono in tutto sette (IV 4; VII 30; VII 35; VII 55; VII 82; XI 94; XII 57, *GLAJJ* n. 239-246) e non risparmiano invettive mordaci sulla distruzione di Gerusalemme o pesanti allusioni di stampo sessuale; la satira di Giovenale (1, 127-131; 3, 10-18; 3, 290-296; 6, 153-160; 6, 542-547; 8, 158-162; 14, 96-106, *GLAJJ* n. 295-301) esagera la condizione di povertà dei giudei di Roma, mostrandosi al tempo stesso preoccupata per il fascino che certi elementi della religione giudaica esercitavano sui cittadini romani. Il quadro di informazioni che emerge dalla somma di tutte queste testimonianze, depurato dai moduli espressivi tipici del genere

romana⁶, le ipotesi sull'identità del misterioso dio che ha sede nel Tempio di Gerusalemme, la sottolineatura costante della miseria dei giudei di Roma, del loro «arrabattarsi» come mendicanti o indovini nella variegata folla di orientali che animava la capitale, diventano così importanti tasselli di un mosaico vivace che possono ben integrare le opere propriamente storiografiche di un Tacito o di un Flavio Giuseppe e soprattutto rivelano una romanità colpita e in qualche modo interessata, anche se in maniera pregiudizialmente negativa, all'universo giudaico col quale viveva a stretto contatto.

Entrando nel II d.C. invece, dopo Tacito, Svetonio e Giovenale, che conclude la catena dei satirici, l'interesse degli autori latini a descrivere la comunità giudaica contemporanea sembra calare di colpo, proprio in corrispondenza delle due rivolte che scandiscono gli anni tra il 115 e il 135 d.C.

L'attenzione per gli aspetti culturali e sociali dell'impatto del giudaismo in Roma diminuisce, e i punti focali della riflessione pagana diventano i due episodi insurrezionali appena ricordati, i quali oltretutto spostano il teatro degli eventi da Roma alla Cirenaica, all'Egitto, a Cipro fino alla Mesopotamia e alla

Palestina, dove nel 135 d.C. Adriano, mutando il nome della città di Gerusalemme in *Aelia Capitolina* e facendone una colonia romana, inflisse ai giudei un colpo la cui durezza è paragonabile solo a quella degli avvenimenti del 70 d.C.

II. Floro, I 40, 29-30: il segreto dell'*inopia gens*

Intorno alla metà del II secolo gli unici autori in lingua latina che menzionino i giudei sono Floro e Frontone, due personalità letterarie accomunate dall'origine africana⁷ e da un'impronta fortemente retorica che si riflette in abbondanza nelle loro opere.

Entrambi infatti partecipano a quell'interesse per l'arcaismo che costituisce la cifra fondamentale, il filo logico che presiede alla letteratura dell'età compresa fra Adriano e Antonino Pio: una simile tendenza, traducendosi nella compiaciuta erudizione con la quale si andava alla ricerca di tutti gli elementi, dalla linguistica alla storiografia, appartenenti ad un passato ideale glorioso e semplice al tempo stesso, allontana l'attenzione per la contemporaneità della quale la comunità giudaica, sia pure molto provata, faceva ancora parte⁸.

letterario di appartenenza, vale a dire le esagerazioni e le deformazioni parodiche della satira, restituisce l'immagine di una comunità viva, di cui si percepisce la differenza rispetto agli altri numerosi gruppi di orientali presenti nella Roma dell'epoca e che è oggetto di attenzione, quando non di preoccupazione, da parte degli autori latini. Bisogna inoltre ricordare che l'interesse dei satirici per i giudei di Roma ha il suo più illustre precursore in Orazio, che nell'ultimo trentennio del I secolo a.C. dedica alcuni passi delle sue satire (cfr. soprattutto I 9, 67-72, *GLAJJ* n. 129) alla credulità superstiziosa dei *Iudaei* romani, costituendo un modello per gli autori successivi e soprattutto per Persio.

⁶ Per la critica a questo aspetto del sabato si veda il frammento del perduto *De superstitione*, trattato filosofico di Seneca di cui Agostino, *civ.*, VI 11 (*GLAJJ* n. 186) riporta alcuni stralci: il sabato è per Seneca il più esecrabile dei *sacramenta Iudaeorum* per la sua cadenza settimanale, sintomo di un'ostinazione proterva e recidiva.

⁷ Frontone è nativo di Cirta in Numidia. Per quanto riguarda Floro, la sua origine africana sembra ormai assodata, così come la sua identificazione con il Floro autore del dialogo *Vergilius orator an poeta* e di alcune poesie scambiate con l'imperatore Adriano, testi bene in linea con il predominio della retorica e l'onnipresente erudizione tipici della letteratura di II d.C.: su questi aspetti si vedano A. GARZETTI, *Floro e l'età adrianea*, «Athenaeum» n. s. 42 (1964), pp. 137-156, e più recentemente L. BESSONE, *Alla riscoperta di Floro*, «Atene e Roma» 39 (1994), p. 78.

⁸ E. BICKERMAN, *La chaîne de la tradition pharisienne*, in *Studies in Jewish and Christian history*, II, Brill, Leiden 1980, pp. 256-269, nota lo stesso orientamento verso una sottolineatura a volte esasperata degli aspetti più arcaici delle rispettive culture di appartenenza anche in alcuni scrittori greci e nei rabbini della metà del II d.C.: questi ultimi in particolare tralasciarono l'attenzione per le opere dell'età ellenistica, ad esempio per i Libri

L'opera storiografica di Floro è un buon esempio di questo clima generale. Il titolo col quale essa è comunemente tramandata, *Epitoma de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC*, non è l'originale ed è rivelatore della convinzione che ha spesso accompagnato i giudizi di valore sulla fatica storica di Floro, ossia quella di trovarsi di fronte ad un semplice riassunto dell'immensa opera liviana, condito con gli artifici retorici e arcaizzanti cari all'epoca.

In realtà numerosi studi dagli anni '60 del '900 ad oggi hanno messo progressivamente in luce gli aspetti di originalità e di autonomia di Floro, il quale, pur utilizzando Livio come fonte principale per il periodo della più antica storia di Roma, non disdegna la consultazione di altri storici, primo fra tutti Sallustio, e di autori come Seneca e Lucano⁹.

Soprattutto è stata fatta oggetto di studio la concezione politica che sottostà al progetto dell'*Epitoma* e che rivela un pensiero preciso, magari non geniale, ma degno comunque di essere preso in considerazione. Proprio nell'età in cui l'impero ha raggiunto quell'estensione invidiabile che peraltro resterà il suo massimo risultato, Floro seleziona e ripercorre i passi che hanno condotto la piccola *civitas* di Romolo all'*imperium* del mondo conosciuto attraverso un continuo confronto prima con i popoli italici e poi con le più diverse popola-

zioni barbariche da Oriente a Occidente, e per raggiungere il suo scopo, non poteva che adottare un'ottica universalistica e celebrativa: la sua scelta di rappresentare il *populus Romanus* come un organismo biologico di cui segue l'evoluzione dall'infanzia fino alla maturità è uno degli elementi più noti e studiati dell'*Epitoma*¹⁰.

L'unico cenno ai giudei contenuto nell'opera di Floro si trova nel I libro, quello dedicato alle guerre «esterne» che hanno fatto grande l'impero; l'episodio in questione è nel *Bellum Mithridaticum*, il capitolo che narra uno dei più eclatanti successi di Pompeo non solo dal punto di vista strettamente militare, poiché, come è noto, il suo intervento in Asia procurò la fine della monarchia seleucidica e la sistemazione filoromana della Siria.

Floro è dunque ben consapevole di trovarsi di fronte ad un momento cruciale di quell'espansionismo che ha scelto di eleggere a sua chiave di lettura della storia romana; in I 40, 27 dice che Pompeo *volitabat* attraverso l'Asia, verbo suggestivo che rende l'idea della rapidità quasi favolosa con cui il generale sottomise armeni e colchi.

Piegando poi verso sud Pompeo incontra tribù arabe, che si mettono subito ai suoi ordini, e un popolo ben più riottoso, i giudei, che si stringono a difesa della loro capitale Gerusa-

dei Maccabei, per concentrarsi sull'epoca di Mosè, *fons et origo*, dice BICKERMAN, della sapienza giudaica. L'osservazione è acuta, ma necessita a mio parere di una precisazione: la coloritura politica che anima questa stagione culturale non è sempre la stessa. Per gli autori romani e per parte di quelli greci (si pensi all'orazione di Elio Aristide dedicata a Roma) il passato più remoto, forse migliore dell'età contemporanea per il grado di virtù, contiene comunque già in sé i semi del destino di dominio affidato a Roma, e fonda la visione universalistica dell'impero, mentre per i rabbini le origini dell'epopea del popolo ebraico costituiscono un rifugio contro un presente costellato da dolorose sconfitte e da una sottomissione alla potenza ro-

mana che non sembrava lasciare molte speranze per il futuro.

⁹ Cfr. P. JAL, *Nature et signification politique de l'œuvre de Florus*, «Revue des Études Latines» 43 (1965), p. 359.

¹⁰ I propositi fondanti dell'opera sono condensati nel proemio: per la frequenza ricorrente di termini come *civitas*, *imperium* e *populus Romanus* e il loro valore all'interno del prologo dell'*Epitoma* si veda J. M. ALONSO NUÑEZ, *Les conceptions politiques de Florus*, «Les Études Classiques» 54 (1986), pp. 178-180, mentre per i precedenti della concezione biologica A. Garzetti, *Floro e l'età adrianea* cit., p. 148.

lemme¹¹. Questo il testo di Floro in I 40, 29-30¹²:

*Nec non et in meridiem verso agmine Libanum Syriae Damascusque transgressus per nemora illa odorata, per turis et balsami silvas Romana signa circumtulit. Arabes, si quid imperaret, praesto fuere. Hierosolyma defendere temptavere Iudaei; verum haec quoque et intravit et vidit illud grande inopiae gentis arcanum patens, sub aurea vite Caelum. Dissidentibusque de regno fratribus arbiter factus regnare iussit Hyrcanum; Aristobolum, quia renovabat imperium, in catenas dedit*¹³.

All'interno di un racconto volutamente incentrato sui soli eventi bellici Floro non ricusa di inserire una breve notazione a proposito

di quanto Pompeo vide entrando nel Tempio di Gerusalemme, dopo aver stretto d'assedio la città.

L'atteggiamento di Floro non si discosta per nulla da quello della maggioranza degli intellettuali romani del secolo che lo aveva preceduto: il disprezzo per un popolo barbaro, orientale e piuttosto infido si accompagna sovente ad una forte curiosità per la segretezza che avvolge il divino abitatore del Tempio, interpretata a volte come una copertura per riti crudeli e altre come un segno dell'estrema credulità giudaica, pronta ad adorare un'entità dai contorni piuttosto indefiniti e vaghi¹⁴.

Nel testo la prima spia del giudizio negativo di Floro sui giudei è la contrapposizione

¹¹ Cfr. SCHÜRER, I, pp. 295-309, e SMALLWOOD, pp. 21-43: all'arrivo di Pompeo vittorioso su Mitridate, i due figli della regina Alessandra, Ircano II ed Aristobulo II, in lotta per il potere, inviarono entrambi al generale romano messi con doni e denaro, desiderosi di ottenere l'importante appoggio di Roma per i loro scopi personali. Pompeo preferì Aristobulo, che le fonti dipingono come più energico e risoluto rispetto al debole ed effeminato fratello maggiore Ircano, ma quando il generale si riservò di decidere la sistemazione definitiva della Giudea dopo la spedizione che aveva in programma contro i nabatei, Aristobulo scontento si staccò da lui. Pompeo si mise allora al suo inseguimento, e mentre Aristobulo con suoi fedelissimi si trincerava nel Tempio di Gerusalemme, i seguaci di Ircano ne approfittarono per consegnare la città ai romani. Questo è il contesto storico che fa da sfondo all'entrata di Pompeo nel Tempio, il quale fece uccidere i sacerdoti che vi si trovavano ed entrò nel Santo dei Santi, ma non toccò l'oro e gli arredi preziosi dell'edificio. Ircano venne poi nominato grande sacerdote privo però del titolo regale e ridotto a vassallo di Roma, Aristobulo fu fatto prigioniero e come tale sfilò nel trionfo di Pompeo del 61 a.C.

¹² GLAJJ n. 321. *L. Annei Flori quae extant*, a c. di E. MALCOVATI, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1972.

¹³ «In seguito, volto l'esercito verso il meridione, dopo aver oltrepassato il Libano di Siria e Damasco condusse le insegne romane attraverso quei boschi odorosi, quelle foreste di incenso e balsamo. Gli arabi, se avesse comandato qualcosa, avrebbero obbedito prontamente. I giudei tentarono di difendere Gerusalemme; ma egli entrò anche in questa città e

vide svelato il grande mistero di quella popolazione empia, un cielo sotto una vite d'oro. Poiché due fratelli si contendevano il regno, designato come arbitro ordinò che regnasse Ircano; mise in catene Aristobulo, dato che questi tentava di riprendere il potere».

¹⁴ Qualche tempo prima dell'*Epitome* floriana Giovenale nella satira 14 aveva perfettamente condensato l'idea che molti romani avevano del dio dei giudei in versi di grande efficacia e sarcasmo: *nil praeter nubes et caeli numen adorant*, 14, 97. La divinità del cielo è talmente sfuggente da poter essere assimilata alle nubi, simbolo di vacuità ed inconsistenza. Questa tradizione sulla divinità ebraica non è del resto l'unica circolante nell'opinione pagana, e non è neanche la più ostile, poiché già intorno al 200 a.C. troviamo attestata in Mnasea di Patara la credenza nell'adorazione da parte dei giudei di una testa d'asino tutta d'oro (GLAJJ n. 25, riportato in Giuseppe, c. Ap., II 112-114), e più tardi Posidonio di Apamea (GLAJJ n. 44, anch'esso citato da Giuseppe, c. Ap., II 91-96) narrando l'entrata nel Tempio di Antioco IV Epifane nel 167 a.C., afferma che il sovrano seleucidico vi trovò un greco rapito dai giudei e in attesa di essere sacrificato, vittima di una crudele usanza a ricorrenza annuale, simbolo di quell'odio per l'umanità, e per la grecità in particolare, che molti autori greco-latini amavano attribuire al popolo giudaico (si veda soprattutto Tacito, *hist.*, V 1-12). Il sacrificio rituale di un greco, suggellato dal giuramento contro il resto dell'umanità, è il centro del misterioso culto giudaico anche per l'alessandrino Apione (GLAJJ n. 171). Per un'analisi delle diverse tradizioni pagane sull'identità del

con gli arabi, che si sottomettono senza sforzo; la scelta di difendere a tutti i costi la propria città anche di fronte all'avanzata di Pompeo, che Floro descrive in toni entusiastici come un flusso inarrestabile¹⁵, è indice di quella caparbia che i romani ebbero spesso occasione di constatare (e di biasimare) nei loro rapporti con il popolo giudaico¹⁶.

Alla fine dell'assedio di Gerusalemme, città-simbolo dei giudei, Pompeo, a coronamento dell'impresa, entra anche nel simbolo tra i simboli, il Tempio, per scoprire l'*arcanum* che si cela nell'edificio sacro della *gens inopia*.

L'aggettivo che Floro impiega per definire questa *gens* barbara, *inopius*, si presta a diverse considerazioni; esso prosegue innanzitutto una ben consolidata tradizione di aggettivi ostili attribuiti da autori latini ai giudei, quali lo *sceleratissima gens* di Seneca in Agostino, *civ.*, VI 11 o espressioni come *despectissima pars servientium* e *taeterrima gens* di Tacito, *hist.*, V 8, tutte accomunate dall'uso del superlativo, ed implica già di per sé una posizione piuttosto perentoria da parte di Floro¹⁷.

Tuttavia l'espressione *inopia gens* contiene una spia che lega il racconto floriano alla

contemporaneità, costituendo un piccolo esempio di come Floro non sia solo, o comunque non sempre, un pedissequo epitomatore di Livio.

Inopius infatti, e il suo corrispondente greco ἀνόσιος sono riferiti ai giudei soprattutto intorno agli anni 115-117 d.C., quelli della rivolta in Cirenaica e in Egitto: A. Fuks, sulla base dell'evidenza papirologica, ha dimostrato che l'aggettivo venne diverse volte applicato ai giudei i quali distrussero edifici pubblici e soprattutto templi pagani a Cirene, ad Alessandria e in altre zone dell'Egitto¹⁸.

La violenza e la furia degli scontri, che nacquero a Cirene come ennesima manifestazione dei periodici scoppi di ostilità tra la comunità greca e quella giudaica, e si sparsero poi sino ad Alessandria e a Cipro, dove i giudei annientarono la città di Salamina, e in Mesopotamia, dove però la ribellione dei giudei è solo un aspetto di una rivolta antiromana di ampia portata messa in atto dai popoli locali, sono le caratteristiche precipue che più colpirono autori pagani come Appiano e Dione Cassio¹⁹, in perfetta concordanza con le impressioni ricavabili dai papiri.

dio e sulla natura del culto del Tempio gerosolimitano cfr. SCHÄFER, pp. 73 sgg.

¹⁵ Floro nutre una fiducia incrollabile nella gloria di Roma, passata e futura: W. DEN BOER, *Some minor Roman historians*, Brill, Leiden 1972, p. 6, nota che, al contrario di altri storici, a volte dubbiosi sulla durata nel tempo del destino trionfatore di Roma, Floro non è mai scosso da simili inquietudini ed è anzi inesorabilmente ottimista, dimostrandosi in questo molto rappresentativo del suo tempo.

¹⁶ Appiano, *Syriacus Liber*, 50, 251-153 (*GLAJJ* n. 343) narra che solo i giudei resistettero a Pompeo, il quale ne conquistò la città μεγίστη e αγιοτάτη, la più grande e la più sacra, Gerusalemme.

¹⁷ Y. A. DAUGE, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981, (*Collection Latomus* volume 176), pp. 268-270, nota l'affinità tra l'atteggiamento di Tacito e quello di Floro improntato alla severità e al disprezzo a riguardo della barbarie orientale, ma non privo di ammirazione per quella occidentale, incarnata dai germani per Tacito e dagli spagnoli per Floro, popoli nei quali i due scrittori vedono un'impetuosità e un dinamismo certo troppo vio-

lenti, eppure emblema di un'energia vitale positiva e apprezzata dai romani.

¹⁸ A. FUKS, *The Jewish revolt in Egypt (A.D. 115-117) in the light of the papyri*, «Aegyptus» 33 (1953), pp. 131-158, e *Aspects of the Jewish revolt in A.D. 115-117*, «Journal of Roman Studies» 51 (1961), pp. 98-104. Lo studioso confronta i dati ricavabili dalle testimonianze papirologiche con il materiale epigrafico ed archeologico: per quanto riguarda la città di Cirene l'archeologia attesta danni ai templi di Zeus, Demetra, Artemide, Iside, Ecate, Apollo e i Dioscuri, e anche ai bagni, e danni ingenti furono arrecati ad edifici sia pubblici che religiosi di Alessandria e Salamina di Cipro. PUCCI, pp. 146 sgg., sottolinea che la particolarità della rivolta del 115 risiede proprio nel fatto che essa ebbe più focolai d'incendio in tutta l'area del Mediterraneo orientale, propagandosi in maniera veloce e con un'intensità che suscitò sgomento nelle fonti pagane.

¹⁹ Appiano di Alessandria, nel frammento 19 del suo *Arabicus Liber* (Appiano, *Historia Romana*, a c. di P. VIERECK, A. GROOS ed E. GABBA, Teubner, Lipsia 1962, *GLAJJ* n. 348), ci ha lasciato un racconto

L'utilizzo di ἀνόσιος come designazione dei giudei è infatti ben supportata da quattro papiri egiziani, due dei quali fanno parte degli Atti dei martiri alessandrini (*CPJ*, II, n. 157, *Acta Hermaisci*, e n. 158a, *Acta Pauli et Antonini*²⁰), mentre gli altri due (*CPJ*, II, n. 438 e n. 443) provengono dal carteggio epistolare di Apollonio, stratego della zona di Apollinopolis-Heptakomias proprio negli anni caldi della rivolta, e perciò fonte preziosa d'informazione per lo storico.

Per quanto riguarda gli *Acta Alexandrinorum*, è ormai assodato che questi documenti appartengono al genere delle *popular stories*²¹, e mettono in scena, nel contesto di scontri fra ambascerie giudaiche e greche al cospetto di diversi imperatori di I e II secolo d.C., coraggiosi cittadini di Alessandria condannati a morte dall'autorità imperiale romana per la loro strenua difesa dei diritti della comunità greca della città.

Determinare quali eventi storici siano adombrati in questi racconti scritti da patrioti alessandrini non è certo semplice, ma è importante notare un elemento comune a tutti gli *Acta*, la ridicolizzazione degli imperatori romani attraverso la sottolineatura di una loro ostentata preferenza accordata ai giudei a scapito dei greci di Alessandria.

È in quest'ottica che negli *Acta Hermaisci* il portavoce di una delegazione greca di fronte a Traiano, Hermaiscos appunto, mostra l'audacia di accusare l'imperatore affermando che τὸ συνέδριόν σου ἐπλήσθη τῶν ἀνοσίων Ἰουδαίων: «il tuo consiglio è pieno di empi giudei» pronti naturalmente a macchinare insidie ai danni dei greci alessandrini.

avvincente della sua fuga dall'Egitto che definisce una γῆ πολέμουμένη, un territorio di guerra in preda alla furia dei giudei. Dione Cassio, LXVIII 32 (*GLAJJ* n. 437), epitomato da Xifilino, attesta uno dei pregiudizi destinati ad acquistare grande credito nell'età medievale, poiché riporta che in occasione degli eventi del 115-117 i giudei si diedero a mangiare la carne dei nemici che riuscivano a catturare (sulla verosimiglianza del passo si sono però mostrati severi diversi studiosi, cfr. Pucci, p. 43, ben consci delle tendenze antisemite di Xifilino).

²⁰ Sugli *Acta Alexandrinorum* oltre all'introduzione di A. Fuks, *CPJ*, II, pp. 55 sgg., si veda l'edi-

Gli *Acta Pauli et Antonini* presentano uno scenario non molto differente, un'ambasceria di greci che accusa Adriano e designa i giudei con il consueto aggettivo ἀνόσιος e furono con buona probabilità compilati non molto dopo la rivolta del 115.

Di genere diverso, ma di importanza non minore ai fini di un'analisi dell'impiego di ἀνόσιος sono i papiri n. 438 e n. 443: il primo ci presenta Apollonio che in tono concitato narra di un tentativo di difesa, disperato quanto infruttuoso, messo in atto dai greci con il supporto degli egiziani del suo νομός, vale a dire il distretto di Apollinopoli, contro gli ἀνόσιοι Ἰουδαῖοι mentre nel papiro n. 443, databile alla fine della guerra, lo stratego chiede al prefetto d'Egitto Rammio Marziale un permesso di 60 giorni per fare una διόρθωσις, una sistemazione delle sue proprietà danneggiate dalla sua lunga assenza e, ancora una volta, dagli ἀνόσιοι Ἰουδαῖοι.

Ἀνόσιος è dunque il termine chiave nelle testimonianze dirette dei luoghi dove infuriò la rivolta, utilizzato sia nell'epistolario dei funzionari che videro le proprie giurisdizioni seriamente danneggiate dalla gravità degli scontri sia nella letteratura popolare riflesso della mai sopita ostilità tra la comunità greca e quella giudaica di Alessandria, assumendo i caratteri di una designazione ufficiale e tipica di quel periodo, poiché esprimeva alla perfezione lo sdegno di fronte a quella mancanza di rispetto verso i principi della civiltà che i giudei avevano messo in atto durante gli episodi del 115-117²².

L'opinione pubblica greco-romana fu scandalizzata e al tempo stesso fortemente tur-

zione commentata di H. A. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Clarendon Press, Oxford 1954, pp. 161-178 per gli *Acta Hermaisci* e 179-194 per gli *Acta Pauli et Antonini*.

²¹ Cfr. Fuks, *CPJ*, II, p. 56.

²² Di grande finezza, a mio parere, alcune osservazioni di O. MONTEVECCHI, *Opinione pubblica e «rumores» nei papiri greci*, «Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica di Milano» 5 (1978), pp. 91-94: la MONTEVECCHI nota che per l'empietà in ambito strettamente religioso l'aggettivo impiegato di solito è ἀσεβής, mentre ἀνόσιος indi-

bata dall'accanimento con cui i giudei si avventarono contro i monumenti sacri del paganesimo, espressione di un fuoco che covava sotto la cenere e che poteva esplodere con esiti disastrosi, come sarebbe poi avvenuto una quindicina di anni dopo in Palestina con Bar Kokva, altro evento che lasciò a lungo uno sgradevole ricordo negli scritti dell'epoca.

Nell'utilizzare *inpius* dunque Floro opera una scelta non casuale fra i diversi aggettivi che aveva a disposizione per etichettare negativamente i giudei: la sua narrazione, pur così devotamente volta verso il passato, rivela così un aggancio con gli avvenimenti di più scottante interesse dell'età contemporanea.

Floro può inoltre suggerire implicitamente un adulatorio confronto fra il passato di Pompeo e il presente di Traiano: come il grande generale dell'età repubblicana aveva saputo venire a capo dell'ostinazione giudaica nella sua pionieristica campagna di sottomissione dell'area mediorientale, così più di un secolo dopo il combattivo imperatore spagnolo aveva saputo rinnovare i fasti, stroncando la rivolta dell'*inpia gens* e facendosi campione di quel

ringiovanimento dell'impero che lo storico loda nel suo proemio.

Inpius è perciò particolarmente adatto e tanto più grave in quanto si riferisce ad un intero popolo, che durante la rivolta non ha rispettato i fondamentali legami di convivenza religiosi e civili²³, scagliandosi con deliberata violenza contro templi e altri edifici, il cuore dell'identità greco-romana.

Nel racconto di Floro l'*inpia gens* custodisce un *arcanum*, un mistero che riguarda un aspetto di non secondaria importanza, la sua divinità: Pompeo entra nel Tempio e lo rende *patens*, finalmente chiaro ed evidente per tutti i romani.

L'espressione *sub aurea vite Caelum*, che esplica il contenuto dell'*arcanum*, è breve e compatta, in linea con l'intento floriano di rappresentare gli eventi in capitoli poco estesi senza indulgere a lunghe digressioni etnografiche, e presuppone un pubblico che sia informato di almeno una delle teorie circolanti nel mondo greco-romano a proposito delle religioni dei giudei, quella che li faceva adoratori di una divinità del cielo²⁴.

ca il sovvertimento di regole fondamentali della convivenza civile, consacrate dall'uso e dalla tradizione. L'ἀνοσιότης implica dunque una più grave accusa nei confronti dei giudei, poiché estende l'ambito in cui si manifesta la loro empietà, ed ha un precedente nel testo di Manetone riportato e contestato da Giuseppe in *c. Ap.*, I 248 (*GLAJJ* n. 21), dove il sacerdote egiziano ostile ai giudei qualifica il loro comportamento nei confronti degli egiziani con l'avverbio ἀνοσίως ed afferma che essi commisero diversi atti empi, ἀσεβήματα, contro il suo popolo. Nei testi antichi si ha quindi una ricorrenza frequente dell'accusa di empietà espressa con vocaboli che sottolineano la mancanza di σέβας e δσιότης: infatti Elio Aristide, retore greco attivo nell'età di Adriano proprio come i «colleghi» latini Floro e Frontone, cita i δυσεβεῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ (*Oratio XLVI, de quattuorviris*, *GLAJJ* n. 371).

²³ Cfr. A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 1985, pp. 510-511, che collegano l'origine di *pius* e *inpius* con il verbo *piare*, purificare, espiare. Il significato originario dell'aggettivo *pius* poteva dunque essere «colui che possiede un cuore puro», giungendo poi ad indicare chi compiva i propri do-

veri verso la divinità o verso i parenti, mostrando riguardo per le basi della civiltà. Sull'*impietas* come trasgressione di una tradizione consolidata dal tempo cfr. J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Éditions de La Découverte, Paris 1985, pp. 22-36. Per FUKS, *Aspects of the Jewish revolt in A.D. 115-117* cit., p. 104, è proprio «the iconoclastic aspect of the Jews' action» diretto contro i templi della zona egizio-ciranaica che spinse i pagani ad insistere su termini come ἀνόσιος ed *inpius* per designare i giudei.

²⁴ I satirici, sempre irriverenti, avanzano l'ipotesi che dietro a questo essere divino protetto dalla segretezza si celi in realtà il nulla; cfr. Petronio (*GLAJJ* n. 195), e Giovenale 14, 97 (*GLAJJ* n. 301), ma alcuni autori pagani sono propensi ad un'opinione meno offensiva per i giudei. Un passo di Varone infatti identifica il dio del cielo dei giudei con la massima divinità celeste pagana, Giove (riportato in Aug., *civ.*, IV 31, *GLAJJ* n. 72a, e *cons. evang.*, I 22, 30, *GLAJJ* n. 72b): dietro questo tentativo di istituire un'equivalenza tra il *summus deus* greco-romano e quello giudaico si celano influenze stoiche e una lunga tradizione che, dall'età persiana fino a quella ellenistica, aveva spinto i giudei a definire il loro dio come *El Elyon*, l'Altissimo, o *Elohe*

Il «cielo sotto la vite d'oro» trova la sua migliore spiegazione in quell'ampia sezione del quinto libro del *Bellum Iudaicum* che Flavio Giuseppe dedica all'accurato resoconto di come erano strutturati i vari ambienti che formavano il vasto complesso del Tempio²⁵.

A partire dai blocchi di pietra impiegati nelle fondamenta tutto è grande e splendido, una θεωρία ἀξιόλογος, uno spettacolo di grande magnificenza, una gioia per gli occhi, secondo l'entusiasmo del fedele che Giuseppe non si cura di nascondere.

La vite e il cielo si trovavano sulla porta che introduceva alla zona più santa dell'edificio: il monumentale ingresso era ricoperto d'oro e scolpito con l'immagine di un'enorme vite²⁶ dalla quale pendevano grappoli che Giuseppe definisce ἀνδρομήκεις, a grandezza d'uomo.

Sotto questi grappoli era appeso un arazzo, καταπέτασμα πέπλος, intessuto con materiali preziosi e variopinti, che rappresentava il firmamento. Nell'impossibilità di ricorrere a rappresentazioni antropomorfe, ogni trama ed ogni colore dell'arazzo si caricavano di un significato mistico: la πορφύρα, la porpora, alludeva al mare da cui era estratta, il κόκκος, il

rosso cremisi ricavato da una bacca, era emblema del fuoco, il βύσσος era il lino prodotto dalla terra e lo ὑακυνθος era il giacinto che, con il suo colore violetto, alludeva all'aria, all'etere.

I quattro elementi fondanti dell'universo, acqua, aria, terra e fuoco, erano così uniti in maniera inscindibile a lode del Dio d'Israele in una costruzione che per essere splendida non aveva bisogno dell'abbellimento tutto esteriore di pitture e statue che formavano l'orgoglio della religione pagana, come sottolinea Giuseppe con ironia in V 191.

Questo è ciò che vide Pompeo entrando nel Tempio: di tutto il simbolismo che Giuseppe illustra con tanta passione la mentalità romana coglie solo gli aspetti più evidenti²⁷, la vite ed il cielo, e li divulga interpretandoli secondo le sue categorie di pensiero.

Il cielo si assimila con facilità all'idea di una divinità suprema che governa tutto il κόσμος e che per la religione greco-romana è incarnata da Zeus-Giove, mentre la vite evoca irrimediabilmente Dioniso e dà vita ad un filone interpretativo che vede nei giudei degli adoratori del dio «liberatore», come testimoniano Tacito e Plutarco²⁸.

ha-šamayyim, la divinità dei cieli, sia nella Bibbia (*Esd.*, 5, 1; 5, 12; 6, 9; *Ne.*, 1, 4-5; 2, 4; 2, 20; *Dn.*, 2, 18; 2, 37; 2, 44) che nella letteratura giudeo-ellenistica, ad esempio in un testo come la *Lettera di Aristea*, a c. di F. CALABI, Rizzoli, Milano 1995, al par. 16, dove si afferma che il dio venerato da greci e romani sotto il nome di Zeus è lo stesso dio che anche i giudei adorano, massima divinità universale, πάντων ἐπόπτης καὶ κτίστης, colui che ha fondato ciò che esiste e veglia in continuazione sul proprio operato. Nel medesimo testo, al par. 19, il dio giudaico è anche detto μέγιστος θεός, un'espressione che, insieme al *summus deus* latino, rafforza l'identificazione con Zeus-Giove. Cfr. SCHÄFER, p. 53.

²⁵ V 190 sgg.

²⁶ In *Ant. Iud.*, XV 395, Giuseppe accenna sempre con toni magniloquenti all' ἀμπελος χρυσή, la vite d'oro del Tempio; Tacito, *hist.* V 5, parla della *vitis aurea in templo reperta*.

²⁷ L'aniconismo che sottostà alla concezione religiosa giudaica, e per la verità anche a quella di altri popoli semitici quali i fenici come nota E. BICKERMAN, *Anonymous gods*, in *Studies in Jewish and*

Christian history, III, Brill, Leiden 1986, pp. 270-281, non trova molto apprezzamento in Roma, cfr. SCHÄFER, p. 53. Ci sono però alcuni autori che lodano quest'attitudine come più rispondente ad una religiosità di matrice filosofica e razionale, poco disposta a fare concessioni al popolare e alla fantasia mitologica: tra questi si segnalano soprattutto Varrone, citato da Agostino in *civ.*, IV 31 e Tacito *hist.*, V 4 che pur restando fermo nel disprezzo verso i giudei, sembra vagamente attirato da una religione capace di concepire la divinità grazie ad uno sforzo di astrazione tutto intellettuale che non necessita di rappresentazioni antropomorfe (*mente sola unumque numen intellegunt*).

²⁸ Plutarco tratta la possibile identificazione del dio dei giudei con Dioniso in *Quaest. Conv.*, IV 6, adducendo diverse prove: innanzitutto la segretezza che avvolge i riti all'interno del Tempio di Gerusalemme e che ben si accorda con il carattere misterico del culto dionisiaco, poi i paramenti del grande sacerdote comprendenti cembali, tamburelli e altri strumenti tipici delle cerimonie orgiastiche, e infine con l'affermazione che durante il sabato i giudei si

Floro mostra dunque di aderire ad una visione ormai consolidata tra gli intellettuali romani e non è naturalmente interessato a soffermarsi un attimo, ad approfondire cosa possa significare il *Caelum* del Tempio; a lui interessa sottolineare il trionfo di Pompeo, e arricchisce l'episodio per i suoi lettori con l'accento, non privo di ironia, al grande mistero finalmente svelato per opera del generale romano.

I giudei sono introdotti in funzione del suo intento storiografico, l'esposizione delle guerre espansionistiche di Roma: all'interno di questo scenario generale, nella sezione dedicata alla lotta contro Mitridate e alla conquista della Siria, l'eroe è Pompeo, che in quel momento rappresenta il *populus Romanus* protagonista dell'opera floriana, e i giudei non sono che dei comprimari sottomessi, etichettati dall'espressione *inpia gens* e rappresentati attraverso una breve notazione etnografica.

Dopo il cenno alla vite e al *Caelum* la narrazione torna a concentrarsi sull'aspetto squisitamente politico degli eventi. Pompeo si inserisce nelle lotte per il potere dei due principi gerosolimitani Ircano ed Aristobulo, favorendo il primo ed esautorando il secondo, e permettendo così a Floro di terminare il capitolo sulla guerra mitridatica con questa trionfalistica affermazione:

*Sic Pompeio duce populus Romanus totam, qua latissima est, Asiam pervagatus, quam extremam imperii habebat provinciam mediam fecit. Exceptis quippe Parthis, qui foedus maluerunt, et Indis, qui adhuc nos nec noverant, omnis Asia inter rubrum et Caspium et Oceanum Pompeianis domita vel oppressa signis tenebatur*²⁹.

esorterebbero l'un l'altro a bere fino ad ubriacarsi. Tacito, *hist.* V 5, riporta anch'egli l'opinione che i giudei venerino *Liberus Pater*, ma nell'ottica ostile e sprezzante con la quale giudica il popolo d'Israele precisa che i riti dionisiaci presso i greci e i romani sono lieti e festosi, mentre il costume giudaico è *absurdus sordidusque*, incomprensibile e squallido. Sulla differenza di attitudine con la quale i due autori pagani riportano l'assimilazione Dioniso-dio dei giudei si veda SCHÄFER, p. 73.

²⁹ I 40, 31. Ad eccezione dei parti dunque, che si riveleranno una vera e propria spina nel fianco per i

I giudei sono solo un momento dell'espansione, ed inoltre al tempo in cui scrive Floro hanno appena perso la loro capitale, evento che li ha resi ancora più fragili agli occhi dell'immaginario greco-romano, mentre Roma è la realtà geografica più evidente in assoluto, giunta al suo massimo splendore³⁰.

Floro così non rivela un pensiero particolarmente originale a proposito dei giudei (come del resto per molti altri aspetti della sua *Epitoma*), eppure la sua testimonianza non va trascurata, poiché ripetendo il *cliché* dei giudei adoratori del *Caelum* ribadisce e consolida una opinione già piuttosto ben radicata nel mondo greco-romano e, scegliendo di adottare *inpius* come qualifica del popolo giudaico, lascia una traccia che permette di ricollegare l'opera all'epoca in cui fu scritta, evidentemente inquieta di fronte ai torbidi che la rivolta in Cirenaica aveva scatenato.

Certo l'interesse linguistico e storico per la Roma più arcaica non aiuta il fiorire di testimonianze letterarie sulla vita della comunità giudaica romana contemporanea: il taglio che Floro imprime al suo lavoro lo porta a dare un'immagine stereotipata dei giudei del passato e a tacere quelli del presente, con l'importante eccezione dell'aggettivo *inpius*, e da lui non si può pretendere la vivacità con cui Giovenale, per citare il satirico più vicino all'età di Floro, ritrae la comunità giudaica di Roma e si mostra impensierito di fronte al fascino che essa esercita su alcuni romani in 14, 96-106:

*Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
nil praeter nubes et caeli numen adorant,
nec distare putant humana carne suillam,
qua pater abstinuit, mox et preputia ponunt;*

romani, e degli indiani, che resteranno sempre dei favolosi sconosciuti, tutti i principali popoli dell'Asia conoscono il giogo romano grazie a Pompeo: un altro importante passo in avanti nell'espansione è appena stato brillantemente portato a termine.

³⁰ A. GARZETTI, *Floro e l'età adrianea* cit., sottolinea come la dilatazione geografica dalle piccole dimensioni della città-stato di V secolo a.C. fino all'estensione raggiunta in età adrianea sia il principale strumento attraverso il quale Floro attua quella rappresentazione in senso specificamente biologico dell'epopea del popolo romano.

Romanas autem soliti contemnere leges 100
Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius,
tradidit arcano quodcumque volumine Moyses:
non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
quaesitum ad fontem solos deducere verpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux 105
*ignava et partem vitae non attigit ullam*³¹.

Questo passo è un efficace riassunto degli elementi del giudaismo più noti alla romanità: nella satira che Giovenale dedica alla rappresentazione di quei vizi che si trasmettono di genitore in figlio è riportato l'esempio di un romano superstizioso attratto da alcune pratiche giudaiche (l'astinenza dalla carne suina, il riposo del sabato) padre di un figlio che prosegue la sua scelta religiosa in maniera estrema, fino a dimenticare le sue origini culturali, le *leges Ro-*

manae, per approdare alla venerazione del *Iudaicum ius* tradito da Mosè³² sottoponendosi alla circoncisione, atto definitivo di appartenenza al giudaismo.

Una comunità capace di richiamare a sé persone educate secondo regole ben diverse è evidentemente un gruppo vivo e attivo nel tessuto sociale di Roma³³, tale da suscitare le ire di Giovenale per il suo proselitismo³⁴; al contrario, la corrente arcaizzante che va sviluppandosi sotto Adriano e che informa tutta la produzione letteraria del II secolo distoglie dall'interesse per i problemi più concreti suscitati dalla convivenza tra romani e giudei, come poteva essere la questione del proselitismo, dando vita ad opere come quella floriana che si riferiscono ai giudei del passato o al massimo

³¹ D. Iunii Iuvenalis *Saturae Sedecim*, a c. di J. WILLIS, Teubner, Stuttgart-Lipsia 1997. «Coloro che hanno avuto in sorte un padre timoroso dei sabati non adorano nient'altro che le nubi e il nume celeste, non credono che esista differenza tra la carne umana e quella suina, dalla quale il padre si asteneva, e presto si fanno circoncidere; abituati a disprezzare le leggi romane, imparano, conservano e temono il diritto giudaico, qualunque cosa sia tramandata da Mosè in un volume misterioso, non mostrano la strada se non a quelli che venerano i loro riti e conducono alla fonte agognata i soli circoncisi. E la colpa è tutta del padre, per il quale ogni settimana trascorreva nella pigrizia, senza prendere parte alla vita attiva». Sull'importanza di Giovenale come fonte per la società del suo tempo si veda R. MARACHE, *Juvénal peintre de la société de son temps*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 33.1 (1989), p. 593-639.

³² Non manca la sottolineatura della segretezza che circonda la religione giudaica: Mosè tramanda la sua legge, che predica l'ostilità nei confronti del resto dell'umanità (vv. 103-104), in un *arcanum volumen*, così come Pompeo entra nel Tempio per svelare l'*arcanum*, il mistero che vi si cela.

³³ Non bisogna dimenticare che all'epoca in cui scriveva Giovenale la comunità giudaica era presente in Roma da più di un secolo. A questo proposito Filone, *Legat.*, XXIII 55, ci informa che i giudei abitanti il quartiere di Trastevere erano in possesso della cittadinanza romana: giunti in Italia prigionieri al seguito di Pompeo, erano stati poi liberati dai loro padroni e godevano anche del diritto di esercitare i loro riti. Il numero di cittadini romani di ori-

gine giudaica presenti in Roma era dunque con buona probabilità superiore a quello che noi ci immaginiamo, e i giudei trasteverini, per quanto i satirici si sforzino di descriverli come poveri pezzenti condizionando in tal modo il nostro giudizio, erano comunque cittadini romani. Sulle informazioni a proposito della condizione giuridica dei giudei ricavabili dalla *Legatio* si veda C. KLAUS REGGIANI, *I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la «Legatio ad Gaium» di Filone Alessandrino*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 21.1 (1984), pp. 585-586. Inoltre Flavio Giuseppe dedica un'ampia sezione del libro quattordicesimo delle sue *Antiquitates Iudaicae* a riportare editti emessi dall'autorità romana a favore di giudei possessori della cittadinanza romana nelle varie comunità dall'impero, a Delo, Efeso, Sardi e altri centri ancora: non solo molti giudei di Roma, ma anche diversi loro correligionari sparsi per tutto il Mediterraneo potevano dunque vantare i diritti del *civis Romanus* (XIV 185-267), cfr. A. M. RABELLO, *L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 21.2 (1984), pp. 1290-1291.

³⁴ L'attitudine proselitistica giudaica è spesso esagerata dagli autori romani, e a maggior ragione dai satirici, che dell'esagerazione fanno un modulo espressivo: per una considerazione equilibrata del problema si veda SMALLWOOD, pp. 205-207, la quale osserva che con ogni probabilità furono ben pochi coloro che optarono per una conversione totale al giudaismo e che la maggioranza deve essersi limitata all'adozione di alcune pratiche.

all'impressione creata dalle due grandi rivolte del 115 e del 132 d.C.

III. Frontone, *epist.*, II 12: la stella dei giudei *superstitiosi*

Floro non è l'unico autore ad occuparsi dei giudei da questo particolare punto di vista, decisamente diverso da quello adottato dagli autori del secolo precedente: sulla stessa linea si pone anche Frontone, l'oratore più apprezzato del suo tempo³⁵, un africano sbarcato a Roma al pari di Floro e più di lui consacrato alla retorica come professione e norma di vita.

Egli inserisce riferimenti ai giudei due volte, almeno per quanto è possibile ricostruire a causa del cattivo stato in cui ci è giunta la sua produzione letteraria³⁶.

Il primo cenno è contenuto in una delle lettere che vanno a costituire la corrispondenza con Marco Aurelio e Lucio Vero, i due futuri imperatori di cui Frontone fu tutore: si tratta dell'epistola II 12 indirizzata a Marco Aurelio³⁷:

Caesari suo consul

Meum fratrem beatum, qui vos in isto biduo viderit! At ego Romae haereo conpedibus aureis vinctus; nec aliter kal. Sept. expecto quam superstitiosi

³⁵ Floro e Frontone, insieme ad Aulo Gellio con le sue *Noctes Atticae*, sono per noi i rappresentanti più noti di una cerchia che dovette essere piuttosto ampia e di cui non ci è giunto pressoché nulla: H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, II, Klincksieck, Paris 1956, pp. 192-194, nomina alcuni altri retori che per noi sono solo nomi come Tito Castricio, Romano Iovino, Aufidio Vittorino e Antonio Aquila.

³⁶ Come è noto, fu il cardinale Angelo Mai agli inizi dell'Ottocento a ritrovare in un palinsesto tutto quello che possediamo di Frontone: il suo carteggio con diversi membri della famiglia imperiale, da Antonino ai due principi Marco Aurelio e Lucio Vero, e una miscellanea di scritti di vario argomento. Sulle edizioni e gli studi relativi alla tradizione del *corpus* frontoniano si veda P. V. COVA, *Marco Cornelio Frontone*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 34.2 (1994), pp. 873-883.

³⁷ *GLAJJ* n. 341. FRONTONE, *Epistulae*, a c. di M. P. J. VAN DEN HOUT, Teubner, Leipzig 1988.

³⁸ «Il console al suo Cesare. Fortunato mio fratello che ti vedrà in questi due giorni! Io invece re-

*stellam, qua visa ieiunium pollutant. Vale, Caesar, decus patriae et Romani nominis. Vale, domine*³⁸.

L'epistola è databile con precisione alla fine di agosto del 143 poiché Frontone si firma come *consul*, ed in effetti egli fu console suffeto in quell'anno³⁹.

Essa risale dunque al primo periodo in cui fu professore di retorica per i due regali allievi: sappiamo infatti che in seguito il più spiritualmente inquieto, Marco Aurelio, si sarebbe allontanato da una visione che poneva la retorica come regina di tutte le possibilità del pensiero umano per accostarsi allo stoicismo e ad un predominio della filosofia nella meditazione ma anche nell'azione, nella pratica di vita⁴⁰.

Pur nella sua brevità la lettera non rinuncia allo spiegamento di qualche piccolo artificio retorico; il consolato ad esempio, motivo che trattiene a Roma Frontone, è definito come *conpedes aureae*, un intreccio di catene dorate che costringono il maestro lontano dall'allievo. Inoltre, per meglio illustrare l'ansia con la quale attende le calende di settembre, giorno che lo libererà dal dovere, Frontone costruisce il paragone con il popolo dei *superstitiosi*, che aspettano l'apparire della stella per terminare il loro periodo di digiuno.

sto a Roma, legato da catene d'oro; e attendo le calende di settembre non diversamente da come i superstiziosi attendono la stella, dopo la cui comparsa smettono il digiuno. Addio Cesare, gloria della patria e del nome di Roma. Addio, mio signore.» Frontone accenna qui al fratello Quadrato, nominato anche in altre epistole.

³⁹ Cfr. E. CHAMPLIN, *The chronology of Fronto*, «Journal of Roman Studies» 64 (1974), p. 140.

⁴⁰ Marco Aurelio si sarebbe poi riavvicinato alla retorica e all'insegnamento frontoniano intorno al 156 d.C., al fine di saper dominare gli strumenti della persuasione e della parola nelle necessità di governo: cfr. F. PORTALUPI, *Retorica e filosofia in Frontone*, «Civiltà classica e cristiana» 13 (1992), pp. 269-275, che traccia la storia del rapporto tra il maestro e l'allievo nel quadro più generale del confronto tra retorica e filosofia a Roma. P. V. COVA, *Marco Cornelio Frontone* cit., p. 901, ricorda che la dimensione retorica e quella didattica sono sempre connesse in Frontone e caratterizzano tutte le lettere dell'epistolario.

I giudei non sono esplicitamente nominati, ma è piuttosto probabile che qui si parli di loro: del resto Frontone ama alludere più che spiegare, poiché l'allusione permette le sottigliezze intellettuali che gli sono care.

Frontone accenna ad una stella di cui i giudei attendono l'apparire: questo termine non può non far venire in mente che circa otto anni prima la stesura di quest'epistola, nel 135 d.C. la ribellione dei giudei palestinesi ad Adriano era stata guidata da un Simeon il quale in aramaico si faceva chiamare *Bar Kokva*, il figlio della stella, una designazione messianica che attesta con chiarezza le speranze politiche di liberazione nutrite dal popolo d'Israele, e che soprattutto conferiva credibilità al capo delle operazioni contro Roma⁴¹.

Si potrebbe ipotizzare che Frontone, cronologicamente vicino agli anni della rivolta e turbato, come altri uomini della sua epoca e dei decenni successivi, dagli avvenimenti, abbia in qualche modo avuto notizia della stella e della sua importanza per i giudei.

L'ipotesi è comunque destinata a restare tale, poiché sarebbe azzardato affermare che Frontone possedesse conoscenze che non possiamo documentare, ed inoltre nella sua epistola la stella serve per istituire un paragone ben preciso: egli attende un giorno stabilito, la calende di settembre, per essere sollevato dall'onere consolare che lo trattiene a Roma, proprio come i giudei attendono una scadenza temporale altrettanto stabilita, l'apparizione della stella, per poter mettere fine al loro *ieiunium*.

La stella è dunque un segno che scandisce i momenti del rito, ed è probabilmente nel giusto M. Stern, nel suo commento a questa te-

stimonianza frontoniana, quando la interpreta come ἑσπερος, la stella della sera segnante la fine del giorno di astinenza nelle festività giudaiche che prescrivevano tale norma.

La sua apparizione è collegata al digiuno, e bisogna notare come le idee romane su tale pratica andassero incontro ad un fraintendimento notevole, dal momento che molti autori del I secolo d.C. lo consideravano come uno dei comandamenti fondamentali da osservare nel giorno di sabato, avvolto nella maggioranza delle testimonianze pagane da un'aura piuttosto cupa e visto quale festa dell'inattività totale, dell'astinenza da tutto e dunque anche dal cibo, mentre il giudaismo lungo tutto l'arco della sua storia aveva sempre vissuto con gioia il riposo settimanale che prevedeva un menù festivo degno dell'occasione e non era assolutamente votato al digiuno⁴².

Secondo lo storico Pompeo Trogo, attivo sullo scorcio del I secolo a.C., il digiuno sabbatico sarebbe stato istituito dallo stesso Mosè al termine del lungo pellegrinaggio per il deserto che era seguito alla cacciata dall'Egitto, affinché fosse per il suo popolo un perpetuo ricordo della fame che aveva sofferto prima dell'arrivo nella terra promessa⁴³.

Circa mezzo secolo dopo Petronio, nella sua presa in giro del giudeo stretto fra mille timori e riti dolorosi (in testa a tutti la circoncisione), nomina i *ieiuna sabbata lege*⁴⁴, i sabati votati al digiuno in virtù di una *lex* che incombe minacciosa ed esige un rispetto assoluto dei propri dettami, mostrando così di aver raccolto almeno un'eco del valore totalizzante che la legge mosaica aveva per i suoi adepti e di averla però applicata ad una festività che non predicava in alcun modo l'astinenza dal cibo.

⁴¹ Questa espressione deriva da un versetto contenuto nella profezia di Balaam in *Nm.*, 24, 17, divenuto uno dei fondamenti della teologia messianica nella versione aramaica del Targum: «una stella si muove da Giacobbe, si alza uno scettro da Israele». SCHÜRER, I, p. 656, nota che fu probabilmente rabbi Aqiba ad investire Simeon con questo titolo, anche se la tradizione rabbinica successiva si mostra ostile nei confronti di questo personaggio.

⁴² Cfr. R. GOLDENBERG, *The Jewish Sabbath in the Roman world up to the time of Constantine the*

Great, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 19.1 (1979), pp. 422-429, che analizza l'invito alla letizia contenuto nella letteratura rabbinica sul sabato in contrapposizione all'idea di negatività e di tetraggine tipica delle testimonianze pagane. Il sabato come giorno di profonda letizia, di incontro fra il giudeo e il suo Dio è del resto codificato anche in un celebre passo di Isaia, 58, 13-14.

⁴³ XXXVI 2, 14-15 (*GLAJJ* n. 137).

⁴⁴ Fr. 37 Ernout, v. 6.

Svetonio, nel lodare la frugalità di costumi di Augusto, cita una lettera dell'imperatore indirizzata a Tiberio:

*Ne Iudaeus quidem, mi Tiberi, tam diligenter sabbatis ieiunium servat quam ego hodie servavi, qui in balineo demum post horam primam noctis duas buccas manducavi prius quam ungui inciperem*⁴⁵.

Augusto afferma di aver osservato il digiuno *tam diligenter*, con la medesima scrupolosità che a suo parere il giudeo mostra nel rispettare il *ieiunium sabbatis*: l'imperatore, che pure aveva contatti con esponenti non secondari del mondo giudaico quali Erode il Grande, considera assodato il legame sabato-astinenza

⁴⁵ *Aug.*, 76, 2: «neppure un giudeo, mio Tiberio, osserva il digiuno del sabato con la stessa scrupolosità con la quale l'ho osservato io oggi, che ho mangiato due bocconi solo dopo la prima ora della notte, prima che iniziassi ad essere unto». Citazioni dirette come questa pongono il problema delle fonti di cui Svetonio si servì, nel nostro caso i testi dell'epistolario augusteo, del grado di accesso che egli vi aveva e della sua fedeltà nel riportarne il contenuto. A tale proposito L. DE CONINCK, *Les sources documentaires de Suétone «Les XII Césars»: 1900-1990*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 33.5 (1991), p. 3685, è favorevole all'ipotesi di una conoscenza diretta di un certo numero di lettere, forse conservate in uno *scrinium* imperiale.

⁴⁶ Questo luogo comune così ben attestato negli autori greco-latini non ha alcun riscontro nella prassi religiosa giudaica e nella sua letteratura: cfr. G. F. MOORE, *Judaism in the first centuries of the Christian era*, II, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1950, pp. 55-69 e 257-266, e SCHÜRER, II, p. 576. All'epoca delle testimonianze pagane riportate i giudei facevano pubblici digiuni solo in occasione di alcune ricorrenze, prima fra tutte lo Yom Kippur, giorno dedicato alla penitenza e all'espiazione dei peccati del popolo d'Israele nel mese di Tishri (settembre-ottobre), in caso di calamità naturali, ad esempio quando la pioggia, attesa in autunno dopo la festa dei Tabernacoli, tardava a venire, o nel momento in cui sentivano di aver meritato l'ira divina e desideravano placarla (*Gdc.*, 20, 26; *2Sm.*, 7,6). Esisteva poi una pratica privata, individuale di digiuno, come manifestazione di afflizione e potente ausiliario nella preghiera. La Giuditta biblica, do-

dal cibo, e vi fa riferimento come ad un τόπος evidentemente ben radicato nella cultura di allora⁴⁶.

Frontone non lega il digiuno specificamente al sabato, ma in modo più generale al popolo dei superstiziosi, secondo quell'allusività che è tipica del suo stile, inoltre nemmeno lui rinuncia a caratterizzare in maniera netta e insindacabile i giudei tramite il solito ricorso ad un'aggettivazione orientata in senso negativo.

Il retore sceglie di ricorrere a *superstitiosus*, forse ricordando che Cicerone, il maestro tanto amato e sviscerato in ogni sua orazione dagli autori dell'epoca⁴⁷, aveva definito la religione giudaica, in quella che è una delle prime testimonianze in lingua latina sui giudei, una *barbara superstitio*⁴⁸.

po essere rimasta vedova, digiunava tutti i giorni, tranne il sabato e la vigilia del sabato, e gli altri giorni di letizia del calendario giudaico (*Gdt.*, 8, 6); i farisei digiunavano il lunedì e il giovedì di ogni settimana. Contro il rischio di vuoto formalismo insito però in un tale costume, si scaglia già Isaia, 58, 3-7, che mette in luce come la pratica esteriore dell'astinenza dal cibo possa ben poco agli occhi del Signore, quando è messa in atto da uomini dal cuore duro e inaridito, incapaci di misericordia verso il loro prossimo, anticipando in questo i discorsi di Gesù volti a smascherare il legalismo esasperato dei farisei (*Mt.*, 6, 16-17; *Lc.*, 5, 33-39). Tuttavia anche i giudei più pii, che praticavano il digiuno come esercizio di pietà privata, sapevano che esso non doveva mai essere osservato nei giorni di festa, il sabato in testa a tutti, poiché il Signore voleva che quelle fossero occasioni di gioia e serenità per il suo popolo. L'idea di un sabato tetro e pieno di obblighi onerosi quali il digiuno è dunque del tutto greco-romana ed è frutto della mancata conoscenza dei testi giudaici, biblici e non: sul rifiuto greco (e latino) di apprendere le lingue dei popoli stranieri per leggerne i testi originali si veda A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, Einaudi, Torino 1980, p. 96.

⁴⁷ Un buon esempio di questo atteggiamento degli intellettuali del II secolo d.C. è costituito da Gellio, che dedica diversi capitoletti delle sue *Noctes Atticae* all'esame linguistico e stilistico di passi ciceroniani: cfr. ad esempio I, 4 e I, 7.

⁴⁸ *Flacc.*, 67. S. CALDERONE, *Superstitio*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 1.2 (1972), pp. 377-396, traccia una breve storia della parola, che proprio nell'epoca di Cicerone iniziava

Alcuni decenni dopo Frontone, Apuleio, un altro africano dalla brillante formazione retorica⁴⁹, accenna ai giudei in una delle orazioni che compongono la raccolta dei *Florida*⁵⁰ e che è dedicata alla lode dei gimnosofisti indiani, rappresentanti fra i più noti di quella sapienza orientale che mescolava filosofia ed esoterismo dando vita ad un'aura di mistero decisamente attraente per i romani:

*Indi, gens populosa cultoribus et finibus maxima, procul a nobis ad orientem siti, prope oceani reflexus et solis exortus, primis sideribus, ultimis terris, super Aegyptios eruditos et Iudaeos superstitiosos et Nabathaeos mercatores et fluxus vestium Arsacidas et frugum pauperes Itryaeos et odorum divites Arabas...*⁵¹

Apuleio descrive l'ampiezza della regione indiana e sottolinea con enfasi retorica la sua grande lontananza dall'occidente romano: gli indiani sono all'estremo Oriente, quello dove sorge il sole, e sono situati ben oltre un nutrito elenco di popoli, egiziani, giudei, nabatei, arsa-cidi (parti), iturei e arabi.

La lista segue una precisa direttiva geografica verso est ed è dotata di una struttura ben cadenzata poiché a ciascun popolo è abbinato un aggettivo che alle orecchie del pubblico di Apuleio doveva evocare un'idea, un'impressione fondamentale delle popolazioni di volta in volta nominate; dal punto di vista storico, questa enumerazione ha valore perché ci

informa di come la romanità occidentale vedeva e giudicava gli abitanti delle province più lontane.

Nel quadro che si viene a delineare, oltre a nabatei, iturei e arabi caratterizzati dalle loro attività professionali o dai prodotti delle loro regioni che affluivano a Roma, spicca la contrapposizione fra gli egiziani *eruditi*, sempre guardati con rispetto per via della loro cultura millenaria, e i giudei *superstitiosi*.

Questi sono l'unico popolo etichettato da un giudizio che abbia a che fare con la sfera religiosa e sia orientato da una connotazione sfavorevole: nelle menti degli uditori di Apuleio, che tenne conferenze a Roma, ad Atene e in Oriente, la credulità sterile e timorosa era la maggior espressione del giudaismo, il suo unico apporto alla romanità, differenziandosi negativamente non solo dagli egiziani, sapienti di antica tradizione, ma anche da popoli meno stimati eppure utili se non altro per ciò che producevano (i profumi degli arabi).

Questo è il clima generale, il contesto nel quale nasce l'allusione di Frontone ai *superstitiosi*.

Il retore intende omaggiare Marco Aurelio con un'adulazione brillante ma non smaccata e ricorre ad un'immagine che presuppone nota per lanciare il suo messaggio: i *superstitiosi* in attesa della stella sono solo un suggestivo termine di paragone scelto tra tanti altri possibili.

Frontone gioca la lettera sull'equiparazione tra il periodo di astinenza dei giudei dal

ad essere riferita con sempre maggiore frequenza ai culti orientali trapiantati a Roma, quali quelli di Iside e Cibele e lo stesso giudaismo, andando incontro ad una specializzazione semantica: da termine che indicava il giusto timore del fedele di fronte al mistero della divinità a vocabolo spregiativo che designava tutti coloro che si lasciavano intrappolare dalle paure soffocanti di credenze molto spesso di provenienza orientale. Sull'utilizzo del termine *superstitio* come etichetta delle religioni straniere potenzialmente destabilizzanti si veda anche D. GRODZYSKI, *Superstitio*, «Revue des Études Anciennes» 76 (1974), p. 52.

⁴⁹ N. METHY, *Fronton et Apulée: romains ou africains*, «Rivista di Cultura classica e medievale» 25 (1983), pp. 37-41, analizza l'attitudine dei due autori verso Roma e l'Africa nel quadro generale del

grande sviluppo culturale della regione nord-africana che inizia a produrre personalità letterarie notevoli proprio nel II secolo d.C. A proposito della retorica come impronta fondamentale nella vita professionale e nella produzione degli autori latini africani la METHY cita un verso di Giovenale che definisce l'Africa *nutricula caudicorum* (7, 149) per le numerose scuole oratorie che vi si trovavano.

⁵⁰ *Flor.*, 6 (GLAJJ n. 362).

⁵¹ «Gli indiani, popolo grandissimo per gli abitanti e per i territori, situati lontano da noi verso Oriente, vicino a dove l'Oceano ritorna su se stesso e il sole sorge, dove nascono le stelle e dove terminano le terre, al di là degli egiziani eruditi, dei giudei superstitiosi, dei nabatei mercanti, dei parti dalle lunghe vesti, degli iturei poveri di messi, degli arabi ricchi di profumi...».

cibo e il suo periodo di astinenza, vale a dire il suo desiderio di vedere Marco Aurelio, ostacolato non da un impedimento qualunque ma dalle «catene d'oro» del consolato.

Questa epistola, per la personalità del suo autore e per il suo orientamento letterario, non ci informa della reale situazione in cui versava la comunità giudaica di allora, ma si limita ad aprire un piccolo spiraglio attraverso il quale lo storico può osservare come i principali pregiudizi sul giudaismo siano dotati di una straordinaria capacità di tenuta nel tempo e come la classe intellettuale del II d.C. sia in linea di massima molto meno interessata a ritrarre l'attualità e a dare un giudizio su di essa rispetto a quella del secolo precedente⁵².

È inoltre possibile ipotizzare che gli stessi giudei di Roma, in seguito alle disastrose conclusioni dei due episodi rivoltosi del 115 e del 132, abbiano diminuito il loro impatto culturale sulla società pagana, diventando meno pericolosi agli occhi dei romani e non più in grado di esercitare quell'influenza che Giovenale temeva e satireggiava nella satira 14.

IV. Frontone, *de bello Parthico*, 2: le uccisioni di soldati romani nella rivolta giudaica del 132-135 D.C.

Il secondo riferimento di Frontone ai giudei è connesso con gli eventi del 132-135 d.C., e

fa parte del frammento che ci resta del *De bello Parthico*, un'opera databile al periodo intorno al 162 d.C., anno in cui il legato Severiano fu sgominato insieme alla sua legione dai parti ad Elegeia in Armenia.

Il testo viene considerato dagli studiosi più vicino al genere della *consolatio* che a quello storiografico vero e proprio, denso com'è di *imagines*⁵³, di esempi e confronti col passato tesi ad illustrare il concetto fondamentale, la consapevolezza del fatto che le sconfitte militari, per quanto gravi, non abbiano mai piegato il popolo romano, sempre pronto a ribaltare la situazione e ad aggiudicarsi la meritata gloria.

Per ribadire il tema portante della sua trattazione, Frontone inserisce versi della più antica poesia latina inneggianti alla guerra⁵⁴, richiami alla storia del tiranno di Samo, Policrate, e della sua eccessiva fortuna⁵⁵ ed un elenco delle più famose disfatte subite dai romani⁵⁶. Dopo aver ricordato le più remote nel tempo, dalla battaglia di Allia con i galli Senoni (390 a.C.) a quella di Carre contro i parti (53 a.C.), il retore va alla ricerca di *exempla* nel materiale storico più recente:

Sed ne nimis vetera alte petam, vestrae familiae exemplis utar. Traiani proavi vestri ductu auspicioque nonne in Dacia captus vir consularis? Nonne

⁵² Sul valore delle epistole frontoniane per l'analisi storica del II secolo d.C. si è espresso in maniera interessante e a mio parere equilibrata L. POLVERINI, *Sull'epistolario di Frontone come fonte storica*, «Seconda Miscellanea greca e romana» 19 (1968), p. 436, il quale sostiene che Frontone rappresenta soprattutto l'importanza delle scuole di retorica e della cultura ad esse connessa, poco attratta dalla contemporaneità e anzi da essa quasi separata: in questo orientamento comune ad altri autori dell'epoca risiede il suo interesse come fonte storica, in quanto testimone di un momento culturale particolare. Questo potrebbe spiegare la mancanza di cenni alla comunità dei giudei e ai suoi incontri-scontri con quella romana, mentre, rileva ancora POLVERINI, l'allineamento di Frontone al rinnovato vigore dei culti pagani, che è un altro elemento tipico del II secolo, potrebbe aver motivato quel dialogo contro i cristiani che non possediamo ma della cui esistenza abbiamo notizia da Minucio Felice.

⁵³ Sul modo di procedere di Frontone in questo testo e nei *Principia historiae*, sul suo ricorso alle *imagines* e agli *exempla* retorici si veda S. JANNACCONE, *Appunti per una storia della storiografia retorica nel secondo secolo*, «Giornale Italiano di Filologia» 14 (1961), p. 298.

⁵⁴ *De bello Parthico*, 1: sono versi dal *Telamon* di Ennio.

⁵⁵ *De bello Parthico*, 4-6. La leggenda di Policrate, tiranno famoso per la fortuna che accompagnava tutte le sue azioni ma che andò incontro ad una fine terribile in seguito all'invasione persiana, è narrata da Erodoto in III 39 sgg., e viene qui ripresa da Frontone che ne fa un esempio di come la prosperità eccessiva possa nuocere e di quanto sia migliore per i romani una sorte che alterni momenti di crisi, come quello che stava allora vivendo l'area orientale dell'impero a causa dei parti, a momenti di tranquillità.

⁵⁶ *De bello Parthico*, 1.

a Parthis consularis aequae vir in Mesopotamia trucidatus? Quid? Avo vestro Hadriano imperium optinente quantum militum a Iudaeis, quantum ab Britannis caesum?

*Patre etiam vestro imperante, qui omnium principum...*⁵⁷

Si passano in rivista fatti che riguardano ex-consoli vittime della violenza barbara attraverso una serie di interrogative dirette dalla struttura ben modulata, che ricostruiscono la *lignée* imperiale da Traiano *proavus*, bisavolo di Marco Aurelio secondo la terminologia dell'adozione, fino ad Adriano *avus* e ad Antonino *pater*, del quale però non sappiamo quale episodio venisse citato perché il testo è corrotto.

Gli eventi più gravi dell'epoca di Adriano sono la ribellione dei Britanni, che annientarono la *X Legio Hispana*, e naturalmente quella dei giudei, che durò tre anni e fu sedata con difficoltà nel 135 d.C.

Come nel caso della rivolta sotto Traiano, è la ferocia dei combattimenti il tratto che più emerge dalle impressioni degli antichi; per gli eventi specifici del 132-135 d.C. le maggiori testimonianze provengono dall'opera di Cassio Dione, da cenni contenuti nella *Vita Hadriani* dell'*Historia Augusta*⁵⁸, e dall'opera di Eusebio di Cesarea: sia lo scrittore pagano di età severiana che lo scrittore cristiano di IV secolo che affermano con chiarezza che si trattò di una guerra non certo marginale per importanza e per durata, πόλεμος οὐτε μικρός οὐτ' ὀλιγοχρόνιος, dice Cassio Dione, e soprattutto perché procurò la morte di un considerevole numero di soldati romani, sfiniti dalla guerriglia messa in atto dai giudei⁵⁹.

Frontone utilizza l'accento alla rivolta solo in quanto esso si presta ad essere un efficace *exemplum* retorico, proprio come nell'epistola i *superstitiosi* erano menzionati in funzione del valore che avevano nel paragone istituito sul tema dell'astinenza: il tono è generico, ciò che conta è il parallelismo *quantum militum a Iudaeis, quantum ab Britannis caesum*, che ha lo scopo di rammentare a Marco Aurelio l'utilità della *commutatio fortunae* (cfr. *de bello Parthico*, 6), uno dei *Leitmotiv* di questo testo frontoniano.

La barbarie britannica e quella giudaica hanno avuto la meglio per un certo periodo di tempo, ma alla fine si è sempre verificato quel mutamento di sorte che ha premiato i romani e la tenacia del loro *exercitus*, portandoli da una condizione negativa fatta di sconfitte e di gravi perdite militari fino alla vittoria e al ristabilimento dell'ordine nelle province insorte.

La sollevazione giudaica agli occhi di Frontone non può che essere solo uno dei tanti problemi che l'Oriente ha prodotto e che è stato brillantemente risolto, cosa che il retore auspica che accada anche per l'attuale questione partica che angustia l'imperatore nel 162 d.C.

In Frontone e in Floro l'attenzione ai giudei si può dunque definire piuttosto scarsa e «spostata» dal punto di vista geografico rispetto a Roma, che era il fulcro dell'interesse per gli autori del secolo precedente.

I giudei sono oggetto di allusioni stereotipate, che giocano sui toni della *superstitio* come principale caratteristica del popolo di Gerusalemme, inutile se non addirittura dannosa (*impietas* di Floro è un'accusa decisamente

⁵⁷ *De bello Parthico*, 2 (GLAJJ n. 342) «Ma per non andare a cercare eventi troppo in là nel tempo, farò uso degli esempi della vostra famiglia. Sotto il comando e l'impulso del tuo bisnonno Traiano non fu forse catturato in Dacia un ex-console? E non fu forse massacrato dai parti un altro ex-console? E che? Mentre tuo nonno Adriano deteneva il potere quanti soldati furono uccisi dai giudei, quanti dai britanni? E sotto l'impero di tuo padre, che di tutti i *principes*...» Segue una lacuna nel testo.

⁵⁸ Cfr. D. GOLAN, *Iudaei in the Scriptores Historiae Augustae*, «Latomus» 47 (1988), pp. 335-339.

⁵⁹ Cassio Dione, LXIX 12-15 (GLAJJ n. 440); Eusebio, *hist. Eccl.*, IV 5. Come per la rivolta sotto Traiano, che del resto era avvenuta solo una quindicina d'anni prima, anche nel caso degli eventi del 132-135, dai testi letterari si ricavano impressioni di sgomento per la furia dei combattimenti e la protervia dei ribelli giudei: su Frontone in particolare, che ancora nel 162 d.C. accenna alle stragi di soldati romani avvenute durante gli scontri, cfr. M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine. A political history from the Bar Kochba war to the Arab conquest*, Blackwell, Oxford 1976, p. 36.

grave⁶⁰), oppure vengono citati in relazione ai disordini politici che crearono prima in Cirenaica, Egitto, Cipro e Mesopotamia nel 115 e poi in Palestina nel 132.

Questa mancanza di interesse per una descrizione del presente giudaico di Roma, che invece risultava di pressante attualità per la satira e la storiografia del I secolo d.C., può dunque derivare dalla fusione di due motivi, la scottante attualità storica delle due rivolte in Egitto e in Palestina, e le scelte operate in materia di letteratura e storiografia dagli autori dell'epoca.

Infatti la virata dell'orientamento letterario generale spinge in maniera decisa a rivitalizzare, attraverso un ampio dispiegamento di strumenti retorici, un passato remoto e dunque idealizzabile, allontanando l'interesse per la contemporaneità: questo indirizzo si incontra e si combina, a mio parere, con una temperie storica ben precisa che vede, intorno alla prima metà del II secolo d.C., una probabile diminu-

zione del peso culturale della comunità giudaica di Roma, o meglio del suo impatto sugli intellettuali latini, i quali nel secolo precedente avevano mostrato un'attenzione quasi sempre pregiudizialmente negativa, eppure vivace verso i giudei che vivevano in Roma.

A questo risultato certamente contribuirono in misura ragguardevole le due rivolte, poichè concentrarono l'attenzione su altre regioni dell'impero dove i giudei si erano manifestati con violenza inquietante e indussero retori consumati come Floro e Frontone ad accennare nelle loro opere agli *impij*, *superstitiosi*, e pericolosi (per l'esercito romano) giudei dei loro tempi.

Cinzia Achille
via Scarabelli, 36
I-27058 Voghera (PV)
e-mail: cunzia@interfree.it

SUMMARY

This article examines the attitude towards Jews shown by two Latin authors who lived during the first half of the second century C.E.: the historian P. Annaeus Florus and the rhetorician M. Cornelius Fronto. Florus relates events that took place in 63 B.C.E., such as the conquest of Jerusalem by Pompey and his entrance in the temple in order to discover the truth about the Jewish God. Fronto, on the other hand, refers to the star which marks the end of Jewish fast days and recalls the defeats sustained by Roman soldiers during the Jewish revolt in Palestine in 132-135 C.E.

KEYWORDS: P. A. Florus and M. C. Fronto (2th century C.E.); attitude concerning Jews; Jewish revolt in Palestine in 132-135 C.E.

⁶⁰ L'*impietas* dei giudei, oltre ad essere ben testimoniata in quest'epoca, troverà un terreno fertile anche nei testi più tardi, che riflettono l'ostilità cristiana verso i giudei: il *Codex Theodosianus* (XVI 9, 5) utilizza il superlativo *impiissimus* per definire i giudei ai quali è vietato possedere *christiana manci-*

pia, schiavi cristiani che potessero essere corrotti, *inquinari*, dalla convivenza con il popolo uccisore di Cristo, ed impiega anche i termini *indignus* e *nefarius* (XVI 8, 14; XVI 9, 4), cfr. GRODZYSKI, *Superstitio* cit., p. 56.

TRA LE PIETRE E LE STELLE.
LA TRADUZIONE DI SCHOLEM DI *ZOHAR*, I, 15a-22a

Lo scopo principale del nostro intervento è quello di offrire una descrizione scientifica della traduzione di un capitolo dello *Zohar*, compiuta da Scholem in tedesco negli anni Trenta, per renderne manifesta l'elaborazione terminologica e l'impronta filosofica attraverso la costruzione di campi semantici secondo le indicazioni della linguistica di Coseriu. Il lavoro è scandito in due momenti fondamentali, in cui vengono analizzati in modo contrastivo il testo biblico commentato e il passo corrispondente dell'opera mistica e, successivamente, il testo aramaico originale e la traduzione in lingua tedesca.

Dal testo biblico al commento mistico dello *Zohar*

1.1 Il campo lessicale della luce in aramaico

L'analisi del campo lessicale della luce nella lingua aramaica è stata condotta esclusivamente in riferimento alla breve sezione dell'opera *Sefer ha-Zohar* («Il libro dello splendore») che è stata tradotta in lingua tedesca da G. Scholem¹: si tratta del commento alla prima sezione liturgica del testo della Genesi (Gn. 1, 1-19) contenuto in *Zohar* I, 15a-22a secondo la impaginazione convenzionale.

La conseguenza principale di questa drastica restrizione del campo di indagine ad una sezione assai minuta del testo monumentale dello *Zohar* è senza dubbio quella di offrire

un'analisi lessicologica parziale e fortemente vincolata alla corrispondente trasposizione in tedesco. Tuttavia, riteniamo che questa difficoltà metodologica possa venire in parte mitigata dalla circostanza per cui le pagine dello *Zohar* che abbiamo analizzato riguardano proprio l'interpretazione mistica del racconto tradizionale della creazione del cielo e della terra: di conseguenza, si può ipotizzare che, per quanto scarse e parziali, queste pagine possano riportare il «vocabolario fondamentale» del campo lessicale della luce. L'individuazione del campo lessicale ha seguito i criteri ermeneutici fissati dal linguista Coseriu e, di fatto, ha coinciso con la struttura semantica del testo, che si presenta come un'analisi intensa del racconto biblico della Creazione della luce, del giorno, della notte, del firmamento e delle stelle. In questa sede non abbiamo trattato il delicato problema del bilinguismo ebraico-aramaico nella tradizione religiosa giudaica e abbiamo presupposto una perfetta corrispondenza tra le due lingue. Si tratta evidentemente di una finzione operata, per brevità, ai soli fini pratici di un'analisi testuale parziale che tuttavia non ignora lo statuto problematico dell'aramaico utilizzato nello *Zohar*: vanno ricordati in particolare il carattere artificiale ed antiquato di questo linguaggio creato su imitazione del lessico del Talmud babilonese, del Targum Onkelos e degli elementi sintattici del Talmud palestinese².

¹ G. SCHOLEM, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche «Sohars»*, Suhrkamp-Jüdische Verlag, Frankfurt a.M. 1992 (neue Auflage). Ne è stata pubblicata recentemente una traduzione italiana, particolarmente fedele all'originale tedesco e alle integrazioni testuali apportate dallo stesso Scholem. Per questa sua particolare aderenza alla versione tedesca l'abbiamo considerato un testo di importanza secondaria per la nostra indagine lessicologica (cfr. G. SCHOLEM, *I*

segreti della creazione, tr. it., Milano, Adelphi, 2003).

² Cfr. I. TISHBY, *General Introduction*, in *The wisdom of the Zohar*, vol. I, London, Letterman, 1989 e cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it., Torino, Einaudi, 1992. Per una grammatica moderna dell'aramaico dello *Zohar* cfr. inoltre M.Z. KADDARI, *Diqduq ha-lašon ha-aramit šel ha-Zohar*, Jerušalayim, Kariat-Sepher, 1971.

La consultazione di un dizionario specialistico³ e la lettura del testo hanno permesso di determinare il *centro* del campo lessicale della luce, ovvero quella lista di lessemi che ne costituisce l'articolazione fondamentale: נְהוֹר (arm., «luce»), אֹר (ebr., «luce»), מְאֹר (ebr., «luminare»), אֵשׁ (arm., «fuoco»), זוֹהַר (ebr.-arm., «splendore»). Al centro lessicale si oppone il lemma חוֹשֶׁךְ (ebr., «tenebra»), che compare costantemente nell'accezione ebraica. Alla *periferia* del campo lessicale appartengono invece quei lemmi che dimostrano un'integrazione di grado minore con il campo: בּוֹצִינָא (arm., «fiamma»), אֵיר (ebr., «etere») e tutti i termini ebraici del racconto della creazione.

L'estromissione del lessico biblico dell'universo dal centro lessicale di questa sezione del testo trova conferma nella ricorrenza dei termini periferici esclusivamente accanto ai lemmi portanti o in citazioni dalla Scrittura e permette di osservare come il delicato ampliamento semantico del lessico ebraico in direzione di quello che potremmo chiamare un vocabolario «teosofico» contribuisca a precisare e a chiarire le ambizioni teologiche dell'autore dello *Zohar*: alla rivisitazione mistica del Pentateuco corrisponde la centralità di un nuovo repertorio concettuale.

a) *Analisi sintagmatica*

1. נְהוֹר (aram., «luce»).

Sostantivo. Compare prevalentemente al singolare, raramente come sema isolato, ma piuttosto in relazione sintagmatica con aggettivi, sostantivi e pronomi (relativi).

Esempio: נְהוֹר דְּאֹרִיתָא: «luce della Torah» (*Zohar* I, 16a).

2. אֹר (ebr., «luce»).

Sostantivo. Benché sia il sinonimo biblico del corrispondente lemma aramaico נְהוֹר, ricorre anche come sema autonomo in rappor-

to sintagmatico prevalentemente con aggettivi e raramente con sostantivi.

Esempio: אֹר שְׁלִים: «luce intera» (*Zohar* I, 16b).

3. מְאֹר (ebr., «luminare»).

Sostantivo derivato dal verbo אֹר da cui discende l'omografo sostantivo אֹר. Ricorre al singolare e al plurale. Ha poche occorrenze legate a citazioni dalla Scrittura e si lega sintagmaticamente ad aggettivi e sostantivi.

Esempio: מְאֹר הַגְּדוֹל: «il grande luminare» (*Zohar* I, 20a; cfr. Gn. 1, 16).

4. אֵשׁ (aram., «fuoco»).

Sostantivo. Ricorre quasi sempre al singolare in relazione sintagmatica esclusivamente con aggettivi e sostantivi.

Esempio: אֵשׁ יְרוּקָא: «fuoco rosso» (*Zohar* I, 16a).

5. זוֹהַר (ebr.-aram., «splendore»).

Sostantivo. Poche occorrenze legate ad una citazione biblica. A parte un rapporto sintagmatico fisso con il sostantivo הֶרְקִיעַ, si lega esclusivamente a participi della diatesi passiva o aggettivi.

Esempio: כְּזוֹהַר הֶרְקִיעַ: «come lo splendore del firmamento» (*Zohar* I, 15a; cfr. Dan. 12, 3).

b) *Analisi paradigmatica*

L'analisi paradigmatica del centro del campo lessicale della luce ha permesso di individuare i tratti distintivi che oppongono tra loro i lessemi e di stabilirne la strutturazione fondamentale secondo la distribuzione (principalmente) degli aggettivi che essi reggono.

Nonostante la varietà di apposizioni correlate al sostantivo נְהוֹר, che di fatto gli conferiscono il ruolo di *terminus medius* nel campo lessicale della luce, il legame sintagmatico

³ J. LÉVI, *Chaldäisches Wörterbuch*, Melzer Verlag, Köln 1959; M. SOKOLOFF, *A dictionary of jewish palestinian aramaic*, Bar Ilan University, Jerusalem 1990; B. DAVIDSON, *The analytical hebrew and chaldean Lexicon*, Zondervan, Grand Rapids 1993 (new edition). Va ricordato che Scholem progettò per tut-

ta la vita un dizionario dello *Zohar* che contenesse ogni parola ed idioma del testo chiarificati dal punto di vista filologico e linguistico: questo dizionario è rimasto tuttavia solo in forma manoscritta (cfr. I. TISHBY, *General Introduction*, cit., pp. 52-53).

maggiormente ricorrente è quello con gli avverbi di spazio, come per esempio: **נְהִירָא מֵעֵלָא** «luce da sopra e da tutti i lati» (*Zohar* I, 17a).

L'apparente completa sinonimia del sostantivo ebraico **אור** rispetto al suo omologo aramaico non impedisce a questo lessema di coprire un ruolo semantico autonomo legandosi principalmente all'aggettivo «primo», che esprime una «successione cronologica»: **אור קדמא** «luce prima» (*Zohar* I, 19b).

Il lemma **מאור**, le cui accezioni sono vincolate dalle citazioni della Scrittura, si lega sintagmaticamente agli aggettivi di dimensione «grande» e «piccolo».

Il sostantivo **אשא** ricorre in rapporto sintagmatico quasi esclusivamente con aggettivi della sfera cromatica: **אשא ירוקא**: «fuoco rosso» (*Zohar* I, 16a).

Nelle sue poche occorrenze in questa sezione del testo, il sostantivo **זוהר** si lega principalmente a participi passivi del verbo **סתם** («chiudere»): **נקודה זוהר סתם דא**: «un punto di splendore nascosto» (*Zohar* I, 15a).

La prima ripartizione fondamentale dei sostantivi di questo campo lessicale segue la distribuzione degli attributi di «dimensionalità» (*verticalità* e *grandezza*) e di «non dimensionalità» (*successione cronologica* e *colore*), per cui si evidenzia il ruolo semantico coperto dal sostantivo **זוהר**, che comunica una connotazione di «chiusura e separatezza» contrapposta alla vivacità delle determinazioni portate agli altri sostantivi. Del resto, la singolarità di **זוהר** corrisponde alla strettissima correlazione concettuale che il testo stabilisce tra gli altri lemmi del campo lessicale della luce, tanto da permettere di ipotizzare che questi descrivano diversi modi d'essere del medesimo elemento (secondo lo spazio, il tempo, la dimensione e il colore), toccando anche i limiti periferici del campo.

A loro volta, le caratteristiche cromatiche attribuite esclusivamente al lemma **אשא** non attenuano affatto la metafora surrealista di un «fuoco oscuro» (*Zohar* I, 16a), ma stabiliscono un collegamento esplicito con **דושך**, il termine principale che si oppone al campo lessicale della luce e che viene convenzionalmente tradotto come «tenebre». Infatti si legge:

חשך: הוא אשא אוכמא תקיף בגון: אשא סומקא תקיף בחיזו: אשא תרוקא תקיף בציור: אשא חורא גון דכליל כלא: חשך תקיף בכל אשין: חשך הוא אשא ולא איא אשא חשוכא.

«*Tenebre*: questo è un fuoco nero forte nel colore. Fuoco rosso forte nell'apparire. Fuoco verde forte nella forma. Fuoco di colore bianco in cui si comprendono tutti. *Tenebre* è più forte di tutti i fuochi [...] *Tenebre*: questo è un fuoco, ma un fuoco scuro» (*Zohar* I, 16a).

Il collegamento esplicito con la periferia del campo lessicale non impedisce di cogliere la grande complessità della stratificazione lessicale che riguarda il centro dell'area semantica della luce, poiché le relazioni reciproche tra i lemmi portanti vengono esplicitate nel commento ad un passo biblico:

ויעש אלהים את שני מאורות, דא מאורת ודא מאורת בנין כך אנון נהורין דסלקי לעלא אקרין מאורי אור: אנון נהורין דנחתין לתתא אקרין מאורי אש.

«*e fece Dio due luminari*: ci sono [due] tipi di luminari: perciò le luci che salgono verso l'alto si chiamano "luminari della luce", mentre le luci che scendono verso il basso si chiamano "luminari del fuoco"» (*Zohar* I, 20b).

La traduzione che proponiamo in questo caso rende appena la delicata struttura semantica del passo che combina, intagliandoli l'uno nell'altro, ciascuno dei vocaboli principali del campo lessicale: in questa sede non prendiamo in considerazione una seconda importante connotazione che si aggiunge a questa già complessa articolazione lessicale, ovvero la sovrapposizione della dimensione sacra e profana del tempo alle divisioni del campo lessicale della luce, per cui i «luminari della luce» splendono di Sabato, mentre i «luminari del fuoco» splendono nei giorni profani (cfr. *Zohar* I, 21a).

Questa articolazione concettuale completa e giustifica l'analisi sintagmatica che aveva permesso di evidenziare la distribuzione degli attributi di spazio, tempo, dimensione e colore. Rispetto alla rete di riferimenti entro cui si riassume quasi per intero il centro del campo semantico, è legittimo ritenere che il vocabolo **זוהר** indichi il modo d'essere della luce quando *non* è in *espansione*. Gli altri componenti del campo lessicale ne descrivono invece il *movimento* secondo l'opera della Creazione: i lemmi **נהור** e **מאור** connotano l'irradiazione della luce secondo la *dimensionalità*, rispettivamente secondo la categoria dello *spazio* («le luci che salgono verso l'alto/ le luci che scendono verso il basso») e della *dimensione* («luminare gran-

de/ luminare piccolo»); i lemmi אור e אשא, invece, connotano l'espansione della luce rispettivamente secondo il *tempo* («luce primigenia») e secondo il *colore* («fuoco rosso» ecc).

L'ipotesi che i lemmi portanti del lessico della luce descrivano ciascuno un aspetto del comportamento del medesimo elemento in espansione non giustifica solo la distinzione d'uso di ciascun vocabolo, come è stato evidenziato nell'analisi sintagmatica, o la reciproca correlazione di ciascuno di essi nel passo precedentemente citato, ma permette di rilevare due ulteriori determinazioni semantiche del testo. Da un lato, si attenua e si precisa il carattere oppositivo del termine חושך, che la traduzione convenzionale «tenebre» avrebbe portato a collocare radicalmente *al di fuori* del campo lessicale della luce. Esso appare piuttosto come un modo particolare d'essere dell'אשא, ovvero di una delle «specie» della luce: da un punto di vista strettamente interno al testo, un'espressione come «fuoco scuro» è meno un espediente retorico che una *descrizione ontologica* della realtà mistica della luce e quindi si colloca ancora entro i margini di questo campo lessicale. Da un altro lato, questa scansione del campo giustifica il ricorso, apparentemente antieconomico e ridondante, a due termini pressoché equivalenti come נהור e אור che non costituiscono una variante d'uso per lo scrittore bilingue del testo dello *Zohar*, quanto piuttosto una *specificazione semantica*.

1.2 Il campo lessicale della polvere in aramaico

In modo del tutto speculare al campo lessicale della luce, i cui cinque lemmi portanti si contrappongono ad un solo termine oppositivo che veicola il concetto di «oscurità» (חושך), il lessico della polvere consiste di un *solo lemma* attorno a cui si ordina una complessa rete verbale che gli si oppone semanticamente, poiché appartiene al campo lessicale dell'acqua: eccetto la duplice occorrenza del termine יבש (ebr., «asciutto»), il campo lessicale della polvere di questa sezione dello *Zohar* comprende solo il lemma אבן (ebr-aram., «pietra»). Il campo lessicale dell'acqua, al contrario, possiede un centro e una periferia: al *centro* si situa la coppia quasi omofona di מים («acque», «acqua») e ים («mare») – assieme alla corrispondente coppia aramaica di מין, oppure מיא, e ימא; alla pe-

riferia si collocano invece i termini תלגא (arm., «neve»), טיסא («schiuma») e נחל (ebr. «fiume»).

a) Analisi sintagmatica

1. אבן (ebr-aram., «pietra»).

Sostantivo. Ricorre esclusivamente al plurale e in rapporto sintagmatico con un participio della diatesi passiva.

Esempio: אבנין משוקעין, «pietre sommerse» (*Zohar* I, 16a).

2. מים / מין / מיא («acque», «acqua»).

Sostantivo. Nonostante la profonda omofonia con una forma duale, morfologicamente corrisponde ad un plurale irregolare del lemma מי, la cui accezione al singolare è obsoleta. Si lega sintagmaticamente ad aggettivi e sostantivi.

Esempio: מימיו דבראשית: «le acque della creazione» (*Zohar* I, 18a).

3. ים / ימא («mare»).

Sostantivo. Si lega semanticamente ad un aggettivo fissato o assume una forma avverbiale.

Esempio: הים הגדול: «il grande mare» (*Zohar* I, 17b).

b) Analisi paradigmatica

La dimensione estremamente modesta del lessico della polvere non ha impedito di precisare con esattezza la collocazione del solo lemma portante rispetto al più articolato campo lessicale dell'acqua: infatti, le due sole occorrenze di אבן (ebr-aram., «pietra») si legano entrambe al medesimo verbo שקע che determina con grande precisione lo stato di un corpo nell'elemento acquatico: «sprofondare in acqua», «affondare». La ricezione delle occorrenze ha permesso di far risalire questo accostamento lessicale almeno alla versione aramaica del testo masoretico אבני מלאים לאפד (Es. 25, 7), che viene infatti resa con אבנין לשקעא באיפודא (*Targum Onqelos*, ad Es. 25, 7). Prima di verificare l'effetto di questo prestito lessicale, si può constatare anche solo dal semplice punto di vista retorico formale che l'espressione משוקעין אבנין («pietre sommerse») sembra venire colta come una descrizione metonimica della capacità cosmogonica, da parte di questi elementi fondamentali, di far scaturire quella stessa ac-

qua da cui sarebbero sommersi, come viene successivamente precisato dal testo stesso:

על פני המים: אבנין משוקעין גו תחומי דנפקי מיא
מנהון ועל דא אקרון פני המים.

«sulla faccia delle acque: pietre sommerse nell'abisso da cui vengono le acque, per cui si chiamano *faccia delle acque*» (Zohar I, 16a).

Questa singolare connotazione del termine אבן lascia addirittura supporre che l'autentico polo verbale sia costituito in questo caso dal solo campo lessicale dell'acqua, che esercita una tale forza semantica di attrazione, da comprendere anche i lemmi שמים («cielo») e רקיע («firmamento»), precedentemente trascurati nell'analisi del campo lessicale della luce. Mentre altrove questi sembrano porsi ai margini senza svolgere alcuna particolare funzione, in questo caso intrattengono un rapporto particolare con il campo lessicale dell'acqua, come viene già testimoniato dal testo biblico:

ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל
מים למים: ויעש אלהים את הרקיע ויבדיל בין המים
אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע
ויהי כך: ויקרא אלהים לרקיע שמים.

«e disse Dio: ci sia un firmamento in mezzo alle acque e una separazione tra le acque e le acque. E fece Dio il firmamento e divise le acque che stanno sotto il firmamento e le acque che stanno sopra al firmamento e fu così. E Dio chiamò il firmamento cielo» (Gn. 1, 6-8).

Il passo biblico accenna ad un processo creativo che il testo dello Zohar però vuole descrivere in particolari più minuti, in modo che sia possibile strappare alla singolare catena lessicale di termini quasi omofoni ים-מים-שמים un profondo significato mistico: la determinazione semantica dei due lemmi del campo lessicale dell'acqua costituisce la premessa fondamentale per la descrizione dell'atto creativo divino. Il tratto semanticamente più notevole del termine מים («acqua») è il suo legame decisivo e ricorrente con due avverbi di spazio:

oltre allo stato singolo e discreto della מים («acqua»), vi sono le due modalità fondamentali delle מין עלאין, «acque superiori», e delle מין תתאין, «acque inferiori» (Zohar I, 17a). A sua volta ים («mare») si lega ad un articolo e ad un aggettivo fisso, הים הגדול, «il grande mare» (Zohar I, 17b), oppure assume la forma avverbiale ימה che esprime una dinamica di un movimento nello spazio – «verso il mare» (Zohar I, 17a) –, uniformandosi anch'essa alla rigida alternativa tra due opzioni ontologiche fondamentali.

Questa strutturazione semantica permette di comprendere più facilmente in che modo si dispongano paradigmaticamente nel campo lessicale dell'acqua anche i due termini del campo lessicale della luce che vi sono stati «attratti», come viene sostenuto nel passo seguente:

הי"ם זה הים הגדול הים מין עלאין הפוכא דאלין
אתון ימ"ה תתאין בקדמיתא דו מים במים עד
דאתפרשו לאשתמודעא מין עלאין ותתאין.

«[le lettere] *h-y-m*: questo è “il grande mare”, cioè le acque superiori. Se si scambiano queste lettere otteniamo “verso il mare” (*yamah*), cioè le acque inferiori [...] In principio c'erano le acque nelle acque, finché non si separarono per differenziarsi in acque superiori e acque inferiori» (Zohar I, 17b-18a).

Rispetto alla *brevitas* del testo ebraico, il commento mistico non solo precisa e scandisce con particolare rigore l'atto creativo divino, ma esplicita anche quei rapporti linguistici che il testo masoretico lasciava appena intendere attraverso una sorta di «figura etimologica», nel senso propriamente retorico dell'espressione: queste corrispondenze evidenziano i rapporti semantici che sorreggono il campo lessicale dell'acqua e, in fondo, ne legittimano la forza di attrazione anche rispetto ai vocaboli di altre aree del significato. Il rapporto che viene rintracciato tra ים-מים-שמים non descrive semplicemente la derivazione di un termine dall'altro, ma la giustifica dal punto di vista ontologico. La strategia argomentativa dell'autore è piuttosto complessa e si orienta verso quella che, con una terminologia moderna, possiamo chiamare una

⁴ Le אבנין מפולמן sono infatti le «pietre pregne d'acqua» (dal greco *πλήμη* = *πλήσμη*) di cui parlano diverse fonti midrashiche e di cui si tratta diffusa-

mente in T.b. *Hagigah*, 12a. (Cfr. J. Lévy, *Chaldäisches Wörterbuch*, cit.).

combinazione di elementi «filosofici», contenuti e trasmessi tradizionalmente dai *midrashim*, e di elementi «linguistici», ovvero di «materiali lessicali» ripresi attraverso citazioni del testo biblico e di versioni aramaiche. La stessa allusione a forme espressive tradizionali è il risultato di un'operazione interpretativa estremamente raffinata, che si struttura, da un lato, sulla ripresa esplicita di forme sintagmatiche già presenti nelle traduzioni aramaiche (come ha rivelato il consapevole accostamento di **אבן** e **שקע**), ma, dall'altro, sulla esplicitazione di ipotesi cosmologiche riportate dalla letteratura rabbinica precedente: anche se non viene affermato esplicitamente, nelle **אבנין משוקעין** si ritrovano infatti le medesime connotazioni attribuite a quelle **אבנין מפולמן**, che la cosmogonia talmudica pone al centro dell'attività creativa di Dio quali pietre del caos primordiale da cui scorga l'acqua primigenia⁴.

L'omofonia e il gioco fonetico della catena lessicale **ים-מים-שמים** preludono alla visione cosmologica di un atto creativo che principia dagli elementi fondamentali da cui scaturisce un'acqua indivisa, che a sua volta si divide nelle forme fondamentali dell'alto e del basso: dalle «pietre sommerse» (**אבנין משוקעין**) scaturiscono infatti le «acque riunite» (**מים**) che si separano in «acque superiori» e «acque inferiori» (**מין לעאין** e **מין תתאין**) secondo la demarcazione segnata dal «firmamento» (**רקיע**) chiamato «cielo» (**שמים**). Le «pietre», non sono altro che le **אבנין משוקעין**, «pietre sommerse»: il loro modo d'essere fondamentale è quello di essere circondate dall'acqua. Il «firmamento», invece, viene chiamato **שמים** («cielo») proprio perché il suo modo esistenziale è quello di costituire l'elemento separatore tra le acque. Ciò che l'analisi paradigmatica del campo lessicale dell'acqua evidenzia è proprio questo tenace legame tra la *visione ontologica* del cosmo e quella che appare un'«evidenza» *linguistica* irrefutabile: i rapporti lessicali manifestano l'intuizione profonda di una realtà linguistica che non è mai il repertorio terminolo-

gico della realtà, ma il suo elemento fondativo e costitutivo.

Dal commento mistico alla traduzione di Scholem

2.1 Il campo lessicale della luce in tedesco

La versione tedesca del passo che stiamo analizzando fu profondamente influenzata da quell'impostazione epistemologica centrale che spinse Scholem a riesporre nella loro interezza le correnti della mistica ebraica, superando definitivamente ogni precomprensione negativa che la potesse ridurre ad una letteratura religiosa di basso profilo o sottometterla ad un'interpretazione fuorviante e tendenziosa.

L'iniziativa di proporre per la prima volta al pubblico tedesco una traduzione linguisticamente accurata di una sezione pur breve ma completa dello *Zohar* nasceva infatti con lo scopo di offrire un testo «mit allem Licht und Schatten, mit allen Andeutungen, Abschweifungen und Umständlichkeiten»⁵, senza che questo però significasse produrre un testo oscuro e incomprensibile: si trattava, al contrario, di rendere comprensibile in un'altra lingua, quella tedesca, il contenuto del testo aramaico, mantenendo ben evidente, però, la differenza tra originale e «traduzione» ed evitando ogni facile «assimilazione» con il tedesco; si trattava, cioè, di seguire un paradigma traduttivo che di fatto contrastasse *in verbis* i principi della *Wissenschaft des Judentums*, di tendenza riformata ed in parte assimilazionista, e riproponesse sotto la metafora di un testo curato ed emendato filologicamente la genuinità e l'autonomia della cultura ebraica. Attraverso la consultazione delle opere mistiche posteriori allo *Zohar* e la ripresa della tradizione talmudica con cui l'intera Qabbalah viene messa in continuità, Scholem quindi arricchì il testo tedesco di numerosi accorgimenti testuali tali da fornire «einen ausführlichen historisch-philologischen» e quindi «einen sachlichen Kommentar»⁶. Secondo i principi di autonomia affer-

⁵ G. SCHOLEM, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, cit., p. 22-23.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

mati dalla scienza della traduzione, queste *Einrichtungen* fanno parte del «testo autentico» in sede dell'analisi paradigmatica e sintagmatica dei campi lessicali e costituiscono un'indicazione importante per la successiva analisi contrastiva aramaico-tedesco.

Il centro del campo lessicale della luce è coperto dai lemmi *Licht*, *Leuchte*, *Feuer* e *Strahlen*. Vi si oppone l'unico sema del campo semantico dell'oscurità: *Finsternis*. La periferia di quest'area del significato è circoscritta dai lemmi *Flamme* e *Aura*, oltre che dai termini che descrivono l'universo biblico quali *Gewölbe*, *Himmel* e *Sterne*.

a) Analisi sintagmatica

1. *Licht*.

Sostantivo. Compare prevalentemente al singolare in legame sintagmatico con una varietà di elementi: aggettivi, sostantivi, pronomi (relativi) e prefissi.

Esempio: «ein innerliches Licht» (*Zohar* I, 20a, tr. p. 97).

2. *Leuchte*.

Sostantivo. Etimologicamente vicino al precedente *Licht*, ricorre prevalentemente al plurale e si lega sintagmaticamente ad aggettivi e sostantivi.

Esempio: «die große Leuchte» (*Zohar* I, 20a, tr. p. 99).

3. *Feuer*.

Sostantivo. Ricorre esclusivamente al singolare. Si lega sintagmaticamente con altri sostantivi (formando dei composti) e agli aggettivi.

Esempio: «das finstere Feuer» (*Zohar* I, 16a, tr. p. 62).

4. *Strahlen*.

Infinito sostantivato del verbo *strahlen*. Ricorre come sema isolato o in rapporto fisso con un aggettivo e un participio della diatesi passiva.

Esempio: «das Strahlen war geheim und verbogen» (*Zohar* I, 16b, tr. p. 57).

b) Analisi paradigmatica

Secondo il conteggio delle occorrenze repertoriate nel testo, il lemma *Licht* svolge la funzione di *terminus medius* dell'intero campo

lessicale e perciò veicola una varietà di connotazioni che vanno dalla separatezza, alla collocazione nello spazio, sino alla lucentezza: «geheim», «von oben», «leuchtend» (tr. pp. 62, 68, 71 e 101). Tuttavia, l'analisi sintagmatica ha permesso di rilevare la forma composta con il suffisso *ur-* che attribuisce al lemma derivante *Urlicht* un ruolo semantico distinto e particolare: quale sinonimo dei prefissi *hoch-* e *grund-*, infatti, il prefisso *ur-* può legarsi sintagmaticamente ad un sostantivo base designandone così la preminenza cronologica, oppure può occorrere in legame con un aggettivo di cui rafforza la connotazione base⁷.

Rispetto alla genericità semantica del lemma portante, *Urlicht* sembra così contrassegnare non solo un modo d'essere particolare della luce, ma piuttosto un'autentica distinzione metafisica tra un elemento luminescente secondo i sensi (*Licht*) e un elemento luminoso in quanto portatore di luce (*Urlicht*), come è possibile osservare da questo passo completato dalle annotazioni di Scholem:

«Jener [zweite] Punkt ist 'Licht' [und zwar nicht das sinnlich wahrnehmbare, sondern das verbogene Urlicht]» (*Zohar* I, 16b, tr. p. 68).

La varietà d'uso del termine *Leuchte* si limita invece agli aggettivi di dimensione (*klein/groß*) per porre una distinzione all'interno degli elementi designati collettivamente con il plurale (*Zohar* I, 20a, tr. p. 99). Il lemma *Feuer* conosce la divisione fondamentale tra *Elementarfeuer* (*Zohar* I, 16a, tr. p. 62) e *Feuer* che regge gli aggettivi del campo lessicale del colore. Sebbene anche *Elementarfeuer* sembri dotato di qualità cromatiche, l'analisi linguistica del prefisso *elementar-* permette di ipotizzare che attraverso questa sottostrutturazione del lessico Scholem intenda alludere anche ad una divisione ontologica: riproducendo una prassi lessicale assai frequente nel campo della chimica, per esempio, l'aggettivo straniero *elementar* viene utilizzato come prefisso di un sostantivo base a cui attribuisce una connotazione di «purezza materiale» che non è necessariamente «primi-

⁷ Cfr. W. FLEISCHER — I. BARZ, *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, Niemeyer, Tübingen 1995, pp. 40, 203-204 e 232.

genia» od «originaria», come indicherebbe inequivocabilmente il prefisso *ur-*, ma senz'altro di una qualità speciale rispetto alle varietà indicate dal sostantivo base. La stessa particolare distribuzione degli aggettivi cromatici permette di verificare come l'*Elementarfeuer* (unicamente «oscuro») indichi un grado superiore di purezza ontologica rispetto alle altre specie di *Feuer* (alternativamente «rosso», «verde» e «bianco»): l'aggettivo straniero *elementar*, del resto, viene utilizzato nel lessico scientifico tedesco per designare una composizione fisico-chimica stabile e in qualità di prefisso del sostantivo base assegna una preminenza ontologica all'*Elementarfeuer*, senza necessariamente sovradeterminarne il carattere temporale⁸. *Dunkel* e *finster* non veicolano, infatti, una concreta idea di colore, come al contrario fanno gli aggettivi «schwarz», «rot», «grün» e «weiß» (*Zohar* I, 16a, tr. p. 64), ma descrivono semplicemente il grado di chiarezza dell'(eventuale) tono cromatico: si può dunque sostenere l'ipotesi di una divisione ontologica, anche se bisogna osservare che *Elementarfeuer* e *Feuer* sono entrambi predicati del medesimo soggetto *Finsternis*. Di conseguenza, è lecito ritenere che *Elementarfeuer* designi la specie generale di quel *Feuer* dotato di qualità cromatiche e che di conseguenza ne sia l'arcilessema.

L'ultimo lemma del campo lessicale, invece, conosce un uso semanticamente più circoscritto, per cui *Strahlen* veicola principalmente la chiusura e la separatezza di questo «splendore»: «geheim und verborgen» (*Zohar* I, 16a, tr. p. 62).

La scansione concettuale che viene sostenuta correlando i termini *Licht*, *Leuchte* e *Feuer* precisa non solo i loro reciproci rapporti all'interno del campo semantico, ma anche la collocazione dei lemmi derivati come *Urlicht* e *Strahlen*, esclusi da questa descrizione paradigmatica. Infatti, la conseguenza più importante di questa sistemazione lessicale non è solo la chiarificazione dei rapporti semantici di quei termini, ma anche l'avvicinamento *a fortiori* degli altri due termini esclusi dalla correlazione: *Urlicht* e *Strahlen*. In effetti, il loro recipro-

co accostamento si rafforza constatando che entrambi ricevono la stessa determinazione attraverso il participio «verborgen» (*Zohar* I, 16b, tr. p. 68 e *Zohar* I, 15b, tr. p. 57), per cui è lecito ipotizzare che questi due termini designino la stessa realtà mistica di una luce non in espansione in opposizione alla luce in espansione secondo la *dimensionalità* (scandita nelle categorie dello *spazio* e della *dimensione*) e la *non dimensionalità* (scandita secondo la categoria del *colore*).

La collocazione di *Urlicht* al vertice della scansione lessicale è importante perché manifesta l'attitudine «filosofica» di questo campo lessicale, governato da un lemma il cui tratto semantico più rilevante è appunto la preminenza cronologica-ontologica della «luce primoriale» rispetto agli altri elementi che gli sono sottoposti gerarchicamente: ma è soprattutto la condivisione con *Strahlen* della connotazione di «chiusura» che giustifica la sua appartenenza della classe della luce non in espansione. In assenza di questo rapporto sintagmatico con la diatesi passiva del verbo *verborgen*, il termine *Urlicht* dovrebbe venire collocato nella classe della luce in espansione a caratterizzare il «tempo» nella «non dimensionalità».

2.2 Il campo lessicale della polvere in tedesco

Al campo lessicale della polvere appartiene unicamente il lemma *Stein* a cui si oppongono due termini centrali dell'area semantica dell'acqua (*Wasser* e *Meer*) e tre termini periferici (*Schnee*, *Schaum* e *Fluß*).

a) Analisi sintagmatica

1. *Stein*.

Sostantivo. Ricorre esclusivamente al plurale in rapporto sintagmatico con un participi e un pronome relativo.

Esempio: «die in den Abgrund versenkten Steine» (*Zohar* I, 16b, tr. p. 63).

2. *Wasser*.

Sostantivo. Ricorre prevalentemente al plurale. Si lega sintagmaticamente a sostantivi (con cui forma dei composti), aggettivi e prefissi.

Esempio: «das obere Wasser» (*Zohar* I, 17a, tr. p. 73).

⁸ Cfr. E. SEEBOLD (cur.), *Kluge. Etymologisches Wörterbuch*, De Gruyter, Berlin-New York 2002, sub voce *Element*.

3. Meer.

Sostantivo. Ricorre esclusivamente al singolare. Si lega sintagmaticamente ad aggettivi, prefissi e assume forma avverbiale.

Esempio: «das große Meer» (Zohar I, 17b, tr. p. 78).

b) Analisi paradigmatica

Le sole due occorrenze di *Stein* pongono quest'unico lemma del campo lessicale della polvere in relazione con il campo semantico cui invece si oppone: i legami sintagmatici con i derivati verbali *versenkt* e *eingesenkt*, infatti, correlano il lemma *Stein* al campo lessicale dell'acqua, che assume così una posizione concettuale di rilievo. Si tratta di una difficile operazione concettuale che evidentemente risale al testo aramaico, a sua volta influenzato dall'uso traslato del termine אֶבֶן come «fondamento»: per la sua capacità di sostenere un significato proprio («pietra») e un significato traslato («fondamento») che si richiamano entrambi al medesimo campo lessicale, il lemma אֶבֶן potrebbe venire tradotto efficacemente dal sostantivo tedesco *Grund*, che appunto riprende dal medesimo campo lessicale il senso proprio («campo») e il senso traslato («fondamento») che ne permette anche un uso in quanto prefisso. La scelta di continuare a tradurre comunque il lemma אֶבֶן con *Stein* e quindi di seguire strettamente il lessico ebraico-aramaico è motivata dall'esigenza di mantenere la metafora dell'«immersione» delle pietre, sebbene si produca così una *lectio difficilior* del rapporto tra i campi lessicali dell'acqua e della polvere, dal momento che *Stein* designa un elemento minerale solido per essenza distinto dalla fluidità dell'acqua. Del resto, l'analisi sintagmatica ha già evidenziato la maggiore strutturazione di quest'area semantica, che di conseguenza si articola in diverse varietà lessicali.

L'analisi dei legami sintagmatici e della morfologia del termine *Wasser* permette di sostenere l'ipotesi che la pluralità di combinazioni che si producono illustri le tre modalità d'essere fondamentali di questo elemento (*das Urwasser*, *die Wasser* e *die oberen/ unteren Wasser*), come suggeriscono i due passi seguenti:

«[Die Erde] war [in gewisser Weise] schon vorher da. Schnee war im Urwasser, und aus der

Kraft der Vermengung des Schnees mit dem Wasser entstand etwas Unsauberes» (Zohar I, 16a, tr. p. 62).

«Es wird Gewölbe in den Wassern: dieser Vers spricht nun in Einzelnen von Geheimnis der Scheidung zwischen oberen und unteren Wassern» (Zohar I, 17a, tr. p. 73).

Quale arcilessema, l'*Urwasser* sembra dominare le determinazioni inferiori del lemma (*die Wasser* e *die oberen/ unteren Wasser*) ed indicare lo stato indiviso dell'acqua precedente alla creazione del cielo che si colloca come autentico «spartiacque» cosmico.

Questa formalizzazione secondo le tre specie conferma quella stessa tendenza a stabilire un'articolazione sofisticata e gerarchica del campo lessicale che era già stata osservata a proposito del campo lessicale della luce: questa circostanza ci permette di verificare dettagliatamente gli effetti del paradigma traduttivo seguito da Scholem per rivendicare l'autonomia del pensiero ebraico e la sua pur possibile trasmissibilità nelle lingue europee. Da un lato, viene evitata qualsiasi pedante aderenza alle particolarità espressive dell'originale che possano compromettere la comprensione del senso traslato della locuzione, come si rischia di fare, per esempio, leggendo la laconica versione inglese: «the word *haitah* (was), being a plusperfect, implies that the earth *had been* previously. There was snow in the midst of water, from the action of which was produced a slime»⁹. Dall'altro lato, però, la prudenza e la precisione con cui Scholem ha integrato l'originale si contrappongono ad ogni facile manipolazione del testo, com'è accaduto nella conosciuta versione francese: «l'*Ecriture se seit d'un prétérît, 'était', pour nous indiquer l'état primitif de la création. A l'état de neige, l'eau est confondue avec l'ordure; fondue, l'ordure la plus apparente se sépare de l'eau, mais la fonte n'achève pas encore la clarification complète*»¹⁰.

Anche nel caso del secondo lemma *Meer* ritroviamo il medesimo orientamento verso un

⁹ H. SPERLING e M. SIMON (cur.), *The Zohar*, tr. ingl., Soncino, London 1934, vol. I, p. 66.

¹⁰ J. DE PAULY (cur.), *Le livre de la spendeur*, Lerout, Paris 1906, vol. I, p. 94. Sulla nota inattendibilità di questa traduzione francese cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit.-

lessico particolarmente sensibile alle sfaccettature teoretiche. Sebbene il mutamento lessicale sia quasi impercettibile, il passo che completa la precedente descrizione della divisione delle acque e che correla tra loro i due termini del campo lessicale dell'acqua introduce una calibrazione terminologica decisiva:

«Diese Buchstaben *הים* [die aus *El* den Namen *Elohim* machen,] entfalteten sich und veränderten ihre Ordnung, so daß daraus die 'unteren Wasser' [und niederen Kräfte] entstanden. Jene [Stufe der] Entfaltung [...] heißt 'obere Wasser', die eben durch die Buchstaben *הים* bezeichnet werden, die eigentlich das 'Meer', *hajam* bedeuten. Das ist das Urmeer, von dem es heißt: "Sieh das große Meer". *Ha-jam*, 'das Meer' – das sind die oberen Kräfte; vertauschen diese Buchstaben aber ihre Folge, so wird daraus *jama*, 'meerwärts', das die [Richtung der] niederen Kräfte bedeutet» (*Zohar* I, 17b, tr. p. 78).

La raffinata lavorazione della tramatura del testo originale ha permesso a Scholem di offrire al lettore tedesco una versione che non si limitasse a riportare in modo sentenzioso la correlazione tra le lettere dell'alfabeto e le realtà cosmiche, come invece accadde nella traduzione inglese: «these *H, Y, M* extended and became reversed as to form lower waters, *Y, M, H*. This extension which took place on the second day is the upper waters. The *he, yod, mem* form *hayam* (the sea), which is upper waters. The reversal of these letters, *yamah* (seaward) is the lower water»¹¹. Del resto, l'impostazione ermeneutica seguita da Scholem si distanziava inequivocabilmente da quel tentativo interpretativo perseguito dalla traduzione francese, che di fatto più volte si tramutò in una vera e propria interpolazione testuale, come dimostra questa versione ipertrofica di quelle poche righe del testo originale: «*Le mot 'Elohim' est composé de 'El' et 'haïam' ce qui signifie 'Dieu' et 'mer'. Comme le mot 'haïam' est constitué des mêmes lettres que le mot 'iamah', l'Écriture nous indique par là que toute querelle, qui est symbolisée par la mer, vient de Dieu quand elle a pour but le gloire du ciel; car 'El' étant mêlé à 'haïam', on obtient*

'Elohim'; mais lorsque la gloire de Dieu n'a aucune part à la querelle, 'El' se détache d'Elohim', et il ne reste que 'iamah', qui désigne le grand océan dont l'abîme cache de le Sheol, séjour de mauvais esprits»¹².

Così tradotto secondo le impostazioni ermeneutiche di Scholem, il passo citato sopra non illustra semplicemente la trama minuta del campo lessicale dell'acqua e i mutamenti cosmologici secondo il racconto della creazione. La continuità che nel corso dell'esposizione viene a stabilirsi tra l'*Urmeer* e gli estremi della catena lessicale (*die oberen und niederen Kräfte*) sancisce soprattutto una correlazione profonda tra un repertorio terminologico «prefilosofico» e un autentico vocabolario filosofico: le «acque» (*Wasser*) vengono infatti denominate «forze» (*Kräfte*). L'indirizzo profondo di questo ridotto ma importante brano dello *Zohar*, che viene offerto al lettore tedesco attraverso la mediazione dell'opera intellettuale di Scholem, è dunque la conversione terminologica di un testo ricco di suggestioni cosmologiche in un trattato autenticamente «teosofico» e quindi, per la fedeltà al senso greco del suo titolo, in un lessico teoreticamente più rigoroso. La seguente analisi contrastiva ci permette di giudicare con maggiore attenzione le differenze del grado retorico e strategico di questo commento mistico.

Verso il linguaggio filosofico

3.1 Analisi contrastiva aramaico-tedesco

Il fatto che questa ricerca lessicologica segua una particolare impostazione ermeneutica e, di conseguenza, che venga compiuta su una porzione ridotta di testo condivisa da entrambe le lingue messe a confronto ci impedisce di rispettare il principio metodologico di proporre un confronto soprattutto di campi lessicali strutturati in modo assai diverso: tuttavia, la necessità di determinare sia nell'originale aramaico che nella versione tedesca le medesime aree del significato (della luce e della polvere) non ha impedito di rilevare particolari differenze semantiche tra i testi analizzati che

¹¹ H. SPERLING e M. SIMON (cur.), *The Zohar*, cit., p. 75.

¹² J. DE PAULY (cur.), *Le livre de la spendeur*, cit., p. 108.

ora esporremo separatamente. Inoltre, la circostanza per cui lo stesso testo appare nella lingua originale e nella traduzione permette di prendere in considerazione alcuni aspetti della teoria e della tecnica della traduzione.

a) *Il campo lessicale della luce*

Secondo i risultati ottenuti dall'analisi sintagmatica e paradigmatica del testo aramaico è stato possibile ipotizzare che il campo lessicale della luce si ordini secondo le due modalità fondamentali della «luce non in espansione», identificata nel lemma זורח, e della «luce in espansione», articolata nei termini specializzati נהור, אור, מאור ed אשא, in quanto ad essi viene attribuita una determinazione particolare (classe dello spazio, del tempo; della dimensione e del colore). Il campo lessicale è dominato dal lemma זורח.

Data la particolarità di questa ricerca lessicologica vincolata dall'esigenza di investigare i medesimi campi lessicali secondo le medesime classificazioni, la strutturazione fondamentale del lessico della traduzione tedesca coincide con i risultati appena esposti, in quanto conosce la ripartizione fondamentale in «luce non in espansione» (*Strahlen*) e «luce in espansione» (*Licht*, *Leuchte* e *Feuer*). L'analisi sintagmatica però ha permesso l'individuazione di altri lemmi quali *Urlicht* e *Elementarfeuer* che hanno prodotto un orientamento particolare del lessico tedesco, come è possibile osservare dallo schema che riporta sinotticamente il campo lessicale della luce in entrambe le lingue:

Ebraico-Aramaico	Tedesco
נהור	<i>Licht</i>
אור	
אור קדמא	<i>Urlicht</i>
זורח סתים	
זורח	<i>Strahlen</i>
מושר	<i>Leuchte</i>
אשא	<i>Elementarfeuer</i>
	<i>Feuer</i>

L'evidente asimmetria della ripartizione del campo lessicale in aramaico e in tedesco non è stata generata semplicemente dalla diversità linguistica, come dimostra l'unico caso di esplicita equivalenza semantica (מאור-*Leuchte*), ma anche dalle scelte interpretative e traduttive sostenute da Scholem. Commentiamo lo schema dall'alto verso il basso, prendendo come punto di riferimento il lessico nella lingua originale:

1) Il bilinguismo ebraico-aramaico ha permesso di sfruttare l'evidente diversità fonetica dei due termini נהור e אור per stabilire articolazioni più precise del campo lessicale della luce, sebbene i due lemmi siano sentiti come assolutamente sinonimi all'interno della tradizione ermeneutica ebraica. L'impossibilità di riprodurre anche in tedesco una simile contiguità e diversificazione lessicale ha portato ad estendere l'area semantica di *Licht*, come è stato indicato dalle linee di separazione.

2) Nel caso del sintagma אור קדמא *Urlicht*, «luce prima», il traduttore ha compiuto due scelte decisive, che hanno determinato l'asimmetria semantica rappresentata nello schema: da un lato, ha scelto di nominalizzare l'aspetto cronologico suggerito dall'aggettivo aramaico e di rendere l'espressione con il vocabolo *Urlicht*. Questo non avrebbe determinato di per sé la riorganizzazione del campo lessicale, perché la correlazione אור קדמא-*Urlicht* avrebbe potuto rappresentare una specificazione particolare di אור-*Licht* e quindi rientrare nei limiti tracciati dalla casella corrispondente. Tuttavia, il traduttore ha scelto di legare *Urlicht* al medesimo participio *verborgen* attribuito a *Strahlen*, che a sua volta traduce זורח וגניז: si ottiene così un'ulteriore ripartizione che si pone a cavallo delle due espressioni, come viene indicato in tabella. Inoltre, secondo l'ipotesi formulata durante l'analisi paradigmatica del campo della luce in tedesco, il termine *Urlicht* si pone al vertice dell'arborescenza.

3) La corrispondenza di מאור-*Leuchte* è l'unico caso di una completa sinonimia, persino sotto il profilo morfologico (entrambi sono derivati del relativo verbo «rilucere»). Questo indica che il cosiddetto «effetto di lingua» non giustifica completamente l'asimmetria semantica che è stata descritta sinora e che

questa, anzi, è il prodotto di una scelta intellettuale autonoma e motivata epistemologicamente.

4) Il riscontro con i dizionari etimologici e l'analisi contrastiva dei prefissi *ur-* e *elementar* permettono di proporre un'ipotesi per la distinzione tra *Feuer* ed *Elementarfeuer* rispetto all'unico lemma aramaico אש. È possibile che l'*Elementarfeuer* descriva il carattere «materialmente puro» di quel fuoco che nella forma meno raffinata può assumere anche particolari tonalità cromatiche, per indicare le quali si ricorre al lemma portante *Feuer*: nonostante la distinzione ontologica che si stabilisce in sede traduttiva, la distinzione lessicale resta interna alla scansione indicata dal testo originale e non costituisce alcun problema rilevante nel passaggio da una lingua all'altra.

b) Il campo lessicale della polvere

L'analisi del campo lessicale della polvere e dell'acqua ha permesso di evidenziare nel caso della lingua aramaica e della lingua tedesca due diversi orientamenti di fondo, nonostante la perfetta sinonimia terminologica che ci si attenderebbe: dal punto di vista linguistico, infatti, la traduzione di termini del lessico fondamentale della realtà («pietra», «acqua», «cielo», «mare») non presenta alcuna difficoltà semantica, per cui i campi lessicali delle due lingue si potrebbero sovrapporre senza alcuno scarto.

Mentre l'attenzione del redattore del testo aramaico è rivolta a giustificare e chiarire la stretta consonanza della catena lessicale ים-מים-שמים che già il testo biblico riporta, l'impostazione ermeneutica di Scholem ha lo scopo fondamentale di sottrarre alle incomprensioni e alla mistificazione l'opera centrale della Qabalah evidenziandone così il rigore concettuale. Queste due prospettive in fondo sono divergenti, poiché l'una tende all'interno e l'altra all'esterno del testo analizzato, e quindi compromettono la simmetria lessicale che era stata formulata *d'abord*. Nella tabella seguente indichiamo contemporaneamente le corrispondenze lessicali e gli esiti delle *Einrichtungen* di Scholem al testo originario:

Ebraico-Aramaico	Tedesco	
	lessico mistico (tr. lett.)	lessico filosofico (agg.)
אבנין	<i>Steine</i>	<i>Urformen</i>
מים	<i>Urwasser</i>	<i>Urwasser</i>
מין עלאין תתאין /	<i>die oberen/ unteren Wasser</i>	<i>die oberen/ unteren Kräfte</i>

Tuttavia, il suggerimento di giustificare queste differenze lessicologiche con il semplice desiderio da parte di Scholem di produrre un testo il più possibile chiaro e comprensibile al pubblico tedesco e, dunque, l'ipotesi che i suoi interventi lessicali si riassumano nella sola esplicitazione del senso metaforico delle espressioni aramaiche rivelano una notevole ingenuità epistemologica e mancano il reale termine di confronto che oppone due strategie intellettuali profondamente diverse. Il progetto di recuperare il senso autentico degli scritti qabbalistici anche attraverso una traduzione compiuta finalmente con criteri analitici moderni e scientifici coincide appena con la comune esigenza traduttiva di presentare un testo accessibile e concettualmente adeguato alla lingua d'arrivo.

L'ambizione dell'impresa intellettuale di Scholem senz'altro si nutre della volontà di trasformare finalmente la Cabala in Qabalah, di sottrarre una saggezza antica alla disonestà intellettuale della magia e della superstizione per ricomporne l'ispirazione teologica originaria e tracciare obliquamente un manifesto politico del sionismo laico: «questo stesso mondo [qabbalistico] fornì, in certo senso, anche una chiave per la comprensione del sionismo: esso, infatti, è l'equivalente della realtà esoterica che si manifesta attraverso l'aspetto 'essoterico' delle cose e fa capo a un 'mistero', quello secondo cui il sionismo, pur aprendo al popolo ebraico le porte al recupero della storia e all'acquisizione di una dimensione laica, promuove anche una dimensione religioso-metafisica rinnovata che non è, però, la dimensione messianica»¹³.

Gli interventi di Scholem operano nelle nervature dell'argomentazione aramaica, che segue il ritmo e il respiro dell'esegesi tradizio-

¹³ M. ARBIB CAVAROCCHI, *L'uomo della Cabala*, «Leggere», 42, 1992, p. 16.

nale e la espone a un sentimento diverso, che alcuni ritengono addirittura opposto: la polemica tra Atene e Gerusalemme qui non si svolge sulla legittimità o sull'illegittimità di sciogliere le oscurità di alcune metafore del testo aramaico, ma piuttosto sulle conseguenze che derivano dalla scelta di «tradurre» il contenuto concettuale alle «genti», attraverso il veicolo di una lingua «profana» (come il tedesco, appunto) che non conosce quell'intimità di essere e linguaggio che nel testo originale si riverbera anche nel significante. Quello scarto

segnato «verso l'esterno» da parte del linguaggio filosofico in cui sono stati tradotti i termini aramaici già strutturati ed inseriti in una gerarchia semantica indica forse i limiti di una prospettiva traduttiva che in questo caso accoglie il contenuto in forme sfaccettate troppo diversamente.

Federico Dal Bo
Via Bellaria, 24
44100 Ferrara
e-mail: fdalbo@lingue.unibo.it

SUMMARY

The purpose of this article is to offer a linguistic analysis of Scholem's translation of Zohar I, 15a-22a, according to Coseriu's word field investigation. Through the lexicological analysis of Zohar's light and darkness lexicon, we examined Scholem's German translation and underlined its philosophical character.

KEYWORDS: Scholem; Zohar; Translation.

AN *ALJAMADO* VERSION OF JUDAH ABRAVANEL'S *DIALOGHI D'AMORE*¹

The British Library² preserves a most singular manuscript, a text which has important implications for our understanding of the way Sephardic Jews in the Renaissance period interpreted a seminal work of the sixteenth century which was itself written by a Sephardic Jew. It also poses the interesting problem of how they interacted with the Christian world around them. The ms. in question is Gaster Or. 10688, which is part of the Gaster collection, a series of manuscripts which belonged to the Romanian-born, London-based scholar Moses Gaster (1857-1936) head of the Sephardic community in that city for many years who sold the collection of works which now bear his name to the British Library in 1925. The text is a Spanish version written in Hebrew characters of Judah Abravanel's *Dialoghi d'Amore*, an important work during the Italian Renaissance which is still a cause for discussion and debate among scholars both of Renaissance and Jewish thought. Largely believed to have been written in Italian, the language in which the

work appeared for the first time in 1535 in Rome, (published by Antonio Blado), the corrections in the text and the mere fact of its being in Hebrew characters lead Gaster to assume that he was in possession of Abravanel's original autograph copy³. Claiming to have compared it to the Spanish translations executed in the Sixteenth century Gaster saw no similarity between the manuscript and the three published versions in that language⁴. However, a more careful proves him wrong in his hasty assessment.

The varied readings of an ambiguous text

Judah Abravanel or Leone Ebreo (1460-1525?) as he was more widely known by his gentile readers remains a decidedly mysterious figure and there are still many gaps in our knowledge of his whereabouts during many years. As the son of the last great Sephardic exegete to be active on Iberian soil, Isaac Abravanel, (1436-1513), his son Judah was formed at

¹ I would like to thank Professor Michele Luzzati and the Department of Medieval History at the University of Pisa for their support to my research there.

² I want to thank Mrs. Ilhana Tahan, curator of Hebrew manuscripts at the Oriental and India Office Reading Room of the British Library for her invaluable assistance when I had the occasion to study the manuscript there as well as for the information she has conveyed me subsequently. This manuscript is catalogued in the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in Jerusalem as F 8003.

³ M. GASTER, *Abravanel's Literary Work*, in Isaac Abravanel Six Lectures, with essay by J.B. TREND and H. LOEWE, Cambridge University Press, Cambridge 1937, p. 72.

⁴ There are four extant Spanish translations of Judah Abravanel's work: one published in Venice in 1568 and subsequently republished in 1598 attributed to Gedaliah ibn Yahia, another published in 1582 then republished in 1584 and 1593 by Carlos Montesa, that became the most standard Spa-

nish version of the work by Garcilaso de la Vega el Inca, first published in 1590 in Madrid then republished in 1601 and an unedited manuscript held in the Biblioteca Real (II/1881) which at times differs considerably from the Italian text. Among other things, the names of the interlocutors in the dialogue are no longer Filone and Sophia but Tomás and Aldara and it is divided into four books rather than three. In the *Iter Italicum* Paul Oscar Kristeller mentions a fifth Spanish translation also an unedited manuscript dating from the seventeenth century or eighteenth century, contained in the *Biblioteca Pública Municipal* in Oporto, Portugal. See P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum accedent alia itinera. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, Volume IV, Great Britain to Spain, The Warburg Institute, London, E.J. Brill, Leiden, 1989, p. 470. I have not been able to consult this manuscript. Kristeller cites the reference in the catalogue as 1057 Catálogo 6 though it is now catalogued as 702.

once in the centuries-old tradition of Sephardic Judaism and the incipient humanism from Italy which was then making inroads on Iberian soil⁵. Having been a financial advisor to King Alfonso V of Portugal before his forced exile from that country in 1483 under Joao II and to Ferdinand I and Isabel in Spain before the general expulsion of the Jews from that country in 1492, Abravanel and his family had a privileged contact with the cultural life of both courts. Through his father and through his late Medieval/early Renaissance medical studies, Judah Abravanel was privy to a formidable cultural formation which included Natural Science, Philosophy, Astrology, the Latin Classical authors, Scholasticism and of course Jewish thought and exegesis⁶.

His son followed in his father's guise gaining literary immortality as the author of one of the seminal works on love in the Renaissance, being cited by such illustrious names in Sixteenth century literature as Baldassar Castiglione, Alessandro Piccolomini, Tullia d'Aragona, Benedetto Varchi, Giuseppe Bettussi, Claudio Tolomei, Miguel de Cervantes, Garcilaso de la Vega el Inca, Pontus de Tyard and in later years counted Baruch Spinoza and Schiller among its approving readers. In the most part for many readers Abravanel's Judaism was just an irritating detail, in spite of

which the essential truth regarding the discourse of love contained in his work remained⁷. This reasonably open attitude was combined with a title page in the first two Venetian editions of the book suggesting the author had converted to Christianity so that the Jewish-ness of the author was either lost on or did not constitute a problem for his Sixteenth century readers⁸. In addition, in the Sixteenth century Italian editions of the work as well as all subsequent published foreign language translations, the third dialogue make a passing reference to Saint John the Evangelist as having being spared physical death alongside Enoch and Elijah which must have baptized the Sephardic author in the eyes of Renaissance Christian readers:

Coloro che desiano non credono interamente che sia impossibile: hanno inteso per le istorie legali che Enoc ed Elia et ancor santo Giovanni evangelista sono immortali in corpo ed anima, se ben veggono essere stato per miracolo; onde ciascuno pensa a loro Dio potria simil miracolo, e però con questa possibilità si gionta qualche remota speranza, la quale incita un lento desiderio, massimamente per essere la morte orribile e la corruzione propria odiosa a chi vive⁹.

Little did they know that behind the Tuscan trappings of a text which seemed steeped in

⁵ On the role of humanism especially Iberian humanism in Isaac Abravanel's formation and thought see E. GUTWIRTH's article *Don Ishaq Abravanel and vernacular Humanism in Fifteenth century Iberia*, in *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, Tome LX, 3, Librairie Droz, Genève, 1998, pp. 641-671.

⁶ The most comprehensive study of Isaac Abravanel's thought and life is B. NETANYAHU's classic work *Don Isaac Abravanel Statesman and Philosopher*, Fifth Edition, Cornell University Press, Ithaca and London 1998.

⁷ For example in her *Della infinità di amore* Tullia d'Aragona writes about this of Judah Abravanel: «Ed a chi pare di intendersene è come se fosse, quanto a lui; e sarebbe forse follia cavarlo di quello errore nel quale si compiace. Io dico che molti hanno scritto di Amore, e molto, e chi dottamente e chi leggiadramente, e chi l'uno e l'altro; ma io prepongo Filone a tutti, se bene in alcune cose, me massi-

mamente quando entra nelle cose della fede giudaica, più tosto lo scuso che approvo.» In G. ZONTA (ed.), *Trattati d'Amore del cinquecento*, Laterza, Bari 1912, p. 224.

⁸ The second and third Venetian editions, respectively published in 1541 and 1543 both by the heirs of Aldo Manuzio, read: *Dialoghi di Amore, composti per Leone Medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto Christiano*.

⁹ Contained in what is for now the most complete critical edition of the *Dialoghi d'Amore* available and the only one which takes into account the variants present in the manuscript tradition of the third dialogue and the *editio princeps* of the second dialogue is the edition of text with a Portuguese translation put out by G. MANUPELLA, *Dialogos de Amor*, Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manupella, Volume I, texto italiano, notas, documentos, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa 1983, p. 240.

Renaissance Neo-Platonism was really a work thoroughly imbued with the spirit of the centuries-old Iberian Jewish Philosophical tradition, which had constantly maintained itself open to Jewish, Arabic and even Christian Philosophical thought¹⁰. Both in scope and in texture, the work addresses themes which plagued not only Jewish but also Christian and Muslim thought during the Middle Ages such as the eternity of the world and the problem of creation.

Even today, centuries after its publication, the text continues to provoke the bewilderment of critics. There has been, for example, no definitive agreement as to the original language in which the text was written with many opting for Italian, some for Hebrew and others for Spanish. While there is only the Rome 1535 first edition to rely upon as an integral text, there are manuscripts of the third dialogue and separate editions of the second¹¹. While the work has often been studied from the point of view of its position within the Renaissance canon or from that of its Jewish sources, little has been said of its Jewish readers. The *locus classicus* of the Jewish reaction to Abravanel's positions has been cited as a series of philosophical questions addressed to Isaac

Abravanel in which the intervention of his son is invoked in 1506 by the Candian-born Saul Cohen Ashkenazi¹². Nonetheless, though Judah Abravanel's philosophical prowess is alluded to, the *Dialoghi* are not mentioned by name. An additional document which illustrates the response of the Jewish readership is a manuscript of the third dialogue of the *Dialoghi* held in the Vatican Library, Barberiniano Latino 3743. In this text, written in Italian, there are marginal notes in Italian, Latin and Hebrew. Written in an Italian cursive hand, at times these notes are phrases, names and even scriptural quotations¹³. Such notes make one think of a Jewish reader who, possibly having a stronger command of Hebrew than of Italian, composed them.

That manuscript is, however, in Italian and basically follows the spirit and the letter of the 1535 Rome edition of the *Dialoghi*, including the allusion to Saint John the Evangelist. Other passing mentions to Abravanel's work by Jews of the time, generally in Italy, have been recorded voicing their appreciation of its teachings and author¹⁴. In no case do we have a mention, however, of a specifically Jewish version of the work, composed for and destined to

¹⁰ Among the studies which have looked on the work as inscribed in the Sephardic Philosophical tradition is the essay by S. PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, pp. 365-398, H. DAVIDSON's article *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, pp. 106-145 and A.L. IVRY's contribution *Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance*, pp. 243-265. All of them can be found in the book edited by B.D. COOPERMAN, *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983.

¹¹ For an overview of the question of the original language, taking into account the manuscript tradition of the third dialogue see B. GARVIN's recent article *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi D'Amore* in «Italia». Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia, 13-15 (2001), The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, pp. 181-210. There are five extant manuscripts of the third dialogue, Barberiniano Latino 3743, Patetta 373, (both in the Vatican Library) Harley 5423 (in the British Library) Western ms. 22

(in the Columbia University Manuscripts and Rare Books Room) and Ascoli Piceno 22 (in the Biblioteca Comunale di Ascoli Piceno). In addition, there is an edition of the second dialogue published by Leonardo Marso certainly previous to Blado's 1535 Rome first edition.

¹² See the article by A.M. LESLEY, «Dialoghi d'amore» in *Contemporaneous Jewish Thought*, in K. EISENBICHLER and O. ZORZI PUGLIESE (edd.), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Dovehouse Books, Ottawa 1983, pp. 69-86.

¹³ I am indebted to Professor Menachem Schmeltzer of the Jewish Theological Seminary for his invaluable assistance in deciphering the script.

¹⁴ Among them those of Baruch Uziel Hazachetto, Gedaliah ibn Yahia, Azariah de' Rossi, Abraham Cohen de Herrera, Joseph Baruch de Urbino and Isaak Alatrini. All of these mentioned are contained in H. PLAUM's classic study of Judah Abravanel's thought, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Verlag von J.C.B Mohr, Tübingen 1925 pp. 150-151.

a Jewish readership in the sixteenth century¹⁵. But the manuscript in the Gaster collection is undeniably intended to be used by Jewish readers and it was to them that it was addressed.

Judeo-Spanish and its diffusion

During their extended sojourn in the Iberian peninsula the Jews were characterized by a capacity for linguistic adaptability. As with their usage of the Arabic language in those areas dominated by Arabic speaking populations, Iberian Jews proved to have a formidable command of the Romance languages spoken among the Christian populations. While however, Arabic had been a language of cultural prestige, used for philosophical and theological works, the Iberian-Romance languages seemed to have

not been held in the same regard by the Jews in Spain did in Spain and there are few extant literary works in them, though they were certainly conversant in these languages¹⁶. Whether or not the Iberian Romance languages spoken by Sephardic Jews before the expulsion had a distinctly «Jewish» colouring to them is a problem which continues to divide scholars¹⁷. Most scholars will concur, nonetheless that even before the fateful year, 1492, Jews developed two levels of language: the day to day usage employed in conversation and daily life as well as in written texts¹⁸ and that reserved for Biblical translations and liturgical texts which has been designated *Ladino* properly speaking, by many specialists of the question. According to Haim Sephiha Vidal, both coexisted already before the expulsion from Spain, the Spanish¹⁹

¹⁵ There is a Hebrew translation but it was published in Lyck in 1871. It has been diversely attributed to Leone di Modena and Joseph Baruch da Urbino.

¹⁶ «The vernacular Romance language was acquired by the Jews, but did not have the prestigious status that Arabic had enjoyed. Most of the common people acquired the language casually and used it in its colloquial varieties.» R. SCHWARZWALD, *Oral Language Choice and Varieties*, in Y.K. STILLMAN and N. STILLMAN (edd.), *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 1999, p. 403.

¹⁷ There is an extensive bibliography on the subject with positions divided between those who support the idea of a distinctly Jewish form of Spanish spoken before the expulsion in Spain e.g. (S. MARCUS, *A-t-il existé en Espagne un dialecte judéo-espagnol?* in «Sefarad», *Revista del instituto Arias Montano de estudios hebraicos y oriente próximo*, Año XXII, Madrid, Barcelona 1962, pp. 129-149; D.M. BUNIS, *El idioma de los sefardies: un panorama histórico*, in *Morešet Sefarad: El legado de Sefarad*, Editado por Haim Beinart, Magnes Press University of Jerusalem, 1993 pp. 414-437; R. SCHWARZWALD... cit., (1999); M.L. WAGNER, *Caracteres generales del judeo-español de oriente*, «Revista de filología española», año XII, Madrid 1930; C. CREWS, *Recherches sur le judéo-espagnol dans les pays balkaniques*, Librairie E. Droz, Paris 1935; P. WEXLER, *Ascertaining the position of Judezmo within Ibero-Romance*, in «Vox Romanica», 36, Franke Verlag Bern 1977, pp. 162-195; M. WEINREICH, *The Jewish Languages of*

Romance Stock and their relation to earliest Yiddish, in «Romance Philology», Volume IX, Berkeley and Los Angeles 1955-1956, pp. 403-428 and those who hold that the Castilian and the other Iberian-Romance languages used by the *Sephardim* in Spain before the expulsion was essentially that of their Christian peers such as in R. PENNY, *Dialect Contact and Social Networks in Judeo-Spanish*, in «Romance Philology», Volume XLVI, N. 2, 1992, pp. 125-140; I.S. RÉVAH, *Formation et évolution des parlés judéo-espagnols des Balkans*, in J.M. SOLA-SOLÉ, S.G. ARMISTEAD and J.H. SILVERMAN (edd.), *Hispania Judaica. Studies on the History, Language and Literature of the Jews in the Hispanic World*, Puvill Libros s.a., Barcelona 1984, pp. 63-82; A. VÁRVARO, *Il giudeo-spagnuolo prima dell'espulsione del 1492*, in «Medioevo romanzo», XII, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 155-172.

¹⁸ There are some extant texts composed by Jews in Castilian and other Iberian languages before the expulsion. These include the *jaryas*, verses composed in Castilian which appear at the end of Hebrew poems in the eleventh and thirteenth centuries, Santo de Carrión's *Proverbios morales* (composed around 1355-1360), the Statutes for the Spanish Jewish Communities of Valladolid (1432) as well as legal and commercial documents, many of which (along with the aforementioned statutes) have been edited and studied by L. MINERVINI in *Testi Giudeospagnoli Medievali, Castiglia e Aragona*, 2 vols, Liguori Editore, Napoli 1992.

¹⁹ Castilian and Spanish are, naturally, not synonymous. We take Spanish, properly speaking, to

spoken by them, becoming, he contends, «Judeo-Spanish» or *Djudezmo*²⁰, at the beginning of the seventeenth century²¹.

Obviously up to what point these two levels of language differed in their «Jewish-ness» depends on the position which each scholar takes on the question of the Iberian languages spoken and written by Sephardic Jews in the peninsula before the expulsion. According to the Italian Romance language scholar Alberto Vàrvaro, the daily usage of the Iberian romance languages and its traits among Spanish Jews generally mirrored the norms in use by the local gentile community they found themselves in. Hence there was not a single set of linguistic norms common to all the Jews of

Spain, irrespective of where they lived²². The second level of the use of Spanish among the Jews of Spain was the formal one, reserved for the religious sphere of existence. The most significant or characteristic trait of this use of the Spanish language in the formal sphere was the attempt to emulate the Hebrew language and the degree of faithfulness to standard Castilian varied considerably. The problem is that none of these texts have come down to us from Spain previous to the expulsion itself and the translations of the Bible as well as liturgical works composed by Jews were published from the sixteenth century onwards even if possibly they had been initially written previous to 1492²³.

The forced exile from the Iberian peninsula under Ferdinand and Isabel changed ev-

be a designación finally established in the sixteenth century which was a conglomeration of dialects such as Aragonese but with a Castilian base. Hence, when we speak about Spanish or Judeo-Spanish we assume that the consolidation of this new language to be complete. See C. LLEAL, *La formación de las lenguas romances peninsulares*, Barcanova, Barcelona 1990, p. 305.

²⁰ A term not accepted by all specialists used from the nineteenth century onwards at least if not earlier which designated the language spoken by the *Sephardim* in the Ottoman Empire, coined by the *Sephardim* themselves which had the original sense of «Judaism» but which extended to the sense of the language as well. See D.M. BUNIS', *Problems in Judezmo Linguistics* in «Working Papers in Sephardic and Oriental Jewish Studies Working Paper Number 1», The American Sephardic Federation, New York, 1975 pp. 4-5.

²¹ «Ce judéo-espagnol calque ou ladino diffère très nettement du judéo-espagnol vernaculaire ou *djudezmo* qui perpétue l'espagnol – et ses variétés – parlé par les juifs espagnols lors de leur expulsion en 1492 et qui vers 1620 se différencie à ce point de l'espagnol péninsulaire (qui avait connu une grande révolution phonétique) que, par un contresens fréquent en histoire, les voyageurs chrétiens de l'époque le considèrent propre aux juifs, d'où, plus tard cette désignation de 'judéo-espagnol'. *Ladino* et *Djudezmo* sont deux modalités du judéo-espagnol. Le ladino est chronologiquement antérieur au *djudezmo*». H.S. VIDAL, *Hispanité du Ladino*, in «Hispania Judaica», III cit., (1984) p. 87.

²² «In primo luogo non va dimenticato il problema geografico. Quale che sia la valutazione della di-

vergenza tra volgare dei cristiani e dei giudei di una certa località, nessuno ha mai sostenuto, che io sappia, che la lingua romanza di un ebreo di Burgos e di un ebreo di Barcellona fossero tra di loro in nessun caso più simili che quella dell'ebreo di Burgos e quella di un cristiano della stessa città, da un lato, e quella dell'ebreo di Barcellona e di un cristiano della stessa città, dall'altro. Ciò significa, tanto per essere chiari, che nei limiti in cui esisteva una specificità linguistica giudaica, essa caratterizzava ciascuno dei diversi dialetti del sistema dialettale iberoromanzo del medioevo. Anche se ammettiamo che questa coloritura giudaica fosse omogenea ed avesse quindi effetti di convergenza... essa non vale ad identificare Un dialetto giudeo-spagnolo, sia pur differenziato, ma un *cachet* giudeo-spagnolo di *diversi* dialetti iberoromanzi», VÀRVARO, *Il giudeo-spagnolo...cit.*, (1987) pp. 157-158.

²³ «L'histoire de cette langue offre une particularité qui a induit en erreur certains érudits: elle est directement et abondamment illustrée à partir du XVIème siècle, mais n'est indirectement attestée au Moyen Age. Elle était transmise à la fois oralement (à l'école) et par écrit (dans des manuscrits en caractères hébraïques). Ces manuscrits médiévaux ont tous disparu: ceux qui étaient restés en Espagne furent systématiquement détruits par l'Inquisition; ceux qui avaient été emportés par les exilés furent victimes des incendies, de l'usure ou de la négligence, après avoir servi à établir les éditions publiées au XVIème et au XVIIIème siècles», I.S. RÉVAH, *Hispanisme et judaïsme dans les langues parlées et écrites par les Sefardim*, in «Actas del primer simposio de estudios sefardíes. Primero de los actos celebrados con motivo del XXV aniversario de la funda-

everything. By no longer living on Iberian soil and lacking contact with Spanish speakers save with other Sephardic exiles, the language they spoke developed in a different way than the peninsular norms. Many exiles took refuge in Portugal (only to be expelled once again in 1496) in the North of Africa, Italy and especially the Ottoman Empire. This last destination was often reached after a brief stint in Italy, a land which most of the times offered a provisional homeland for Sephardic Jews²⁴. Over the course of the Sixteenth century Spanish spoken by the *Sephardim* in the exile communities saw the formation of a *koiné* common to, or at least understood by the speakers who were often of varied provenance and had often settled in diverse population centres. According to Laura Minervini, to decide upon the precise date for this phenomenon implies having to decide which variants are significant which²⁵. According to Vàrvaro the most salient trait of this new independent norm of the Spanish language specific to the *Sephardim* was not its borrowings from various peninsular dialects and languages such as Turkish was its

exclusive use among the post expulsion exile communities which lead to speak of a dialectic system rather than a dialect²⁶. In the Ottoman Empire in particular, this linguistic unity among speakers of varied provenance and in often far flung populations centres continued, according to Révah, virtually until the dismemberment of the Empire which began in the nineteenth century²⁷. Though it has been a commonplace that the *Sephardim* spoke an «antiquated Spanish» which was more or less medieval Castilian recent scholarship, in particular, has shown that this was not the case and that, in fact, Judeo-Spanish developed some specific traits which display an autonomous evolution and not stagnation²⁸. Though this was the evolution of spoken Spanish among the *Sephardim* after the expulsion they still maintained several linguistic registers, among them, one which continued to look to the peninsular norm insofar as they could have access to it, for written and spoken Spanish in certain circumstances²⁹.

The fact that the Jews were already used to exile and hence bilingualism, alternating the

ción del Consejo Superior de Investigaciones Científicas» (Madrid, 1-6 de junio de 1964), Edición a cargo de Jacob M. Hassan con la colaboración de Maria Teresa Rubiato y Elena Romero, Instituto Arias Montano, Madrid 1970, p. 234.

²⁴ M. LUZZATI, *La marcha hacia la Italia de las ciudades y de los principes*, in *Actas de los segundos encuentros judaicos de Tudela, 7, 8 y 9 de noviembre de 1995*, Pamplona 1996, pp. 159-178.

²⁵ «...occorre tener presente che nel corso del XVI sec. prende forma, fra le comunità levantine e nordafricane, una varietà che gradualmente si allontana dalla norma peninsulare: lo sradicamento di persone provenienti da varie regioni della Spagna e del Portogallo ha infatti innescato una fase d'intenso mutamento linguistico, che gli stretti legami di gruppo della società ispano-ebraica, ora spezzati, avevano contribuito sinora a frenare: nel contatto fra varietà diverse ma reciprocamente intelligibili (castigliano, aragonese, navarro, leonese, catalano, galego, portoghese) s'impone gradualmente sulle altre la varietà di maggior prestigio (quella della Nuova Castiglia) attraverso un complesso processo di adattamento e di livellamento (koinizzazione); si viene così strutturando un nuovo sistema, caratterizzato (sul piano fonetico, morfologico, sin-

tattico) dalla riduzione delle varianti in competizione inizialmente coesistenti. Il risultato finale di questo sviluppo è una varietà autonoma (o meglio, una rete di varietà sociali e regionali, fra loro comprensibili), il giudeo-spagnolo, usata come lingua di comunicazione orale e di letteratura scritta; determinarne la data di nascita equivale a scegliere quali tratti considerare significativi nell'ininterrotta evoluzione che conduce al sempre più netto distanziamento del giudeo-spagnolo dallo spagnolo peninsulare.», L. MINERVINI, *Llevaron de acá nuestra lengua. Gli usi linguistici degli ebrei spagnoli in Italia*, in «Medioevo Romanzo», anno XIX, numero 1-2, Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 154-155.

²⁶ VÀRVARO, *Il giudeo-spagnolo prima...cit.*, (1987) pp. 170-171.

²⁷ RÉVAH, *Formation et évolution...cit.*, (1984) p. 67.

²⁸ For the evolution of Judeo-Spanish see BUNIS, *El idioma...cit.*, (1993), and PENNY, *Dialect contact...cit.*, (1992) as well as his book *Variation and change in Spanish*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 pp. 174-193.

²⁹ L. MINERVINI, *Llevaron de acá...op cit.*, (1994) p. 156.

sacred language of Hebrew for liturgical and intellectual uses with the language of daily use where they lived, made it such that the use of both languages was normal for Jews. This gave way to the writing of the language spoken by their contemporaries in Hebrew characters, in principle, it would seem, to be understood among themselves³⁰. The use of Hebrew characters to represent the phonetic equivalents of the target language which they were representing is designated *aljamiado* in Spanish³¹. This was not a particularly Spanish phenomenon, as there was also a Judeo-Arabic, Judeo-Greek, Judeo-Italian, Yiddish, etc, which were written in Hebrew characters. The earliest surviving texts from Spain display a great irregularity in this transcription into Hebrew characters of the romance languages spoken in the Iberian peninsula. The fact of the equivalence sought between the spoken language and its Hebrew phonetic value posed many problems, one being that the fact that often a direct correspondence could not be attained and for example some Hebrew characters were not used in Judeo-Spanish at all³².

The development of the Sephardic cursive script and the printing press and their diffusion in the post-expulsion exile communities

In the time preceding the Re-conquest, in Spain when Andalucia was still under the domain of North African populations, a semi-cursive Hebrew script developed, undeniably thanks to the contact with Arabic scripts and

parallels other Hebrew scripts in oriental lands but with its own traits³³. At the time in Christian Spain the main style of script was a «western» one, similar to that used by Jews in the other parts of Christendom. Paradoxically, with the Christian reconquest of Spain it was the semi-cursive style which had developed in Andalucia and gained the upper hand, extending itself throughout Spain so that by the middle of the twelfth century it was the style in which all Hebrew documents written in Catalonia, Aragon and Leon were written. By the end of that century there were three different kinds of Hebrew script in Spain: a square one used for copies of Sacred and Rabbinical texts, the Talmud and formal letters, the semi-cursive style to copy other texts such as informal copies of texts in square script and a more compact cursive style used for documents, letters and drafts. One of the salient features of this last type of script, which distinguishes it from the others, is the frequent joining of letters or parts of letters³⁴.

These three levels of writing extended themselves to Provence, the North of Africa and Italy. The Sephardic immigration towards Italy began in the fourteenth century, before the definitive expulsion from Spain, so it should not seem odd that 34% of texts copied in Italy in the fifty years preceding 1492 should be in a Sephardic style. The diffusion of this type of letter was such that at times it is difficult to see if a scribe composed his text in the North of Africa, Provence, or Italy. Such was the popularity of this style in Italy that one of

³⁰ P. PASCUAL RECUERO, *El aljamiado en la literatura sefardí y su transcripción*, in *Miscelanea de estudios dedicados al profesor Antonio Maria Ocete*, Universidad de Granada, Granada 1974, pp. 851-873.

³¹ «Vernacular texts written in Hebrew characters are called *aljamiados* or 'written in *aljamia*'. Originally the Muslim conquerors of the Iberian Peninsula applied the term *lisan al-'agam* or *al-'agamiya* ('the foreign language') to the Ibero-Romance spoken by the local populace. Scholars later applied the term to Spanish texts written in Arabic characters, and then it was extended to any kind of 'contamination' between different languages and writing systems. Jewish communities, throughout

their peculiar history, have often experienced plurilinguistic and multigraphic situations; but such situations are not exclusive to Jews, since multigraphism, i.e., the coexistence of different writing systems in the same territorial and social environment, has been and is still a common condition in many civilizations.», L. MINERVINI, *The Development of a Norm in the Aljamiado Graphic System in Medieval Spain*, in *From Iberia to Diaspora...cit.*, (1999) p. 417.

³² This was the case with *tav* and *'ayyin* for example. See BUNIS' article in note 18.

³³ M. BEIT-ARIÈ, *La caligrafia hebrea*, in *Morešet Sefarad...cit.*, (1993) pp. 289-301.

³⁴ *Ibid.*, pp. 296-297.

the first books published in Hebrew in Italy, Rashi's *Commentary on the Bible*, published in Reggio Calabria in 1475, was printed in a Sephardic semi-cursive style, instead of an Ashkenazic style and subsequently Rashi letters were to be used, even to this day, for commentaries to the Bible or the Talmud.

Curiously, with the expulsion and the increase of the Sephardic population in the Italian peninsula, the diffusion of the Sephardic script did not increase but rather decreased, lowering to 23% of the total scripts until 1540. With the expulsion of the Jews from the Iberian peninsula, the *Sephardim* found themselves spread out throughout the Mediterranean basin, one privileged destination being the Ottoman Empire where their high cultural level and economical prowess was recognized and given an outlet. The number of Jews in Constantinople and Salonica, which were of Iberian origin for the most part raised considerably at the beginning of the Sixteenth century, accounting for almost 10% of the population³⁵. The fact that the Holy Land had fallen under Ottoman dominion in 1516 was yet another reason for Jews to establish themselves in the territory of the sultan, and cities such as Jerusalem and Safed saw their Jewish populations grow considerably. Shortly after their arrival Iberian Jews left their definite mark on the existing Romaniot (the autochthonous Jews of Greek origin) Jewish communities and even these adopted customs and uses borrowed from the Sephardic Jews in social life as in the liturgy³⁶.

Among the things which the Sephardic populations brought with them to the Ottoman Empire was their language. In their settlements, Hebrew continued to be the language of religion, liturgy and culture, while Spanish was the day to day language of Sephardic communities in places such as Salonica throughout the sixteenth century³⁷. Spanish was the language of instruction in the schools and was used for preaching in the synagogue. The first generations of Sephardic Jews there demonstrated a considerable command of the language, barely divorced from direct contact with the homeland and it continued to be their maternal language. Apart from this there were libraries with numerous books in Spanish³⁸. There are also reports of translations of works into Spanish in Hebrew characters of numerous philosophical, theological and literary works for the edification of Sephardic readership and often the instruction of their children³⁹.

They also brought with them the art of printing. In Constantinople, Spanish exiles established a printing press in 1493, printing the first known book in Hebrew in the Ottoman empire that year⁴⁰. In Salonica a fugitive from Portugal introduced the art of printing in that Ottoman city in 1512⁴¹. Both cities maintained an important production of works in Hebrew and in Spanish in Hebrew characters. Equally important for the publishing of Spanish books in Hebrew characters, was Venice, then the great capital of Hebrew printing in general⁴². There, several religious titles were published in

³⁵ Y. HACKER, *Los sefardies en el imperio Otomano*, (S. 16), in *Morešet Sefarad...cit.*, (1993) pp. 111-137.

³⁶ *Ibid.*, pp. 118-120.

³⁷ J. NEHAMA, *Histoire des Israélites de Salonique, L'Age d'Or du Sephardisme Salonicien (1536-1593)*, Tome III (Deuxième fascicule), Librairie Durlache, Paris 1935, pp. 189-195.

³⁸ J. NEHAMA, *Histoire des Israélites de Salonique, La communauté Sefardite, Période d'Installation 1492-1536*, Tome II, Librairie Durlache, Paris 1935 pp. 156-157.

³⁹ J. HACKER, *The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth centuries*, in I. TWERSKY and B.

SEPTIMUS (edd.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, M.A. and London 1987, p. 108.

⁴⁰ A. OFFENBERG, *The Printing History of the Constantinople Hebrew Incunable of 1493: a Mediterranean Voyage of Discovery*, in «The British Library Journal», volume 22, Number 2, Autumn, The British Library, London 1996, pp. 221-235.

⁴¹ NEHAMA, *Histoire...La communauté sefardite...Tome II*, cit., (1935) pp. 158-162.

⁴² On the printing of Hebrew books in Venice Joshua Bloch's classic study, *Venetian Printers of Hebrew Books*, in «Bulletin of the New York Public Library», 36 February 1932, pp. 71-92 as well as *L'attività tipografica a Venezia fra il 1516 e il 1624*

Ladino and Spanish in Hebrew characters and printed, no doubt, on account of the prestige which the city had in this field as well as the Sephardic community residing in the city as will be seen shortly.

Venice and Salonica

The Senate of Venice had created Europe's first Ghetto in 1516, calling it the *Ghetto Nuovo* with an aim to containing the Jewish populace after an invasion of the league of Cambrai of Venetian territories had produced an influx of Jews in the city⁴³. This move was followed in 1541 by the creation of a second Ghetto, the *Ghetto Vecchio* destined for Jews from the Ottoman empire called *levantini* whose large numbers warranted the more and who were, for the most part, often than not, of Iberian provenance who were able to live in the city for periods for two years⁴⁴. Previous to the creation of the *Ghetto Vecchio* there were already Sephardic Jews in Venice, often of Portuguese origin who often reached the city through Antwerp then Ferrara⁴⁵. The presence of Sephardic Jews in Venice was officially consecrated, when, in 1589 a charter finally granted residence privileges to *levantini* Jews and extended these to the *nazione ponentina*, composed of Jews of Iberian origin who had of-

ficially returned to Judaism after living for a time, at least outwardly, as Christians⁴⁶. The sixteenth century was not an easy time for the inhabitants of the ghetto and their fortunes varied considerably according to popular sentiment and the decrees of the Council of Ten. In 1552 it was estimated that 923 Jews resided in Venice and this figure rose to 1,424 in 1563 and to 1,694 in 1586⁴⁷.

Venice served as a passage between the Ottoman Empire and the West. The *levantini* who resided there, frequently only for certain periods of time, through their command of various languages and financial prowess were often instrumental in establishing trade links between both worlds. Venice was then a go-between which linked East and West and its Sephardic Jewish community had strong direct links with the important centres of Iberian Judaism in exile in Constantinople and Salonica. This last city, at the beginning of the sixteenth century was one of the most important Jewish cultural centres in the East, competing with Constantinople and Safed⁴⁸. The autochthonous Jews having been expelled to Istanbul at the end of the previous century, the refugees of the Iberian peninsula established themselves as the driving force there, seeing in the city a singular meeting point of land and sea trade routes⁴⁹.

in «Henoch», rivista quadrimestrale di studi storiografici sull'ebraismo presso la Biblioteca Paul Kahle dell'Istituto di Orientalistica dell'Università di Torino, Anno II, 1, marzo, Marietti editore, Genova 1980, pp. 63-76.

⁴³ B. RAVID, *The Establishment of the Ghetti of Venice*, in «Gli Ebrei a Venezia secoli XIV-XVIII, Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano, della fondazione Giorgio Cini, Venezia», Isola di San Giorgio Maggiore, 5-10 giugno, edizioni comunità, Milano, 1987, p. 219.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 222-228 and D. JACOBY, *Les Juifs à Venise*, in «Venezia Centro di Mediazione tra oriente e occidente (secoli XV-VII) aspetti e problemi», a cura di Hans-George Beck, Monoussos Monoussacos, Agostino Petusi, Leo S. Olschki editore, Firenze 1977, pp. 184.

⁴⁵ A. DI LEONE LEONI, *La presenza sefardita a Venezia intorno alla metà del Cinquecento. I libri e*

gli uomini, in «La rassegna mensile di Israel», Vol. LXVII, NN. 1-2, Gennaio-agosto, Roma 2001, pp. 61-68.

⁴⁶ D.C. BERNARD, *Venetian Policy Towards Levantine Jews*, in *Gli ebrei e Venezia...cit.*, (1987) pp. 75-77. For an overall treatment of the Sephardim presence in Venice in the sixteenth century see P.C. I. ZORATTINI, *Ebrei sefarditi, marrani e nuovi cristiani a Venezia nel Cinquecento*, in *E andammo dove il vento ci spinse*, Marietti, Genova 1992, pp. 115-137.

⁴⁷ G. FEDALTO, *Le minoranze straniere a Venezia*, in *Venezia Centro di Mediazione...cit.*, (1977) p. 147.

⁴⁸ J. BARNAI, *La comunidad judía de Salonica (1430-1943)* in *Los judíos de España. Historia de una diáspora 1492-1992*, Editorial Trotta, Madrid 1993, pp. 384.

⁴⁹ *Ibid.*

The Sephardic presence in the Ottoman city increased in the sixteenth century and a system of congregations (*quahalim*) was established according to the provenance of the faithful, with at least five synagogues of Sephardic origin, each of which had great autonomy⁵⁰. During the sixteenth century there were thirty of these groups, each member paying taxes to the group and belonging to a particular synagogue⁵¹. Salonica had an autonomous rabbinate whose authority and prestige paralleled those of Istanbul and Safed. The Sephardic populace was of varied extraction, of course, but all used the Spanish language for religious purposes such as sermons and in day to day life which was learnt and spoken even by their Greek and Turkish neighbours⁵².

Learning and its patronage was an important trait of the Salonican Jewish community and, as has been mentioned, there are reports of rich libraries and the sponsorship of copyists⁵³. It was also an important centre for publishing in Judeo Spanish and Ladino. A Ladino version of Isaiah and of Jeremiah was published there in 1568 as part of an editorial project which also saw the minor prophets, the Psalms, Job and Daniel printed in 1571 and Ezequiel and Proverbs printed there the following year⁵⁴. In addition Moses Almosnino, the important Salonican Sephardic community leader and writer (1518-1580 c) decided to

print his work of moral philosophy, *Regimiento de la vida* and a work on dreams, *Tratado de los sueños* there in 1564, both in Hebrew characters⁵⁵. Venice was a close rival and the Sephardic community there and in Salonica often chose the active Venetian presses to print their works. There, between the sixteenth and seventeenth centuries, Biblical glossaries, a Spanish version of the *Haggadah*, a Spanish version of the *Pirke Avot* in addition to philosophical and liturgical works, at times in Hebrew and other times in Latin characters were published⁵⁶. Spanish was most certainly spoken by the *levantini* community in Venice and we have reports of the period of Salonican Jews who still spoke a pure Castilian⁵⁷.

Ms. Gaster 10688: its description and content

Ms. Gaster 10688 consists of 205 leaves written on recto and verso in a Sephardic semi-cursive hand. Especially characteristic of the text, as of the cursive style in general, is the union of letters. Frequently, for example *aleph* and *lamed* are joined as are *waw* and *nun*. It has no colophon so there is no way to identify the copyist. It has catchwords on each verso page indicating the word with which the following recto page will begin. The writing is more spread out at the beginning and becomes progressively more concentrated as the text

⁵⁰ J. NEHAMA, *Histoire des Israélites de Salonique. L'Age d'or du Sefaradisme salonicien (1536-1593)*, tome III (Premier fascicule), Librairie Duracher, Paris 1936, pp. 65-98.

⁵¹ Op cit.

⁵² J. NEHAMA, *Histoire..., La communauté séfardite...* Tome II...cit., (1935) p. 41.

⁵³ J. NEHAMA, *Histoire... L'Age d'Or...*cit., (1935) pp. 159-171.

⁵⁴ P.P. RECUERO, *Ortografía del ladino soluciones y evolución*, Universidad de Granada, Granada 1988, pp. 66-67.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 44-47.

⁵⁶ On the printing of works in Ladino, Judeo-Spanish and Spanish in Venice see L. MINERVINI, *L'attività di traduzione degli ebrei spagnoli in Italia nel XVI e XVII sec.*, in *Scrittura e riscrittura. Traduzioni, refundiciones, parodie e plagi*, Associazione ispanisti italiani, Atti del convegno di Roma, 12-13

novembre 1993, Bulzoni editore, pp. 229-239; as well as MINERVINI, *Llevaron de acá...cit.*, (1994) O.R. SCHWARZWALD, *Le Haggadah de Venise en Ladino de 1609*, in «Yod», Revue des études hébraïques et juives modernes et contemporaines, nn. 33-34, Publications Langues O, 1991, pp. 51-69 and A. DI LEONE LEONI (2001).

⁵⁷ There is the oft-cited testimony of Gonzalo de Illescas: «Llevaron de aca nuestra lengua y todavía la guardan y usan de la buena gana, y es cierto que, en las ciudades de Salonica, Constantinopla, Alexandria y el Cairo y en otras ciudades de contractation, y en Venecia, non compran ni negocian en otra lengua, sino en español, y yo conocí en Venecia barios judíos de Salonica que hablaban castellano, con ser bien mozos, tan bien o mejor que yo.» In Gonzalo de Illescas, *Historia pontifical y catholica*, Burgos, Martín de Vitoria, 1578, 146v-147r.

runs on. There is a profusion of Hebrew notes in a semi cursive hand in the first dialogue which lessen in the second and which virtually disappear in the third. These notes seem to be summaries of the contents of the text in Spanish⁵⁸. The manuscript is in a fairly good state of conservation, although some pages are damaged by water.

The language of the manuscript is not Ladino. There are no borrowings from Hebrew and no attempts to syntactically base the Spanish language upon Hebrew structures, nor is there any linguistic contamination from other languages. There are almost none of the trapings associated with Judeo-Spanish texts save, perhaps, for the occasional use of *Dio* instead of *Dios*, to avoid polytheistic connotations, something common in these texts⁵⁹. What is apparent is that the text presents a Castilian at the crossroads between Medieval and Golden Age periods, in keeping with the literary expressions and usages of a people removed from direct contact with linguistic changes and developments in the Iberian peninsula in the sixteenth century. The state of the language is one which could be defined as transitional and denominated as pre-classical, typical of the fifteenth century in which norms were still not fixed and in which there was still much room for variation⁶⁰.

The text shares similar transcription criteria of Spanish words into Hebrew characters along with other contemporary Judeo Spanish works, including the exclusion of the use of certain Hebrew letters such as *ayin*, *tzadi* and *tav*. A kind of point similar to a dagesh is used

in some letters to produce phonetical change. Hence *bet* on its own represents the occlusive sound of b, but when the point above or at times is within the very letter it becomes the labiodental sound of v. Likewise, *pe* taken on its own represents the bilabial sound of /p/ yet when this dot is added, once again, above or within the letter, it assumes the labiodental value of /f/. This is something common to compositions in *aljamiado* of the same period⁶¹. The work clearly places itself squarely alongside other literary productions in Judeo Spanish which were written by and for and circulated in intellectual circles of Jews who originated from the Iberian peninsula.

Ms. Gaster 10688 and a Venetian Connection

As has been mentioned before, Moses Gaster erred in thinking that the manuscript in his possession bore no relation to published Spanish translations. A more careful reading of the text and comparison with the extant translations reveals that it corresponds, save with a few variations, to the first published Spanish translation of Judah Abravanel's work, namely, that attributed to Gedalia Yahia and published in Venice in 1568⁶². It has 115 pages and a treatise at the end on the soul: *Opiniones sacadas de los mas autenticos y antiguos filosofos que sobre la alma escribieron y sus difiniciones* attributed to *el piritissimo doctor Aron Afia, Filosofo y Metafisico excelentissimo* which is ten pages long. The book was reissued thirty years later in 1598 being the same work but with another

⁵⁸ My sincere gratitude to Doctor Abraham David of the Hebrew University of Jerusalem for his kindness in transcribing some of these notes for me.

⁵⁹ BUNIS, *El idioma...*cit., (1993) p. 419.

⁶⁰ M.T. THENIQUE y M.J. MARTÍNEZ, *Diacronía y gramática de la lengua española*, pp. 55-56.

⁶¹ For orthographical norms throughout different periods see P.P. RECUERO, *Ortografía del Ladino soluciones y evolución*, Universidad de Granada, Granada 1988, pp. 10-20.

⁶² This identification of the text of the manuscript with that of the Venetian published edition was remarked by M. DORMAN in introduction to his

Hebrew translation of the *Dialoghi*: (*iḥot 'al ha-havah Yehudah Abravanel ha-mekuneh Leone Ebreo*, Mosad Bialik, Jerusalem 1983, pp. 124-128 and M. ORFALI in his *Biblioteca de autores lógicos hispano-judíos (siglos XI-XV)*, Editorial Universidad de Granada 1997, p. 211. Exemplars of this book are to be found at the British Library, London; the Bibliothèque Nationale de France, Paris; the Biblioteca Nacional de España, Madrid; the Universidad de Barcelona, the Università di Genova, Genoa; the Università di Roma *La Sapienza*, Rome; and, finally, the Hispanic Society of America, New York.

cover-page⁶³. This is a most singular work in many ways. Among other things it was published apparently with the authority of the Venetian civil authorities, yet the name of the publisher does not appear on the title page. The title page reads: LOS DIALOGOS DE AMOR DE MESTRE LEON ABARBANEL MEDICO Y FILOSOFO EXCELENTE *DE NUEVO TRADUZIDOS en lengua castellana y deregidos ala Maiestad del Rey Filippo Con privilegio della illustrissima senoria*. EN VENETIA CON LICENZA DELLISUPERIORI MLXVIII. Both the 1568 and the 1598 reprint feature two different publisher's devices which could not be identified with any one known publisher active in Venice in the sixteenth century⁶⁴.

Publishing books in Renaissance Venice was a difficult and time consuming process. Before been granted permission by the Council of Ten to be able to publish a work, authors and

publishers had to send the work to official censors to assure that nothing contradicted Christian faith and morals. It was only after this preliminary examination that the work was declared worthy of being printed by the Council of Ten. Such a document has been found for the 1568 Spanish translation of the *Dialoghi d'Amore*, proving that it was in fact, published there despite the fact that we do not know by which publisher⁶⁵. These were not easy years for the publishing of Jewish works or works suspected of having Jewish sympathies. The Talmud had been publicly burnt in 1553 in Saint Mark's square, and in 1568 between 7,600 and 8,400 Hebrew works were burnt⁶⁶. Additionally, in 1566, in no uncertain terms, the Senate prohibited Jews from printing books or having them printed for them by Christian printers⁶⁷. Previously, in 1548, in fact the Senate had already prohibited printing on the part of Jews in

⁶³ *Dialogos de Amor Compuestos por Maestro Leon Abarbanel Hebreo Medico Excellentissimo. De nuevo con summa delixensia corexido ertestampad. Estampado en Venesia, 1598*. This volume is extremely rare. There in fact, only two exemplars known to me, at the *American Jewish Theological Seminary* of New York and the *Bibliothèque Nationale de France*, Paris. In both cases a material analysis of both the 1568 and the 1598 show that it is the same text, both even share the same watermarks. I am indebted here to Ms. Amy Gerbracht and Mr. David Wachtel of the *Jewish Theological Seminary of America* and Mr. Jean-Dominique Mellot of the *Bibliothèque Nationale de France* for their invaluable assistance in this regard.

⁶⁴ The printer's device of the 1568 edition, a cupid holding a torch in the left hand and a laurel crown in the right appears on another book published in Venice in the Sixteenth century, *Vocabularium utriusque iuris difficillissimas quasq.. voces iuxta receptos iuris interpretes edifferens. Nunc Demum Exactissima cura recognitum. Nec non paucis dictionibus, ac vocabulis elegantissimis hac ultima impressione locupletatum, Venetis*, MDLXIX. In the case of both both books the printers device is mentioned but not attributed to any known printer in the two principle sources for printers devices in the Sixteenth century, Emerenziana Vaccaro's *Le marche dei tipografi ed editori italiani del secolo XVI nella biblioteca angelica di Roma*, Leo S. Olschki editore, Firenze 1983, p. 381 and Giuseppina Zap-

PELLA's *Le marche dei tipografi e degli editori italiani del Cinquecento: repertorio di figure, simboli e soggetti e dei relativi motti*, editrice bibliografica, Milano 1986, p. 313 Dennis E. Rhodes claims that the book was published by Francesco Sansovino based on ornaments used in it but not on the printer's device, *Silent Printers Anonymous Printing at Venice in the Sixteenth Century*, The British Library, London 1995, p. A2. In the case of the printer's device for the 1598 edition which consists of a rose surrounded by flowers, it was not located in any of the two repertoires.

⁶⁵ Capi del Consiglio dei dieci, Registro 21, p. 127 R, *Archivio di Stato di Venezia*.

⁶⁶ P. GRENDLER, *The Destruction of Hebrew Books in Venice, 1568*, in *Culture and Censorship in Late Renaissance Italy and France*, Virorum Reprints, London 1981, pp. 103-130. In addition see P.C.I. ZORATTINI's article, *Censura e controllo della stampa ebraica a Venezia nel '500*, in *Manoscritti frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI. Atti del VII congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo*, San Miniato 7-8-9 novembre, a cura di Giuliano Tamani e Angelo Vivian, Carucci editore, Roma 1999, pp. 155-127.

⁶⁷ «Non possa alcun ebreo lavorar di stampa, ne far stampar libri, er conna facendo, incorrino in pena di perder la robba, et pagar ducati cento, et quelli, che facessero stampar sotto nome de cristiani, incorrino nella istessa pena, et li libri stampati si intendano et siano di colui, in some si chi fussero stati

Venice⁶⁸. How then can we account for the publication of this work, the only edition of the *Dialoghi d'Amore* to bear the author's real last name instead of simply Leone Ebreo as all the others had? Perhaps the dedication of the book played some role. Dedicated to King Philip II of Spain, the dedication stresses, interestingly enough, the Catholic nature of the work and the intrinsic interest it holds is on account of its author being Spanish himself:

«Muchos son los que en estos tiempo (muy alto, y mui poderoso sennor) se han puesto, y se ponen a escribir, y publicar sus obras en diversas profesiones, como vemos, ansi por mostrar sus ingenios, como para uso, y provecho del proximo, los quales por cierto merecem mucho loor, pues la intencion con que lo hazen es buena, y tanto mas aquellos que debaxo de brevedad han declarado sus conceptos, y escrito y doctamente, tractando materias graves, y muy delicadas para mas provecho. Como entre algunos otros lo ha hecho, el sabeo varon Leon hebreo, el qual en sus Dialogos de Amor, que andan escritos en Italiano con mucha erudicion, y elegancia de estilo ha tractado del amor divino so titulo de Filon, y Sofia, que otro no quiere dezir, que Razonamiento del Amante, y la Sabedoria, y Catholicamente ha dicho las opiniones que los filosofos sobre ello tuvieron, y tambien del Astrologia, y de la inmortalidad del anima, con otras cosas graves, y delicadamente escritas, que merecem estarlo en todas las lenguas, si ser pudiesse, como ya esta tambien en la Latena. La qual obra contentandome mas que otra, por el subgeto, y considerando el beneficio que recibiria la Naceon Espannola (que siempre fue amiga de saber cosas nuevas, y que alcanza por arduas que sean, mas que otra) si la tuviessen en su lengua, y tanto mas siendo el Autor Espannol, me puse a traduzirla en los ratos que he podido. Y ansi

aviendome salido bien este mi trabajo, que no ha sido poco, por la dificultad de las materias que tracta, en que por mi poco saber a las vezes tropesava, y reduzidola a mi desseado fin. No me contente de haverla traduzido, pero aun lo he hecho imprimir, ansi por lo que ya he dicho, como por tener occasion de ofrecerla a V. M. Como lo hago, y que salga de mis manos de baxo del amparo de su ferme y fuerte escudo y no tema los maldigientes, y no me parece que viene fuera de proposito dedicar al casta subgepto de Amor, a Principe Casto. Pensamientos celestiales, a Principes que es ornado de celestiale virtudes. Altissimos entendimientos a Prencipe lleno de altissimos conceptos. Allende que no dexo de persuadirme que todo aun tiempo hare dos cosas, la una servir a V.M en algo como es mi desseo, y la otra obligar (si las sombras obligarle pueden) al Autor por haver yo a sus Dialogos dado nueva luz, y encomendadlos al mayor de los Prencipes que oy bivem, de lo que yo creo, que el sumamente deva alegrarse, no menos que del nuevo resplendor, del alto Protector que les he dado. Por tanto a V.M. suplico por su mucha bondad reciba esta obra como cosa suya, y la mande tractar como tal, pues ella lo merece, y enderesando en ella como en cuerpo apitismo a recibir luz de su rayo, hara que mas clara, y resplandeciente se muestre al mundo⁶⁹».

This dedication which occupies the first three pages of the book is lacking in the known copies of the 1598 reprint and it can be conjectured as to whether they were removed or whether they had ever existed at all. Whether or not the book got to its addressee is not known. Perhaps the author thought that the work would end up in the monarch's private library, in this case, in the majestic *Real monasterio del Escorial* built outside of Madrid be-

stampati.» Senato Terra. April 2, 1566, clause 25 in Registro 46, March 1566-February 1567, *Archivio di Stato di Venezia*.

⁶⁸ «Et de piu, sia aggiointo alli capti sopraditti, che alcun hebreo non possa lavorar de stampa, ne far stampar libri, possendo pero comprar et vender qlli, et finir qlle opere, che hano principiatio fin hora, et contrafacendo incorrino in pena di perder la robba et pagar ducati 100 et qlli che facessero stampar sotto nome de cxani in incorrino nella istessa pena, et li libri stampati se intendano esser et siano de colui in nome de chi fossero stati stampati.» Senate, Secreta, reg. 66. 76v, December 19, 1548.

This, the previous and subsequent pronouncements on printing by Jews by Venetian authorities has been dealt with by B. RAVIN in his article *The Prohibition against Jewish Printing and Publishing in Venice and the Difficulties of Leone Modena* in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, in I. TWERSKY (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass 1979, pp. 135-153.

⁶⁹ *Los Dialogos de Amor de Mester Leon Abarbanel medico y filosofo excelente de nuevo traduzidos en lengua castellana y deregidos ala Maiestad del Rey Filippo. En Venetia con licenza delli superiori MDCLXVIII.*

tween 1563 and 1584, as authors often intended to at the time through their dedications to their royal patrons⁷⁰. If this had been his intention it did not make it to the library of the *Escorial* or the copy was lost as it is not contained in the monastery's library though it does possess an exemplar of Garcilaso de la Vega's 1590 translation of the *Dialoghi*, also dedicated to Philip II and the exemplar in question was a personal gift to him by the author⁷¹.

There seems to be no news of this edition having a wide readership in Spain. It was condemned in Zapata's *Novus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* of 1632 and in the 1667 *Index librorum prohibitorum* of Madrid⁷². The subsequent 1598 edition appeared among a list of Italian books gathered by the Inquisition in Murcia in 1634⁷³. Later on this work surfaces in Baruch Spinoza's library and there is still much heated debate as to the influence

of Abravanel's thought on his philosophy⁷⁴. More widely read was surely the 1582 translation by Carlos Montesa published in Zaragoza⁷⁵ and the one which eclipsed all the others, Garcilaso de la Vega's 1590 Madrid edition⁷⁶ which quickly became the standard Spanish translation of the work and remains so to this day⁷⁷. More literary and tasteful than Gedalia Yahia's text, it was by far more in accord with the style and usages of Spanish Golden Age literature.

The Yahia's were a prominent Jewish family which hailed from Portugal and there are indications that the family had links with the court from the foundation of the nation in 1140⁷⁸. Don David ben Don Salomon ibn Yahia (1440-1504 was born in Lisbon a few years before Judah Abravanel and was a noted preacher and composer of grammatical and exegetical in the capital before leaving forcibly

⁷⁰ R. CHARTIER, *Poder y escritura: el príncipe la biblioteca y la dedicatoria (siglos XV-XVII)*, in *Manuscripts*, 14, Barcelona 1996, pp. 193-21.

⁷¹ This was related to me by the librarian of the *Real Monasterio del Escorial*, Brother José Luis del Valle Merino, o.s.a.

⁷² See José-María Reyes Cano in his introduction to the 1986 translation of the work by Carlos Mazo del Castillo, LEÓN HEBREO, *Dialogos de Amor*, traducción Carlos Mazo del Castillo, introducción, edición, notas e índices: José-María Reyes Cano, Promociones publicaciones universitarias, Barcelona, 1986, pp. 58-59. The list of the books in Zapata's 1632 Index appear in A. MARQUEZ's book, *Literatura e inquisición en España (1478-1834)*, Taurus, Madrid 1980, pp. 236-237.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ See Y.H. YERUSHALMI, *Propos de Spinoza sur la survivance du peuple juif*, in *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Traductions de Cyril Aslanoff, Éric Vigne, Paul Teyssier & Jean Letrouit, Chandeigne, Paris 1998, pp. 223-226.

⁷⁵ *Philographia universal de todo el mundo, de los Dialogos de Leon Hebreo. Traduzida de italiano en español, corregida y añadida por Micer Carlos Montesa, ciudadano de la insigne ciudad de Çaragoça*. Dirigida al muy illustre Señor don Francismo Gasca Salazar Inquisidor Apostolico del Reyno de Aragon y Maestre Escuelas de la universidad de Sa-

lamanca. Es obra sutilissima y muy provechosa, ansi para seculares como religiosos. Visto y examinado por orden de los Señores del Consejo Real. Virescit vulnere virtus. Con licencia. En Çaragoça, en casa de Lorenço y Diego de Robles Hermanos. Año 1584. Vendense en casa del mismo auctor. Con privilegio. Though the title page bears the date 1584 on the last page we read «Acabose de imprimir esta presente PHILOGRAPHIA universal de todo el mundo, de los Dialogos de Leon Hebreo, traduzidos de Italiano en Español, y corregidos y añadidos, por el excellent letrado Micer Carlos Montesa ciudadano Çaragoçano. En casa de Lorenço y Diego de Robles Hermanos, impressores, en Çaragoça, el Año de la correccion a 22 dias del mes de deziembre, dia del solsticio Hyemal de 1582.»

⁷⁶ *La traduzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de italiano en español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad de Cuzco, cabeça de los reynos y provincias del Piru*, Dirigidos a la Sacra Catolica Magestad del Rey don Felipe nuestro Señor. En Madrid. En casa de Pedro Madrigal M.D.XC.

⁷⁷ It has been reedited as recently as 1989. *Dialogos de Amor de León Hebreo*, Traducción de Garcilaso de la Vega, el Inca. Introducción y notas por Miguel de Burgos Núñez, Padilla Libros, Sevilla 1989.

⁷⁸ E.C. AZEVEDO, *O sefardismo na cultura portuguesa*, Paisagem, Porto 1974, p. 55.

and settling, first in Italy, then eventually in Constantinople where he died⁷⁹. With the expulsion, the family followed David ben Don Solomon ibn Yahia's lead and was dispersed to Italy and the Ottoman Empire. One important member, Gedaliah ben Joseph ibn Yahia, (1515-1587) a Talmudist from Imola and author of the important historical work *Shalshet ha-Kabbalah* has been credited with composing the Spanish 1568 translation of the work by several scholars, among them, Abraham David⁸⁰. There are, nonetheless, good reasons to assume that the real author was the Salonican-based erudite author and patron of learning Gedaliah ben Moshe ibn Yahia, physician to whom the Portuguese-born medical author Amatus Lusitanus dedicated his seventh *Centuria*

*Curationum*⁸¹ and in whose house he died in 1568⁸². Ibn Yahia himself is said to have authored a translation of works by Albertus Magnus from Latin into Hebrew⁸³. The authorship of the work on the part of Gedaliah ben Moshe ibn Yahia is supported by Cecil Roth and by Yosef Haim Yerushalmi⁸⁴.

The author of the short work on the Soul in the Venice edition, Aron Afia, was another member of Lusitanus's entourage and in fact the philosopher/physician includes him as an interlocutor in the twenty-fourth cure of the *Centuria* which he dedicated to Gedaliah ibn Yahia, in which he is referred to as *doctorem Affium Philosophum peripateticum*⁸⁵. In addition, he collaborated on translations into Hebrew of Abraham Zacuto's *Perpetual Almanac* and Jo-

⁷⁹ A. GALANTÉ, *Hommes et choses juifs portugais en orient*, Société Anonyme de Papeterie ed d'Imprimerie, Constantinople 1927, pp. 7-8.

⁸⁰ This is the position, among others, of Menachem Dormann, author of the modern critical Hebrew translation of Abravanel's work, (*ihot 'al ha-ahavah... op. cit.*, pp. 122-127, and see A. DAVID, *Guedelia ibn Yahia, auteur de Shalshet ha-Qabbalah*, in «Revue des Etudes juives», CLIII (1-2), janvier-juin, Paris 1994, pp. 101-132. I wish to thank Mrs. Shulamit Levy (Florence) and Ms. Claire Cohen (Ottawa) for translating the relevant passages in Dorman's book for me.

⁸¹ The Portuguese author begins his Seventh *Centuriae* dedicating it to «Sapientia et genere clario, Don Guedeliae Yahiae» and at the beginning of the work writes of him «...Guedelia Yahia, vir sapiens, & generose...», in *Amati Lusitani medici physici praestantissimi, curationum medicinalium centuria septima. Thessalonicae curationes habitas continens, varia multiplicique doctrina referta. Accedit Index rerum memorabilium copiosissimus*, Lugduni, apud Guliel. Rovillium sub scuto Veneto, 1570, p. 3.

⁸² J. NEHAMA, *Histoire...L'Age d'or...*, Tome III, Deuxième fascicule...cit., (1936), p. 157.

⁸³ C. ROTH, *Gedaliah Ben Tam ibn Yahia*, in *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, p. 1201.

⁸⁴ In Roth's article he refers to the author as Gedaliah ben Tam ibn Yahya while in other sources he is referred to as Gedaliah ben Moshe ibn Yahia, the son of Moshe ibn Yahia ben Gedaliah, a Constantinople-based physician known for his generosity during an outbreak of the plague. See Dr. I.S.

EMMANUEL, *Histoire des Israélites de Salonique (140 av. J.C à 1640). Histoire Sociale, Economique et Littéraire de la Ville Mère en Israël*, Librairie Lipschutz, Paris 1936, pp. 201-202. In his dedication to Gedaliah ben Moshe ibn Yahia he lauds the Salonican physician and celebrates his father's generosity «Centuriam componeram, illico eam tibi dicandam constitui, Gedaliah Yahia, vir sapiens & generose, multis de causis: prima, quia sapiens cum sis...acri quodam ingenio praeditus longe iudiciorum magnus haberi existimator: quibus facile haec, & huius generis alia, quanti sint valoris & arti medicae adiumentus praestare possint, diiudicabis. Praeterea humanitatem tuam, affabilitatem, morumque suavitatem, & mirum quendam candorem, quibus omnibus, medius fidius, excellere videris. Sunt praeterea multa alia, quae me ad hoc munusculum tibi offerendum impulere, hospitalitas tua, & omnium tuorum, erga peregrinos, religionis cuiuscunque sint; ad hac munificus & liberalis animus pro subventendis pauperibus: qua in re, effusis (ut aiunt) habebis, patrem tuum optime memoriae, Moysem Yahiam, aemularis, felicissimeque imitatoris; qui ut omnes hic Thessalonicae morunt, immani quadam pestilentia elapsa, in inuandis, curandisve pauperibus agrotantibus, & ipsis mortuis sepeliendis non pauca, nec contemnenda ducatorum millia expendit, res omnium consensu, pro Deo propitio habendo, haud infima.» in Lusitanus, *Centuria... cit.*, (1570) pp. 6-7 In his essay Yerushalmi mentions the author as Gedaliah ben Moshe Ibn Yahia, *Propos... cit.*, (1998) p. 339.

⁸⁵ Lusitanus, *op. cit.*, p. 68.

hannes de Sacrobosco's *Treatise on the Sphere* along with Moshe Almosnino (1518-1580 c)⁸⁶. He was known for his prowess in Latin and as a teacher of astronomy who had among others, Moses Almosnino as a student⁸⁷.

The Spanish in the Gaster manuscript, both in language and in style, is similar to other texts in Judeo-Spanish which circulated in Venice and in the Ottoman Empire and which were, more often than not, destined for use by *levantini* readers⁸⁸. It was not unheard of to have works in Spanish composed and even printed in the Orient reprinted in Venice⁸⁹. It is quite conceivable then that this manuscript was printed in Venice in the form of the 1568 edition but that it had an oriental provenance. The manuscript varies in many instances throughout from the printed text. In general ibn Yahia's printed version is closer to the printed Italian first edition than the Gaster manuscript, yet this is not always so. One fundamental departure from the Italian text is in the translation of the passage on Saint John the evangelist. In the 1568 version we read: «Aquellos que lo desean, no creen enteramente que sea imposible, y an entendido por las istorias logales que e Noe, y Elia, y aun San Ioan Evangelista, son inmortales en cuerpo y alma⁹⁰». Already in this printed version there is a departure from the Italian editions: Noah has supplanted Enoch. The Gaster manuscript however goes even further: the mention of the fourth evangelist does not appear⁹¹. With the absence of the Christian allusion the *Dialoghi d'Amore* become an indisputably Jewish text.

There were, then, two different versions of what was substantially the same translation. The fact that it circulated in Hebrew characters with, in addition, marginal notes in Hebrew, indicates to what point it was recognized as a work of Jewish inspiration by its readers.

Its language, a literary Spanish in keeping with the peninsular norm betrays no dialectal usages which later would be so indicative of the Spanish used by the *Sephardim* in their writings. The author of the translation saw fit to adopt the high register of correct, literary Spanish, understandable to cultivated speakers of the language. In his dedication to Philip II, Gedaliah ibn Yahia claims to have given new light, «nueva luz» to the text through his dedication, thus giving them a new splendor «no menos que del nuevo resplendor, del alto Protector que les he dado.» By bequeathing a work to a Christian readership in Latin characters with the acceptable trappings (with the inclusion of Saint John the Evangelist) the Jewish translator seems to have felt that the text was given new life. Why the Gaster manuscript remained in manuscript form such and was not printed in Hebrew characters in one of the important centres dedicated to that activity is of course another problem which remains unresolved. Until the provenance of the manuscript can be ascertained, be it Venice or the Ottoman empire, it can only be surmised which Sephardic readers were the intended public of the manuscript but not *which* Sephardic readers. One thing is clear, Sephardic Jews must have recognized Judah Abravanel as theirs, and his ideas as close to home. While Christian readers revelled in the idea of a converted Jew whose work was in accordance with the predominant ideas of the moment on love, Jewish readers rightly saw Abravanel as an exponent of a long lived tradition.

James Nelson Novoa
Dip.to di Medievistica,
via Derna, 1

I-56126 Pisa
e-mail: jw_nel@yahoo.com

⁸⁶ Yerushalmi, *op. cit.*, p. 224.

⁸⁷ EMMANUEL, *Histoire des Israélites...cit.*, (1936), p. 103.

⁸⁸ L. MINERVINI, *Llevaron de acá...cit.*, (1994), pp. 148-163.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁰ *Los dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel medico y filosofo excelente de nuevo traduzidos*

en lengua castellana, y deregidos ala Maiestad del Rey Filippo, en Venetia con licenza delli superiori, MD LXVIII, p. 81.

⁹¹ Gaster 10688 m.s, f. 158 r, The British Library.

SUMMARY

This article focuses on an *aljamiado* version of the seminal treatise on love, *Dialoghi d'amore* by Judah Abravanel, better known to Renaissance readers as Leone Ebreo. The treaty was most probably composed by a member of the Salonican Sephardic community around the middle of the Sixteenth century, and it is contained in a manuscript today in the British Library (Or. Gaster 10688). The manuscript demonstrates two main points: that the community was open to the Renaissance culture, and, secondly, that Abravanel's work was interpreted in a Jewish light. This last point is stressed by the marginal notes written in Hebrew contained in the manuscript. The work was published in Venice and dedicated to Philip II of Spain, a fact which further demonstrates the Sephardic attachment to Spain and to its language in the generations following the expulsion.

KEYWORDS: Judah - Abravanel or Leone Ebreo; *Dialoghi d'amor*; *Aljamiado* version.

L'IDEA EBRAICA DI «GUERRA GIUSTA» E L'INCONTRO CON LA CULTURA ISLAMICA

1. Le pagine che seguono hanno più di un antecedente. Il primo, in ordine di tempo, rimonta a una ricerca sul concetto di «guerra giusta» a partire da una traccia lasciata nell'opera di Ibn Khaldûn¹, il secondo, più lontano, attinge a una domanda sulla circolazione mediterranea dell'idea di guerra, domanda che, ciclicamente, continua a ripresentarsi e a obbligarmi a fare il punto su una tradizione testuale e, genericamente, culturale, ben più complessa di quanto il consueto approccio comparativista lascierebbe supporre.

Andando con ordine, credo sia necessario riassumere brevemente la trama che mi ha condotto sino a qui. In una più ampia ricerca sul conflitto in area mediterranea, avevo notato che il capitolo dedicato da Ibn Khaldûn, nella sua *Muqaddima* alla guerra, presentava alcuni singolari punti di contatto con la scansione quadripartita dell'idea di *bellum*, così come era stata articolata in occidente a partire almeno da Isidoro da Siviglia: le guerre (*ḥurûb*), diceva l'autore arabo, si possono dividere sostanzialmente in quattro tipi, due ingiuste (*baghî*) e di tumulto (*fitna*), in quanto legate alla conflittualità tra soggetti politicamente affini (tribù, consanguinei) e due giuste in quanto volte alla tutela del proprio spazio politico e religioso².

Tale griglia concettuale presentava, infatti, una certa somiglianza con la scansione presentata da Isidoro da Siviglia nelle sue *Etimologie*, in cui venivano posti, appunto, quattro generi di guerra (*bellum*), giusta, ingiusta,

civile (*civile*) e più che civile (*plus quam civile*). Lo schema, è noto, aveva profondi antecedenti nella tradizione occidentale: Agostino di Ippona, Cicerone e, più giù, Aristotele, sino a Platone. L'indagine effettuata mi convinse a scartare qualsiasi possibilità di rapporto diretto tra l'esito arabo e la tradizione latina. Per dare conto delle convergenze e della complessità delle sfasature diacroniche tra le due tradizioni, ritenni quindi necessario ipotizzare la possibilità della circolazione mediterranea dell'idea di «guerra giusta» a partire da una comune matrice greca: Platone, per primo, aveva posto la dialettica tra πόλεμος, guerra, e στάσις, lotta intestina, come modello filosofico del rapporto tra conflitto e politica³. Da qui, attraverso Aristotele e le elaborazioni successive si dipanavano due strade: quella, dirò semplificando, di matrice cristiana occidentale, che recuperava tali nessi alla luce delle riletture patristiche (valga per tutti l'esempio di Agostino in opere come il *Contra Faustum* o il *De Civitate Dei*), e quella araba islamica che, attraverso una capillare opera di traduzione, rimetteva in circolo e riadattava una parte rilevante della cultura greca.

Questo il punto di arrivo; in chiusura si aggiungeva, però, un fatto di cui avevo sottovalutato inizialmente l'importanza. Dovendo seguire la tradizione ellenistica in ambito islamico, mi trovai di fronte ad un esplicito e ben noto problema linguistico: molto materiale (penso ad esempio ai commentari aristotelici di Ibn Rušd/Averroè) non si è conservato, infatti, nel-

¹ A. VANOLI, *Tra Platone e Ibn Khaldûn: note sulla guerra giusta*, in «Studi Storici» 3 (2002), pp. 755-76.

² IBN KHALDÛN (ʿAbd al-Raḥmân ibn Muḥammad), *al-Muqaddima*, Beyrouth 1937, III, 35: «Il primo [tipo di guerra] è quello che solitamente si verifica fra tribù confinanti e tra i gruppi famigliari in lotta fra loro. Il secondo [tipo di guerra], che è quello causato dall'ostilità (*ʿudwân*), si trova solitamente tra le nazioni selvagge che vivono nel deserto. [...] Il terzo (tipo di guerra) è quello chiamato

dalla legge religiosa (*ṣarīʿa*) col nome di *jihâd*. Il quarto [tipo di guerra] è quello proprio delle guerre dinastiche (*al-ḥurûb al-duwâli*), combattute contro coloro che vogliono la secessione e contro coloro che rifiutano l'obbedienza. Questi sono i quattro tipi di guerre. Le prime due sono guerre ingiuste (*baghî*) e di tumulto (*fitna*), le altre due sono guerre di *jihâd* e giustizia (*ʿadl*).

³ Rep. 470 b-c. Cfr. C. GALLI, *Guerra e politica. Modelli di interpretazione*, in «Ragion Pratica» 14 (2000), pp. 163-95, in particolare pp. 168-69.

l'originale arabo, bensì in traduzioni ebraiche spesso successive di alcuni secoli.

L'analisi di tali testi e la verifica di alcune soluzioni semantiche adottate dai traduttori, mi convinsero della necessità di riguardare alla tradizione sulla «guerra giusta» da un punto di vista ancora diverso. Anticipando in parte il finale mi limiterò per il momento a proporre alcune idee che hanno mosso il presente lavoro: il primo punto – quello assodato attraverso l'analisi degli esiti arabo, latino e greco – è la convinzione che certe somiglianze formali tra differenti tradizioni testuali possono essere prese come punto di partenza per dare conto della diffusione «mediterranea» di un'idea, a partire da un materiale originario (la tradizione greca, in questo caso) di cui possiamo analizzare i vari adattamenti a differenti ambiti istituzionali e, genericamente, culturali. Il secondo punto – quello che riguarda invece il tema delle pagine seguenti – è che, a partire dai problemi testuali qui presentati, si impone anche una riflessione sul ruolo del tramite ebraico nella circolazione di simili idee, legate alla riflessione politica sulla guerra; idee, aggiungo, che raramente gli studiosi hanno associato al mondo della diaspora mediterranea.

Uno degli assunti di base in qualsiasi analisi storica e politica sulla guerra nel mondo ebraico, parte infatti dal presupposto che, venuto a mancare in epoca biblica lo spazio politico all'interno del quale la guerra poteva essere esercitata come pratica istituzionalizzata, l'insieme dei discorsi ad essa legati decadde o, quando sopravvisse, si trasformò in una ripetizione di formule stereotipate e poste su un piano giuridico ideale proprio perché allontanate dalla storia. Questo è per molti versi corretto, ma non esaurisce del tutto il problema. Ciò che segue parte anche, infatti, da una domanda sul-

la natura dell'ebraismo come strumento (non inerte ovviamente) attraverso cui differenti discorsi sulla guerra si innestarono in altrettanto diversi contesti culturali e istituzionali. La scelta è stata quella di privilegiare l'analisi di tali rapporti all'interno del contesto islamico. Per fare questo ho ritenuto necessario verificare, in primo luogo, gli elementi fondanti dell'idea di guerra nella tradizione ebraica, così come sono presentati in ambito biblico e, successivamente, come sono stati elaborati nella tradizione talmudica. Il secondo punto, a partire principalmente dall'opera di Maimonide, sarà rivolto all'analisi dei rapporti intercorsi tra ebraismo e mondo arabo riguardo al concetto di «guerra giusta».

2. È ben noto quanto e con che diversità di accenti la Bibbia sappia mettere in scena la guerra e la violenza. Altrettanto note sono le difficoltà ermeneutiche e metodologiche che l'analisi di tali temi comporta⁴. Qui, dovendomi limitare a forzati cenni, occorrerà definire il tema, scommettendo – in parte – su un'equazione: che, cioè, la «guerra giusta» o «di giustizia» evocata, come vedremo, dai tardi traduttori ebraici di Averroè, sia paragonabile in un certo modo alla guerra voluta da Dio così spesso evocata dall'Antico Testamento:

Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà tributario e ti servirà. Ma se non vuol far pace con te e vorrà la guerra, allora l'assedierai. Quando il Signore tuo Dio l'avrà data nelle tue mani, ne colpirai a fil di spada tutti i maschi; ma le donne, i bambini, il bestiame e quanto sarà nella città, tutto il suo bottino, li prenderai come tua preda; mangerai il bottino dei tuoi nemici, che il Signore tuo Dio ti avrà dato. Così farai per tutte le città che sono

⁴ Di fronte a una bibliografia praticamente sterminata mi limito a segnalare le opere che ho avuto particolarmente presenti: G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zwingli-Verlag, Zürich 1951; N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e della violenza*, Morcelliana, Brescia 1985; SA-MOON KANG, *Divine war in the Old Testament and in the ancient Near East*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1989; A. VAN DER LINGEN, *Les guerres de Yahvé. L'implica-*

tion de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancient Testament, Cerf, Paris 1990; S. NIDITCH, *War in Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, Oxford University Press, Oxford 1993; E. OTTO, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bible und im Alten Orient*, Kohlhammer, Stuttgart 1999; G. RAVASI, *La Bibbia e le guerre di Dio*, in «Filosofia Politica» 3 (2002), pp. 359-74.

molto lontane da te e che non sono città di queste nazioni. Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità, non lascerai in vita alcun essere che respiri; ma li voterai allo sterminio: cioè gli Hittiti, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Ewei e i Gebusei, come il Signore tuo Dio ti ha comandato di fare, perché essi non v'insegnino a commettere tutti gli abomini che fanno per i loro dei e voi non pecchiate contro il Signore vostro Dio. Quando cingerai d'assedio una città per lungo tempo, per espugnarla e conquistarla, non ne distruggerai gli alberi colpendoli con la scure; ne mangerai il frutto, ma non li taglierai, perché l'albero della campagna è forse un uomo, per essere coinvolto nell'assedio? Soltanto potrai distruggere e recidere gli alberi che saprai non essere alberi da frutto, per costruire opere d'assedio contro la città che è in guerra con te, finché non sia caduta⁵.

Il lungo passo citato da *Deuteronomio* è in qualche modo obbligato: questa sorta di codice della guerra appare come un tentativo di fare ordine all'interno di una eterogenea casistica di conflitti, e poco importa, dal nostro punto di vista, che al momento in cui si poneva per iscritto, questa serie di leggi fosse già inapplicabile da secoli. La guerra, *milhamah*, si lega qui esplicitamente alla volontà di Dio e divide – come, in fondo, divisoria è già la lotta cosmica con cui si apre il libro di *Genesi*⁶ – le popolazioni sulla base di una geografia della diversità fondata sull'esplicita volontà divina; lontana, dunque, dalla classica distinzione platonica tra ἑλληνικοί e βάρβαροι, che sancisce piuttosto una gerarchia ontologica: alcuni popoli sono stati dati ad Israele «in eredità» (*naḥalah*), di essi è lecito lo sterminio secondo una prassi dettagliata che va dall'elenco di chi si può uccidere al divieto di distruggere gli alberi della città assediata.

È di questo tipo la guerra che combatte Giosuè per conquistare la terra promessa: una «Guerra di Dio» proprio perché è il Signore a dare agli Israeliti il potere sulla città di Gerico:

Alla settima volta i sacerdoti diedero fiato alle trombe e Giosuè disse al popolo: «Lanciate il grido di guerra perché il Signore mette in vostro potere la città. La città con quanto vi è in essa sarà votata allo sterminio per il Signore; soltanto Raab, la prostituta, vivrà e chiunque è con lei nella casa, perché ha nascosto i messaggeri che noi avevamo inviati. Solo guardatevi da ciò che è votato allo sterminio, perché, mentre eseguite la distruzione, non prendiate qualche cosa di ciò che è votato allo sterminio e rendiate così votato allo sterminio l'accampamento di Israele e gli portiate disgrazia. Tutto l'argento, l'oro e gli oggetti di rame e di ferro sono cosa sacra per il Signore, devono entrare nel tesoro del Signore». Allora il popolo lanciò il grido di guerra e si suonarono le trombe. Come il popolo udì il suono della tromba ed ebbe lanciato un grande grido di guerra, le mura della città crollarono; il popolo allora salì verso la città, ciascuno diritto davanti a sé, e occuparono la città. Votarono poi allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino il bue, l'ariete e l'asino⁷.

«Guardatevi da ciò che è votato allo sterminio!» In questa frase, come è ben noto, si cela uno degli elementi più rilevanti di questa «guerra di Dio». «Votato allo sterminio» traduce infatti l'ebraico *herem*, che genericamente indica una realtà di proprietà divina e, per traslato, ciò che Dio ha proibito o, appunto, votato allo sterminio (è la stessa radice semitica dell'arabo *ḥarām*, termine che condivide con il corrispettivo ebraico una parte rilevante dello spazio semantico). In *Deuteronomio* 7, 23-26 il discorso sul *herem* si specifica⁸: il termine, riferito genericamente a oggetti proibiti, diventa sinonimo di «abominio», ciò che va detestato, ciò che va distrutto per non essere a propria volta «votati allo sterminio». In tal senso si spiega meglio perché l'idea di *herem* compaia con tanta frequenza nelle pagine che descrivono la conquista della terra di Canaan⁹.

Sarebbe assolutamente sbagliato dedurre da questo una serie di elementi valida per ogni contesto bellico presente nella bibbia, ma do-

⁵ Dt. 20, 10-20

⁶ Cfr. Th. L. THOMPSON, *La guerra santa al centro della teologia biblica. Shalom e la purificazione di Gerusalemme*, in «Studi Storici» 3 (2002), pp. 661-92.

⁷ Gs. 6,16-21

⁸ Cfr. NIDITCH, *War in Hebrew Bible*, cit., pp. 65-66.

⁹ Cfr. ad es. Gs. 8, 26; 10, 28-30. 40.

vendo preoccuparci, in questa sede, di definire i tratti di una griglia concettuale che avrebbe alimentato il pensiero successivo, possiamo accogliere nell'insieme, con più facilità dei filologi, tante delle immagini di Dio legate alla guerra: così l'esclamazione del libro dell'*Esodo*, «Jhwh è il mio vessillo di guerra!» (17, 15), o l'immagine terribile del Signore che scaglia grandine e fulmini sui nemici di Israele (Gs. 10, 10-11), si legano all'idea di un Dio degli eserciti che accompagna e guida fisicamente i soldati, trasportato sul campo di battaglia nell'arca dell'alleanza (1 Sam. 4, 7; 2 Sam. 11, 11).

Questi dunque alcuni degli elementi attorno a cui si definisce la «guerra di Dio» (*milḥamah la-Yhwh*), come esplicitamente viene chiamata a più riprese (*Es.* 17, 16; *Nm.* 21, 14; 1 Sam. 25, 28). Una guerra di Dio che, va da sé, è tale nella misura in cui esiste un esercito in grado di combatterla e dunque uno spazio da governare percepito come autonomo, un ordine da mantenere o da portare là dove manchi. Questo vale già nell'ambito delle forme organizzative delle singole tribù e, a maggior ragione, una volta ottenuta la terra sancita dal patto con Dio, per le successive forme monarchiche.

3. In che misura si può parlare di guerra una volta venuto meno lo spazio politico? La domanda forse troverebbe una risposta più chiara nella storia istituzionale dell'Occidente¹⁰, ma è innegabile che pure per l'ebraismo, la perdita del luogo geografico, sede della propria identità politica, oltre che religiosa, com-

portò una profonda revisione anche delle proprie idee sul conflitto.

Nella *Mišnah* le istituzioni politiche e amministrative di Israele sono descritte nell'Ordine *Neziqin* (Danni), in particolare nei trattati di *Sanhedrin*, *Makkot*, *Ševu'ot* e *Horayot*. Il sistema di governo immaginato (in quanto storicamente inesistente)¹¹ si incentra sul Tempio e sulla città di Gerusalemme. Il Tempio costituisce il centro essenziale del sistema: è in esso che si riunisce la corte suprema, è in esso che regna il sommo sacerdote. In questo spazio politico immaginato (virtuale, si direbbe forse oggi) si dà la possibilità di ricostruire anche un discorso sulla guerra:

Non si giudicano una tribù (che si sia data all'idolatria), un falso profeta¹² o un Sommo Sacerdote se non con un tribunale di settantuno membri. Non si dà inizio guerra volontaria (*milḥemet ha-rešut*) può venire iniziata solo se decisa da un tribunale di settantuno membri¹³.

Il termine *milḥemet ha-rešut*, guerra «volontaria» o «autorizzata», si distingue esplicitamente dalla guerra biblica che Dio ha comandato contro i sette popoli di Canaan, e si oppone, in ambito talmudico, all'idea di guerra obbligatoria, *milḥemet mišwah* o *milḥemet ḥobah*¹⁴. Su questo mi limiterò ad esporre solo gli elementi di particolare rilevanza.

In linea di principio il Talmud (*Soṭah* 44b)¹⁵ ammette che esista una speciale categoria di omicidio permesso chiamato «guerra» e che esso sia analiticamente diverso da altre forme permesse di omicidio, come ad esempio il

¹⁰ Questa mia affermazione, che meriterebbe un chiarimento più articolato, parte da un concetto, quello, appunto, di «spazio politico» così come è stato proposto da C. GALLI in *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001. Parlando degli stati premoderni, l'autore usa la categoria di *geografia politica*, con cui intende (p. 17) la «qualità politica della geografia, ovvero l'intrinseca politicità dello spazio che unisce e separa gruppi umani resi diversi, come da un destino, dalla loro naturale collocazione geografica». Pur essendo convinto dell'utilità di tale concetto in ambito ellenico, trovo che il suo adattamento all'abito genericamente semitico possa comportare alcune difficoltà.

¹¹ Cfr. J. NEUSNER, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Atlanta 1988, ed. It. Bologna 1995, pp. 263-64.

¹² Cfr. *Dt.* 18, 29.

¹³ Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 2a.

¹⁴ Vedi *The Jewish Encyclopedia*, XII, pp. 465-66.

¹⁵ «È detto: 'Israele è fuggito davanti ai filistei e nel popolo è stata grande strage' (1 Sam. 4, 17); e più oltre 'i Filistei vennero in battaglia con Israele, ma gli Israeliti fuggirono davanti ai filistei e ne caddero trafitti' (1 Sam. 31, 1). A che cosa si riferiscono questi detti? Alle guerre volontarie (*milḥamot ha-rešut*); ma nelle guerre comandate dalla Torah tutti devono

diritto di uccidere un ladro che abbia violato una casa. Della guerra si delimitano poi due categorie: obbligatoria, *mišwah*, e autorizzata, *hovah*.

Le guerre obbligatorie sono quelle che furono intraprese in diretto compimento di un esplicito ordine biblico, così come fu, ad esempio, per la distruzione della tribù di Amalek¹⁶. Le guerre volontarie sono invece quelle intraprese per accrescere il territorio o per contenere gli idolatri.

In questo senso la Gemara di Soṭah 44b è sufficientemente chiara:

Disse Raba: le guerre di Giosuè per conquistare (לכבוש) [Canaan] erano obbligatorie (חובה) secondo l'opinione di tutti; le guerre della casa di Davide per espansione territoriale (לריווח) erano volontarie (רשות) secondo l'opinione di tutti; dove esse differiscono è limitatamente [alle guerre] contro gli idolatri, affinché essi non marcino contro di loro. Alcuni¹⁷ chiamano [tali guerre] comandate (חובה) e altri volontarie (רשות).

Il pensiero sulla guerra trova qui la sua completa formulazione, legando la tradizione biblica alle elaborazioni successive. La scansione tra guerre obbligatorie e guerre volontarie, non si pone come un limite di demarcazione etico tra il giusto e l'ingiusto: entrambe sono guerre combattute per tutelare o accrescere il proprio centro politico e quindi fatte contro «altri». La distinzione platonica tra πόλεμος e στάσις, o quella ciceroniana tra *bellum* e *tumultus*, qui semplicemente non si dà: la *milḥamah*, la guerra, si pone nel pensiero giuridico e reli-

gioso ebraico, come qualcosa di necessariamente esterno.

Al più, possiamo individuare nel Talmud alcuni elementi rituali che possono essere interpretati come necessari per conferire la legittimità a una guerra volontaria. Il primo è il consenso del Sinedrio, il secondo la presenza di un re o di un governante (*Sanhedrin* 20b)¹⁸, il terzo è il consulto attraverso gli *urim* e i *tummim*, un ornamento usato dal sommo sacerdote come oracolo divino in epoca biblica (*Sanhedrin* 16a)¹⁹.

Questi dunque gli elementi attorno a cui si definì una serie di idee sulla guerra ormai lontane da fatti circostanziali: la riflessione sui conflitti di Israele spostata negli spazi della diaspora, impegnò molti commentatori dei secoli successivi in un esercizio talvolta, forse, eccessivamente teorico, talvolta però più complesso, perché nella ripetizione di schemi culturali ormai consolidati si inserirono le urgenze del presente, dei differenti luoghi politici in cui si viveva e delle necessità date da una storia personalmente vissuta. L'esempio migliore – e, per tanti versi, obbligato – è sicuramente quello di Maimonide.

4. Inutile tentare di riassumere in questa sede la figura di uno dei più grandi pensatori ebraici, se non per ribadire almeno un dato biografico rilevante: Abū 'Imrān Mûsâ Ibn Maymûn era nato nel 1138 a Cordova, nella Spagna dominata dai musulmani, ed aveva viaggiato a lungo nel *dâr al-Islâm*, in quello spazio di mondo, cioè, in cui vigevo ed era tu-

partecipare, persino uno sposo dal suo talamo e una sposa dal suo baldacchino. Rabbi Yehudah ha detto: a cosa tali parole devono essere applicate? Alle guerre comandate dalla Torah (במלחמת מצוה); ma nelle guerre obbligatorie (במלחמת חובה) tutti devono partecipare persino uno sposo dal suo talamo e una sposa dal suo baldacchino.»

¹⁶ Cfr. *Dt.* 25, 19.

¹⁷ Rabbi Yehudah, cfr. supra nota 17.

¹⁸ Mišnah, *Sanhedrin* 20b: «Egli [il re] può portare a una guerra volontaria per decisione di un tribunale di settantuno membri. Può abbattere [una recinzione] per farsi una strada senza che alcuno

possa protestare contro di lui. La strada del re non ha limiti prestabiliti».

¹⁹ «Ulla, citando R. Eleazar, dice: [questo si riferisce al caso di] una disputa sulla divisione di terra [dove la procedura deve essere la stessa] come nella [divisione] iniziale di Ereš Yisra'el. Come in principio [tale disputa fu decisa da una corte di] settantuno membri, così anche in questo caso [decideranno] in settantuno. Ma se inizialmente [la divisione fu fatta tramite] l'urna e gli *urim* e i *tummim*, e alla presenza di tutto Israele, così anche in questo caso [la divisione andrà fatta tramite] un'urna, gli *urim* e i *tummim* e alla presenza di tutto Israele».

telata la legge islamica²⁰: fu a Fez, ad Akko, Gerusalemme e infine al Cairo²¹. La cosa non sorprende ed è risaputa: a parte le accuse di apostasia, il suo essere ebreo lo poneva, dal punto di vista della legge islamica, all'interno della categoria dei *dhimmi*, coloro, cioè, che, se di religione monoteistica, usufruivano, all'interno dei territori musulmani, di un'alternativa alla conversione: un patto di protezione, la *dhimma*, sancito dal pagamento di un'imposta che gli assicurava il diritto di risiedere nel territorio dell'Islâm, la garanzia della libertà e la possibilità di godere di diritti privati²².

L'aspetto «arabo-islamico» della cultura di Maimonide è un dato scontato e non avrebbe nessun'utilità ripeterlo in questa sede se non fosse per alcune implicazioni legate al tema della «guerra giusta». Tutta la sua argomentazione prende le mosse, naturalmente, dai dettati biblico e talmudico, ma viene influenzata, difficile dire quanto consapevolmente, da alcune istanze legate alle teorie sul *jihâd* diffuse tra Spagna e Africa settentrionale in periodo Almoravide e Almohade²³. In tal senso è dunque

necessario aprire una parentesi e intenderci su alcuni elementi relativi al concetto di guerra nel mondo islamico.

Il termine più generico per designare il conflitto, quello che meglio traduce, cioè, l'italiano «guerra», è *ḥarb*, derivato da una radice, *ḥrb.*, dal significato generico di «rovina», «distruzione», significato condiviso, tra l'altro, con molte lingue semitiche, tra cui l'ebraico²⁴. Già nel Corano questo sostantivo (presente tendenzialmente solo a partire dalle più tarde sure medinesi), dimostrava una discreta ampiezza semantica, evocando tanto l'idea, più circoscritta, di uno scontro o di un combattimento²⁵, quanto un significato più generico, comunque sempre riferito all'idea di un conflitto limitato nel tempo, aperto da una dichiarazione di guerra e chiuso dalle sanzioni applicate ai vinti²⁶.

Ma cercare nell'islam una traccia che ci avvicini maggiormente all'idea di «guerra giusta», obbliga a fare i conti con l'idea di *jihâd*²⁷. Tale termine è notoriamente uno dei più complessi del bagaglio concettuale politico musul-

²⁰ Letteralmente «territorio» o «casa» «dell'Islâm» (*dâr al-Islâm*) al cui interno ha effetto la legge musulmana. Tale spazio si contrappone, secondo la teoria giuridica classica, al *dâr al-ḥarb*, letteralmente «territorio della guerra»: lo spazio che racchiude tutti quei paesi dove non vige la legge musulmana e verso cui deve agire quello sforzo di attrazione, persuasione e assimilazione che va sotto il nome di *jihâd*. Su questo cfr. G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino 1996, pp. 21-25.

²¹ In una bibliografia sterminata, mi limito a citare i volumi più recenti a cui ho fatto riferimento: J. PELAEZ DEL ROSA (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimonides: I. congreso internacional, Cordoba 1985*, El Almendro, Cordoba 1991; J. L. KRAEMER, *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford University Press, Oxford 1991; O. LEAMAN, *Moses Maimonides*, Curzon, Richmond 1997.

²² Su questo tema rimando a Cfr. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958; A. MORABIA, *Le gihad dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 263 ss.; Cl. CAHEN, «Dhimma» e «Djizya» in *Encyclopédie de l'Islam*, II.

²³ Su questo e quanto segue si veda I. HEINEMANN, *Maimuni und die arabischen Einheitslehrer*,

in «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 79 (1935), pp. 133 ss.; Sul tema della guerra in quel particolare contesto islamico si veda V. LAGARDÈRE, *La notion de djihad à l'époque almoravide*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 41 (1998), pp. 3-16.

²⁴ Così la ritroviamo, ad esempio, attestata in ebraico e in siriano: anche in entrambe le lingue, la radice è presente nella forma *ḥrb*. Cfr. R. BLACHERE – M. CHOUËMI – C. DENIZEAU, *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, Maisonneuve et Larose, Paris 1967.

²⁵ Cfr. Corano VIII, 57: «E se li sorprenderai in battaglia (*fi l-ḥarbi*) disperdili e fanne esempio salutare per coloro che li seguono». Per le citazioni dal Corano faccio riferimento alla traduzione di A. BAUSANI, *Il Corano*, Firenze 1955, Milano 1988 e ristampe successive.

²⁶ Cfr. Corano II, 278-79: «O voi che credete! Temete Dio e lasciate ogni resto d'usura, se siete credenti! E se non lo fate, ascoltate la dichiarazione di guerra (*fa'-dhanû bi-ḥarbin*) da parte di Dio e del Suo Messaggero».

²⁷ Riprendo qui alcune considerazioni sviluppate nel mio *Tra Platone e Ibn Khaldûn*, cit., pp. 758-59.

mano²⁸, ed è noto che il suo significato etimologico non rimanda a concetti militari, bensì a una serie di idee legate allo sforzo, all'applicazione. Di fronte, comunque, a un problema interpretativo di grande complessità, credo necessario porre in evidenza almeno due aspetti: da una parte, appunto, la difficoltà che si incontra nel ricondurre all'ambito militare molti dei versetti coranici in cui compare la radice *jhd.*, quando si riferisce, ad esempio, allo sforzo compiuto con i propri beni e con la propria persona²⁹; dall'altra, l'evidenza del fatto che un'opzione tra le possibilità semantiche dell'idea di *jihād* abbia condotto tale termine, a partire dalle successive elaborazioni dottrinali, ad indicare una particolare percezione della guerra. Mi riferisco in primo luogo alle raccolte di *ḥadīth*, in cui solitamente figura un capitolo dedicato al *jihād*, capitolo la cui preoccupazione principale è, in linea di massima, quella di ordinare la materia relativa allo scontro militare³⁰. Ma quando in questi casi si parla di scontro, si allude a qualcosa di estremamente particolare: con il termine *jihād*, si in-

tenderà sempre più chiaramente uno sforzo militare condotto per estendere le prescrizioni coraniche date da Dio e farle regnare sulla terra. I nemici per antonomasia di tale lotta saranno identificati attraverso due termini specifici: l'infedele (*kāfir*), colui che, secondo il Corano, deride la religione musulmana³¹ e l'associazionista (*mušrik*), colui che associa al Dio unico altri dei, un'accusa, questa, rivolta in particolar modo ai cristiani, a causa del dogma trinitario.

Torniamo allora a Maimonide, in particolare a una sezione del *Mišneh Torah*, la sua gigantesca opera di presentazione sistematica della legge ebraica. Nel capitolo dedicato alle leggi relative ai re (*Hilkot Melakim*)³², dedica infatti ampio spazio al problema della guerra, legandolo al problema del rapporto religioso e politico tra fedeli e miscredenti:

Mosè non ha trasmesso la Torah e i comandamenti solo a Israele [...] ma a tutti coloro che vogliono convertirsi al giudaismo (התגייר). Nessuna coercizione ad accettare la Torah e i comandamenti si dovrà praticare su coloro che non vogliono. [...]

²⁸ La letteratura è notoriamente vasta, per un inquadramento bibliografico rimando al fondamentale A. MORABIA, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, cit.; si vedano inoltre J.T. JOHNSON – J. KELSAY (eds.) *Cross, Crescent and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Traditions*, Greenwood, New York-Westport-London 1990; J. KELSAY – J.T. JOHNSON (eds.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood, New York-London 1991; J.T. JOHNSON, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1997. Mi sono occupato di molti dei problemi sopra esposti rapidamente in A. VANOLI, *Alle origini della Riconquista. Pratiche e immagini della guerra tra cristianità e islam*, Aragno, Torino 2003.

²⁹ Si veda ad esempio Corano IX, 88.

³⁰ Valga per tutti il capitolo sul *jihād* presente nella raccolta di *ḥadīth* di AL-BUKHĀRĪ, intitolato significativamente «Il *jihād* e le spedizioni» (*al-jihād wa l-siyar*). Esso lega, cioè, l'idea di *jihād* alla pratica delle *ghāzawāt*, delle spedizioni tribali, facendo esplicito riferimento, naturalmente, alle spedizioni compiute da Muhammad. Sin dall'inizio si registra il tentativo di comporre uno schema coerente, a

partire proprio dagli elementi semantici già utilizzati dal Corano: Dio ha comperato dai credenti (*min al-mū'minīna*) le loro persone e i loro beni perché ad essi spetti il paradiso (*al-janna*), essi combattono (*yaqtulūna*) sulla via di Dio (*fī sabīl Allāh*), uccideranno e saranno uccisi, in questo è la promessa già scritta nella Torah (*al-Tawrā*), nel Vangelo (*al-Injīl*) e nel Corano (AL-BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, ed. M.F. KREHL, Leiden 1862, *Jihād*, 1; il passo è una citazione da Corano IX, 112-113; ho riportato i termini tenendo conto, anche in questo caso, della lezione di Bausani).

³¹ Corano V, 57: «O voi che credete! Non prendete per alleati quelli, fra coloro cui già prima fu dato il Libro e gli infedeli, che si prendono gioco e burla della vostra religione, e temete Iddio se siete credenti!».

³² Cfr. M. HERSCHMANN, *The Code of Maimonides: The Book of Judges*, New Haven 1948; S. SCHWARZFUCHS, *Les Lois royales de maimonide*, in «Revue des Études Juives» 3 (1951-2), in particolare p. 72, 57-6.; di grande utilità per le considerazioni seguenti è stato il contributo di G. J. BLIDSTEIN, *Holy War in Maimonidean Law*, in J. L. KRAEMER, *Perspectives on Maimonides*, cit., pp. 208-20.

Inoltre Dio ha ordinato a Mosè di costringere tutti i popoli ad accettare le leggi imposte a Noè. Ma chi non non si piega, sia ucciso (יִדְּרֹג) ³³.

In questa necessità di proclamare la legge sino a giungere alla soppressione di chi non la accetti, è stato notato un sensibile spostamento, da parte di Maimonide, nella direzione della percezione islamica del *jihād*, come mezzo di espandere il *dār al-Islām* e allargare la comunità dei credenti. Su tale aspetto, infatti, il Talmud presenta una posizione diversa e sensibilmente più sfumata: non sottolinea la necessità di far «accettare i comandamenti» e tantomeno impone punizioni per coloro che dovessero rifiutarli ³⁴.

Il pensiero di Maimonide, insomma, pare radicalizzare il punto di vista del Talmud, secondo cui la guerra non si dà che al di fuori dei propri confini, sanciti politicamente e religiosamente. A partire da questo punto si delinea con sempre maggiore chiarezza, una distinzione profonda che investe coloro non abbiano accettato la legge noachica: secondo una prassi che richiama da vicino una prescrizione relativa al *jihād* ³⁵, tanto le guerre obbligatorie quanto quelle volontarie possono avere inizio solo dopo il fallimento di un formale invito alla conversione ³⁶. Il tema è ribadito con precisione anche nella *Guida dei perplessi*:

Sappi che esaminando tutta la Torah e tutti i libri dei Profeti, non troverai le parole furore (חֲרֹן), ira (כַּעַס) gelosia (קִנְיָאָה), se non quando si tratti esplicitamente di idolatria (עֲבוּרַת זָרָה); e non troverai che si chiami nemico di Dio o ostile a lui o suo avversario che l'idolatra in particolare ³⁷.

³³ *Hilkot Melakim*, VIII, 10.

³⁴ Cfr. *Sanhedrin* 57b.

³⁵ In considerazione del fatto che lo scopo ultimo del *jihād* deve essere quello di ottenere la conversione dell'infedele o, al più, la sua sottomissione, è indispensabile, prima di aprire le ostilità, invitare gli abitanti del *dār al-ḥarb* ad abbracciare la religione della verità. Tale invito può essere fatto verbalmente o per mezzo di una lettera indirizzata al comandante dell'armata infedele. Se la risposta a questo appello (*du'ā* o *da'wa*) dovesse essere favorevole, bisogna che i credenti cessino di combattere.

³⁶ *Hilkot Melakim*, VI, 1-4.

In questo schema la distinzione talmudica tra «guerre obbligatorie» e «guerre volontarie» pare insomma stemperarsi in nome di un'idea di guerra necessariamente giusta, semplicemente perché non vi è spazio teoretico per un conflitto che possa definirsi ingiusto (rapina, sedizioni interne, etc.):

Il re deve in primo luogo intraprendere soltanto le guerre obbligatorie (במלחמת מצוה). Che cosa è una guerra obbligatoria? È una guerra contro le sette nazioni, una guerra contro Amalek e una guerra per aiutare Israele da un nemico che l'ha attaccata. Solo dopo ciò può intraprendere le guerre autorizzate (במלחמת הרשות): che sono guerre contro altri per ingrandire i confini di Israele ed aumentare la sua grandezza e il suo prestigio ³⁸.

Il re e il popolo da esso governato sono il centro politico attorno a cui ruota il tema della guerra. Ma in questo accento posto sul dovere del re, sulla necessità stessa di presentare uno schema di comportamenti «regali» politicamente necessari, si può scorgere, ritengo, il risultato di un lungo rapporto con il mondo islamico e le sue istituzioni. Rapporto che si tradusse sovente anche in una lunga consuetudine con la tradizione giuridica e filosofica araba.

Così, dovendo elencare al suo traduttore, Samuel Ibn Tibbon, i testi classici a cui avrebbe dovuto fare particolare riferimento, Maimonide sottolineò l'importanza dell'opera di al-Fârâbî, di cui, stando alle sue parole, stimava tanto i testi di logica quanto l'opera politica ³⁹.

Anche al-Fârâbî (m. 912) aveva parlato di guerra: l'aveva fatto nel suo libro sulla *Città*

³⁷ *Dālalat al-ḥâ'irîn*, I, 36. Seguo l'originale arabo nell'edizione di S. MUNK, *Le guide des égarés*, I-III, Paris 1856-1866 (tra parentesi vengono riportati i termini che Maimonide cita direttamente in ebraico).

³⁸ *Hilkot Melakim*, V, 1.

³⁹ Le due versioni ebraiche della lettera a Samuel Ibn Tibbon (risalente alla fine del secolo XII), sono state pubblicate da A. MARX, *Text by and about Maimonides*, in «Jewish Quarterly Review» 25 (1934-1935) pp. 371-428. Su questo e per ulteriori riferimenti bibliografici si veda M. ZONTA, *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, Paideia Editrice,

Virtuosa (*Kitâb ârâ' ahl al-madinat al-fâḍila*), all'interno del capitolo dedicato alle qualità che deve possedere l'imâm, inteso come primo governante (*al-ra'îs al-'awwal*) della città⁴⁰.

In tal senso, pur mantenendosi all'interno di un diverso genere letterario, il filosofo arabo aveva seguito da vicino lo schema dei trattati giuridici classici; di opere, per intenderci, come quella di al-Mâwardî, uno dei grandi teorici del diritto nella storia musulmana e autore, attorno alla metà dell'XI secolo, del celebre *Kitâb aḥkâm al-sultânîya*, «Libro dei fondamenti relativi all'autorità», un trattato volto a descrivere natura e funzioni dell'imamato e in cui alla guerra, considerata parte imprescindibile dell'istituzione califfale, venivano riservati due capitoli⁴¹.

E quando al-Fârâbî aveva elencato una serie di qualità che il califfo avrebbe dovuto possedere in massimo grado, non si era discostato di molto dagli schemi, ormai consolidati, che venivano proposti nelle opere giuridiche. Così leggiamo della sesta caratteristica:

E sesto, che possieda un'eccellente saldezza, tale da permettergli di condurre la guerra (*ḥarb*); e per questo è necessario che egli possieda l'arte militare, sia per quanto concerne la difesa sia per l'attacco⁴².

Poche parole per sottolineare il legame istituzionale tra ruolo califfale e pratica della guerra: rispetto ai trattati giuridici è cambiato il contesto e i termini sono inseriti all'interno di uno schema più ampio, di matrice genericamente aristotelico-platonica; quello che però

rimane saldo è proprio il riconoscimento di questo legame istituzionale. Al califfo (o al re) spetta la guerra come parte fondante del suo ruolo. E la guerra, come già ricordava al-Mâwardî, era in primo luogo guerra contro i politeisti⁴³; qualcosa, insomma di molto simile a quella guerra obbligatoria che segnava una necessità politica in ambito ebraico e che Maimonide aveva con tanta precisione legato all'istituzione monarchica.

Con questo non ho alcuna intenzione di indicare improbabili prestiti testuali o – più probabili – reminiscenze letterarie. Lo scopo delle pagine precedenti era piuttosto quello di indicare alcune delle vie che permisero la reciproca riconoscibilità tra due differenti strutture istituzionali, veicolate da altrettanto differenti strutture linguistiche e culturali: la guerra ebraica potè, insomma, riconoscersi (e riconoscere gli elementi che ne sancivano la legittimità) attraverso alcune espressioni istituzionali islamiche.

In questo senso Maimonide rappresenta un autentico punto di riferimento. Come abbiamo visto, le sue riflessioni sul conflitto si richiamano esplicitamente alla dettato biblico e talmudico: e da tale punto di vista ben poco sembra discostarsi dalla tradizione, dallo sforzo di preservare una memoria⁴⁴, anche di fronte a un tema che, proprio per le necessità istituzionali a cui è legato, avrebbe particolarmente bisogno dei fatti e della storia. Dall'altra parte, però, si possono scorgere – alla luce dell'uso di specifici elementi, come appunto il tema dell'idolatria – la tracce dei meccanismi di

Brescia 1997, in particolare pp. 138-139 dove viene fornita anche la traduzione del passo su al-Fârâbî: «In generale ti dico: non affaticarti a studiare i testi di logica, se non quelli composti dal sapiente Abû Nasr al-Fârâbî, perché tutto ciò che egli scrisse in generale, e il trattato sul *Regime politico* in particolare,] è pieno di saggezza. E quale autore egli fosse si può capire dalle sue parole: era davvero uno studioso molto valido.»

⁴⁰ AL-FÂRÂBÎ, *Kitâb ârâ' ahl al-madinat al-fâḍila*, ed. by A. Nader, Beirut, 1985, cap. XXVIII, (per una traduzione italiana del capitolo si veda M. CAMPANINI (cur.), *La città virtuosa*, Rizzoli, Milano 1996, p. 221-225).

⁴¹ AL-MÂWARDÎ (Abû l-Hasan 'Alî ibn Muḥammad ibn Ḥabîb), *al-'Aḥkâm al-Sultânîyya*, ed. E. Enger, Bonn 1853, si veda in particolare cap. IV.

⁴² AL-FÂRÂBÎ, *Kitâb ârâ' ahl al-madinat al-fâḍila*, cit. p. 225.

⁴³ *al-'Aḥkâm al-Sultânîyya*, cit., p. 57.

⁴⁴ Faccio mio, su questo, il punto di vista di G. THEISSEN, *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*, in J. ASSMANN-T. HÖLSCHER, *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, pp. 170-96 e di J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992; trad. It. Torino 1997, in particolare pp. 184-89.

riconoscimento istituzionale a cui si accennava sopra.

Chi volesse descrivere il perpetuarsi del tema della guerra all'interno del pensiero ebraico dovrebbe probabilmente partire da qui: da Maimonide, per poi scavare nei successivi commenti alla sua opera: Ibn Tibbon, Nahmanide, Yoseph Karo e più oltre. Troverebbe, in via preliminare, che i commenti classici, così come quelli moderni, affrontano il problema distinguendo tra una guerra intrapresa per tutelare Israele da un nemico che lo minaccia, e una guerra intrapresa per espandere i confini e aumentare la grandezza e il prestigio [del re]. Ciascuno di questi punti di vista deve molto a Maimonide, tanto nell'impostazione, quanto nell'analisi delle tipologie di conflitto (guerra obbligatoria, autorizzata, proibita...) e delle funzioni etiche connesse ad ogni categoria⁴⁵.

Per questa via sarebbe altrettanto rilevante indagare gli esiti non ebraici del pensiero di Maimonide sulla guerra: è noto infatti che tanto l'ambito arabo quanto quello latino attinsero non poco dal filosofo andaluso⁴⁶. Lo scopo di queste pagine era però più limitato: occorreva mostrare in via preliminare i meccanismi attraverso cui l'idea ebraica di guerra aveva potuto perpetuarsi (e adattarsi) in ambito islamico. In tal senso l'uso dell'opera di Maimonide era obbligato: come è noto fu lui il fondatore e il principale ispiratore della filosofia ebraica tardomedievale; e fu lui (e i suoi traduttori ebraici) a fissare il lessico scientifico e il canone delle *auctoritates* per il pensiero ebraico dei secoli successivi⁴⁷.

Tale approccio, però, permette solo di dimostrare la presenza di un rapporto tra contesti culturali diversi all'interno dell'ambito giuridico-religioso; ambito che, tanto per l'ebrai-

smo quanto per l'islam, si esprime attraverso particolari modelli letterari e altrettanto identificabili istituzioni. La convinzione è invece che tale assimilazione di modelli e di idee sulla guerra sia confluita nella trattatistica giuridico-religiosa anche perché la diffusione di tali temi investì settori diversi – e più larghi – delle culture interessate. Dimostrare questo obbligherebbe evidentemente a un'analisi capillare delle fonti e a un'eshaustività che non può essere certo proposta in queste pagine.

Come conclusione intendo quindi presentare due esempi, spazialmente vicini a Maimonide anche se cronologicamente non coincidenti, ma soprattutto legati a ambiti letterari e sociali diversi da quelli che alimentarono la cultura del filosofo ebraico. Nessuna completezza, dunque, ma solo una serie di spunti diversi da cui ripartire.

6. Il 4 agosto 1038 l'esercito di Bâdis, re musulmano di Granada, si scontrò vittoriosamente contro i soldati – altrettanto islamici – di Zuhayr, re di Almería. Tra loro, forse come consigliere di Bâdis, si trovava l'ebreo Shemu'el ha-Nagid, uomo d'armi, ma anche intellettuale e poeta. Egli, a memoria di quella giornata compose un lungo poema, una *širah*, una «canzone», in ebraico in cui confluivano, secondo il suo stile, temi biblici e influssi poetici arabi⁴⁸; quelli che seguono sono i versi finali:

Per questo, fratelli miei, intonate canzoni al Dio vivo
moltiplicate i cantici di ringraziamento nell'assemblea
e dite a lui: sii ancora mio sostegno!
e a coloro che si appoggiano alla Torah retta

⁴⁵ Cfr. MICHAEL J. BROYDE, *Fighting the War and the Peace: Battlefield Ethics, Peace Talks, Treaties, and Pacifism in the Jewish Tradition*, in <http://www.jlaw.com/Articles/war1.html>

⁴⁶ A titolo di esempio si veda A. WOHLMANN, *Thomas d'Aquin et Maimonide: un dialogue exemplaire*, Les éditions du cerf, Paris 1988.

⁴⁷ Cfr. M. ZONTA, *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, cit., p. 138.

⁴⁸ Per il testo e la bibliografia di base ho fatto riferimento a SHEMU'EL HA-NAGID, *Poemas. Desde el campo de batalla*, ed. y trad. A. Saenz-Badillos – J. Targarona Borrás, Ed. El Almendro, Córdoba 1988; per un'introduzione si veda ID., *Shemuel ha-Nagid, un poète juif dans la vie politique musulmane au X^e siècle*, in R. BARKAI, *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, Les éditions du Cerf, Paris 1994, pp. 135-180.

celebrate un nuovo purim in onore di Dio che si alzò
e abbatté i germogli e i rami di Amalek⁴⁹.

All'interno del corpus poetico di Shemu'el ha-Nagid, esempi come questo potrebbero essere moltiplicati. I riferimenti alla memoria biblica sono evidenti tanto nel lessico quanto nei temi. È materiale poetico e, come tale, lontano dalle sintesi giuridiche. È materiale, però, elaborato in ebraico e attraverso riferimenti culturali esplicitamente ebraici, usato per dare forma a fatti vissuti all'interno di istituzioni islamiche: le guerre che in quegli anni Shemu'el combatte, sono guerre tra musulmani, guerre codificate nei trattati giuridici a cui sopra si è accennato.

Si potrebbe obiettare che l'uso della lingua biblica era una delle principali caratteristiche della poesia ebraica andalusa così come si era definita attorno alla fine del secolo X⁵⁰ e che, per questo, gli accenti bellici di Shemu'el ha-Nagid potrebbero non rappresentare altro che una prassi retorica. Si tratta di un dubbio legittimo e, per molti versi fondato: è noto, infatti che, allo stesso modo dei contemporanei latini e arabi, i poeti ebraici definivano il proprio spazio tematico a partire da un bagaglio di convenzioni retoriche date per acquisite⁵¹, è altrettanto vero però che in alcuni autori – e Shemu'el ha-Nagid è uno di questi – i fatti circostanziali ispiratori del poema sono così precisi da rendere più evidente il tramite tra convenzione e motivo occasionale.

Così i versi appena citati trovano una loro giustificazione nella convinzione, esplicitata nello stesso poema, che l'odio nei confronti degli ebrei di Granada fosse all'origine della guerra appena combattuta (convinzione non necessariamente retorica considerato il ruolo militare ricoperto dal poeta): in tal senso lo

scontro potrebbe rientrare nella definizione talmudica di *guerra volontaria*, in quanto intrapresa per contenere l'idolatria (*Soṭah* 44b).

Se dunque, per questa via è possibile individuare le tracce del meccanismo di legittimazione di tale guerra in senso ebraico, vale la pena rivolgersi anche ad alcuni versi precedenti, in cui Shemu'el ha-Nagid esalta la distruzione del nemico:

Prendiamo le loro città e le loro terre
distruggiamo per vendetta (בנקם) mura e castelli
impadroniamoci di campagne e villaggi
conquistiamo borghi e fortezze⁵².

In quel «per vendetta» è stato notato un elemento estraneo alla tradizione ebraica e vicino, invece alla consuetudine poetica araba⁵³. Indipendentemente dall'aspetto retorico, l'auspicio della distruzione di mura e fortezze rientra, in ambito ebraico, nel contesto della guerra obbligatoria⁵⁴, mentre in un contesto islamico figura all'interno della teoria del *jihād*, come ricordava al-Mâwardî:

È permesso distruggere le abitazioni nemiche, compiere attacchi alle loro case e incendiarle. E se giudicasse di trarre vantaggio dall'abbattimento delle palme e degli alberi dei suoi avversari, per così indebolirli e sbaragliarli o portarli alla pace con un accordo, egli ricorra pure a questo mezzo, altrimenti no⁵⁵.

La distruzione è un tema ovviamente ricorrente, ma ha le sue regole: e per legittimare la guerra è necessario che tali regole mantengano una loro coerenza, specie al momento in cui culture differenti si trovano obbligate a far convergere le reciproche percezioni della guerra.

Molto tempo dopo, nella prima metà del secolo XIV, fu composta una versione ebraica

⁴⁹ *Poemas*, 2, 143-45, p. 14.

⁵⁰ Su questo H. SCHIRMANN, *השירה העברית, בספרד ובפרובאנס*, Mosad Bialik, Tel-Aviv 1960, pp. 25-29; T. MOQED-ROSEN, *La poésie juive espagnole*, in R. BARKAI, *Chrétien, musulmans et juifs*, cit., pp. 103-133, in particolare pp. 109-111.

⁵¹ Cfr. T. MOQED-ROSEN, *La poésie juive espagnole*, cit., pp. 121-122.

⁵² *Poemas*, 2, 115-16, p. 12.

⁵³ *Poemas*, p. 12, n. 115. Cfr. A. SCHIPPERS, *Arabic Tradition and Hebrew Innovation. Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, Tesi di Dottorato, Amsterdam 1988, pp. 279 ss.

⁵⁴ Cfr. supra *Dt.* 20, 10-20 e *Gs* 6, 16-21.

⁵⁵ *Al-'Aḥkâm al-Sulṭâniyya*, cit., IV, p. 87.

del commento alla *Repubblica* di Platone scritto da Ibn Rušd (1126-1198), l'Averroè latino, commento il cui originale arabo è per noi perduto⁵⁶.

Queste erano le sue considerazioni relative al passo platonico sulla distinzione tra πόλεμος e στάσις (*Rep.* 470 b-c) e che Averroè legava, qui, al problema del diritto, per un cittadino, di porre in schiavitù un altro uomo:

[Platone] disse: non si ha diritto a fare questo ad uno della medesima classe. E non s'addice ai Greci, volendo fare un esempio, che essi pongano in schiavitù [altri] greci, e neppure che brucino le loro case o che abbattano i loro alberi. Questo è ciò che si chiama «guerra civile» (*ḥittuk we-keritah*) piuttosto che «guerra» (*milḥamah*). Tale [specie di] guerra assomiglia alla disputa (*meribah*) che cresce tra i proprietari di una stessa casa o tra gli innamorati⁵⁷.

Il termine da me tradotto con «guerra civile» (*ḥittuk we-keritah*) suonava letteralmente come «sezione e taglio» e, plausibilmente, traduceva l'arabo *fitna*, analogo semanticamente. Su cosa si intendesse invece per *milḥamah* – in ebraico il nome più comune per «guerra» – trovai che fosse non privo di interesse accostare tale passo a una curiosa discrepanza col testo platonico⁵⁸.

Rosenthal, editore e traduttore del testo ebraico, aveva infatti notato⁵⁹ che, di tutto il discorso platonico qui preso in esame, si era verificata, in sede di traduzione, una sola imprecisione: Platone aveva parlato, sì, di case bruciate, ma non di alberi abbattuti, bensì di campi, *agros*, devastati. La cosa, apparentemente priva di alcuna rilevanza, diventava più interessante se si teneva conto del fatto che

l'abbattimento degli alberi rientrava all'interno delle prescrizioni giuridiche relative al *jihād*. Questo, come abbiamo già visto, aveva ad esempio affermato al-Mâwardi, quando ricordava come fosse «permesso distruggere le abitazioni nemiche, compiere attacchi alle loro case e incendiarle». E come si potesse, nel caso fosse reputato utile, abbattere «le palme e gli alberi degli avversari».

Si trattava di un tema classico, continuamente ripetuto nei trattati giuridici relativi al *jihād*. Lo stesso Averroè aveva composto un'opera, la *Bidâyat al-mujtahid* (*L'inizio per coloro che si sforzano nell'interpretazione*), in cui figurava anche un capitolo sul *jihād*⁶⁰, diviso in una serie di paragrafi: la qualificazione legale del *jihād*, il nemico, il danno che è permesso infliggere a ciascun tipo di nemico, i presupposti della guerra, il massimo numero di nemici contro cui è obbligo resistere, lo scopo della guerra. Ora, il paragrafo relativo al danno che si può infliggere al nemico terminava appunto con una dettagliata analisi delle posizioni favorevoli o contrarie al bruciare le case e abbattere alberi e palme⁶¹.

Da qui nasceva una delle domande che hanno determinato in parte la stesura delle pagine precedenti: l'ebraico traduceva letteralmente l'arabo e in qualche modo riadattava e traghettava così in altri ambiti l'idea di «guerra giusta»? Oppure la traduzione tradiva un adattamento, per così dire, interno alla propria tradizione? In fondo il grande paragrafo di *Deuteronomio* 20 sulla guerra presentava più di un'affinità: al versetto 19, anzi, si affermava un esplicito divieto ad abbattere gli alberi del nemico.

⁵⁶ La versione fu portata a termine da Shemu'el b. Yehûdâ tra gli anni 1320-22, dopo avere tradotto anche il commentario di Averroè all'*Etica Nicomachea*. Cfr. E.I.J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic. Edited with an Introduction, Translation and Notes*, Cambridge 1956, p. 1.

⁵⁷ *Averroes' commentary on Plato's Republic*, cit., p. 59 (testo ebraico).

⁵⁸ Riprendo qui gran parte dell'argomentazione posta a chiusura del mio *Tra Platone e Ibn Khal-dûn*, cit.

⁵⁹ Id., p. 269.

⁶⁰ Faccio riferimento alla seguente edizione: IBN RUSHD AL-ANDALUSÎ, *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid*, I-II, Il Cairo 1952. Del capitolo sul *jihād* esiste una traduzione inglese in R. PETERS, *Jihad in Medieval and Modern Islam*, Brill, Leiden 1977, pp. 9-25.

⁶¹ Cfr. R. PETERS, cit., pp. 18-19.

Tornando al commentario sulla *Repubblica*, è interessante, a questo proposito, rivolgersi a un altro passo: un accenno, nulla di più, all'interno di un discorso sopra le differenti funzioni all'interno dello Stato (libro II della *Repubblica*):

Dopo dice che [Platone] ha chiarito in questo discorso ciò che si intende con *guerra giusta*, dobbiamo ora seguire ogni parola di Platone concernente la selezione di questi individui (lett. «nature»: טבעים) predisposti alla virtù⁶².

Il riferimento era al passo del libro II, in cui Platone parla brevemente dell'origine della guerra (374 d-e); Averroè non diceva altro, ma proponeva indirettamente un problema di grande rilevanza. Il testo ebraico riportava *ha-milḥamah ha-šovet*, dove l'aggettivo, *šovet* (affine etimologicamente al più comune *šavah*) sembrava avere specificamente il significato di «uguale», «pari», «equivalente» e rappresenterebbe, insomma, un perfetto calco semantico dell'arabo *ʿadl*. Dunque, a fronte dell'ebraico *ha-milḥamah ha-šovet* si poteva supporre un originale arabo *al-ḥarb al-ʿadil* (lett. «guerra giusta») o meglio, *ḥarb al-ʿadl* (lett. «guerra di giustizia»)?

La rarità di tali forme lascerebbe intuire uno sforzo erudito di accostamento a un lessico che apparteneva solo in parte alla tradizione ebraica. In bilico tra islam e tradizione ebraica, la guerra, come abbiamo visto, fu percepita in molti modi; ma nello sforzo della sua legittimazione, nel tentativo di definirne i tratti di «giustizia», mi sembra si possa cogliere la traccia di un lungo processo. E in tale processo il problema non fu tanto la necessità di adattare un'idea a un contesto, quanto lo sforzo di superare la distanza spaziale e cronologica che ormai separava il concetto di guerra ebraico da quello islamico. Da quel recuperato presente in cui l'idea ebraica di guerra giusta (o almeno «legittimata») riuscì in parte a ricollocarsi, si potrebbe forse ripartire per raccontare gli esiti di un concetto che giunge sino ai nostri giorni, alle soglie della nascita dello Stato di Israele, in un nuovo, ma concreto, spazio politico.

Alessandro Vanoli
via Porrettana 64 (BO)
I-40033 Casalecchio di Reno
e-mail: aavanoli@tin.it

SUMMARY

This paper deals with the basic elements of the idea of 'just war' in the Jewish tradition, in Biblical texts and in the Talmudic tradition. The later field of the inquiry starts with an analysis of Maimonides' work and attempts to show the relationship between the Jewish world and Muslim culture in elaborating the idea of 'just war'.

KEYWORDS: Just War; Maimonides; Islam.

⁶² *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, cit., p. 27 (testo ebraico).

BENIAMINO ROMANO EBREO SIRACUSANO:
DOCUMENTI INEDITI DELL'ARCHIVIO DELLA CORONA D'ARAGONA

Testimonianze archeologiche e documentarie attestano che l'insediamento ebraico di Siracusa rappresenta uno dei più antichi e interessanti della Sicilia. Ciò si spiega con la naturale posizione strategica della città, protesa nel Mediterraneo, che ben si prestava a far da tramite ai rapporti tra Occidente, Oriente e Africa. Non è un caso dunque che già dall'epoca della diaspora le località prescelte dagli ebrei per i loro insediamenti siano state tutte dislocate lungo la costa orientale dell'isola. Ciò è dato dal fatto che anche in età imperiale la Sicilia e in particolare Siracusa e le città limitrofe, avevano continuato a mantenere vivi contatti religiosi e commerciali con la Grecia, l'Asia Minore e l'Africa¹. L'importanza economica del porto di Siracusa con straordinaria continuità rimase inalterata nel periodo musulmano e fino al Basso Medioevo. Sebbene nei secoli XIV e XV i movimenti commerciali si fossero ridimensionati rispetto al periodo della *Genizah*, la Sicilia si qualificava ancora come prezioso anello di congiunzione della *ruta de las especias*, come un centro di raccolta e di smistamento delle merci². Il legame con la monarchia aragonese se da un lato favorì particolarmente i mercanti catalani, dall'altro lasciò la possibilità ai più intraprendenti cristiani ed ebrei di continuare le tradizionali attività economiche in alcuni settori tra cui principalmente il commercio del grano³. La presenza ebraica nella città, attestata almeno a partire dal III secolo da testimonianze lacunose, diventa più sicura nel Basso Medioevo ed è documentata dagli atti superstiti dei notai siracusani Nicolò Vallone e Antonio Pidone. Proficui sono stati inoltre negli ultimi anni gli studi condotti pres-

so gli archivi spagnoli, in particolare, presso l'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona dove è possibile rintracciare abbondante materiale sugli ebrei siciliani. Si tratta di documentazione prodotta dalla cancelleria aragonese, fonte preziosissima per la ricostruzione della vita delle giudecche siciliane e per la conoscenza di alcuni personaggi di spicco delle comunità isolate.

Proprio la ricerca effettuata nel grande Archivio di Barcellona mi ha consentito di rintracciare importanti documenti sul personaggio probabilmente più potente della comunità ebraica di Siracusa. Le fonti siciliane ufficiali nell'Archivio di Stato di Palermo, contengono due soli documenti che lo riguardano, mentre negli atti dei notai siracusani egli non è mai menzionato. Si tratta di Beniamino Romano finora noto agli studiosi di ebraismo soltanto come l'ebreo di Siracusa che nel 1466 chiese ed ottenne da re Giovanni l'autorizzazione a fondare in Sicilia uno *Studium* cioè un'Accademia di studi rabbinici, una specie di Università per la formazione della gioventù ebraica. Il 17 gennaio del 1466 infatti il re Giovanni su richiesta di Beniamino Romano concede a tutte le giudecche siciliane: «...*licentiam et facultatem liberam [...] quod, sine metu et alicuius pene incursu, liceat [...] in illa civitate villa vel loco eiusdem regni qua vel quo vicerex cum dicto vestro assensu duxerit eligenda, vel eligendo, studium generale facere, doctores, legum peritos, magistros et alios stipendiare et solvere, et in dicto studio approbatas ciencias quascumque convenientibus ad eum iudicis et aliis legere et audiri facere seu permettere, et alia omnia et singula facere, que ad dictum generale studium facien-*

¹ C. GEBBIA, *Comunità ebraiche nella Sicilia imperiale e tardo-antica*, in «Archivio Storico per la Sicilia orientale» 75 (1979), pp. 241-275: p. 244.

² M. GANGI, *Siracusa in età rinascimentale e barocca*, in «Archivio Storico siracusano» s. III-IV

(1990), pp. 5-14; M. DEL TREPPO, *I mercanti catalani e l'espansione della corona d'Aragona nel Mediterraneo*, Napoli 1972, pp. 164-182.

³ S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, Brill, Leiden-Boston-Koln 1997-2003, 5 voll., vol. I, p. LVI.

dum atque tenendum pertinere quomodolibet videantur, dum illa feceritis, ut prefertur, si et prout per nos vel per dictum Viceregem fuerit dispositum et ordinatum»⁴.

I documenti spagnoli in successione invece delineano il profilo e le peculiarità di questo personaggio in modo efficace. Beniamino possedeva una grossa imbarcazione con la quale trasportava merci a Malta e in Barberia, nel 1466 infatti denuncia che una sua barca carica di merci, diretta a Malta e Gozo, era stata assalita, dalla biremi trapanese di Bartolomeo de Villaneda, «*piratico modo*»⁵. Il fatto che l'ebreo possedesse un'imbarcazione appare del tutto straordinario. Le ricerche dimostrano infatti che raramente, gli ebrei siciliani che praticavano il commercio possedevano navi. Essi, come attestano i documenti notarili esaminati presso gli archivi di Messina e Siracusa, utilizzavano un particolare tipo di investimento chiamato *accomenda* che consisteva nell'affidare ai proprietari delle navi o ad altri mercanti in partenza, somme di denaro o prodotti da esportare, spesso stipulando società di affari con cristiani. Questo sistema consentiva la partecipazione del capitale ebraico al commercio mediterraneo e con il Medio Oriente.

L'ebreo siracusano frequentava gli ambienti della corte di Spagna e prestò al re Giovanni negli anni '60 consistenti somme di denaro. Nell'aprile del 1466 una lettera in catalano del re Giovanni informa il vicerè che Beniamino Romano gli aveva chiesto l'autorizzazione per sé e i suoi successori di poter «*sens incorriment in pena alguna*» tenere in casa un oratorio privato con la *Torah*, e di circolare per la città senza la *rotella rossa* (il segno distintivo degli ebrei), come era stato concesso ad altre famiglie ebraiche. Beniamino chiedeva inoltre di poter prestare denaro al 20% come era consentito in Aragona, «*puixa prestar a vint per cent que son quatre diners per cent de aquesta*

moneda al coto que los jueus tenen en Arago per lo semblant que puya vendre medicines als jueus e habitadores da queys regne»⁶. Questo potente ebreo siracusano che, come si intuisce, era un *aromatario* e prestava denaro a molta gente, chiedeva inoltre al re di non essere costretto a concedere moratorie ai suoi debitori «*lo qual li redunda an dan e destrucio*». Il re, non sapendo come comportarsi in quella circostanza, in dubbio se le richieste dell'ebreo fossero «*in justicia o de gracia*», e non conoscendo la prassi siciliana, rimette la questione al vicerè⁷. Nel giugno successivo il re invia una lettera di cambio al tesoriere del regno Antonio de Sin, invitandolo a pagare a Beniamino Romano 200 fiorini di Sicilia alla ragione di 6 tari per fiorino «*moneda tercejada, bona e de pes*», per i 2.400 solidi «*moneda reyal de Valencia*» che aveva ricevuto dall'ebreo il quale li aveva consegnati al suo tesoriere Guglielmo Peralta in Catalogna⁸. Nel documento è registrato che altre due simili lettere di cambio erano state spedite. Lo stesso giorno con altra comunicazione il re fa sapere al tesoriere che aveva ricevuto dal Romano la richiesta «*li atorgassem vendiciò de quatrecentes tretes de froment per preu de mil florins de Sicilia*», per sé, i suoi eredi e successori; inoltre avvisa il vicerè di dare corso alla vendita delle quattrocento *tratte* di frumento richieste dal Romano e di esigere la differenza della somma, se riteneva opportuno, o di rifiutare la vendita e pagare all'ebreo i duecento fiorini che gli dovevano. Nella lettera inviata al vicerè Lop Ximen D'Urrea il sovrano aggiunge che Beniamino Romano gli aveva presentato altre richieste sotto forma di capitoli: «*e sobre la dita vendiciò fahedora nos ha donat una suplicaciò per via de capitols, en la qual se conte lo tenor dela dita vendiciò que demana e algunes altres gracies que suplica li atorguem*». Alcuni capitoli erano stati accettati, altri rifiutati, ma il re non sapendo se «*algunes*

⁴ B. E. G. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, Palermo 1884, r. a. Palermo 1990, 3 voll., vol. II, p. 28.

⁵ Archivio della Corona d'Aragona, *Cancilleria*, reg. 3485, c. 49v, 3 marzo 1466.

⁶ Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona, *Cancilleria*, reg. 3485, c. 86r, 13 aprile 1466.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, cc. 99r-101r, 21 giugno 1466. Ringrazio il dottor Jaume Riera I Sans, archivista presso l'Archivio della Corona d'Aragona e studioso dell'ebraismo catalano che gentilmente mi ha fornito la trascrizione di quest'ultimo documento.

coses que suplica si sòn licites de atorgar o no, e si sòn útils a nostra cort o damnoses» rimetteva nuovamente tutta la questione al Durrea inviandogli le risposte date, ma autorizzandolo a modificarle se lo avesse ritenuto opportuno.

Nei documenti spagnoli sono contenuti i singoli capitoli di «*provisiones e gracias*» presentati dal Romano e le relative risposte del re. La prima richiesta riguardava, come abbiamo visto, la possibilità di acquistare le quattrocen-*to tratte* di frumento da qualsiasi porto, luogo o spiaggia di Sicilia, «*salvo de los reservados*». La risposta del re è positiva. La seconda di poter estrarre le *tratte*, ogni anno nonostante qualsiasi provvisione, ordine o proibizione. Anche stavolta la risposta è: «*Plaze al senyor Rey*». La terza riguarda i baroni o le *terre* del regno che per ordine del re avrebbero sempre e comunque dovuto dargli la quantità di frumento spettantegli, senza possibilità di rifiutare. Il re rifiuta, essendo la richiesta in pregiudizio dei baroni del regno. La quarta prevede il seguente caso: «*item que si por ventura el dicho Benjamin starà un anyo o dos o mas tiempo que no pueda sacar por algun impediment suyo las dichas quatrocientos tretas de froment, quiere el senyor rey e le da alcuna facultat que las pueda sacar en el anyo siguiente todas o departida*». La risposta è negativa, evidentemente la richiesta era sembrata eccessiva. Le grazie richieste sono le seguenti: poter disporre di un oratorio privato «*que pueda dezir la oraciòn en casa suya con la Ley, con que en la oraciòn haya de diez iudios arriba*». La risposta è negativa. Poter andare in giro per la Sicilia senza la *rotella rossa*. Il re risponde che se altri giudei del regno non la portavano era consentito chiederlo, altrimenti no. Tenere bottega di medicina e vendere ai giudei di qualsiasi comunità del regno. Neanche questa grazia viene concessa: «*Non videtur concedendum*». L'ebreo chiedeva inoltre a coloro che redigevano contratti con lui e con i suoi, o che contraessero obbligazioni di qualsiasi tipo, non fossero concesse moratorie nel pagamento dei debiti. La risposta del re è negativa⁹.

Presso l'Archivio di Stato di Palermo ho rintracciato alcune copie delle stesse lettere del re Giovanni parte in latino, parte in catalano con le stesse date, in cui si fa riferimento ai capitoli di provvisioni e grazie richieste da Beniamino Romano, ma non vi sono registrati i contenuti che invece abbiamo esaminato nei documenti spagnoli, vi si trova invece la conclusione di tutta la vicenda. Infatti in una lettera del 21 marzo del 1467, inviata dal tesoriere del re Guglielmo Paralta al viceré si dice che, essendo stata esaminata la questione anche dai Maestri Razionali, una specie di Corte dei conti del tempo, si era arrivati alla seguente decisione: «*providimus eorum cum consilio capitula predicta et contractus vendicionem eamdem tractarum CCCC certis bonis consideracionibus et respectis nullatenus esse actentanda ymmo potius fore exolvendos dicto Benjamin predictos florenos ducentos*», dando corso alle precedenti lettere di cambio del re e alla «*provisionem una cum apoca eiusdem Beniamini de soluto*»¹⁰. Non sappiamo quali fossero «le buone considerazioni e i rispetti» di cui si parla nel documento che indussero le autorità siciliane e spagnole a rifiutare le proposte e le richieste di Beniamino Romano; quello che possiamo osservare è che questo personaggio ebreo potendo disporre di grosse somme di denaro, cercava di sfruttare il suo potere economico per ottenere favori per sé e per la sua famiglia dai sovrani aragonesi, seguendo una prassi consolidata da secoli che vedeva alcuni ricchi ebrei siciliani o spagnoli legati al potere politico e loro referenti privilegiati, ma forse nessun ebreo si era spinto fino a tanto.

Presumibilmente negli stessi anni ritroviamo lo stesso personaggio coinvolto in un processo per la mancata restituzione di denaro. Un fascicolo degli atti della corte pretoriana di Palermo, la cui datazione resta incerta, riguarda infatti un contenzioso tra *Beniaminu Romanu* di Siracusa e l'ebreo palermitano Arone o Haronne Matuti¹¹. Nel fascicolo in questione sono trascritte le dichiarazioni dei due ebrei coinvolti e dei testimoni. Apprendiamo «*comu*

⁹ *Ibid.*, cc. 99r-101r, 21 giugno 1466.

¹⁰ Archivio di Stato di Palermo, *Cancellaria regia*, reg. 117, cc. 241r-242rv.

¹¹ *Ibid.*, *Atti della Corte pretoriana*, voll. 2818-2819, fasc. 14. Il documento è stato annotato da B. ROCCO – A. GIUFFRIDA, *Documenti giudeo-arabi nel*

apparì per contractu factu per manu di [...] Benedicti Giragi», notaio ebreo di Palermo, il due agosto 1453, che Arone Matuti doveva dare al siracusano 1 oncia e 3 tarì, per la vendita di 25 canne e 6 palmi di *dublecti*, cioè indumenti. Altri ebrei risultano debitori di Beniamino per cifre poco rilevanti e viene menzionato un vero e proprio libro di conti, un «*quadernectu et una lictera scripti in arabicu in latinu*». La questione prima di essere sottoposta alla corte pretoriana, era stata discussa presso il tribunale rabbinico di Palermo, la «*curia judeorum felicitatis urbis Panormi*» presso la quale Beniamino aveva prestato giuramento «*more judeorum*» e aveva dichiarato che quanto era contenuto nel «quadernetto» dei conti era stato scritto di sua mano o dalla mano del fratello ed era assolutamente vero. Il tribunale rabbinico aveva deciso che Arone fosse debitore solo per 18 tarì e in seguito all'appello di quest'ultimo la questione andò alla corte pretoriana che confermò la sentenza del tribunale rabbinico.

Da quanto detto risulta che Beniamino Romano fosse uno dei personaggi più potenti e più in vista della comunità ebraica di Siracusa. Egli oltre ad operare nel commercio internazionale in una posizione preminente rispetto ai suoi correligionari, esercitava anche il prestito a interesse. Di frequente l'attività commerciale praticata dagli ebrei siciliani infatti appare non esclusiva, ma complementare a quella del prestito, anche se nell'isola non si può parlare di veri e propri banchi di prestito come quelli sorti tra '400 e '500 nella parte centro settentrionale della penisola italiana. Unica eccezione al quadro siciliano è un vero e proprio ufficio di prestito la cui presenza è attestata a Randazzo nel 1452¹². Il denaro degli ebrei sotto forma di mutuo spesso «*risicum maris et gentis*», serviva da motore dell'economia siciliana. In questo caso non siamo nell'ambito ristretto di conces-

sioni di piccoli prestiti «camuffati» a concittadini cristiani o ebrei come spesso risulta negli atti notarili. Il capitale disponibile rende Beniamino un interlocutore privilegiato tra gli ebrei siciliani e il re Giovanni. Egli da creditore del re non si limitò a chiedere per sé o per il suo clan, ma, come abbiamo anticipato, chiese l'autorizzazione ad aprire uno *Studium* per tutti gli ebrei siciliani e ottenne l'eccezionale concessione del prestito al venti per cento. Secondo la *De usurariis puniendis*, emanata da Federico II, proibita ai cristiani, l'usura era lecita agli ebrei ma veniva fissato un interesse massimo del dieci per cento¹³. Lo studio ulteriore dei documenti contenuti negli archivi spagnoli, ricchi di materiale sulla storia di Sicilia, potrebbe chiarire alcuni aspetti e gettare nuova luce sulla storia dell'ebraismo siciliano, che seppur variamente studiato, necessita di approfondimenti e nuove ricerche che ne rivelino le diverse sfaccettature, soprattutto dal punto di vista economico e culturale.

Appendice documentaria

1

3 marzo 1466

(ACA, *Cancilleria*, reg. 3485, c. 49v)

Beniamino Romano giudeo di Siracusa, denuncia che una sua barca carica di merci era stata assalita, mentre navigava per Malta e Gozo, da una nave trapanese *piratico modo*. Chiede che si provveda con giustizia e che venga risarcito dei danni subiti.

Pro Beniamino giudeo di Siracusa

Johannes et spectabili nobilibus magnificis et dilectis consaliariis nostris in dicto regno / Sicilie viceregi magistro iusticiario, iudicibus magne curie ceterisque officialibus / nostris in

secolo XV a Palermo, in «Studi Magrebini» VIII (1976) pp. 53-110, p. 100.

¹² D. VENTURA, *Randazzo e il suo territorio tra Medioevo e prima età moderna*, Caltanissetta 1991, p. 421; H. BRESC, *Arabi per lingua ebrei per religione*, Mesogea, Messina 2001, p. 216.

¹³ F. LIONTI, *Le usure presso gli ebrei di Sicilia*, in «Archivio Storico siciliano» n.s (1884), pp. 328-

371, p. 195; M. RIZZO PAVONE, *Gli Archivi di Stato siciliani e le fonti per la storia degli ebrei*, in *Gli Ebrei in Sicilia fino all'espulsione del 1492*, Atti del V Convegno internazionale di Italia Judaica, Palermo, 15-19 giugno 1992, Fratelli Palombi srl, Roma 1995 p. 79.

eodem regno constitutis et constituendis / et locutenentibus eorundem / ad quem seu ad quos presentes quomodocumque pervenerint seu de retro scriptis requisiti fuerint / salutem et dilectionem. Adiens conspectum nostre celsitudinis Beniaminus judeus / civitatis Siracusarum querulose exposuit quod diu est dum exponens / (...) quandam barca[m] multis et diversis rebus et mercimoniis onerasset transferendi gracia ad insulam Gaudisii seu Malte et in littora seu fogia Ragusie / et Xibili comitatus Mohac ancoris in mare erectis vertisset quedam bir/remis Bartholomey de Villaneda drepanensis barca[m] eiusmodi invasit et piratico modo sic res onustas cepit et secum contulit quemadmodum hec / et item alia in quadam viceregia provisione manu...dicti spectabilis viceregis signata data Siracussie octavo Junii VII Indictionis (...) vidimus / contineri supplicantibus nobis humiliter predictam provisionem et omnia / et singula in ea contenta de nostri benignitate exequi et compleri manda/remus et si minime executionem illius contra dictum Bartholomeum Anellaneda / instante quod ut dicit non (...) fuit hesitando minis quibus ab eodem / Bartholomeo minabatur propter quod non modicum cedit dampnum et jatturam / ipsius supplicantis qui pro predictis quam plurima subiit damna et expensas nos / ante eius supplicationem benigne suscepta tenore presentes ac de nostra certa sciencia et esprese dicimus et precipimus vobis districtius iniungendo ad penam quingentorum / unciarum auri quas ad requisicionem supplicantis predicti tenentes et inviolabiliter / observantes dictam precalendatam provisionem omnia et singula in ea contenta / ac si per nos noviter concessa fuisset super expensis damnis et interesse hac de / re factis et per dictum judeum sustentis et sustinendis vocatis per vos et auditis / partibus quarum interest summarie simpliciter et de plano sola virtute attenta ac / maliciis omnibus (...) taxationem iustam et debitam de eisdem faciatis et / fieri faciatis et mandatis quasque taxatis simul cum bonis eidem depredatis de / bonis partibus condemnate solvere subeatis (...) nos harum ferre iubemus exe/quando dictum Bartholomeum tam in persona quam in bonis ipsius et fideiussorum / suorum pro ut iusticia suadebit adeo quod dictus judeus ad nos (...) reddere / et non agatur preservando eundem de minis omnibus eiusmodi et honorabiliter in

sui justicia / pretractando hic enim in predictis vos habitis quod apud celsitudinem nostram merito va/leatis comendari. Data in Villa Sancti Mathei, die III, marcii, anno a nativitate domini MCCCCLXVI.

2

13 aprile 1466

(ACA, *Cancilleria*, reg. 3485, c. 86r)

Beniamino Romano, giudeo di Siracusa, chiede a re Giovanni di poter tenere un oratorio privato dove poter custodire la *Torah*, chiede inoltre di poter circolare con la sua famiglia senza rotella e di prestare denaro all'interesse del 20%, come si usa in Aragona.

Pro Visrey e spectabile amat conseller nostre per part de Beniamino, judeo de la Sa/ragosa de Sicilia, som stats suplicats li volguessem atorgar licencia e / fer gracia que sens incorriment in pena alguna pogues ell e sos succes/sors dir lo officio dels jueus en sa casa tenir hi la Tora e no resineuis / que li donassem facultad e permis pogues anar sens rodella com a jouis / alios jueus tinguen semblants licences. Axi unateys li donassem facultate / puixa prestar a vint per cent que son quatre diners per cent de aquesta / moneda al coto que los jueus tenen en Arago per lo semblant que / puya vendre medicines als jueus e habitatores da queys Regne. Item / que com ell contracte e preste ses pecunies a moltes gents del dit Regne / les quals al temps dela contractacio de unes contractes se convenen los / dentors e juren de non allegar moratories algunes ni supracessories / e no obstante lo dit iuramentu e pacto se conorten de unr anima en / offensa deden e allegan moratories les quals obtenan de nos e de / vos com avisien lo qual li redunda en dan e destrucio que puy / haguessen renunciatexpresse a aquells que no lis volgues e lo / contracte stigues ferm e valido e no se hagues raho de les dites morato / ries. Nos considerat que aquestes coses annos suplicades portan ensi al/guna dubitacio e nos per non saber les coses que demana si son in justicia / o de gracia se puyan fer ne com se pratiquen en lo dit Regne havem / delliberat fer vos la present per la qual vos encarregam deban / e manam que veja[n] totes les dites coses a nos suplicades e si canoxerem / que justicia e bona equitat e encara de

gracia se dejan atorgare / e que alias se haian atorgat e no sia previhi a algunha fasan / (...) si parra lu contrariu a que remetan bona declaracio que saben / les joranges e los suplicants que han mester. Dada en nostre reyal / camp contra la nostra ciutat de Tortosa a XIII dies de April de la XIII Indicionis del any 1466. Rex Johannes.

3

21 giugno 1466

(ACA, *Cancilleria*, reg. 3485, cc. 99r-101r)

Il re invia al tesoriere di Sicilia e ad altri funzionari un carteggio riguardante l'ebreo di Siracusa Beniamino Romano che, avendo prestatato del denaro al sovrano, chiedeva invece della restituzione della somma di poter acquistare a vita per sé e per la sua famiglia il diritto di estrarre una certa quantità di grano dai caricatori dell'isola oltre ad alcuni capitoli di grazie.

Cambium domini Regis receptum a Beniamino judeo Sicilie.

Io Rey

Tresorer magnifich e amat conseller nostre. Per aquesta primera de cambi a la usanca pagaren a Benjamin Roman, jueu de çaragoça, de aqueix regne de Sicilia, docents florins de Sicilia a rahò de sis tarins per florì, moneda tercejada bona e de pes. E sòn per dosmilia quatrecentos sous de moneda reyal de Valencia que nos acì havem reebut del dit jueu, los quals de nostre manament e ordinaciò ha donat e liurat al amat regent nostra trasoreria Guillem de Peralta. Per què al temps haja bon compliment. Del camp nostre reyal contra la nostra ciutat de Tortosa, a XXI de juni del any mil CCCCLXVI. Rex Johannes.

Vidit Guillermus de Peralta, regens thesaurariam et proconservatore Sicilie.

Al magnifich amat conseller e tresorer nostre en lo regne nostre de Sicilia, mossèn Anthoni de Sin, en Palerm.

Climent secretarius. Probata.

Similes alie due littere cambii supradicti fuerunt expedite sub data, signatura, vidits et mandato et superscripto predictis

Eiusdem

Lo Rey.

Tresorer magnifich e amat conseller nostre. Nòs havem pres acì a cambi de Beniamin Roman jueu de çaragoça de aqueix nostre regne de Sicilia docents florins del dit nostre regne de sis tarins per florì, moneda tercejada, bona e de pes e son per dosmilia quatrecentos sous moneda reyal de València que ha pagat acì al amat regent nostra trasoreria general Guillem Peralta, los quals deuen esser complit e pagat per vòs aquì en aquesta manera: que per quant lo dit jueu nos ha supplicat li atorgàssem vendiciò de quatrecentos tretes de forment per preu de mil florins de Sicilia, ab carta de gràcia de poder luir aquelles, ell nos ha bestrets los dits docents florins, e nòs li havem atorgada aquella ab certes qualitats e en la forma que de present scrivim al spectable visrey en aqueix nostre regne; emperò perquè encara occorren alguns duptes en les calitats de la dita vendiciò, va axì; que si al dit visrey serà vist la dita vendiciò deures atorgar, en aquest cas vòs no sou tengut complir lo dit cambi, ans haveu de cobrar lo compliments fins als dits mil florins de Sicilia; e en cas que al dit visrey serà vist la dita vendiciò no deures atorgar, vòs pagareu los dits docents florins al dit jueu juxta les dites nostres letres de cambi. E en aço per res no haja falla, com aquesta sia nostra intenciò e voluntat. Dada en nostre reyal camp contra la nostra ciutat de Tortosa, a XXI de juny del any mil CCCC LXVI. Rex Johannes.

Dominus rex mandavit michi Philippo Clementis, et vidit eam Guillermus de Peralta regens thesaurariam et proconservatore Sicilie. Probata.

Dirigitur tesaurario regni Sicilie.

Similis alia littera fuit expedita sub data, signatura, vidits et mandato prescriptis.

Ejusdem

Lo Rey

Spectable visrey, noble, magnifich e amat conseller nostre. Per en Benjamin Roman, jueu de çaragoça, d'aqueix nostre regne de Sicilia, som stats supplicats li atorgàssem vendiciò de quatrecentis tretas de forment para ell e als seus hereus e successors, per preu de mil florins moneda del dit nostre regne de Sicilia, ab carta de gràcia de poder luir e quitar aquelles, dels quals mil florins nos ha donat acì docents florins, e lis havem fetes letres de cambi; e la restant quantitat dels dits mil florins(ratllat: nos ha donat acì) deu pagar aquí al nostre tresorer del dit nostre regne de Sicilia. E sobre la dita vendiciò fahedora nos ha donat una suplicaciò per via de capítols, en la qual se contè lo tenor de la dita vendiciò que demana e algunes altres gràcies que suplica li atorguem. E nos per quant dubtam en algunes coses que suplica si sòn licites de atorgar o no, e si sòn útils a nostra cort o damnoses, havem atorgades les queys ha paregut deures atorgar, e les altres havem deliberat remetre-les a vòs que les vejau; e us trametem la dita suplicaciò, e en la fin de cascun capítol la provisiò que havem fet e per ço us dehim encarregam e manam que juxta les qualitats que nòs havem atorgat la dita vendiciò, façau aquella al dit Jueu, e si les coses que havem denegades vos parran deures atorgar, atorgueu aquelles que us seran vistes, e feta la dita vendiciò e donat compliment de exequutorià e de tot lo necessari, feu cobrar lo compliment dels dits mil florins al dit nostre trasorer; e lla hon vos parrà que les coses supplicades per lo dit Jueu no sòn lícites nes deuen atorgar, en aquest cas no le atorgueu ne façau la dita vendiciò, ans feu pagar los dits docents florins que acì nos ha bestret lo dit jueu, juxta nostres letres de cambi com dit ès. Dada en nostre reyal camp contra la nostra ciutat de Tortosa, a XXI de juny del any mil CCCC LXVI. Rex Johannes.

Solvat tarenos duos. Montreal

Dominus Rex mandavit michi Filipo Clementis, et vidit Guillelmus de Peralta, regens theaurariam et pro conservatore Sicilie. Probata.

Al spectacle, noble, magnifich, amat conseller e camarlench nostre Don lop Ximenez d'Urrea, las provisiones e gracia que suplica a

la majestat del senyor Rey Benjamín Roman, judío de çaragoça de Sicilia.

Primo que el senyor Rey le venda para él e a los suyos quatrocientas tretas de forment de Sicilia, con que el senyor Rey e su corte la pueda quitar a luyr por precio de mil florines d'oro de Sicilia, los quales ha de pagar al trasorero de Sicilia toda hora que tendrà la provisiòn de cobrar las ditas tretas. E este contracto se ha de ordenar largamente como conviene. Las quales tretas pueda sacar de qualquiere lugar de Sicilia salvo de los reservados, o por playa, o porto, o por qualquiere otro lugar. B Plaze al senyor Rey.

Item que las dichas quatrocientas tretas el dicho Benjamin pueda sacar cada anyo no obstant qualesquiere provisiones, vedamientos e inhibiciones que el senyor Rey fisesse de no sacar trigo de Sicilia. B Plaze al senyor Rey.

Item que mande el senyor rey a qualesquiere barones o tierras de regno de Sicilia que no puedan detener al dicho Benjamin, de no sacar el dicho forment ni ge le puedan detener para provisiòn de las villas e tierras dellos, haviendo trigo de lo suyo o de los singulares de las dichas villas o lugares para provision de aquel lugar que detener lo querrà, dejùs pena de mil florines e de pagar las tretas al dicho Benjamin. B Non videtur concedendum in prejudicium baronum dicti regni.

Item que si por ventura el dicho Benjamin starà un anyo o dos o màs tiempo que no pueda sacar por algun impediment suyo las dichas quatrocientas tretas de forment, quiere el senyor rey e le da facultat que la pueda sacar en el anyo siguiente todas o departida. B Non videtur concedendum.

Item que de poder el senyor Rey al visrey que si le parece que sea bien fecho este contracto, e si algunas cosas en servicio de senyor Rey en favor del dicho Benjamin seràn mester en el dicho privilegio, que las hide pueda poner e d'aquellas tirar. B Non procedit.

Lo que el judío demanda de gracia.

Item que el senyor rey faga gracia a Benjamin e a los suyos que puedan dezir la oraciòn en casa suya con la Ley, con que en la oraciòn haya de diez judios arriba. B Non videtur concedendum.

Item que pueda ir el dito Benjamin e los suyos sin rodeta por todo el regno de sicilia sin encorrer pena níguna. B Si alii judei dicti regni non deferunt rotellam, videtur justum petere; alias non.

Item que pueda tener botiga de medicina a vender a los judios en qualquiere juderia del regno. B non videtur concedendum.

Item que pueda prestar el dicho benjamin e los suyos e vint por ciento a la usança d'Aragòn. B Placet domino Regi.

Item que si por ventura el dicho Benjamin e los suyos contractaràn con algunas personas de que les sea fecho contractos o carta de obligacion, e en aquel contracto renunciarà la part de no allegar moratoria o dilacion alguna contra tenor del contracto, que aquel pacto o renunciacion quiere el Senyor Rey a los officiales que las causas contenidas en al dicha gracia las sirven e las guarden largament. B. Non videtur concedendum. Rex Johannis.

Vidit Guillermus de Peralta, regens thesaurariam et proconservatore Sicilie.
Climens secretarius. Probata.

Mulè Viviana
Corso Vittorio Emanuele, 113
I-92019 Sciacca (AG)
e-mail: Niamh76@libero.it

SUMMARY

During the Medieval period the Jewish community of Syracuse played an important role in international trade. There are few surviving notarial acts that state the prominent presence of Jews in Mediterranean trading. New unpublished documents from the Spanish archive of Barcelona refer to an interesting and rich member of the community - Beniamino Romano - who was creditor of the king John of Aragon.

KEYWORDS: Beniamino Romano; Jewish community of Siracusa; 15th century.

A TRENT'ANNI DALLA MORTE UN CONTRIBUTO POSTUMO DI I.-S. RÉVAH
NUOVA LUCE SUL CRIPTO-GIUDAISMO SPAGNOLO

In un recente articolo¹ contestavo la tesi di Netanyahu² secondo la quale, quando fu decisa nel 1478 la creazione di Tribunali dell'Inquisizione in Spagna, ormai la quasi totalità dei discendenti dei convertiti durante i massacri del 1391, avevano completamente cancellato dalla loro mente ogni traccia di giudaismo. Secondo N. quindi i processi dell'Inquisizione contro i cosiddetti *giudaizzanti*, del tutto pretestuosi, erano guidati unicamente da odio razziale. Rimando al suddetto articolo per gli argomenti in virtù dei quali i vari documenti di archivio relativi ai processi dei Tribunali dell'Inquisizione rinchiudono (anche se non sempre) delle testimonianze indispensabili per la conoscenza del cripto-giudaismo quando siano esaminati con i dovuti criteri di verosimiglianza.

La *nuova luce*, cui accenna il sottotitolo di questa nota, proviene dalla recentissima pubblicazione postuma, a trent'anni dalla morte di I.-S. Révah, di un suo libro sullo scrittore Antonio Enríquez Gómez [d'ora innanzi: A.E.G.] e sulla sua famiglia³ a cura di Carsten

L. Wilke⁴. Se di *nuova luce* si può parlare è bene specificare: rispetto a che cosa. Su A.E.G. era nata una leggenda che Révah, nel corso dei suoi lavori svoltisi durante gli anni '50 e '60 aveva smentito. Per capire in che cosa consistesse questa leggenda prendiamo in prestito queste sintetiche parole scritte da Révah in un suo articolo:

La biographie de cet auteur, telle qu'elle est généralement présentée dans les manuels d'histoire de la littérature espagnole, et même dans des études spéciales, s'éloigne considérablement des faits réels. On prétend qu'il était d'origine portugaise, quoique né en Espagne, à Ségovie. Son véritable nom serait Enrique Enríquez de Paz et il aurait été capitaine de son état. Après un long séjour en France, où il publia de nombreuses oeuvres castillanes en prose et en vers, il se serait définitivement installé dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam, ville où il serait mort⁵.

Altrettanto sinteticamente, nel suddetto articolo Révah faceva dava questa nuova versione sull'identità di A.E.G.:

¹ E. BOCCARA, *L'alternativa alla morte degli ebrei iberici*, in *Materia Giudaica* VII/2 (2002), pp. 313-327.

² Cf. B. NETANYAHU, *The Marranos of Spain*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1999³; *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century*, Random House, New York 1995.

³ I.S. RÉVAH, *Antonio Enríquez Gómez – Un écrivain marrane (v. 1600-1663) – Edition établie, présentée & annotée par Carsten L. Wilke*, Chandeigne (coll. Péninsules), Paris 2003 [d'ora innanzi nel citare: AEG, cit.], pp. 686, ISBN 2-906462-80-2, € 30. Chandeigne, casa editrice della Librairie Portugaise di Parigi è diretta da Michel Chandeigne e da Anne Lima, che scrivono anche su argomenti portoghesi. *Péninsules* è diretta da Anne Lima.

⁴ Ricordo che C.L. Wilke era già uno dei curatori della raccolta postuma di scritti di I.S. RÉVAH, *Des marranes à Spinoza*, Vrin, Paris 1995. Egli è anche autore dello scritto *Jüdische-christliches Doppellben*

im Barock. Zur Biographie des Kauffmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez. Su Wilke riportiamo il seguente giudizio di H. Méchoulan e G. Nahon (ed.) in *Mémorial I.-S. Révah, Études sur le marranisme*, Peeters, Paris-Louvain 2001, p. 6: «Carsten Lorenz Wilke, un jeune et brillant érudit allemand, excellent connaisseur des archives péenninsulaires et amstellodamoises, attentif, savant et scrupuleux, s'attache à mettre à jour carnets, documents, notes et microfilms inédits d'I.S. Révah, et reprend ses travaux sur Antonio Enríquez Gómez et Uriel Da Costa, deux des personnages les plus fascinants de l'histoire du marranisme».

⁵ I.S. RÉVAH, *Un Pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la «Politica Angelica»* (Rouen 1647), in *REJ* 121, Janv-Juin 1962, p. 81. L'articolo comprende l'edizione di Révah della seconda parte della *Politica Angelica* di A.E.G. (pp. 87-168).

Contrairement à ce que pensaient ses contemporains, Antonio Enríquez Gómez n' était pas portugais: il n' était même pas de pure race «néo-chrétienne»⁶. Son grand-père paternel, Diego de Mora, était né tout près du village de Dulcinée du Toboso, à Quintar de la Orden, il faisait partie d'une de ces rares et minuscules communautés crypto-juives espagnoles qui avaient réussi à conserver au XVIème siècle, leur foi secrète. Mais vers 1588, l'Inquisition arrêta tout le groupe (une trentaine de personnes) et Diego de Mora mourut dans les geôles du Saint-Office⁷. [Come vedremo più in là, Révah dimostrerà che gli arrestati furono un centinaio, *ndr*].

Révah forniva anche varie indicazioni sulla famiglia di A.E.G., sul suo matrimonio con la vecchia-cristiana Isabel Basurto e sulle sue varie attività commerciali e letterarie. Apprendevamo che, nato a Cuenca nel 1600 circa, visse per vari anni a Madrid dove scrisse ventidue commedie. Da grande egli era «comme son père et son grand-père un crypto-juif. Son marranisme ne devait pas s'étendre aux pratiques rituelles parce que les nouveaux

chrétiens de Madrid [étaient] étroitement surveillés»⁸. Nel 1634 A.E.G. viene chiamato a testimoniare in un processo dell'Inquisizione contro un giudaizzante, prende quindi paura e fugge in Francia, andando a vivere a Peyrehorade e a Bordeaux, dove suo zio Antonio Enríquez de Mora (che poi fuggerà a Livorno dove diventerà ufficialmente ebreo) era uno dei maggiori esponenti della comunità di giudaizzanti (allora tollerati dalla Francia, a condizione che esteriormente si comportassero come cattolici). Qui Enríquez Gómez scrive la sua opera poetica più importante, *Academias morales de las Musas*⁹ e coltiva l'amicizia del console del Portogallo in Francia, Manuel Fernandes de Vilareal (un altro marrano che finirà sul rogo): era l'epoca della recuperata indipendenza del Portogallo (1640), evento che A.E.G. celebrerà nel suo poema *Triumpho Lusitano*¹⁰.

Nel 1643 A.E.G. lasciò Bordeaux per Rouen¹¹, dove svolse un'attività commerciale e dove fu un autore molto prolifico¹². Révah conclude il suo racconto della vicenda terrena di A.E.G., scrivendo:

⁶ La madre di A.E.G., Isabel Gómez era infatti una vecchia-cristiana; da ragazzo A.E.G. ricevette un'educazione cattolica.

⁷ I.S. REVAH, *Un Pamphlet*, cit. p. 81.

⁸ I.S. RÉVAH, *Un Pamphlet*, cit. p. 83.

⁹ In A.E.G., cit. sono inseriti vari estratti (in spagnolo, con traduzione francese di Michèle Escamilla-Colin) delle poesie di *Academias morales de las Musas* (Bordeaux 1642). Molte poesie sono dirette contro i *malsines* (delatori), altre esprimono il rimpianto della patria perduta.

¹⁰ *Triumpho Lusitano*, Bordeaux-Paris 1641. L'ascesa al trono del Portogallo di João IV, della nuova dinastia di Braganza, aveva suscitato grandi speranze presso gli ebrei portoghesi e non dimentichiamo che se A.E.G. non era portoghese, egli era entrato a far parte a Bordeaux della *Nazione portoghese*, così chiamata in onore della maggioranza degli esiliati, coi quali A.E.G. ebbe stretti rapporti. Sull'influenza in senso pro-ebraico esercitata dal gesuita Antonio Vieira durante il regno di João IV cf. E. BOCCARA, *Padre Antonio Vieira, un gesuita accusato di giudaizzare dall'Inquisizione*, in *Il Tempo e l'Idea*, Dic. 2002, pp. 139-140.

¹¹ Rouen era uno dei luoghi rifugio degli esiliati iberici. Un periodo di crisi si era avuto nel 1633,

con l'istruzione di processi da parte dell'Inquisizione, tramite un suo inviato. Ma Richelieu, rendendosi conto del danno che avrebbe causato l'incriminazione dei crypto-ebrei, decise, in loro favore, di tollerare i loro riti clandestini, anche se non ufficialmente.

¹² Ricordiamo: *La culpa del primero peregrino* (Rouen 1644), romanzo allegorico in versi sul peccato originale e sulla salvezza; *El Siglo pitagorico, y vida de D. Gregorio Gaudaña* (Rouen 1644), satira sociale, sulle varie trasmigrazioni di un'anima; *Vida de Gregorio Gaudaña*, varie edizioni separate, romanzo picaresco su un poco di buono sivigliano; *Luis dado de Dios y Ana, Samuel dado de Dios a Elcana y Ana*, dedicato a Luigi XIV (Paris 1645), riflessioni sull'inizio del libro di Samuele, confronto tra la nascita miracolosa di Samuele e quella di Luigi XIV; *Politica Angelica. Primera parte* (Rouen 1647), trattato politico; *Politica Angelica* (seconda parte) cf. l'edizione di I.S. RÉVAH, *Un pamphlet contre l'Inquisition*, cit., contro i processi delle Inquisizioni iberiche e contro le discriminazioni nei confronti dei nuovi-cristiani e le leggi della purezza di sangue, contrarie all'Evangelo e alla dottrina cristiana; *La Torre de Babilonia. Primera parte*. (Rouen, 1647) romanzo allegorico, in cui descrive i vari vizi, tra cui l'impostura scientifica e religiosa; *Sanson Nazareno* (Rouen 1649-1656), epopea sul Sansone

Vers 1649, Antonio Enríquez Gómez revint en Espagne où il vécut, à Séville, sous le nom de Don Fernando de Zarate: il eut ainsi le privilège de se voir brûler en effigie dans le spectaculaire autodafé du mois d'avril 1660. Il fut finalement arrêté par l'Inquisition sévillane ainsi que son demi-frère, Esteban Enríquez, le 21 septembre 1661. [...] Les Inquisiteurs [...] acceptèrent les confessions et le repentir exprimé par Antonio Enríquez Gómez [...]. Le 15 mars 1663, avec l'accord de l'accusé, le procès était déclaré instruit: il ne manquait plus que la sentence. Mais, le 18, un *dolor de costado* inopiné met sa vie en danger. Les Inquisiteurs, pleins de miséricorde, le réconcilient dans sa cellule: le curé de la paroisse le confesse et lui administre l'extrême onction. [...] Le 19 mars 1663, le poète mourut [...] Enfin, le 14 juin 1665, Antonio Enríquez Gómez était «réconcilié en effigie» au cours de l'autodafé célébré dans l'église San Pablo de Séville¹³.

L'essenziale delle ricerche sulla persona di A.E.G. era quindi già noto. Nel suo articolo, già citato, Révah scriveva che questo non era che un estratto di «uno studio in preparazione su Antonio Enríquez Gómez» ed aggiungeva in nota: «In questo studio saranno pubblicati i numerosi documenti inediti grazie ai quali si può ricostruire la vita del Marrano e della sua famiglia»¹⁴. Dal 1963 al 1966 Révah scrisse le pagine che ora vengono pubblicate da C.L.

Wilke¹⁵. Ma egli morì di una grave malattia nel 1973, a soli cinquantacinque anni, prima di dare una forma completa ai suoi manoscritti.

Ci porremo ora una serie di domande. La prima: in che senso si può allora parlare di *nuova luce* a proposito della recente pubblicazione per quanto riguarda lo studio del marranesimo spagnolo, viste le *rivelazioni* già fatte nei primi anni '60 da Révah ed esemplificate dall'articolo da noi citato. Qui Révah indicava il frutto delle sue ricerche, che secondo lui sfatavano le false notizie che da secoli inquinavano le biografie di A.E.G. trasmesse dagli studiosi. Ma non dava nessuna indicazione sulle fonti che avrebbero dovuto convalidare le sue informazioni: i «numerosi documenti inediti, grazie ai quali si può ricostruire la vita del Marrano e della sua famiglia» che egli aveva promesso non si decideva a rivelarli e quando morì, undici anni dopo, tale lacuna non era stata colmata. Questo ha creato negli ultimi decenni non poca confusione¹⁶. D'altronde, come segnala Wilke, dopo la morte di Révah, alcuni altri specialisti hanno fatto vari tentativi, sempre infruttuosi, per ritrovare le sue fonti. Il risultato fu lo svilupparsi dello scetticismo e dell'ostilità¹⁷.

Il lavoro minuzioso di C.L. Wilke ci restituisce la prosa autentica di Révah, ottenuta fondendo due suoi testi di lunghezza disuguale,

biblico; *Romance al divin Martir Juda Creyente, martirizado en Valladolid* [22 Luglio 1644], opera clandestina scritta probabilmente nel 1648, di cui in I. S. RÉVAH, *A.E.G.*, cit. (pp. 324-361 e 619-652) figura l'edizione critica (con traduzione francese).

¹³ I.S. RÉVAH, *Un Pamphlet*, cit. pp. 112-113.

¹⁴ I.S. RÉVAH, *Un Pamphlet*, cit., p. 81.

¹⁵ Cf. C.L. WILKE, in RÉVAH, *AEG*, cit. p. 33.

¹⁶ Ad es.: Cf. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, p. 769: dopo il nome di A.E.G. che è indicato come *pseudonimo*, segue tra parentesi il suo presunto vero nome, cioè Enrique Enríquez de Paz; A.E.G. è ancora nato a Segovia, da padre portoghese; infine, dopo esser vissuto genericamente in Francia, si trasferì in Olanda *where he reverted to Judaism* (è chiaro che qui s'intende che fu circonciso e che praticò apertamente l'ebraismo); *ibid.*, vol. 2, pp. 896-97: qui viene indicato come residente ad Amsterdam. Cf. invece H. KAMEN, *The Spanish Inquisition, A Historical Revision*, Yale University Press, New Haven and London 1997, p. 297 e p. 350, nota

48, che sulla base di *REJ*, 121, 1962, cioè dell'articolo che abbiamo citato, accetta interamente la tesi di Révah non ancora documentata.

¹⁷ M.T. DE SANTOS BORRERO nell'Introduzione alla sua edizione di *El Siglo pitagorico*, Universidad Autónoma, Madrid 1990 (microfiches), p. 11, scrive: «Con le sue ricerche il professor Révah ha sconvolto ciò che ritenevamo certo prima del 1962, ma [a causa della] sua morte prematura [...] la biografia di Antonio Enríquez Gómez ha come sola credibilità quella che siamo pronti a concedere alla ricerca del professor Révah (cit. da C. L. Wilke, in Révah, *A.E.G.*, pp. 39 e nota 3 p. 433). M. MC GAHA, in *Journal of Hispanic Studies*, 12, 1988, p. 169, contesta l'opinione di Révah secondo la quale la persecuzione contro A.E.G. sarebbe dovuta al suo giudaismo ed accusa in particolare Révah di avere «ridicolizzato gravemente l'etica scientifica» per avere esposto le sue tesi senza citare le sue fonti inquisitoriali, fonti, secondo lui «poco credibili» (cit. da C.L. Wilke, *ibid.*).

ma di medesimo argomento, in modo da offrirci il massimo di informazione possibile (varie centinaia di pagine) con i dovuti riferimenti alle fonti e con un ricchissimo apparato critico, e con i necessari aggiornamenti resi indispensabili dalle più recenti ricerche¹⁸.

La seconda domanda è la seguente: perché si è aspettato quarant'anni per fugare ogni dubbio? C'è stato il ritardo di Révah che può essere attribuito a varie cause: al fatto che il ricercatore seguiva contemporaneamente varie piste e al relativo impegno dimostrato dal frenetico lavoro di divulgazione dei risultati raggiunti attraverso le lezioni all'Ecole Pratique des Hautes Études e, successivamente, al Collège de France, le innumerevoli conferenze ed i corsi che teneva presso organismi di vari paesi¹⁹.

Per quanto avvenne dopo la morte dell'autore riferisco su alcune incresciose notizie che filtrano dall'edizione C.L. Wilke in esame: tentativi di carpire notizie presso il maestro moribondo furono compiuti²⁰ con scarsi risultati; qualcuno utilizzò alcune scoperte del maestro²¹; vi fu anche un prematuro annuncio della pubblicazione sotto altro nome dei lavori di Révah su A.E.G.²². Finché, approssimandosi il trentesimo anniversario della scomparsa di Révah «la sua famiglia cominciò a raccogliere gli archivi fino allora sparpagliati per prendere una serie di iniziative», tra cui l'edizione del libro su A.E.G.²³

Abbiamo accennato alle sterili ricerche delle fonti di Révah da parte di vari specialisti.

Il racconto della più rocambolesca e proficua scoperta di Révah merita di venire riportato:

Cas exceptionnel, les archives du tribunal inquisitorial de Cuenca étaient conservées par l'archevêché de cette ville, mais elles étaient inaccessibles au public en raison de l'étroitesse du local qui les abritait. Même Caro Baroja n'en avait jamais rien vu. Révah réussit à trouver la seule personne susceptible de lui donner accès à ce trésor: le chanoine Sebastián Cirac Estopañan, un vieil helléniste de Barcelone qui travaillait sur un registre de ce fonds. En juillet 1963, cet érudit l'attendit à Cuenca pour lui ouvrir, malgré les protestations des responsables diocésains, les portes de l'édifice «sale, inadapté et délabré». Révah arriva bien préparé. À travers la correspondance inquisitoriale, dépouillée préalablement à Madrid, il avait reconstruit le déroulement de la persécution contre la communauté judaïsante; à Cuenca il trouva intacts les dossiers originaux d'à peu près tous les procès. Toujours grâce à son ami sur place, Révah put reprendre ses lectures clandestines l'été suivant avant d'encourir l'anathème définitif des autorités. Trois carnets qu'il ramena à Paris lui permirent d'écrire un siècle de la vie et de la destruction d'une communauté crypto-juive espagnole²⁴.

Un altro motivo che amareggiò Révah e lo distrasse dai suoi lavori furono gli attacchi che gli giunsero da varie parti. Fra i più severi critici ci fu purtroppo Americo Castro, l'ormai anziano esule dalla Spagna fin dai tempi del franchismo, colui che aveva esaltato i tempi in cui la grandezza della Spagna era il frutto del-

¹⁸ Penso sia utile accennare sommariamente all'Indice dell'opera: Prefazione di G. Nahon. Presentazione di C.L. Wilke (pp. 15-77). Révah, A.E.G. uno scrittore marrano: Prima parte, Storia della famiglia di A.E.G. dal XVI al XVII secolo (pp. 79-223); Seconda parte: la vita e l'opera di A.E.G. (pp. 225-424); all'interno della Seconda parte: l'edizione del *Romance* (pp. 324-361) curata da Révah (cf. nota 12). Note (pp. 427-507) di C.L. Wilke. Testi e Documenti: 98 documenti inquisitoriali (pp. 505-618). Critica testuale del *Romance*, ricavata da vari appunti di Révah, con i necessari aggiornamenti di C.L. Wilke (pp. 619-652); Bibliografia (pp. 653-682).

¹⁹ Per una bibliografia dei lavori di Révah, che comprende anche parecchi scritti inediti, cf. C.L.

WILKE, in H. MÉCHOULAN et G. NAHON (ed.), *Mémorial I.-S. Révah*, cit., pp. 11-34. Per quanto riguarda il patrimonio documentario i manoscritti e le conferenze di Révah, cf. anche C. L. WILKE, *Inventaire du fonds Révah*, in Révah, A.E.G., cit., pp. 68-74.

²⁰ Cf. RÉVAH, A.E.G., cit., p. 433, nota 1 di p. 39.

²¹ *Ibid.*

²² Cf. C.L. WILKE, in RÉVAH, A.E.G., cit., p. 38 e p. 433, nota 4. Cf. anche C. AMIEL, *El criptojudaismo castellano en La Mancha a fines del siglo XVI*, in A. ALCALÁ (ed.) *JUDIOS. SEFARDITAS. CONVER-SOS, La Expulsion de 1492 y sus consecuencias*, (Ambito Ediciones, Valladolid 1995, p. 511, nota 2.

²³ Cf. C.L. WILKE, in Révah, A.E.G., cit., p. 41.

²⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

l'incontro di tre civiltà e che vedeva come causa del suo declino la cacciata degli ebrei e dei *marranos*. Castro apprezzava poco il periodo marranico, del tutto trascurabile, secondo lui, «per il semplice motivo che nessun cripto-ebreo ha mai creato nulla in Spagna che sia rimasto fino ai nostri giorni»²⁵: erano *superiori* i veri convertiti. Quindi riteneva che l'interesse di Révah per questa gente *mediocre* fosse il segno di un partito preso dovuto a un punto di vista che aveva le sue origini nell'ortodossia ebraica. Cui Révah rispose, forse in modo un po' scomposto (ma l'attacco era stato impietoso), ricordando i suoi lavori sugli eterodossi Uriel da Costa e Spinoza²⁶. Marcel Bataillon, che era stato maestro e amico di Révah e che l'aveva protetto nei momenti difficili della guerra, pur condividendone le tesi, contestò il tono battagliero di Révah (in età molto avanzata, Castro era allora considerato un mito, un prestigioso *eretico*, visto il suo non conformismo politico e culturale). Volarono parole grosse. Ho ricordato in un precedente saggio la risposta di Révah a C. Roth e a Y. Baer, i quali avevano formulato paragoni poco lusinghieri tra gli ebrei ashkenaziti e quelli sefarditi, pronti i primi secondo Roth ad affrontare la morte per la santificazione del Nome, più pavidi [sulle orme di Maimonide in fin dei conti] i secondi²⁷. Già malato, nel 1971 Révah dovette inoltre sostenere un'altra dura e prolungata polemica con António José Saraiva, già suo amico e compagno di studi a Lisbona, dove Révah aveva trascorso dieci anni, dal 1945 al 1955. Saraiva attaccò Révah in un suo libro²⁸, riconducendo, da un punto di vista marxista, tutto il

problema dei nuovi-cristiani a fattori economici ed escludendo completamente quelli religiosi. Seguì tra i due un lungo scambio durante il 1971²⁹.

Cerchiamo ora di rispondere sinteticamente a questa terza domanda: quale è l'importanza dei lavori di Révah sia sulla persona di A.E.G., sia sulla sua famiglia? Partiremo dall'errore, già segnalato, commesso dalla critica a proposito delle origini di A.E.G.; quest'ultimo veniva identificato con un'altra persona, Enrique Enríquez de Paz, cripto-ebreo nato a Segovia, di padre portoghese, mentre Révah ha provato, documentandolo, che questa identificazione era falsa: A.E.G. era nato a Cuenca; era una persona diversa da quella che si credeva e tutta la sua ascendenza era castigliana; nel ricostruire l'albero genealogico della famiglia di A.E.G. Révah è potuto risalire fino ai suoi avi di quinto grado, Juan Gonzales e María Gonzales, morti prima del 1486; sempre sulla base dei documenti si può affermare che la numerosa discendenza di Juan e María Gonzales fino alla fine del XVI secolo era composta da cripto-ebrei: di questi circa cento furono arrestati dall'Inquisizione, tra i quali 23 furono inviati al rogo da vivi o in effigie.

Già questi primi risultati rappresentano un notevole passo avanti nella ricerca sulla persistenza di fenomeni marranici tra i *convertidos* spagnoli di lontana origine ebraica. Nel mio saggio precedente³⁰ avevo respinto la tesi di Netanyahu secondo la quale il fenomeno marrano si era già estinto quando nel 1478 fu decisa la creazione di Tribunali dell'Inquisizione

²⁵ *Ibid.*, p. 36 (che cita A. CASTRO, *Sobre el no querer entender nuestra historia*, in *Insula*, XXII, n. 47 (giugno 1967), p. 12).

²⁶ *Ibidem*, p.432, nota 2 di p.36, che si riferisce a I.S. RÉVAH, *Réplica al señor Américo Castro*, in *Insula* n. 253 (1967), pp. 5, 14-15. Nell'ambito di queste polemiche tra studiosi iberici e studiosi ebrei ricordo anche quella che sorse quando A. Castro e C.S. Alborno videro, tra l'altro, nei tribunali ebraici i modelli dei tribunali dell'Inquisizione, provocando una risposta di Baer: cf. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 2, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1992, pp. 444-456.

²⁷ Cf. E. BOCCARA, *L'alternativa alla morte*, cit., p. 313. Per le critiche di Roth, *Ibid.*, p. 313, e per i giudizi di Baer, *ibid*, p. 322 ed anche Y. Baer, *A History*, vol 2, cit., pp. 240-241.

²⁸ Cf. A.J. SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Editorial Estampa, Lisboa 1969¹.

²⁹ In *ibid.*, ma 1996⁶, è ormai possibile consultare, in appendice tutta la documentazione della polemica Saraiva-Révah, posteriore alla pubblicazione del libro di SARAIVA: *Polémica acerca de «Inquisição e Cristãos-Novos» entre I. S. Révah e António José Saraiva*, pp. 211-291.

³⁰ Cf. E. BOCCARA, *L'alternativa alla morte*, cit., pp. 313-316.

in Spagna. Però, basandomi sulle statistiche note rilevavo che verso il 1525 questi processi scomparivano quasi completamente. Quando furono stabilite queste statistiche³¹ non si era in possesso di tutti gli atti inquisitoriali reperiti da Révah riguardanti la regione della Mancha e non si conoscevano comunque le proporzioni dell'ondata di arresti che avvennero nel 1588 in questa regione. Dai dati tradizionalmente tramandati si sapeva che A.E.G. era di origini portoghesi, per cui la critica ne assimilava il caso a quello di quei marrani lusitani trasferiti in Spagna ai tempi di Olivares e sottoposti con almeno sessant'anni di ritardo rispetto agli spagnoli alla repressione inquisitoriale (si ricordi che in Portogallo l'Inquisizione iniziò la sua attività soltanto nel 1536). In effetti si riteneva che la ripresa in Spagna, nel 1590³², dei processi dell'Inquisizione nei confronti dei crypto-ebrei riguardasse esclusivamente i neo-immigrati portoghesi e i loro discendenti. L'ampia documentazione fornita da Révah sul comportamento marrano alla fine del XVI secolo di un'intera famiglia spagnola, ufficialmente cattolica, un comportamento che risale almeno all'inizio del XV secolo, ha dimostrato il contrario. Révah aveva accertato la possibilità che, spostandosi in alcune zone rurali (in questo caso il centro di Quintanar de la Orden e contado circostante) alcuni nuclei giudaizzanti erano riusciti a mimetizzarsi meglio, confermando altre scoperte recenti³³. In quanto ai motivi della *conversione* degli antenati di A.E.G. è plausibile pensare che si sia trattato della conseguenza dei massacri di ebrei partiti da Siviglia nel 1391 ed estesi a macchia d'olio verso il nord del paese o della legislazione antiebraica del 1412, seguita dalle predicazioni antisemitiche del domenicano Vicente Ferrer.

Proseguendo nelle sue scoperte, Révah ha potuto estendere le sue indagini alla persistenza del fenomeno marrano tra i contemporanei di A.E.G. ed anche nelle generazioni im-

mediatamente successive. Parte della famiglia dopo i processi iniziati nel 1588 si era stabilita nella zona di Bordeaux, altri erano a Nantes o a Rouen, altri ancora raggiunsero l'America latina: proprio dall'Inquisizione di Lima giunsero a Madrid le carte relative ai processi di Francisco Luis Enríquez de Mora (1663), cugino e già socio di A.E.G. e di Leon Cisneros (1665) nipote e già commesso viaggiatore di A.E.G., fondamentali per la ricostituzione della biografia del poeta³⁴.

Infine buona parte dell'opera ci restituisce un ampio ritratto di A.E.G., figlio della vecchia-cristiana Isabel Gómez (la quale aveva impartito al figlio una solida educazione cattolica) e di Diego Enríquez de Mora, crypto-ebreo. L'educazione ricevuta dalla madre non neutralizzò però l'influenza che esercitò più tardi su Antonio la famiglia del padre: questa influenza contribuì a fare di lui un marrano dalle molteplici facce a seconda dei luoghi di residenza: a Bordeaux, nelle sue poesie delle *Academias morales de las Musas*, egli denunciava genericamente i *malsines* (i delatori), senza precisare che si trattava dei *familiari* dell'Inquisizione di Spagna; a Rouen, favorito dall'indulgenza di Richelieu nei confronti dei marrani, egli usciva allo scoperto con una serie di opere, mantenendo però anonimo il suo *Romance* sul martire dell'Inquisizione Lope de Vera, mai dato allora alle stampe. Un dissesto finanziario riportò A.E.G. in Spagna dove vantava alcuni crediti. Egli viaggiava con il cugino e socio Francisco Luis Enríquez de Mora e pensava di presentarsi dinanzi all'Inquisizione per ottenere la *reconciliazione* e ripartire da zero nel proprio paese. Qui vale la pena segnalare i suoi contatti con due *familiari* dell'Inquisizione: suo cognato Pedro Alonso Basurto, curato di Aravaca e Rozas, il quale lo sconsigliò dal farsi vedere dagli Inquisitori in quanto il Sant'Uffizio aveva già a suo carico un abbondante *dossier* raccolto in Francia grazie alle denunce di delatori (abbiamo già segnalato

³¹ Cf. J.P. DEDIEU, *I quattro tempi dell'Inquisizione*, in B. BENASSAR (ed.), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano 1995, pp. 24-25.

³² *Ibid.*

³³ Vedasi il fenomeno persistente di crypto-giudaismo in alcune zone agricole del Brasile e in Por-

togallo fino al XX secolo: Cf. N. WACHTEL, *La foi du souvenir*, Seuil, Paris 2001, pp. 333-377 (recensione in M.G., VII/2, 2002).

³⁴ Cf. I.S. RÉVAH, *A.E.G.*, cit., pp. 586-616.

che a Siviglia, nel 1660, durante un *autodafé* A.E.G. vide ardere la propria effigie, come avveniva per i condannati irreperibili). Il secondo *familiare* che incontrò fu il genero Constantino Ortiz de Urbina (di cui era creditore), il quale non lo denunciò e gli restituì parte dei suoi debiti. A.E.G. si stabilì a Siviglia nel 1649 in compagnia di una donna, Maria Felipe de Hoces, che aveva conosciuta a Granada, qui visse sotto il falso nome di Fernando de Zarate e sotto questo nome pubblicò una trentina di commedie su argomenti così prettamente cattolici che nessuno avrebbe potuto indovinare l'eventuale identità ebraica dell'autore. A Siviglia, secondo la testimonianza del cugino Manuel de Villanueva, ogni giorno A.E.G. «pronunciava le parole *Zemá Israel Adonay*, coprendosi gli occhi con la mano destra»³⁵, mentre il fratellastro Esteban Enríquez affermò: «...mi chiese se conoscevo le parole *Cemá Adonay* e mi disse di conservarle nel mio cuore»³⁶.

Se a Bordeaux A.E.G. aveva potuto osservare in modo parziale i precetti ebraici, e se gli antenati, come documentato dagli atti rinvenuti da Révah, erano riusciti per due secoli, fino alla fine del XVI secolo, a mantenere un'estremamente più puntuale osservanza³⁷, a Siviglia si può forse parlare, a proposito di A.E.G. di una *religione del cuore*, di cui uno *Šema'* ridotto è forse l'unica, ma convinta espressione. Così si esprime in proposito Révah:

C'est peut-être la courte profession de foi monothéiste des Juifs, ainsi évoquée, qui résume le mieux la religion assez simple des marranes, c'est à dire le sentiment d'appartenir à la communauté juive et d'être les adorateurs du Dieu d'Israël. Certains marranes, et ce fut sans doute le cas pour Antonio Enríquez Gómez lui-même durant les périodes espagnoles de son existence, furent de vrais judaïsants sans guère accomplir de cérémonies juives.

Pour eux le christianisme était une religion fausse et inefficace; et ce n'était qu'en la loi de Moïse que l'on pouvait faire son salut. Reculant devant les dangers de l'exercice des pratiques, ils espéraient que Dieu tiendrait compte de leur foi profonde et ne leur reprocherait pas de ne pas s'être offerts au martyre. [...] Nous pensons [...] que jusqu'à son dernier souffle, comme il l'avait conseillé à son demi-frère, Antonio Enríquez Gómez il a conservé en son cœur les paroles *Šema Israel Adonai*³⁸.

Antonio Enríquez Gómez fu arrestato dall'Inquisizione e tutte le anticipazioni fatte da Révah quarant'anni fa sono state confermate. Grazie a Révah una pagina importante del marranesimo spagnolo, con una mole di documenti ed una folla di personaggi, che egli passa in rassegna, uno per uno, riferendo tutto ciò che le carte gli hanno rivelato, sono tornati a vivere dinanzi ai nostri occhi: non erano tutti degli eroi ed avevano tutte le umane debolezze; alcuni di loro tuttavia finirono sul rogo per essere rimasti fedeli alle loro origini. Arrestati dall'Inquisizione, la maggior parte recitarono la commedia che, ormai, tutti coloro che volevano aver salva la vita sapevano di dover recitare: quasi tutti dinanzi agli inquisitori *si sentirono illuminati da una fede cristiana improvvisa* e, se avevano rivelato un numero sufficiente di *segreti*, se non erano recidivi, potevano, dopo un numero imprecisato di anni trascorsi in attesa del giudizio, sperare di venirne fuori *riconciliati*, indossando come marchio d'infamia il *Sambenito*, essendo condannati alla confisca di tutti i beni e ad esporsi in carcere le proprie *colpe* (o peggio ancora nelle patrie galere).

Enríquez Gomez è stato restituito nella sua integrità e completezza alla letteratura ebraica ed a quella spagnola: A.E.G. e Fernando de Zarate sono la stessa persona e l'autore che ha scritto il *Romance* per il martirio di Lo-

³⁵ *Ibid.*, p. 402.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Grazie alla mole di documenti raccolti Révah è riuscito a documentare ampiamente la religione marrana della famiglia di A.E.G. prima dell'ondata di arresti. Commovente è il quadro sinottico dello Shemà (versione di Ferrara del 1552 e tre versioni date da tre cripto-giudei all'Inquisizione. Lo stesso dicasi per la versione spagnola di *Ehad mi yodea'*

confrontata con quella giudeo-spagnola degli ebrei di Salonico, la Comunità di origine dei genitori di Révah. Cf. I.S. RÉVAH, *A.E.G.*, cit., pp. 117-179. La ricostituzione da parte dei detenuti di intere preghiere e la descrizione minuziosa di riti ignorati dagli stessi Editti di Grazia depone a favore della loro alta attendibilità.

³⁸ I.S. RÉVAH, *A.E.G.*, cit. pp. 402-403.

pe de Vera (condannato al rogo dall'Inquisizione) è il medesimo che ha scritto una trentina di commedie cattoliche. L'insieme di questi scritti rappresenta egregiamente la multiforme personalità del marrano. Tocca ai critici letterari, ora, pronunciare un giudizio sul valore intrinseco delle opere dal punto di vista formale. Révah d'altronde non ha avuto il tempo di esaminare a fondo gli ultimi scritti di A.E.G.: ha esplicitamente delegato questo compito agli specialisti in materia.

Senza aver letto queste ultime opere mi permetto però di azzardare un parere circa la situazione personale di A.E.G.. Presumo, sperando di non sbagliare, che nelle sue opere cattoliche non vi siano aspetti deliberatamente antiebraici. Detto questo va considerato che sua madre, vecchia-cattolica, gli aveva impartito un'educazione cristiana molto più completa delle briciole di ebraismo di cui venne a conoscenza in condizioni sempre precarie: egli non visse mai in *terra di libertà*. D'altronde i sentimenti anticristiani del poeta erano in realtà dettati dall'odio dell'Inquisizione, contro la quale e contro alcuni dei suoi aspetti più deleteri, tra cui la delazione, egli si è spesso scagliato. A un dato momento egli ritrovò la patria perduta, il cui ricordo era stato sempre vivo³⁹.

Negli ultimi tempi prese paura. Il suo fratellastro Esteban dichiarò all'Inquisizione:

...il me dit qu' il était très pauvre et que, dès qu' arriveraient les galions [de la flotte d'Amérique], avec ce qu' ils apporteraient pour lui, il quitterait Séville pour Naples, parce que c' était trop tenter Dieu que de rester ici: si l'Inquisition l'arrêtait, seul le ciel pourrait le secourir⁴⁰.

Per campare, visto che il commercio non gli assicurava più il necessario, tornò alla letteratura. Non poteva più permettersi come aveva fatto da giovane, a Madrid, di scrivere su argomenti ebraici: aveva l'Inquisizione alle calca-

gne. Scrisse su argomenti cristiani e scrisse commedie, che per loro stessa natura permettono di non esprimere direttamente il proprio pensiero: furono rappresentate ed ebbero successo. Scrivendo egli era ad un tempo autore ed attore e come i grandi attori recitava (interiormente) delle parti lontane dai suoi veri sentimenti. Nella vita di un marrano, poi, è sempre difficile dire ciò che separa la finzione dalla realtà.

In appendice vorrei rispondere ad un'ultima domanda: perché Révah da vivo non ha mai pubblicato un solo libro? Abbiamo accennato alla molteplicità di argomenti che egli seguiva contemporaneamente e alla sua curiosità insaziabile: fermarsi per scrivere un libro era una perdita di tempo. Vorrei anche formulare un'ipotesi sul meccanismo, forse inconscio, che può averlo guidato: un libro è un'opera compiuta che sigilla la trattazione in modo, in apparenza, definitivo. Mentre l'articolo, pubblicato in un periodico, conserva il suo sapore di documento legato ad un momento temporale determinato, col sottinteso che la ricerca non si ferma e che i suoi frutti sono sempre aperti verso nuove interpretazioni o rettifiche. Révah pubblicò sulla *Revue des Études Juives* articoli di oltre cento pagine, facilmente trasformabili in libri di duecento. Il suo *studio* su A.E.G., annunciato sulla *R.E.J.*, egli lo avrebbe pubblicato nella medesima rivista se la morte non lo avesse colpito. Si capisce quindi perché i libri di Révah escono soltanto dopo la sua morte, sia come raccolte di articoli e di lezioni universitarie, sia come edizioni critiche di lavori e documenti inediti di inestimabile valore.

Elia Boccara
Via Cesariano 13
I-20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

³⁹ Trascrivo, come esempio di questa nostalgia questi suoi versi: *Piango la mia patria, ne sono assente, / la causa è tutta della mia nascita, / pena Originale per una causa ignota*, in cui allude alla sua condizione si può dire «razziale» se si pensa alle regole della *limpieza de sangre*. E ancora: *Se il mio*

ritorno salvasse la mia fama, / ritornerei nella Libia crudele; / poiché morire nella mia patria sarebbe per me sufficiente. (tratto da *Elegia a la ausencia de la patria*, in I. S. RÉVAH, *A.E.G.*, cit., pp. 286-287 (mia trad.).

⁴⁰ I.S. RÉVAH, *A.E.G.*, cit., p. 399.

SUMMARY

Forty years ago I. S. Revah, a French scholar, shortly announced his important discoveries about the marrano Spanish writer Antonio Enríquez Gómez and all his ancestors, crypto-Jews, from the beginning of 15th century until the end of 16th century. He did not communicate his sources, but wrote that he was preparing a lengthy report about the subject. Eleven years later, in 1973, Revah died without publishing this paper. Currently, in 2003, all that the scholar wrote about A. Enríquez Gómez and his family, together with all references relating to Inquisition archives (previously unknown) can be found edited in France by C.L. Wilke. This greatly contrasts against findings from some others scholars - including B. Netanyahu - who claimed that Spanish marranism came to an end before the birth of Spanish Inquisition in 1478. We now know that, two centuries after the 1391 pogroms, many *conversos* in Spain kept their Jewish faith and, in part, Jewish religious practice.

KEYWORDS: A. Enríquez Gómez; Crypto-judaism; Inquisition; family.

L'EPISTOLARIO DI MOŠEH ḤAYYIM LUZZATTO (1707-1747)

L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto (Padova 1707 – Acco 1747) è una raccolta di lettere e documenti molto importante per lo studio della struttura sociale e culturale delle comunità ebraiche italiane e dei rapporti che queste intrattenevano con quelle europee nella prima metà del XVIII secolo. Mošeh Ḥayyim, meglio noto con l'acronimo RaMḤaL, nacque nel 1707 a Padova, studiò con due noti esponenti della comunità ebraica patavina: Yišḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini (c. 1644-1723), medico, poeta e studioso di classici latini, greci ed ebraici, gli insegnò oltre alla retorica e all'arte poetica ebraiche, il latino e l'italiano; e Isaia Bassani (c. 1674-1739), rabbino a Padova, fu suo maestro negli studi talmudici e halakici. Nell'età della giovinezza Luzzatto si appassionò di *qabbalah*, e ne fu così coinvolto che nel 1727 dichiarò di vedere un *maggid* che gli rivelava profezie e insegnamenti segreti. In seguito egli riunì intorno a sé un circolo volto ad ottenere la «restaurazione» della *Šekinah* prima, e di tutto Israele poi. La nascita di questo circolo, avvenuta in un momento storico in cui non si era ancora spenta la memoria dell'epoca drammatica che lo precedette, quella di Šabbetai Ševi¹, il falso messia che sconvolse tutto l'ebraismo della diaspora, lo condusse prima alla scomunica delle sue opere cabbalistiche, poi all'assoluto divieto di studiare la *qabbalah* e infine all'esilio prima ad Amsterdam e poi in Ereš Yiśra'el, dove morì nel 1747.

L'epistolario di Luzzatto fu pubblicato per la prima volta da Simon Ginzburg nel 1937, a Tel Aviv, grazie a una collaborazione tra il Mossad Bialik e la casa editrice Dvir, in due volumi intitolati *Rabbi Mošeh Ḥayyim Luzzatto u-vene doro. Osefiggerot u-te'udot*.

Nel 2001 Mordekay Shriqui², fondatore e attuale direttore del Makon RaMḤaL, ha curato una nuova edizione dell'epistolario di Luzzatto e, basandosi sulla precedente, ha ripubblicato le lettere e i documenti manoscritti che si trovano nei fascicoli contrassegnati ms. 4022 e ms. 8520 e che sono conservati nella biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York. A queste lettere ne ha aggiunte altre già rese note da A. Ben-Isch³. Le lettere incluse nella nuova edizione dell'epistolario sono le seguenti: 10.1, scritta da Mošeh Ḥagiz (Gerusalemme 1671-c. 1750) a Ya'aqov Kohen Poppers (m. a Francoforte sul Meno 1740), pp. 35-36; 33.1, scritta da 'Immanu'el Calvo (Salonico fine del XVII sec. – Livorno 1772) a Luzzatto, pp. 96-98; 33.2, scritta dalle autorità rabbiniche di Livorno a Luzzatto, pp. 98-99; 34.1, scritta da Luzzatto a Yeḥezqi'el Katzenellenbogen di Amburgo, pp. 104-107. Malgrado le modifiche apportate nel numero e nella disposizione delle lettere all'interno dell'epistolario, Shriqui ha mantenuto, con l'ausilio di una numerazione supplementare in paragrafi, la numerazione della precedente edizione. In questo modo il lettore che ha avuto la possibi-

¹ Su questo discusso personaggio fondamentale è il volume di G. SCHOLEM, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico 1626-1676* (trad. dall'inglese), Einaudi, Torino 2001.

² Shriqui ha fondato il Makon RaMḤaL nel 1984 e da allora ha curato alcune nuove edizioni di opere di Luzzatto, nonché alcune raccolte di brevi scritti finora inediti. Le raccolte sono state tutte pubblicate dal Makon RaMḤaL a Gerusalemme: nel 1986, *Yesod 'olam*; nel 1993, *Miškene 'elyon*; nel 1995, *Rekev Yiśra'el*; nel 1996, *Or ha-ganuz*; nel 1999, *Berit menukah*; nel 2000, *Sod la-yešarim*;

nel 2001, *Sefer ha-lašon*; nel 2001, *'Inyene Roš ha-šanah we-yom ha-kippurim*; e le opere: nel 1996, *Taqtu* [515] *tefillot*; nel 1997, *Tiqqunim ḥadašim*; nel 1998, *Ma'amar ha-ge'ullah*; nel 1999, *Derek ḥokmat ha-'emet*. In traduzione francese, [M. Chriqui] le raccolte: nel 1990, *Le flambeau de la Cabale*; nel 1991, *Le maguid et les écrits zohariques*; e le traduzioni: nel 1990, *La voie de Dieu*; nel 1993, *Mesillat yešarim*; nel 1996, *Les 70 arrangement* e nel 2002, *Da'at tevunot*.

³ A. BEN-ISCH, *Te'udot le-toledot RaMḤaL*, «Mešudah» 3 (1945), pp. 213-228.

lità di consultare i due volumi curati da Ginzburg riesce facilmente a ritrovare la stessa lettera in entrambe le edizioni.

Shriqui ha inoltre scritto una prefazione e un breve saggio introduttivo; quest'ultimo ha un titolo tratto da *Is. 46.10: Maggid me-re'šit aherit*, ovverosia *Dal principio [dichiaro] la fine*. Il titolo, che allude alla tormentata vicenda di Luzzatto, è rivelatore del contenuto del saggio, che descrive la vita di Luzzatto suddividendola in periodi a seconda degli argomenti che ricorrono nel suo epistolario: i giorni della gioventù, le rivelazioni del *maggid*, la polemica sugli scritti cabbalistici, la chiusura delle opere cabbalistiche in una cassa, l'esilio e la permanenza ad Amsterdam. L'attenzione di Shriqui nei confronti di tale polemica stabilisce, senza possibilità di dubbio, come egli la consideri il filo conduttore dell'intero epistolario.

Le centoquarantuno lettere e i ventisei documenti sono stati scritti in un arco di tempo di vent'anni, dal 1727, anno della prima apparizione del *maggid*, al 1747, anno della morte di Luzzatto e di tutta la sua famiglia a causa della peste ad Acco, in Ereš Yiśra'el. Il nucleo principale dell'epistolario – sessantasette lettere – è stato scritto da Luzzatto stesso; dodici lettere sono del suo maestro Isaia Bassani (c. 1674-1739); sei lettere sono dei suoi allievi, membri del circolo cabbalistico: tre di Yequiti'el Gordon, due di Yišhaq Marini⁴, e una di Ya'aqov Yiśra'el Abraham Ḥazaq (1689-1782).

Nell'epistolario compaiono inoltre i nomi di molti altri rabbini; fra questi, alcuni sono protagonisti, mittenti e destinatari, altri sono solamente menzionati nelle lettere o nei documenti. Binyamin Kohen Vital (1650-1739), suocero di Isaia Bassani e allievo di Mošeh Zaccuto, fu il primo al quale Luzzatto rivelò di aver visto e parlato con un *maggid*. Le prime due lettere dell'epistolario sono proprio quelle scambiate tra i due a proposito del *maggid*:

l'una è stata scritta a Padova nel 1727 da Luzzatto a Binyamin Kohen Vital (lettera n. 1) e l'altra è stata scritta a Reggio Emilia sempre nel 1727 da quest'ultimo a Luzzatto (lettera n. 2). Nell'epistolario sono presenti altre quattro lettere scambiate tra Binyamin Kohen Vital e Luzzatto, tutte di argomento cabbalistico, contrassegnate con i numeri 20, 21, 22 e 25.

Alle prime due lettere fanno seguito le *Regole del circolo cabbalistico patavino* fondato da Luzzatto, probabilmente in seguito all'apparizione del *maggid* (documento n. 3). Tra i membri di questo circolo patavino figura, come già ricordato, anche Yequiti'el Gordon, che nel 1729 scrisse due lettere, la prima indirizzata a Yehošua' Heschel, capo del tribunale rabbinico di Vilna (lettera n. 7.1), e l'altra a Mordekay Yaffe, ricco mercante di Vienna (lettera n. 6). In queste due lettere Gordon descrisse con toni entusiastici le visite del profeta Elia e dell'angelo Meṭaṭron che avrebbe ricevuto il suo maestro Luzzatto, lodò le sue opere scritte nella lingua dello *Zohar* e parlò del circolo cabbalistico patavino. La reazione a tali lettere, in particolare alla seconda, segnò l'inizio della controversia nei confronti dell'opera e dell'insegnamento cabbalistico di Luzzatto. Infatti, la lettera indirizzata a Mordekay Yaffe fu letta da Mošeh Ḥagiz, grande oppositore del sabbatanesimo, il quale ne spedì una copia ai rabbini veneziani affinché svolgessero un immediato controllo sull'attività del circolo cabbalistico patavino. Da questo momento le vite di Luzzatto e di Ḥagiz si intrecciano per sempre; ma, nonostante questo, sembra che i due si siano scambiati direttamente solo un paio di lettere. Nel 1730, con riferimento a quanto aveva chiesto Ḥagiz ai rabbini veneziani, Luzzatto gli scrisse per cercare di spiegargli che nulla di pericoloso stava avvenendo intorno alla sua persona e che le rivelazioni che gli erano state fat-

⁴ Di Yequiti'el Gordon, del quale si ignorano le date di nascita e morte, si sa che proveniva da Vilna, che si laureò in medicina a Padova il 16 novembre 1732, e che svolse un ruolo fondamentale nel destino personale del maestro padovano. Anche di Yišhaq, figlio di Šabbetay Marini, si hanno poche notizie certe. Si sa solo che egli rimase a Padova,

dopo la partenza di Luzzatto per Amsterdam e, che per un breve periodo, dimorò nella casa patavina dei Luzzatto a Padova. Per le notizie biografiche sui membri del circolo cabbalistico di Luzzatto, cfr. N. DANIELI, *Il circolo cabbalistico patavino di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, «Materia giudaica» 7.1 (2002), pp. 145-154.

te dal *maggid* erano da considerarsi come un dono divino. Ḥagiz non si convinse e non gli rispose direttamente, o perlomeno la sua risposta non è giunta sino a noi. Al contrario, egli iniziò una fitta corrispondenza con molte autorità rabbiniche italiane al fine di trovare alleati che potessero essere le sue orecchie e i suoi occhi presso la Comunità ebraica di Padova. In un primo momento, Ḥagiz si limitò a cercare di persuadere le autorità rabbiniche veneziane a far leva su Bassani affinché fosse garante per le attività di Luzzatto. Così, nel 1730 Bassani si recò a Padova accompagnato da Ya'aqov 'Immanu'el Belilios, membro del rabbinato veneziano, Neḥemiah Kohen di Ferrara e David Finzi di Mantova. A Padova Bassani voleva innanzitutto predisporre il matrimonio di Luzzatto con la figlia di David Finzi, poiché era singolare che uno studioso di *qabbalah* e *halakah* non fosse ancora sposato all'età di ventitré anni. Ottenuto da Luzzatto il consenso alle nozze, Bassani lo costrinse a firmare un patto con il quale si impegnava a non insegnare più la *qabbalah* in pubblico né a diffondere opere cabbalistiche.

Esistono due diverse versioni di questo primo documento restrittivo accettato da Luzzatto: entrambe si sono conservate. L'una, più breve e meno onerosa, è stata pubblicata per la prima volta da Ginzburg nell'epistolario al documento n. 75, ad essa Shriqui ha posto in appendice un testo ulteriore – documento n. 75.1 –, che fu copiato in parte da un altro membro menzionato nelle *Regole del circolo cabbalistico patavino*, Šelomoh Abraham Dina, e in parte da Bassani. L'altra versione è più lunga e restrittiva, quasi un'appendice di spiegazione alla prima ed è stata pubblicata qualche anno dopo la morte di Luzzatto dall'antisabattiano Ya'aqov Emden (Altona 1697-1776) nella sua biografia polemica di Šabbetai Ševi intitolata *Torat ha-qena'ot* (Amsterdam 1752).

Quale delle due versioni sia stata firmata da Luzzatto nel 1730 non è dato sapere con certezza. Si sa che il patto fu firmato alla presenza di due emissari della Comunità ebraica

veneziana, Ya'aqov 'Immanu'el Belilios e Mošeh Menaḥem Merari, e da Neḥemiah Kohen di Ferrara, e che copie di questo documento furono poi inviate a Mošeh Ḥagiz, al rabbinato veneziano e alle principali comunità ebraiche europee. Le opere di Luzzatto scritte sotto l'influsso del *maggid*, furono chiuse prima in una cassa, sigillate e consegnate a Mošeh Alprun, membro della Comunità ebraica di Padova (documento n. 155). Legata a questa custodia, è probabilmente la motivazione del pungente epiteto – *šoteh* (idiota) – con il quale Luzzatto apostrofa nelle lettere successive sia Alprun sia Ḥagiz. Ben altri appellativi – *dodi* (amico mio) e *re'i* (compagno mio) – sono rivolti a due membri della Comunità ebraica di Livorno. Il primo è Yosef Ergas (Livorno 1685-1730), che scrisse a Bassani di non cogliere nessuna novità importante negli scritti cabbalistici di Luzzatto da lui letti, e che, tuttavia, non si espresse mai ufficialmente né a favore né contro agli studi cabbalistici di Luzzatto; il secondo è il già menzionato 'Immanu'el Calvo, al quale Luzzatto dedicò anche un'elegia stampata nella raccolta *Sefer ha-širim*⁵.

La controversia tuttavia non finì con la firma di questo primo patto. Tra il 1730 e il 1736, Ḥagiz, oltre che con i rabbini di Venezia – tra i quali devono essere menzionati i fratelli Ya'aqov (m. 1725) e Yosef Aboab – entrò in contatto con Ya'aqov Kohen Poppers di Francoforte sul Meno e con Šimšon Morpurgo di Ancona (Gradisca 1681-Ancona 1740). A entrambi Ḥagiz scrisse un numero imprecisato di lettere, delle quali probabilmente si è conservata solo una minima parte.

Nell'epistolario di Luzzatto sono state pubblicate molte lettere di Morpurgo a Ḥagiz – cfr. i n.ⁱ 56, 59, 60, 105, 106, 138, 139, 143, 144, 148, 156, 157 – e alcune risposte di Ḥagiz a queste, cfr. le lettere 55, 72, 149. Nell'evoluzione della controversia i due maturarono atteggiamenti differenti nei confronti di Luzzatto: Ḥagiz rimase intransigente, mentre Morpurgo, raggiunto da una lettera di Luzzatto – la lettera n. 59 – diventò più moderato. In questa

⁵ LUZZATTO, *Sefer ha-širim*. A cura di B. Klar e S. Ginzburg, con note di Y. Zemora, Mossad ha-rav

Kook (Maḥbarot le-sifrut), Yerušalayim – Tel Aviv 1950, pp. 10-11.

lettera, Luzzatto affermò di non aver mai insegnato la *qabbalah* in pubblico e sconfessò completamente l'eresia sabbatiana; così Morpurgo, infine, si dichiarò favorevole ad accettare un compromesso purché Luzzatto si impegnasse solennemente a non insegnare la *qabbalah* in pubblico finché non fosse emigrato in Eretz Yisra'el. Ḥagiz si infuriò per questo compromesso e, pertanto, la sua alleanza con Morpurgo finì. In realtà, l'accordo tra Luzzatto e Morpurgo sembra essere stato concluso grazie alla mediazione operata dal suocero di Luzzatto, David Finzi di Mantova, che scrisse a Morpurgo giustificando la condotta del genero. Questa fase della controversia è illustrata nelle lettere n.ⁱ 54, 55, 56, 72, 57, 58, 59, 60⁶.

Più duratura fu l'alleanza tra Ḥagiz e Poppers. A Poppers infatti Ḥagiz si rivolse appena venne a conoscenza della nascita del circolo cabbalistico patavino – lettera 10.1 del 1730 – e poi in seguito gli scrisse altre lettere che non sono mai state ritrovate. L'ipotesi, molto fondata, che i due rabbini si siano scambiati altre lettere deriva dall'analisi dell'evoluzione degli avvenimenti successivi. Infatti, quando nel 1735, Luzzatto da Padova giunse a Francoforte sul Meno fu sottoposto a giudizio dal tribunale rabbinico della città presieduto in quel periodo proprio da Poppers. Al cospetto delle autorità rabbiniche di Francoforte sul Meno, Luzzatto fu costretto a firmare la scomunica dei suoi stessi libri, di qualunque genere essi fossero, e a promettere di non insegnare la *qabbalah* a nessuno finché non avesse compiuto i quarant'anni. Si tratta del documento 108, in cui, nell'ultima carta, compare la firma autografa di Luzzatto, oltre alla data e al luogo in cui fu firmato: Francoforte sul Meno, 3 di Ṭvet 1735. Copie di questa nuova scomunica furono inviate successivamente dai rabbini veneziani ai più importanti rabbini europei, molti dei quali posero in appendice le loro *haskamot* (approvazioni). Fra le *haskamot* che sono giunte sino a noi, vi sono quelle scritte dai già men-

zionati Yeḥezqi'el Katzenellenbogen di Amburgo, rabbino di Altona (documenti n. 120-121) e Ya'aqov Emden (documento n. 124); il rabbino di Berlino, Mordekay ben Ševi Hirsch di Lissa (documento n. 122); il rabbino di Lemberg e di Glogau [Slesia], Aryeh Leib Ševi Emden (1660-1718) – più noto con l'appellativo di *ḥakam Ševi* – (documento n. 123); il rabbino Ya'aqov Hirsch di Pinczow [Polonia] che scrisse durante un soggiorno a Breslavia (documento n. 125); il rabbino di Krotoschin (documento n. 126); i due inviati di Safed: Yiśra'el ben David di Brody e Mošeh Šemu'el (documento n. 127); il rabbino Eli'ezer di Cracovia che scrisse durante un suo soggiorno ad Amsterdam (documento n. 128) e dalla sua città di residenza, Breslavia (documento n. 129); infine un documento fu firmato in forma congiunta dalle principali autorità rabbiniche polacche (documento n. 130). Questi documenti sono fra i più interessanti dell'epistolario in quanto offrono materiale prezioso per lo studio della struttura sociale e culturale di molte comunità ebraiche nella prima metà del Settecento.

In seguito a questo secondo atto restrittivo per le sue attività letterarie e intellettuali, Luzzatto lasciò anche Francoforte sul Meno e nel 1735 giunse ad Amsterdam, dove fu libero di scrivere e pubblicare le sue opere, apprezzato e amato dalla Comunità ebraica portoghese. Di questo periodo tranquillo e prolifico, si è conservata la corrispondenza tra Luzzatto e i suoi allievi rimasti a Padova: lettere n.ⁱ 162-166. Al contrario, del successivo trasferimento di Luzzatto e della sua famiglia in Eretz Yisra'el non si è preservata alcuna lettera di Luzzatto, ma solo la comunicazione della sua morte inviata ai suoi allievi a Padova dalle autorità rabbiniche di Tiberiade (lettera n. 167).

In appendice alle lettere, Shriqui ha posto altri due preziosi documenti: il primo è la *ketubbah* di Luzzatto che si trova nel manoscritto Günzburg 736 custodito nella Biblioteca Nazionale Russa⁷; e il secondo documento è la

⁶ Le lettere sono menzionate secondo l'ordine cronologico seguito da M. Shriqui nella sua edizione dell'epistolario.

⁷ Questa *ketubbah* è stata segnalata da I. Tishby nel contributo *Ha-tesisah ha-mašihit be-ḥugo šel*

Mošeh Ḥayyim Luzzatto le-oram šel ketuvah ve-širim mašihim (The Messianic Ferment in the Circle of RaMḤaL in the Light of Marriage Contract) prima pubblicato in *Sefer ha-Yovel le-Yiṣḥaq Baer (Yiṣḥaq Baer Jubilee Volume)*. A cura di S. W. Ba-

commemorazione funebre di Luzzatto scritta da Mika'el Terni, membro del circolo cabbalistico patavino⁸.

Nonostante l'importanza e la grande quantità di lettere e documenti giunti sino a noi, pochi sono gli studiosi che hanno dedicato attenzione a questo epistolario. Prima di Ginzburg, due esponenti della Comunità ebraica di Padova avevano pubblicato alcune lettere di Luzzatto e dei suoi corrispondenti: Mordekay Šemu'el Ghironi e Yosef Almanzi. Entrambi hanno pubblicato le lettere in due articoli omonimi intitolati *RaMḤaL* nella rivista «*Kerem Ḥemed*»: Ghironi nel secondo volume del 1836, pp. 54-67 e Almanzi nel terzo volume del 1838, pp. 112-169. Ghironi pubblicò il testo completo di tre lettere n.º 26, 27, 145; mentre Almanzi, che, secondo quanto affermò nel suo articolo possedeva più di una ventina di lettere scritte da Luzzatto e dai suoi contemporanei, ne pubblicò il testo completo di una quindicina, cfr. i n.º 31, 36, 55, 59, 75, 76, 109, 132, 133, 135, 136, 140, 154, 162 e 166; di altre, invece, ha menzionato solo il contenuto.

La lettera 155 è stata studiata e analizzata da David Kaufmann, che ne possedeva il manoscritto. Tale lettera, datata 1736, è indirizzata da Poppers, che in quel periodo si trovava a Offenbach, al suo discepolo Avraham di Venezia. Poppers riferisce di aver ricevuto un mese prima una lettera del suddetto Avraham e una di Yiśra'el Binyamin Bassani (1701-1790). Nella sua lettera Yiśra'el Binyamin Bassani, ovvero il figlio di Isaia, spiegava che il padre aveva acconsentito a spedire, tramite due corrieri – David ben Eli'ezer e Naṭan – la cassa degli scritti di Luzzatto a Poppers, a Francoforte sul Meno, e riportava in appendice la copia della lettera in difesa delle opere di Luzzatto

scritta dal padre stesso. Le spese della spedizione sarebbero state sostenute da Mika'el Speyer di Francoforte, genero di Mošeh Clève-Gompers di Berlino. Inoltre, Yiśra'el Binyamin Bassani rivelava che Mošeh Menaḥem Merari, ovvero il principale teste nella controversia contro Luzzatto, aveva reso falsa testimonianza durante l'indagine svolta dai rabbini veneziani. Secondo quanto affermava in quel momento Merari, persino la testimonianza resa dal rabbino Hillel da Padova sarebbe stata alterata. Questa lettera è quindi un documento fondamentale per chiarire come molte opere cabbalistiche di Luzzatto siano giunte sino a noi. Sembra verosimile infatti che, già nel 1730, Luzzatto abbia consegnato parte di queste opere a Isaia Bassani⁹.

Interessante è la nuova ipotesi, formulata da Shriqui, secondo la quale la maggior parte delle lettere di questo epistolario sono giunte sino a noi grazie a Isaia Bassani, che avrebbe raccolto tutte le lettere riguardanti il suo allievo; quindi, egli ha conservato sia quelle indirizzategli da Luzzatto sia quelle che gli scrissero le autorità rabbiniche coinvolte nella controversia. Inoltre, a sostegno di questa ipotesi, vi è anche l'assenza di firma in molte lettere di Isaia Bassani come se si trattasse di copie ad uso personale.

Molte conclusioni di Shriqui, tuttavia, non sono formulate in modo esplicito e il lettore non sempre riesce a cogliere quanto importanti siano le note redazionali da lui scritte o quanto alterino il contenuto originale delle lettere. Nell'edizione curata da Ginzburg, per esempio, molti acronimi sono stati spiegati in modo troppo semplice o non sono stati spiegati affatto. Nell'edizione di Shriqui, al contrario, quasi ogni acronimo è esplicitato ma senza al-

ron, Yerušalayim 1960, pp. 374-397, e poi nel terzo volume – interamente dedicato alla figura di Luzzatto – della raccolta *Ḥikre Qabbalah u-še-luḥotehah: meḥkarim u-meqorot (Studies in Kabbalah and its Branches. Research and Sources)*, Magnes Press – The Hebrew University, Yerušalayim 1982-1983, pp. 729-755.

⁸ Questa commemorazione è stata tradotta dall'italiano in ebraico ad opera di Ariel Viterbo nel capitolo intitolato *Hesped meyuḥas le-rabbi Mika'el*

Terni 'al ha-RaMḤaL pubblicato in appendice alla raccolta *Or Ganuz. Beqlaster panaw šel Mošeh Ḥayyim Luzzatto*. A cura di M. Shriqui, Makon RaMḤaL, Yerušalayim 1996, pp. 125-130. Il testo italiano è inedito.

⁹ D. KAUFMANN, *Contributions a la biographie de Moses Hayyim Luzzatto, Yekuti'el Gordon et Moses Hages*, «*Revue des études juives*» 23 (1891), pp. 256-264.

cuna nota al riguardo. Così, per esempio, l'acronimo più ricorrente nelle lettere di Luzzatto, *kaf-taw*, è reso con *kavod torato* e riferito sempre all'insegnamento di Bassani. In realtà, questa spiegazione non è affatto presente nel manoscritto bensì si tratta di una deduzione del curatore. Altre volte, invece, alcuni riferimenti sono giustamente spiegati fra parentesi quadre o in nota, cosicché è facile per il lettore classificarli come opera del curatore.

Non esiste finora alcuna traduzione completa dell'epistolario di Luzzatto. Brevi passi di alcune lettere sono stati tradotti in inglese nell'antologia epistolare curata da F. Kobler¹⁰ e nello studio su Mošeh Ḥagiz di E. Carlebach¹¹. In italiano è stata pubblicata solo la traduzione delle *Regole del circolo cabbalistico patavino*¹².

L'epistolario di Luzzatto è forse l'ultimo epistolario di carattere privato noto sino a noi; nel XIX secolo, infatti, la lettera mutò il suo ruolo nel panorama letterario ebraico europeo, trasformandosi da documento personale a mezzo per gli autori e gli intellettuali ebrei di scambiarsi idee o dare vita a lunghi dibattiti sulle tematiche più diverse, poiché le lettere venivano poi pubblicate dalle principali riviste ebraiche dell'epoca.

Natascia Danieli
Via Grigoletti 17
I-30174 Zelarino (Venezia)
e-mail: natadani@tin.it

SUMMARY

This article analyses the correspondence among Mošeh Ḥayyim Luzzatto, his disciples and his teacher Isaia Bassani. This correspondence represents a very important collection of documents, in particular for the study of the social and cultural structure of the Italian Jewish communities in the first half of the Eighteenth century.

KEYWORDS: Luzzatto; Letters; Italy.

¹⁰ F. KOBLER, *Letters of Jews Through the Ages. From Biblical Times to the Middle of the XVIII Century*, Ararat Publishing Society and East and West Library, London 1953, pp. 574-589.

¹¹ E. CARLEBACH, *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, Co-

lumbia University Press, New York 1990, pp. 195-255, 323-334.

¹² DANIELI, *Il circolo cabbalistico patavino di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, cit.

LE DIMENSIONI DI UNA NUOVA IDENTITÀ SOVIETICA: LO SVILUPPO DELLA SCIENZA DELL'EBRAISMO NELLA REPUBBLICA SOCIALISTA BIELORUSSA, 1926-1931

Durante il XIX secolo la lingua adottata per lo studio della scienza dell'ebraismo nell'Impero zarista era quasi esclusivamente quella russa. Malgrado i risultati del censimento governativo del 1897, secondo i quali solo 3 per cento della popolazione ebraica della Zona di Residenza¹ aveva dichiarato il russo come lingua madre, la lingua dell'alta cultura ebraica, nella quale venivano scritte opere storiche, filosofiche, di critica sociale e pubblicistica, era principalmente il russo, molto raramente l'ebraico o il tedesco, e sicuramente non lo yiddish². Il 96,9 per cento degli ebrei russi aveva indicato lo yiddish come lingua madre, ma paradossalmente le pubblicazioni accademiche nel cosiddetto *jargon* ebraico-tedesco – come veniva definito con disprezzo – erano per lo più modeste o completamente assenti. Due sono le ragioni fondamentali che favorirono l'uso del russo al posto dello yiddish. In primo luogo vi era il pregiudizio negativo incarnato dall'Illuminismo ebraico. Secondo i principi della *Haskalah* lo yiddish non solo rappresentava uno strumento letterario illegittimo e indegno di espressione artistica, un dialetto sgrammati-

cato e un ostacolo all'acculturazione ebraica, ma costituiva anche un mezzo di comunicazione senza futuro, destinato a scomparire non appena gli ebrei si fossero emancipati e integrati nella società russa. In secondo luogo, gli intellettuali ebrei si rifiutavano di ricorrere allo yiddish in pubblicazioni scientifiche non solo per una questione di prestigio, di cui lo yiddish era privo, ma soprattutto per la natura apologetica che spesso distingueva le loro opere: scrivendo essenzialmente per un pubblico russo, l'*intelligencija* ebraica cercava di persuadere i circoli più liberali che gli ebrei erano di fatto utili (*poleznye*) membri della società russa (*obščestvo*) e che meritavano dunque di ottenere la parità dei diritti civili³. Naturalmente lo yiddish non sarebbe stato in grado di svolgere questa funzione.

Uno degli autori che meglio comunicò lo scarto esistente nel mondo russo-ebraico di fine XIX secolo e inizio XX tra alta cultura e cultura di massa fu Simon Dubnov, uno dei padri della storiografia ebraica moderna. Perfino dopo aver respinto la tendenza apologetica tipica della *Wissenschaft* ebraica e essere divenuto il

¹ A seguito della spartizione della Polonia, furono annessi all'Impero russo i territori dell'Ucraina, dei paesi baltici e della Bielorussia; agli ebrei, che in queste zone costituivano una notevole percentuale della popolazione, fu consentito il diritto di residenza unicamente nelle province polacche dell'Impero e nei 15 governatorati occidentali, ovvero Vilnius, Volinia, Grodno, Kovno, Minsk, Podolia, Ekaterinoslav, Poltava, Černigov, Kiev, Vitebsk, Mogilëv, Cherson, Bessarabia, Tauride. L'esistenza di questa Zona di Residenza («*čerta osedlosti*» per i russi e «*tkhum-hamoysh*» per gli ebrei), i cui confini vennero definitivamente fissati da uno statuto del 1835, e la legislazione ad essa legata, furono erette a sistema e mantenute fino alla Rivoluzione di Febbraio del 1917.

² Mentre solo il 3 per cento degli ebrei russi aveva dichiarato il russo come lingua madre, ben il 32

per cento degli uomini e il 17,5 per cento delle donne aveva ammesso di saper leggere in russo. Vedi M. STANISLAWSKI, «Russian Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation», in P. BIRNBAUM & I. KATZNELSON, *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*, Princeton University Press, 1995, p. 275.

³ I due termini *poleznyj* [utile] e *bezpoleznyj* [inutile] dominarono il dibattito circa la condizione civile degli ebrei russi durante la seconda metà del XIX secolo: la popolazione ebraica veniva divisa in due categorie a seconda delle funzioni sociali o attività lavorative svolte; solo per coloro che appartenevano alla categoria di «utili membri della società russa» veniva contemplata la possibilità dell'emancipazione civile. Vedi J.D. KLIER, *Imperial Russia's Jewish Question 1855-1881*, Cambridge University Press, 1995.

teorico di una interpretazione populista e nazionalista della storia ebraica, Dubnov non prese mai in considerazione l'utilizzo dello yiddish come lingua della sua attività letteraria. L'idea di scrivere «la storia del popolo», indirizzandola ad un pubblico specificatamente ebraico, divenne contraddittoria nell'uso della lingua russa: il popolo (*narod*), per il quale e riguardo al quale lo storico stava idealmente scrivendo, non aveva alcuna conoscenza del russo. In un saggio storico pubblicato nel 1893, che trasmette con chiarezza l'ambivalenza della sua posizione nei confronti del popolo e della questione linguistica, Dubnov definì la storia in questo modo:

La storia del popolo non è una scienza pura simile alla matematica o alla botanica, ma costituisce invece una scienza viva che esercita una diretta e immediata influenza sulla *Weltanschauung* di una nazione. Anzi, per essere più precisi la storia non è neppure una scienza, ma...una maestra di vita... Spiegando al popolo il proprio passato, suscitando in esso la consapevolezza della propria biografia, la storia penetrerà la sua anima e lo porterà a conoscere se stesso; essa sarà l'artefice di una filosofia nazionale, e per di più,...eserciterà un'influenza sul... suo 'carattere nazionale'. La storia è la scienza del popolo per il popolo...⁴.

Il contrasto di fondo nell'opera di Dubnov tra la definizione di popolo come destinatario del saggio e l'uso che egli fa del russo illustra la condizione paradossale nella quale si trovava la scienza dell'ebraismo nell'Impero zarista. Con l'eccezione della nascita di una letteratura yiddish moderna, di una pubblicazione scientifica intitolata *Der Pinkes* [Il registro] comparsa nel 1912⁵, e dell'apparizione, all'alba delle due rivoluzioni russe del 1905 e 1917, di scritti politici a orientamento di massa, la

scienza letteraria dell'ebraismo rimase un fenomeno prettamente elitario giacché in lingua russa. Il divario tra alta cultura in lingua russa e cultura di massa in lingua yiddish si mantenne fino al periodo sovietico.

In seguito alla Rivoluzione del febbraio 1917 e all'abdicazione dell'ultimo zar della Russia Nicola II, il governo provvisorio promulgò un decreto in cui venivano rimosse tutte le restrizioni legali che pesavano sulla popolazione ebraica. Tale decreto non solo generò una svolta radicale nella condizione civile degli ebrei russi, ma favorì anche uno sviluppo senza precedenti nelle attività culturali dell'*intelligencija* ebraica. Le difficoltà morali ed economiche che segnarono il periodo della prima guerra mondiale e della guerra civile, provocando tra l'altro l'interruzione del fervore intellettuale, furono seguite, a partire dal 1921, da un rinnovato interesse per le materie giudaiche e dalla creazione di numerose istituzioni ebraiche per la ricerca e l'insegnamento. L'aspetto più originale di questo risveglio culturale si coglie appunto nella comparsa di una fiorente *Wissenschaft* ebraica in lingua yiddish. Sicuramente il russo seguì ad essere usato in pubblicazioni ebraiche di carattere scientifico fino alla fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta. Ma con spregio continuò ad essere associato da autori marxisti alla borghesia ebraica di lingua russa, estranea alle vittoriose masse del popolo ebraico e al loro proletariato di lingua yiddish.

Contrariamente al contesto degli anni Trenta, la politica sovietica degli anni Venti era caratterizzata, perlomeno nei confronti dell'*intelligencija*, da un notevole grado di tolleranza e non ingerenza⁶: a causa delle priorità politiche del nuovo regime, e per il fatto che gli intellettuali di fede marxista costituivano ancora

⁴ S. DUBNOV, «*Istoričeskie soobščenie*» [Comunicati storici], «*Voschod*», 1893, 7, p. 11. Cfr. E. BEMPORAD, *Da letteratura del popolo a storia del popolo: Simon Dubnov e l'origine della storiografia russo-ebraica*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* (18/2), 2001, pp. 533-557.

⁵ Vedi *Der pinkes: yorbukh far der geshikhte fun der yidisher literatur un shprakh, far folklor, kritik, un bibliografye* [Il registro: annuale di storia della

letteratura e della lingua yiddish, di folklore, critica e bibliografia], Vilno, Farlag Klezkin, 1912.

⁶ L'attuale dibattito storiografico circa la natura degli anni Venti e la loro continuità con gli anni Trenta ha dato vita a due scuole di pensiero. Da una parte vi è l'approccio di tipo sociale che sottolinea la discontinuità tra la libertà e il pluralismo degli anni della NEP, e la brutalità della società staliniana degli anni Trenta. Storici come Sheila Fitzpatrick,

una minoranza, le autorità sovietiche rinunciarono a imporre una linea ufficiale di partito, e cercarono invece di sfruttare l'esperienza della cosiddetta «scienza borghese» pre-rivoluzionaria per creare una cellula di studiosi comunisti e con essa costruire la prima società socialista⁷. E tuttavia, anche se le istituzioni russo-ebraiche tardo-imperiali di Pietroburgo, come ad esempio la «Società ebraica per lo studio della storia e dell'etnografia» [*Istoriko-etnografičeskoe evrejskoe obščestvo*], o la prestigiosa rivista «Antichità ebraiche» [*Evrejskaja starina*], furono tollerate almeno fino al primo piano quinquennale del 1928, il governo sovietico favorì prima di tutto l'uso dello yiddish. I Bolscevichi espressero questa preferenza nel giugno del 1919 quando emanarono una disposizione secondo cui lo yiddish, e non la lingua «clericale» ebraica né quella «borghese» russa, veniva adottato come lingua ufficiale di istruzione in tutte le scuole ebraiche sovietiche⁸.

Tale preferenza aveva due componenti basilari. Da un lato il processo di sovietizzazione della società e politicizzazione della cultura

e della vita di tutti i giorni favorì un recupero funzionale dello yiddish: esso divenne infatti uno strumento efficace nella diffusione dell'ideologia sovietica e del pensiero marxista tra le masse ebraiche che non conoscevano il russo. Dall'altro lato, in quanto lingua della maggioranza degli ebrei russi, lo yiddish venne a rappresentare uno degli elementi distintivi della specificità nazionale ebraica: esso divenne senz'altro il connotato singolare che dimostrava a livello teorico l'esistenza di una nazionalità ebraica nella Russia sovietica. Questo sviluppo prende le mosse dal processo di costruzione dello stato nazionale che ebbe luogo all'indomani della vittoria dei Bolscevichi e della disgregazione dell'Impero russo. La costituzione dell'URSS nel 1924 comportò infatti la trasformazione dell'Impero multinazionale russo in una federazione socialista divisa territorialmente tra i vari gruppi nazionali e la riorganizzazione dei popoli della Russia zarista in cittadini moderni della neonata società sovietica. Se la categoria «religione» era stata delegittimata per ogni popolo come possibile connotato na-

Leopold Haimson, e Richard Stites hanno tentato di dimostrare che il progetto comunista, incarnato dalla NEP, non era corrotto in origine, ma fu invece contaminato e trasformato in ideologia totalitaria da Stalin. Dall'altra parte vi è una nuova corrente storiografica, che si concentra principalmente sugli aspetti ideologici del sistema e che mette in risalto la continuità dell'esperimento marxista dagli anni Venti agli anni Trenta argomentando che il pluralismo della NEP era infatti solo apparente. Storici come Katerina Clark e Michael David-Fox affermano che il linguaggio e il modo di pensare dei bolscevichi aveva dato origine a una nuova egemonia culturale che conteneva già in sé i semi della brutalità stalinista. Per un'introduzione alla lettura sociale dei primi decenni di storia sovietica, vedi R. STITES, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York: Oxford University Press, 1989; L. HAIMSON, «Civil War and the Problem of Social Identities in Early Twentieth-Century Russia», in Diane Koenker et al., *Party, State and Society in the Russian Civil War*, 1989, pp. 24-47; e S. FITZPATRICK, A. RABINOWITCH, e R. STITES (curr.), *Russia in the Era of NEP: Explorations in Soviet Society and Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 1991. Per una completa analisi della continuità culturale e in-

tellettuale tra la NEP e il periodo stalinista, vedi K. CLARK, *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 1995; e M. DAVID-FOX, *Revolution of the Mind: Higher Learning Among the Bolsheviks, 1918-1929*, Ithaca [N.Y.]: Cornell University Press, 1997.

⁷ J. BARBER, *Soviet Historians in Crisis, 1928-1932*, New York, 1981, p. 3.

⁸ Cfr. A.A. GREENBAUM, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions in Soviet Russia, 1918-1953*, The Hebrew University of Jerusalem, 1978, p. 6. All'indomani della rivoluzione la lingua ebraica venne tacciata di oscurantismo. Essendo l'ebraico la lingua della religione degli ebrei, e avendo i Bolscevichi intrapreso una violenta campagna contro ogni tipo di fede religiosa, l'*intelligencija* ebraica schieratasi a favore della rivoluzione adottò un atteggiamento negativo nei confronti dell'ebraico, appoggiando il processo di smantellamento di tutte le istituzioni ebraiche religiose, e, paradossalmente, anche di quelle secolari o addirittura marxiste. Per uno studio attento del ruolo svolto dai bolscevichi ebrei dell'*Evsekcija* [Sezione ebraica del Partito Comunista] nella persecuzione delle istituzioni di lingua ebraica, vedi Zvi Y. GITELMAN, *Jewish Nationality and Soviet Politics: the Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930*, Princeton University Press, 1972.

zionale in quanto nemica dell'ideologia marxista, la categoria «territorio» era difficilmente applicabile soprattutto alla collettività ebraica. Al contrario, per esempio, degli ucraini, dei georgiani o dei russi, gli ebrei erano privi di un territorio in cui si concentrassero in modo prevalente e vivevano dispersi per tutto il territorio russo. Se dunque mancava loro il «territorio», fu la categoria linguistica e culturale a diventare l'attributo necessario per l'identificazione nazionale ebraica: gli ebrei dell'URSS costituivano una nazionalità ebraica (*evrejskaja nacional'nost'*) in virtù della loro identità linguistica e culturale yiddish⁹.

L'orientamento dello yiddish verso la duplice funzione di strumento di propaganda e tratto distintivo di una specificità nazionale ebraica stava già prendendo forma negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione del 1917. Indicativo di ciò è l'esempio fornito dall'Università Popolare Ebraica, l'istituto superiore fondato a Pietrogrado nel 1919, ma con sedi distaccate anche in altre città del territorio russo. L'analisi dei documenti relativi all'organizzazione della sede universitaria di Mosca fa luce sul cambiamento linguistico e il passaggio dal russo allo yiddish: i verbali delle

prime riunioni per la fondazione del ramo moscovita, insieme alla relazione del 1918 della storica Sofia R. Kotsyna in cui l'università veniva definita «istituto dedicato alla popolarizzazione del sapere», sono entrambi compilati solo in russo¹⁰. Eppure già dal 1919 al 1921 si manifestò una chiara transizione verso l'uso dello yiddish: oltre a diventare lo strumento in cui venivano redatti la maggior parte dei verbali universitari, esso venne anche adottato come lingua di istruzione per numerosi corsi e seminari. Lo storico Tevye Heilikman, ad esempio, teneva un corso come «Materialismo economico» in russo, e il corso intitolato «Karl Marx e la questione ebraica» in yiddish¹¹. Per di più, il nome con cui nei documenti degli anni successivi veniva registrato il titolo dell'università era principalmente quello yiddish di *Yidisher folks-universitet*, anziché quello russo di *Evrejskij narodnyj universitet*¹². E benché l'Università Popolare Ebraica di Mosca venisse chiusa verso la metà degli anni Venti – probabilmente in seguito al tentativo di sostituire definitivamente lo yiddish al russo come lingua d'istruzione in una città in cui la popolazione ebraica, per lo più assimilata, favoriva il russo come lingua parlata¹³ – essa attesta tuttavia la

⁹ Per cogliere la peculiarità della condizione dell'ebraismo sovietico è importante sottolineare la profonda ambivalenza della politica dell'Unione circa la questione nazionale ebraica. Da un lato, nei loro scritti teorici del 1913 riguardanti la natura del nazionalismo, Lenin e Stalin negarono apertamente l'esistenza di una nazione ebraica, definendo gli ebrei membri di una «casta» anziché di un gruppo nazionale soprattutto a causa della mancanza di un territorio comune; dall'altro invece, con l'inaugurazione del nuovo regime i sovietici accettarono e riconobbero l'esistenza di una nazionalità ebraica, e, malgrado si trattasse di una minoranza extra-territoriale, le garantirono, almeno fino al dopoguerra, gli stessi diritti di cui godevano le altre nazionalità territoriali. Tale tensione tra prassi e teoria – non insolita nella storia dell'esperimento sovietico – mette in luce l'ambivalenza dell'atteggiamento ufficiale nei confronti della nazione ebraica, e anticipa la degenerazione della condizione dell'ebraismo sovietico che si concretizzò nel dopoguerra con la nascita di un antisemitismo di stato. Cfr. STALIN, «Marxism and the National Question», in B. FRAN-

KLIN (cur.), *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings, 1905-1952*, New York, 1972, pp. 54-84; e LENIN, *Critical Remarks on the National Question*, Moscow: Foreign Language Publishing House, 1954, pp. 15-21.

¹⁰ Documenti dell'Università Popolare Ebraica, 1918-1922; in GARF – Archivi di Stato della Federazione Russa (*Gosudarstvennyj archiv Rossiskoj Federacii*); Col. 9530, *opis'* n. 1, cartelle 1-2.

¹¹ Documenti dell'Università Popolare Ebraica, in GARF, Col. 9530, *opis'* no. 1, cartella 8.

¹² Documenti dell'Università Popolare Ebraica, in GARF, Col. 9530, *opis'* no. 1, cartelle 2-3, 5, 8.

¹³ Nel descrivere le attività dell'Università Popolare Ebraica di Pietrogrado, Greenbaum sostiene che l'istituto fu chiuso innanzitutto a causa dei falliti tentativi di sostituire, quale lingua di comunicazione al russo lo yiddish in una città in cui la popolazione ebraica tendeva all'assimilazione linguistica. Vedi GREENBAUM, *Jewish Scholarship*, p. 10. Questa stessa argomentazione può essere applicata al caso di Mosca. Secondo Mark Kupovetskij già a partire dal 1910 quasi la metà della popolazione ebraica

nuova funzione svolta dallo yiddish nell'attività culturale ebraica, e soprattutto è prova della nascita di una scienza dell'ebraismo in lingua yiddish nella Russia sovietica.

Seppur di breve durata il progetto dell'Università di Mosca mette in evidenza ancora un altro fattore importante. La comparsa in URSS a partire dalla seconda metà degli anni Venti di un'originale *Wissenschaft* ebraica in yiddish fu particolarmente positiva e si affermò nell'area della Zona coatta di Residenza piuttosto che nelle due capitali russe di Pietrogrado e Mosca. Più precisamente, furono le due neonate repubbliche sovietiche dell'Ucraina e della Bielorussia ad essere il fulcro di uno sviluppo senza precedenti della scienza e cultura yiddish. Questa nuova *Wissenschaft*, sempre più orientata verso le masse ebraiche, fiorì massimamente in città come Kiev e Minsk, nelle quali, sicuramente rispetto a Pietrogrado e Mosca, lo yiddish risultava la lingua utilizzata dalla maggioranza della popolazione ebraica. Come suggerito dallo storico Benjamin Pinkus, «le risoluzioni governative riguardanti le minoranze nazionali venivano innanzitutto adottate nelle Repubbliche dell'Ucraina e della Bielorussia» in cui risiedeva il 76,1% degli ebrei russi. In altri termini, il diritto di ricorrere alla propria lingua nazionale nei tribunali, nelle scuole e negli enti amministrativi locali veniva rispettato quando riguardava una nazionalità costituente la maggioranza della popolazione locale di una repubblica, e non invece quando si trattava di una minoranza, come nel caso, per esempio, della popolazione ebraica nella Repubblica Russa¹⁴. Per di più, le autorità locali incoraggiavano l'uso dello yiddish nelle assemblee, negli organi giudiziari e nelle strutture culturali anche per impedire alla componente ebraica di divenire uno strumento di «russificazione» come era spesso accaduto nel periodo zarista. Durante la seconda metà

del XIX secolo infatti i funzionari delle province meridionali e settentrionali dell'Impero, impegnati nella politica di «russificazione», si rivolgevano agli ebrei come potenziali alleati nella lotta contro l'emergere di un nazionalismo non russo, consapevoli del fatto che l'*intelligencija* ebraica tendeva a preferire l'autorevolezza della lingua russa alla carenza di prestigio del polacco, dell'ucraino e soprattutto del bielorusso¹⁵. Lo sviluppo di una rigogliosa e indipendente cultura ebraica in lingua yiddish era dunque nell'interesse del cosiddetto processo di «ucrainizzazione» (*ukrainizacija*) e «belorussizzazione» (*belorussizacija*) che cominciò a prendere piede nelle due repubbliche sovietiche¹⁶.

Questo saggio ricostruisce le tappe fondamentali dell'originale sviluppo della scienza dell'ebraismo in lingua yiddish nella Repubblica Socialista Bielorussa, situandolo nell'ambito della complessa questione nazionale in Unione Sovietica. Con la nascita di un rinnovato interesse per le materie giudaiche e la comparsa per la prima volta di una *Wissenschaft* ebraica nella lingua tradizionalmente priva di status accademico, la capitale bielorusa si trasformò in uno dei principali centri culturali della scienza sovietica dell'ebraismo. Vero è che sin dall'inizio del XIX secolo Minsk costituiva un centro ebraico di straordinaria importanza dal punto di vista demografico, politico e religioso: è sufficiente menzionare che, secondo il censimento del 1897, la popolazione ebraica di Minsk ammontava al 51,9% della totalità degli abitanti della città¹⁷; è anche vero però che la dimensione culturale di cui essa si avvale nel periodo sovietico rappresentava un fenomeno del tutto nuovo. L'istituzione che più di ogni altra diede forma concreta a tale trasformazione fu la rivista «Tsaytskrift» [Periodico], senza dubbio la più originale e scientificamente rigo-

moscovita sapeva leggere e scrivere in russo; vedi M. KUPOVETSKIJ, «*Evrejskoe naselenie Moskvy*», in *Etničeskie gruppy v gorodach evropeiskoj časti SS-SR*, Moskva, 1987, p. 66.

¹⁴ B. PINKUS, *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*, Cambridge University Press, 1988, p. 55.

¹⁵ J. D. KLIER, *Imperial Russia's Jewish Question*, pp. 152-3.

¹⁶ GREENBAUM, *Jewish Scholarship*, pp. 26-7.

¹⁷ A. GINZBURG, «Minsk», in *Evrejskaja Enciklopedija*, Sankt-Peterburg, 1906-1913, vol. XI, pp. 87-88.

rosa pubblicazione in yiddish ad apparire in URSS durante gli anni Venti e primi anni Trenta. Pubblicata dal 1926 al 1931 dal Dipartimento Ebraico dell'Istituto per la Cultura Bielorussa [in russo *Institut belorusskoj kul'tury*, «Inbelkult»; in yiddish *Institut vaysrussishe kultur*, «Invayskult»], la rivista «Tsaytshrift» non solo fa luce sul rapporto tra comunismo e scienza dell'ebraismo, ma è anche indice del modo in cui la politica sovietica circa la questione nazionale ebraica si andò modificando tra la fine del periodo della NEP e la fase iniziale del primo piano quinquennale staliniano.

L'esame dei numeri di «Tsaytshrift», unitamente a quello di altre opere in lingua yiddish pubblicate in Bielorussia, rivela inoltre la misura in cui l'attività dei ricercatori ebrei fu segnata dalla tensione tra il tentativo di creare un nuovo tipo di *Wissenschaft* e lo sforzo di armonizzare quest'ultimo con l'ideologia di partito. Questa analisi mostra infatti che la creazione di una scienza sovietica dell'ebraismo sfociò inevitabilmente nel tentativo di costruzione di una nuova identità ebraica. Fu la politica nazionale sovietica che prevedeva la creazione di nazionalità territoriali e la costituzione per ciascuna di esse di una repubblica o regione autonoma a favorire tale sviluppo. Contrariamente agli altri gruppi nazionali, gli ebrei dell'Unione costituivano una minoranza nazionale extra-territoriale; tuttavia, l'esistenza di una *evrejskaja nacional'nost'*, e quindi il diritto di ottenere dallo stato sovietico il finanziamento per le strutture e le attività culturali ebraiche, portò necessariamente allo sviluppo di una *Wissenschaft* ebraica legata al contesto specifico di una regione territoriale. In altri termini, per legittimare l'esistenza e giustificare il fatto che era prodotta da un gruppo nazionale, la scienza dell'ebraismo venne contestualizzata rispetto ad un territorio, ossia sottoposta ad un processo di territorializzazione e circoscritta all'area geografica della Bielorussia.

Ma perché proprio Minsk e la Bielorussia? La scelta del tema di questa ricerca ricade su Minsk anziché Kiev per tre ragioni fondamentali. La prima è sostanzialmente di natura politica. Secondo i dati ufficiali del 1923 il 75,4% degli abitanti della Repubblica Bielorussa era di nazionalità bielorussa, il 13,9% di nazionalità ebraica, il 5,3% polacca, il 4,4% russa, e l'1% di nazionalità non precisata¹⁸. Fondata come repubblica indipendente il 1 agosto 1920, la Bielorussia era l'unica tra le repubbliche sovietiche «in cui la costituzione garantiva non solo l'uguaglianza per le minoranze nazionali, ma anche la parità dei diritti per tutte le lingue, ovvero per il bielorosso, lo yiddish, il russo e il polacco»¹⁹. Questa risoluzione politica circa l'ufficiale uguaglianza tra le lingue implica che nei primi anni Venti l'impegno delle autorità locali nei confronti dello yiddish fosse maggiore a Minsk, dove esso facilitò tra l'altro la comparsa di originali opere accademiche; a Kiev invece il processo di «ucrainizzazione» (*ukrainizacija*) si mostrò generalmente meno incline a prestar sostegno alle minoranze nazionali; ciò era essenzialmente dovuto sia al forte nazionalismo ucraino, affermatosi durante il XIX secolo, sia alla totale assenza di un nazionalismo bielorosso, di fatto creazione sovietica. Pertanto se il Dipartimento Ebraico dell'Istituto per la cultura Bielorussa fu fondato a Minsk nel 1924, la Cattedra di Cultura Ebraica presso l'Accademia Ucraina della Scienza (*Ukrainskaja akademija nauk*) venne inaugurata solo quattro anni più tardi, il 5 febbraio 1928²⁰. Minsk rappresentò dunque il principale centro culturale e istituzionale per la scienza dell'ebraismo in lingua yiddish dell'URSS pressappoco fino agli anni 1928-1929; dopodiché l'egemonia cominciò a passare a Kiev.

Il secondo motivo che determina la scelta di Minsk è legato alla natura peculiare del processo di «bielorussizzazione» (*belorussizacija*). Sotto la pressione della politica nazionale so-

¹⁸ I. GERASIMOVA, «K istorii evrejskogo otdela instituta Belorusskoj kul'tury (Inbelkulta) i evrejskogo sektora Belorusskoj Akademii nauk v 20-30-x godax» [Sulla storia del Dipartimento Ebraico dell'Istituto per la Cultura Bielorussa (Inbelkult) e della Sezione Ebraica dell'Accademia Bielorussa della

Scienza negli anni Venti e Trenta], in *Vestnik evrejskogo universiteta v Moskve*, n. 2 (12), Moskva, 1996, p. 144.

¹⁹ B. PINKUS, *The Jews of the Soviet Union*, p. 54.

²⁰ Vedi GREENBAUM, *Jewish Scholarship*, pp. 35-36.

vietica, che prevedeva la costituzione di nazionalità territoriali, il dichiarato scopo del processo di bielorrussizzazione includeva la costruzione di una nazionalità, una cultura, una lingua, una storia e una identità bielorrussa²¹. Rispetto alla cultura e alla identità nazionale ucraina, profondamente radicata e storicamente affermatasi anche prima della nascita dell'URSS, una lingua e una identità bielorrussa erano pressoché inesistenti all'alba della rivoluzione. In altri termini, la lingua, la cultura e l'identità nazionale bielorrussa, unitamente alla Repubblica Bielorussa stessa, costituivano senza dubbio una artificiale creazione sovietica e rientravano nello schema della politica nazionale dell'Unione. La *Wissenschaft* ebraica prodotta a Minsk acquistò dunque una singolare caratteristica: nel contesto della neonata Unione Sovietica i cittadini di nazionalità ebraica e bielorrussa della Repubblica Socialista Bielorussa avevano entrambi bisogno di asserire la loro cultura e identità nazionale tramite lingue – lo yiddish e il bielorrusso – non solo tradizionalmente prive di status letterario, ma altresì disprezzate dall'*intelligencija* come lingue di comunicazione culturale. È proprio l'interazione del tentativo ebraico e bielorrusso di creare una nuova identità, nel contempo nazionale e sovietica, che marca la nascita della scienza dell'ebraismo in lingua yiddish nel centro di Minsk. Tale tensione, come anche l'artificiosità della costruzione sovietica, è manifesta nella seguente citazione:

...in Bielorussia l'operaio ebreo si sente cittadino di Mosca, o dell'URSS in generale, e non certo della Bielorussia dove di fatto risiede... Di conseguenza, il nostro compito prioritario è trasformarlo in cittadino bielorrusso, affinché egli possa intendere la Bielorussia come suo paese... Ne consegue che la nostra cultura deve essere, per così dire, 'territoria-

lizzata': [essa deve] acquisire una colorazione locale, adattandosi alla cultura bielorrussa che negli ultimi anni ha presentato segni di crescita e sviluppo. Questo è possibile e necessario dal momento che la cultura bielorrussa sta mostrando la tendenza a diventare una cultura nazional-territoriale e non una a base nazional-personale; ovverosia, non una cultura per bielorrussi in quanto popolo isolato in sé stesso, ma una per bielorrussi in quanto cittadini residenti in un determinato territorio...²²

Infine, Minsk divenne l'unico centro per la scienza dell'ebraismo in yiddish veramente impegnato nella nascita di una storiografia sovietico-ebraica. Le materie storiche, che fin dai primi anni Novanta del XIX secolo avevano costituito un importante campo d'interesse per la scienza russo-ebraica, vennero di regola trascurate dalle istituzioni culturali di Kiev. Per esempio su «*Shriftn*» [Scritti], una delle principali riviste in yiddish pubblicate dalla Cattedra di Cultura Ebraica di Kiev, i saggi storici sono sorprendentemente assenti²³. Con sezioni storiche perlopiù di scarso valore e un carente numero di studiosi di storia, il centro di Kiev si dedicava principalmente alle materie letterarie e linguistiche; l'apertura verso la storia avvenne solamente negli anni Trenta, quando ormai però lo studio della storia ebraica, intesa come analisi del passato del popolo ebraico, era divenuta una disciplina reazionaria ed anti-marxista²⁴. Viceversa, grazie alla presenza di storici autorevoli fatti giungere da altre regioni dell'Unione e all'esistenza di una sezione storica adeguatamente finanziata all'interno del Dipartimento Ebraico dell'Istituto Bielorosso, Minsk fu in grado di produrre originali opere storiche fino al 1929. Durante quell'anno, che segnò l'inizio del primo piano quinquennale e della Rivoluzione Culturale che l'accompagnò, Stalin impose un controllo assoluto non solo

²¹ N. VAKAR, *Belorussia: The Making of a Nation*, Harvard University Press, 1956.

²² A. OSHEROVICH, in *Der Veker* [La sveglia], 4 Marzo 1924; citato in ZVI Y. GITELMAN, *Jewish Nationality and Soviet Politics*, p. 397.

²³ GREENBAUM, *Jewish Scholarship*, p. 47.

²⁴ Per quanto riguarda la nozione di nazionalità ebraica, negli anni Trenta vi fu un ritorno ai testi teorici pre-rivoluzionari di Lenin e Stalin, secondo

i quali agli ebrei mancavano i connotati necessari per costituire una nazione. A livello accademico l'immediata conseguenza di questo nuovo atteggiamento politico fu la delegittimazione dello studio della storia ebraica intesa come narrazione del passato di un popolo: contro quegli storici ebrei che continuarono ad interessarsi di storia dell'ebraismo venne mossa la grave accusa di «nazionalismo borghese».

sull'industria e l'agricoltura, ma anche su tutte le attività intellettuali del paese; a quel punto lo scontro tra una scienza originale e l'ideologia ufficiale divenne inevitabile.

Nella Russia imperiale la città di Minsk non frui mai della fama di centro intellettuale ebraico del calibro di Odessa o Pietroburgo. Essa rimase invece alquanto marginale circa le attività culturali ebraiche. Fu nel 1924, con la fondazione del Dipartimento Ebraico dell'Istituto per la Cultura Bielorusa, che la capitale della Repubblica Socialista divenne un centro di ricerca ebraica – in particolare di scienza dell'ebraismo in yiddish – di massima importanza²⁵. Il rinnovato interesse per le materie giudaiche, assecondato da un programma di sovvenzione statale senza precedenti, diede luogo a Minsk all'adunanza di numerosi intellettuali che in precedenza avevano svolto attività altrove in Russia. Lo storico marxista Israel Sosis si era occupato di attività politiche e culturali a Odessa, Vilnius, e Pietroburgo prima di trasferirsi a Minsk ed essere nominato presidente del Comitato Storico del Dipartimento Ebraico²⁶. Il giovane filologo Mordechai Veinger studiò e lavorò a Varsavia, Mosca e Taškent fino al 1923 quando si spostò a Minsk per diventare presidente del Comitato Linguistico²⁷. E infine anche il critico e storico letterario

Nahum Oyslender, che aveva studiato a Odessa e Kiev e pubblicato articoli su numerose riviste moscovite, si trasferì a Minsk e divenne presidente del Comitato Letterario²⁸.

La ricerca svolta all'interno del Dipartimento Ebraico dell'Inbelkult dai numerosi studiosi trasferitisi a Minsk per contribuire alla creazione di un nuovo tipo di scienza dell'ebraismo diede vita alla rivista accademica «Tsaytshrift». L'assoluta novità rispetto al periodo imperiale dell'erogazione di un sussidio governativo suscitò buone speranze per il futuro dello sviluppo della ricerca ebraica in Unione Sovietica: le dimensioni di questo sogno iniziale si colgono nella prefazione redazionale al primo numero di «Tsaytshrift». Il comitato di redazione composto da Sosis, Veinger, Oyslender, Orshansky, Frishman, Alexandrov e Bronshtein, evidenziò e lodò il fatto che «Per la prima volta nella storia della cultura ebraica, lo studio e la ricerca non saranno più finanziati da singoli mecenati né da istituzioni e organizzazioni culturali indipendenti. Per la prima volta nella storia della cultura ebraica, la nostra ricerca verrà sovvenzionata direttamente dallo stato»²⁹. Questo entusiasmo fu ispirato non solo da chiare motivazioni ideologiche. Fu anche suscitato dall'insolito prestigio che pubblicazioni scientifiche su tematiche ebraiche acquistarono nell'URSS degli anni Venti. Se

²⁵ Rimane tuttavia indicativo il fatto che non vi fu mai un Istituto per la Cultura Ebraica, né tanto meno un'Università Statale ebraica; ad eccezione dell'Istituto per la cultura proletaria ebraica [*Institut proletarskoj evrejskoj kul'tury*] fondato nel 1932, la *Wissenschaft* ebraica poteva svilupparsi solo all'interno di strutture bielorusse più ampie; questo fa luce sull'ambiguità della natura della *evrejskaja nacional'nost'*, e sui dubbi circa la sua capacità di possedere tutti i connotati necessari per rientrare nella categoria di nazionalità sovietica.

²⁶ Z. REISEN, *Leksikon fun der yidisher literatur, prese, un filologye* [Dizionario di letteratura, stampa e filologia yiddish], Vilna, 1928-1929, vol. III, pp. 303-305.

²⁷ Z. REISEN, op. cit., vol. I, pp. 945-948.

²⁸ *Ibid.*, pp. 51-53. A parte l'assenza di ricercatori locali, vi era un altro elemento che, seppur di minore importanza, fu nondimeno indice del fatto che la trasformazione di Minsk in centro culturale

ebraico rappresentava un fenomeno prettamente sovietico. Sul primo numero di «Tsaytshrift», pubblicato nel 1926, i redattori evidenziarono le difficoltà incontrate nel procedimento di stampa del volume: «Il problema maggiore a cui abbiamo fatto fronte è stato causato dalle condizioni delle tipografie di Minsk, nessuna delle quali era equipaggiata per riprodurre pubblicazioni accademiche» [*Di greste shverikayt iz geven farbundn mit dem fakt, vos di minsker drukereyen zaynen nit geven tsugegreyt tsu druckn akademishe oysgabn*]; «Fun redaktsye» [Dalla redazione], in «Tsaytshrift», I, 1926, p. v.

²⁹ [*Dos ershte mol in der geshikhte fun yidisher kultur iz men tsugetrotn tsu visnshaftlekh-forshe-risher arbet, geshtit nit durkh metsenatn un afile nit durkh kultur-gezelshaftn. Dos ershte mol in der geshikhte fun yidisher kultur iz undzer visnshaft gevorn a zakh, vos geyt arayn in di direkte ufgabn fun a melukhe-anshtalt*]; «Fun redaktsye», in «Tsaytshrift», I, 1926, p. v.

una rivista del valore di «Antichità ebraiche» [*Evrejskaja starina*] – sicuramente la più autorevole pubblicazione ebraica nella Russia imperiale – era finanziata da istituzioni private e controllata dalla censura zarista, «Tsaytshrift» era sponsorizzata dallo stato sovietico e patrocinata dalle autorità della Repubblica Socialista Bielorussa. Il sostegno economico e morale senza precedenti offerto dal governo sovietico ai giovani ricercatori non solo legittimava il loro lavoro e posizione nella nuova società, ma simboleggiava anche, per la prima volta, il riconoscimento ufficiale dell'esistenza di un ramo di studi di materie giudaiche. Come fu affermato dal comitato esecutivo centrale della Repubblica Socialista Bielorussa nella risoluzione del 1924, «La cultura bielorussa e quella ebraica, tradizionalmente bistrattate e derise, hanno oggi ottenuto il diritto a un'esistenza autonoma e a un ulteriore sviluppo; disdegnate in passato, queste culture rivendicano oggi un'attenzione speciale e duratura da parte dello stato...»³⁰.

La struttura di «Tsaytshrift» riproduce l'organizzazione del Dipartimento Ebraico dell'Inbelkult. Ognuno dei tre principali comitati del dipartimento, ovvero quello storico, letterario e filologico, aveva la sua sezione all'interno della rivista; ogni sezione era poi suddivisa tra ulteriori commissioni: «Statistica e Demografia» faceva parte della sezione storica, «Folklore» e «Teatro yiddish» di quella letteraria, e il progetto per il «Dizionario accademico yiddish-bielorusso» di quella filologica. I primi tre numeri di «Tsaytshrift», pubblicati rispettivamente nel 1926 e 1928, includevano inoltre una sezione intitolata «Notizie e materiali» [*Miteylungen un materyaln*], la quale si dedicava alla riproduzione di documenti originali, tra

cui, per esempio, gli archivi dell'antica comunità ebraica di Minsk e la corrispondenza dello scrittore yiddish moderno Sholem Aleichem. Analizzando l'evoluzione della rivista dalla pubblicazione del primo volume nel 1926 fino all'apparizione dell'ultimo nel 1931, è evidente che essa fu sempre più sottoposta all'influenza dell'ideologia marxista ufficiale e, a partire dal 1929, a una forma monolitica di cultura di massa tipica della Rivoluzione Culturale. Se nel 1926 i redattori di «Tsaytshrift» erano per prima cosa interessati a manifestare il loro entusiasmo e speranza circa il sussidio statale concesso per le loro attività culturali, nel 1930 il grado di politicizzazione era così elevato che, accanto alle citazioni di Stalin inneggianti alla costruzione del socialismo, l'introduzione redazionale faceva notare che «il lavoro accademico proletario, generale come specificatamente ebraico, doveva coincidere con la teoria rivoluzionaria del marxismo-leninista»³¹. In altri termini, una ricerca accademica pura [*reyner akademizm*], ossia separata dalle masse operaie e disgiunta dalla lotta di classe, non era più tollerabile. Anche perché, soprattutto dal 1929, il finanziamento governativo implicava l'impegno da parte dell'*intelligencija* a servire e a educare le masse, nel tentativo così di creare una cultura proletaria.

La reazione della cosiddetta scienza «borghese» dell'ebraismo alla pubblicazione di «Tsaytshrift» fu generalmente critica, ma non sempre marcata da rifiuto. Il noto critico letterario Israel Tsingberg, redattore di «Antichità ebraiche» dal 1928 al 1930, scrisse una recensione alquanto positiva del primo volume del periodico, in cui riconosceva il fatto che Minsk, insieme a Vilnius, era divenuta il nuovo centro per la *Wissenschaft* ebraica di lingua yiddish³².

³⁰ [*Di vaysrusishn un yidishn kulturn, vos biz itsts zaynen zey geven farvorlozt un tsu shpot, hobn itsts bakumen rekht af zelshtendike ekzistents un af vayterdike antvicklung. Vi kulturn biz aher farvorlozte, hobn zey gefodert un fodern nokh itsts a bazundere un doyerndike ufmerkzamyayt mitsad der melukhe...*]; «Fun di bashlusn fun der III-er sesye fun tsentraln oysfir-komitet fun der Vaysruslendisher sotsyalistisher ratn-republik» [Dalle decisioni della terza sessione del Comitato Esecutivo Centrale

della Repubblica Socialista Bielorussa], in *ibid.*, p. vi.

³¹ [*Farshteyt zikh, az dos iz oykh shaykh der proletarisher akademisher arbet, vi der algemeyner azoy oykh der yidisher, vos darf zayn ayngeflokhtn in der sistem fun der revolutzionere teorye fun marksism-leninism*], «Forvort» [Prefazione], in «Tsaytshrift», IV, 1930, p. V.

³² I. TSINGBERG, «*Novye raboty po evrejskoj etnografii i jazykovedeniju*» [Nuovi studi di filologia e

Dal momento che la sua visione politica era in conflitto col marxismo, Tsinberg respinse la metodologia impiegata dagli studiosi del Dipartimento Ebraico, e nell'insieme si mostrò più entusiasta delle pubblicazioni yiddish che apparivano fuori dall'Unione, come per esempio «Shriftn» [Scritti] pubblicato a Vilnius, e «Yidishe filologye» [Filologia yiddish] pubblicato a Varsavia. Egli riconobbe tuttavia l'importanza di un programma culturale finanziato dallo stato che tutelasse le esigenze delle minoranze nazionali: a suo parere infatti esso rendeva possibile a un vasto numero di giovani ricercatori di indagare le dimensioni culturali e sociali del passato ebraico³³.

Con la fine della NEP – la Nuova Politica Economica con la quale si concedeva la ripresa dell'iniziativa privata nella piccola industria e nel commercio – e l'inizio del primo piano quinquennale – segnato dalla mobilitazione di tutte le risorse economiche al fine di favorire la collettivizzazione e industrializzazione – «Tsaytshrift» subì cambiamenti sia nell'ambito tematico che in quello strutturale. Il valore assegnato alla disciplina di storia ebraica durante i primi anni era manifesto nella posizione di rilievo occupata dalla sezione storica in ogni numero. A mano a mano però che la storia diventava – nella definizione dell'eminente storico sovietico Pokrovskij – «la più politicizzata tra tutte le scienze» e il fondamentale strumento di propaganda nelle mani degli intellettuali sovietici, la sua posizione nella scienza dell'ebraismo fu rivista. Tale revisione non solo emerge nel contenuto puramente ideologico di numerosi articoli apparsi sul volume del 1930, ma è reso altresì visibile dal fatto che la sezione storica scomparve del tutto nell'ultimo numero di «Tsaytshrift» del 1931. Per motivi analoghi argomenti di carattere socio-economico andarono svolgendo un ruolo sempre più centrale nella struttura della rivista: assente dal primo volume del 1926, la

sezione «Socio-economica» apparve nel duplice numero del 1928. Nel 1926 il comitato letterario aveva istituito una sezione distinta per lo studio della letteratura yiddish del XVI e XVII secolo. Tuttavia, se nel volume del 1928 la sezione «Yiddish antico» fu integrata in quella letteraria generale, nel 1931 articoli riguardanti la letteratura yiddish antica non furono più pubblicati: opere in yiddish risalenti al XVI e XVII secolo, che comunemente trattavano tematiche religiose o di carattere etico, erano ora considerate a priori reazionarie e anti-rivoluzionarie.

Un altro elemento importante che modellò le pagine di «Tsaytshrift» dal 1926 al 1931 fu il graduale passaggio da un interesse universale ad uno prettamente locale. Percepibile negli argomenti di ricerca e nella scelta dei collaboratori alla rivista, questa tendenza prese le mosse dal tentativo di territorializzare la scienza dell'ebraismo, ovvero circoscriverla entro i confini della neonata Repubblica Socialista Bielorussa. L'interazione tra la cultura ebraica e quella bielorussa, propria dell'origine della *Wissenschaft* sovietico-ebraica a Minsk, diede forma ad un nuovo orientamento verso la Bielorussia intesa come centro storico del passato ebraico e, nel contempo, come area geografica in cui la nazionalità ebraica e la cittadinanza sovietica potessero idealmente equilibrarsi e fondersi. La costruzione di una nuova scienza sovietica dell'ebraismo a Minsk sollecitò quindi il tentativo di forgiare una nuova identità ebraica, alla quale potremo dare il nome di identità «bielorosso-ebraica».

Nel presentare gli obiettivi di «Tsaytshrift» i redattori affermarono apertamente che i saggi pubblicati sulla rivista non costituivano soltanto l'opera di ricercatori locali impiegati presso l'Istituto di Cultura Bielorussa: a Minsk confluivano contributi anche da strutture di ricerca operanti all'estero. Riferendosi in particolare alla collaborazione intrapresa con

etnografia yiddish], in «*Evrejskaja starina*», XII, 1928, p. 341.

³³ In una seconda recensione pubblicata nel 1930, anch'essa su «Antichità ebraiche», Tsinberg tracciò un breve paragone tra la rivista di Kiev «Shriftn» e «Tsaytshrift»; qui sembrò implicare la

superiorità scientifica della pubblicazione di Minsk. Vedi I. TSINBERG, «*Novye raboty po evrejskomu jazykovedeniju, literature i etnografii*» [Nuovi studi di filologia, letteratura e etnografia yiddish], in «*Evrejskaja starina*», XIII, 1930, pp. 145-163.

ricercatori dell'Istituto per la Ricerca Ebraica [YIVO – *Yidisher visnshaftlekher institut*], fondato a Vilnius nel 1925, gli studiosi di Minsk dichiararono di pubblicare «volentieri opere provenienti dall'estero» e di ritenere «di massima importanza stabilire un rapporto fermo e duraturo con tutti coloro che sono sinceramente desiderosi di contribuire al lavoro di straordinaria costruzione culturale che sta avvenendo in Unione Sovietica»³⁴. Questa tendenza, se così si può dire, «internazionalista» si mantenne nel numero del 1928; i nomi delle città dalle quali i collaboratori scrivevano le loro ricerche vennero volutamente resi noti ai lettori: gli articoli furono mandati a Minsk da Mosca, Leningrado, Odessa, Kiev, Danzica, Samarcanda, Irkutsk, Berlino e Vienna. Eppure tale orientamento mutò completamente nel 1930. Nel numero di quell'anno non solo non vi fu alcuna menzione dei luoghi da cui i saggi erano stati inviati, ma gli intellettuali che notoriamente avevano sede a Vilnius, come lo scrittore Zalmen Reisen e il linguista Max Weinreich, non poterono nemmeno più collaborare. Nella prefazione al numero del 1930 i redattori diedero inoltre inizio a un attacco violentissimo contro l'Istituto YIVO e i suoi cosiddetti studiosi «fascisti»:

...la scienza borghese dell'ebraismo, il cui centro universale è divenuto l'Istituto YIVO di Vilnius, esercita splendidamente la sua funzione sociale: rinforza la posizione dei nemici di classe insinuando menzogne e alimentando false accuse contro il potere sovietico, e incoraggia lo yiddishismo belligerante e lo sciovinismo trasformando la *Wissenschaft* ebraica in fascismo. Per questo stesso motivo sentiamo il dovere di lottare contro la sua roccaforte reazionaria... L'attività [dei nostri studiosi]...

³⁴ [Mir hobn in dem bukh...oykh arbetn, vos zaynen undz tsugeshikt gevorn fun oysland. Mir drukn gern di dozike arbetn, halndik far vikhtik ayntsu-shteln a feste un shtendike farbindung mit ale di, vos viln beemes arbetn far der groyser kultur-boyung, vos kumt for in ratn-farband]; «Fun redaktsye», in «Tsaytshrift», I, 1926, p. v.

³⁵ «Forvort», in «Tsaytshrift», IV, 1930, p. vi. L'attacco contro l'Istituto YIVO si intensificò al punto che nel 1930 la Sezione Ebraica dell'Accademia Bielorussa della Scienza pubblicò una raccolta

ha [finalmente] smascherato l'essenza conservatrice e il carattere social-fascista della scienza borghese dell'ebraismo capeggiata dallo storico Dubnov e dall'economista Leshchinsky³⁵.

Se gli scrittori di «Tsaytshrift» credessero davvero a queste accuse o fossero «semplicemente» costretti a formularle a causa del clima politico caratteristico del *Pjatiletka* [piano quinquennale] può solo essere congetturato. In ogni modo l'attacco rivolto all'Istituto YIVO e, più in generale, l'assenza di studiosi che dall'estero collaborassero ai volumi del 1930 e 1931, mettono in luce un nuovo orientamento, prettamente localistico, ristretto alla regione della Bielorussia, che divenne senz'altro il carattere saliente del periodico.

Questo nuovo indirizzo regionale contrassegnò anche la scelta degli argomenti di ricerca. Come dichiararono i redattori di «Tsaytshrift» nella prefazione al numero del 1928: «...[noi] consideriamo un risultato notevole il fatto che questo volume dedichi più spazio all'interpretazione di questioni e problematiche concernenti in modo specifico la Bielorussia»³⁶. Il tentativo di dar vita a una sorta di «Studi regionali bielorusso-ebraici» si riversò su ognuna delle tre principali tematiche esaminate su «Tsaytshrift», vale a dire storia ebraica, letteratura yiddish e filologia yiddish. Ma le opere scientificamente più solide e originali furono prodotte quando l'attenzione locale si concentrò sul campo storico. L'articolo che apre il primo numero della rivista, scritto dal presidente del Comitato storico Israel Sosis e intitolato «A proposito della storia sociale degli

di articoli intitolata «Lo Yiddishismo fascista e la sua scienza», alla quale contribuirono alcuni tra i più eminenti studiosi di Minsk, come lo storico Sosis e il critico letterario Max Erik. Vedi *Fashizirter Yiddishizm un zayn visnshaft, Vaysrusishe visnshaft akademye*, Minsk, 1930.

³⁶ [Tsuzamen dermit fartseykhnt di redaktsye vi a dergreykhung, vos in dem band iz opgegebn gevorn mer ort tsu balaykhnt di frages un problemen, vos zaynen noygeye direkt vaysrusland]; «Fun redaktsye», in «Tsaytshrift», II-III, 1928, p. i.

ebrei in Lituania e Bielorussia», nell'indice appare soltanto col titolo abbreviato di «A proposito della storia sociale degli ebrei in Bielorussia»³⁷. Sosis, sicuramente il primo esperto di storia ebraica a orientamento marxista a generare una narrazione socio-economica del passato ebraico, evidenziò qui l'assoluta novità dell'approccio locale/regionale in termini di storiografia russo-ebraica. Da un lato egli lamentò il fatto che i grandi storici del passato come Heinrich Graetz con la sua *Leidensgeschichte*, Simon Dubnov con il suo nazionalismo romantico e Julii Gessen con il suo interesse giuridico avessero tradizionalmente ignorato i fattori economici e sociali della storia. Dall'altro lato criticò aspramente la tendenza a interpretare il passato degli ebrei russi esclusivamente come prodotto di un'entità uniforme e omogenea: «La necessità di investigare la storia degli ebrei dell'area lituano-bielorussa separatamente da altre regioni non è l'esito della nostra politica nazionale, bensì di una realtà obiettiva: gli ebrei di questa regione si sono sempre contraddistinti grazie al loro dialetto particolare, alla loro cultura e alle loro peculiarità socio-economiche...»³⁸. In un saggio scritto qualche anno più tardi sullo sviluppo della storiografia ebraica Sosis sottolineò inoltre che «la storia degli ebrei in Lituania, Bielorussia e Ucraina non viene solitamente neppure menzionata da coloro che si occupano di storia ebraica: fino al momento delle spartizioni della Polonia questi territori venivano *immaginati* come parte organica del Regno polacco; in seguito alla disintegrazione della Polonia essi vengono...*immaginati* come parte integrante

della Russia»³⁹. Secondo Sosis, dunque, non solo la storiografia russo-ebraica aveva dipenduto dalla sua narrazione le dimensioni socio-economiche del passato ebraico, ma aveva anche sopravvalutato «la nozione astratta di storia ebraica universale», intesa cioè come storia costruita sulla realtà geopolitica di stati e imperi, che nel caso specifico pre-rivoluzionario significava l'Impero russo. Di conseguenza essa aveva altresì sottovalutato l'importanza di una analisi delle concrete condizioni storiche di tempo e spazio proprie di una storia regionale/locale [*kant-geshikhte*]⁴⁰. È proprio questo passaggio da una storia ebraica vista esclusivamente all'interno dei confini dell'Impero russo ad una storia ebraica divisa territorialmente per repubbliche e aree regionali a segnare una parte interessante dello sviluppo della scienza dell'ebraismo in Unione Sovietica.

La necessità di passare da un approccio russo-ebraico, per così dire, «universale» ad uno strettamente circoscritto a regioni specifiche faceva parte di una tendenza della *Wissenschaft* ebraica piuttosto diffusa durante gli anni Venti. Nel 1924 perfino i redattori della «borghese» «Antichità ebraiche» videro con favore il fatto che «...l'orizzonte del nostro lavoro accademico si sta ampliando. Al presente la nostra ricerca storica può sottrarsi agli angusti confini della cosiddetta storia degli ebrei della Russia, della Polonia e della Lituania»⁴¹. Sebbene l'intenzione di Sosis di scrivere la storia degli ebrei in Bielorussia rispecchiasse la prevalente tendenza alla differenziazione piuttosto che all'omogeneizzazione e al livellamento della storia ebraica sul territorio russo, il suo lavo-

³⁷ I. SOSIS, «*Tsu der sotsyale geshikhte fun yidn in Lite un Vaysrusland*», in «*Tsaytshrift*», I, 1926, pp. 1-24.

³⁸ [Di noytikayt tsu shtudirn bazunder di geshikhte fun yidn in litvish-vaysrusishn gegnt – dos iz nit keyn mendents fun undzer natsyonaler politik, nor a reyn obyektive dershaynung. Di litvish-vaysrusishe yidn hobn zikh ale mol oysgeteylt nit nor mit zeyer dyalekt, nor oykh mit gevise sotsyal-ekonomishe un kulturele bazunderkaytn...]; *ibid.*, p. 1.

³⁹ [Di geshikhte fun yidn in lite un vaysrusland, vi oykh in ukrayne, vert, geveyntlekh, nit oysgeteylt durkh yidishn historiker: biz di fananderteylungen

fun poyln vern di ongerufene lender batrakht, als organishe teyln fun der poylisher melukhe; nokh dem untergang fun der poylisher melukhe vern zey...farkht als rusishe kantn]; Sosis, I. «*Tsu der antvicklung fun der yidisher historyografye*» [Circa lo sviluppo della storiografia ebraica], in *Shriftn fun Vaysrusishn melukhe-universitet*, Minsk, I, 1929, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ [V našich istoričeskich izyskanijach my nyne možem vyjti iz tesnych ramok istorii evreev v Rossii, Polše i Litve]; «*Ot redaktsii*» [Dalla redazione], in «*Evrejskaja starina*», XI, 1924, p. 3.

ro, come quello degli altri intellettuali impegnati a Minsk, rivelò alcuni aspetti particolari, assenti per esempio nei centri culturali di Kiev.

Lo sviluppo della scienza sovietica dell'ebraismo a Minsk si mostrò singolare per tre ragioni. Prima di tutto perché la stessa identità bielorrussa, così come la cultura e la storia bielorrussa, rappresentavano una recente costruzione sovietica. In secondo luogo, perché la regione bielorrussa aveva tradizionalmente giocato un ruolo di minore importanza nella formazione di una coscienza storica moderna per gli ebrei russi: nell'immaginario ebraico infatti la Bielorussia esisteva solo ed esclusivamente come prodotto del Regno polacco-lituano: essa era parte integrante della Lituania – in yiddish *Lite* – e i suoi residenti ebrei erano chiamati *litvaks*. Infine perché l'autonomia culturale ebraica nella Repubblica Socialista Bielorussa veniva intellettualmente spiegata accrescendo l'importanza del passato ebraico sul territorio bielorusso, spesso esagerandone alcuni aspetti e rendendoli indipendenti dall'entità politico-geografica del Regno polacco-lituano. Come ho già chiarito, infatti, in qualità di minoranza nazionale residente nella Repubblica Bielorussa, insieme all'autonomia nazionale e culturale, agli ebrei spettavano di diritto strutture accademiche e culturali sovvenzionate dallo stato. Nel contempo, però, gli studiosi che si occupavano di tematiche ebraiche dovevano territorializzare la loro ricerca. Da un lato questa realtà condusse al tentativo di armonizzare perfettamente il concetto di nazionalità ebraica con quello di cittadinanza sovietica⁴², dal momento che il «perfetto cittadino sovietico» faceva parte di una nazionalità territoriale; dall'altro essa alimentò la costruzione di una nuova identità, per certi aspetti senz'altro artefatta. Alla fine del XIX secolo lo storico dell'ebraismo russo Simon Dubnov si era impegnato in un

tentativo analogo, provando a forgiare l'identità nazionale degli ebrei russi attraverso la storia: se Dubnov focalizzò il suo interesse sul passato ebraico in Russia in quanto origine della coscienza nazionale degli ebrei russi, Sosis fissò invece l'attenzione sul passato ebraico nella regione bielorrussa in quanto fonte di un'identità ebraica a base territoriale. Di qui l'evoluzione da storia come principio di identità nazionale a storia come fonte di identità territoriale; e la transizione dal contesto «universale» russo a quello locale bielorusso.

A dispetto dell'indiscusso contributo prestato da Sosis alla storiografia ebraica tramite il suo interesse per fattori socio-economici e culturali precedentemente ignorati, l'attenzione per un passato tipicamente bielorusso-ebraico marcò la sua opera con un elemento di artificio. Indubbiamente egli fu uno dei primi storici a prendere atto del fatto che anche le donne – ignorate da Graetz, Dubnov e Gessen, i quali avevano narrato la storia ebraica esclusivamente da un punto di vista maschile – avevano diritto di far parte del passato ebraico⁴³. E certamente egli fu il primo a confutare l'approccio nazionalista di Dubnov, sostituendolo con un nuovo orientamento socio-economico che assegnò una funzione storica importante ai conflitti sociali imperanti all'interno della comunità ebraica e dimostrando così che il *kahal*, ovvero l'organo di autogoverno della comunità, non era poi un corpo così armonioso e unito come avevano invece argomentato gli storici prima di lui⁴⁴. Eppure riscrivendo la storia ebraica all'interno del contesto bielorusso, Sosis incappò in una incongruenza di natura geopolitica. Il summenzionato articolo intitolato «A proposito della storia sociale degli ebrei in Lituania e Bielorussia» studia in particolare i rapporti socio-economici tra ebrei e non-ebrei dal XVI al XVIII secolo in Lituania e

⁴² Per una completa analisi del complesso rapporto tra nazionalità ebraica e cittadinanza sovietica e della sua evoluzione dal 1917 fino al primo dopoguerra, vedi l'ottimo saggio di ANTONELLA SALOMONI, *Nazionalità ebraica, cittadinanza sovietica (1917-1948)*, Bologna, 2001.

⁴³ Vedi per esempio I. SOSIS, «K istorii evrejskogo socyāl'no-ekonomičeskogo i kul'turnogo byta»

[Sulla storia dell'esistenza socio-economica e culturale degli ebrei], in «*Evresjckaja mysl'*» [Pensiero ebraico], Leningrad, 1926, p. 277.

⁴⁴ Cfr. I. SOSIS, *Geshikhte fun di Yidishe gezelschaftlekhe shtremungen in Rusland in XIX y.h.* [Storia delle correnti sociali ebraiche nella Russia del XIX secolo], Minsk, 1929.

Bielorussia. Durante questo periodo il Regno polacco-lituano, che comprendeva i vasti territori in seguito annessi all'Impero russo, costituiva una realtà politica autonoma e includeva la Bielorussia, ma quest'ultima non formava, come Sosis sembrava voler suggerire, né un'entità politica né tanto meno una realtà geografica indipendente. Furono la singolare condizione degli ebrei nella Russia sovietica degli anni Venti e Trenta e il tentativo di creare un equilibrio, per quanto precario, tra cittadinanza sovietica e nazionalità ebraica tramite la territorializzazione, e quindi la normalizzazione, dell'ebraismo, che portarono Sosis a dar vita a una realtà storica piuttosto artificiale: il fatto di separare la Bielorussia dalla Lituania come entità indipendente e di concentrarsi su una realtà specificatamente bielorusa, chiaramente inesistente durante il XVII, XVIII e XIX secolo, introdusse nella narrazione dello storico marxista una componente artificiosa.

Un'analisi attenta del contenuto del secondo e terzo volume di «Tsaytshrift» è sufficiente per valutare le dimensioni del passaggio dalla tendenza «universale» a quella locale. Se nella sezione storica del primo volume l'unico articolo a rivelare una particolare considerazione per la Bielorussia fu quello di Sosis dedicato alla storia sociale degli ebrei in Lituania e Bielorussia in età pre-moderna, nel secondo volume ve ne sono per lo meno sette con una concentrazione regionale: vi è uno studio sulla struttura delle gilde ebraiche in Polonia, Lituania e Bielorussia durante il XVII e XVIII secolo, un'analisi della condizione delle colonie ebraiche in seguito alla seconda migrazione dalla Bielorussia e una sulla condizione dei coloni ebrei dopo la terza migrazione dalla Bielorussia, un saggio riguardante lo sviluppo del-

l'agricoltura ebraica in Bielorussia, uno sui *kolchozy* [fattorie collettive] ebraici in Bielorussia, uno studio demografico della popolazione ebraica nelle città e negli *shtetlekh* della Bielorussia e infine un saggio sulla nascita della classe operaia ebraica in Bielorussia⁴⁵. Una dimostrazione ulteriore della progressiva «bielorusizzazione» di «Tsaytshrift» si coglie poi nell'uso della lingua: tre dei cinque numeri della rivista contengono per ogni articolo un breve sommario in bielorusso.

Il tentativo di riformare gli ebrei russi trasformandoli in ebrei bielorusi e di attribuire alla *Wissenschaft* ebraica un aspetto distintamente bielorusso risulta evidente – seppure in misura minore – anche nelle sezioni letteraria e filologica di «Tsaytshrift». Certamente rintracciare ed enfatizzare un elemento bielorusso nella letteratura yiddish moderna non rappresentava un compito facile. Tralasciato nella Russia pre-rivoluzionaria, ma rivalutato dagli intellettuali sovietici, lo studio della letteratura yiddish a Minsk si interessava principalmente delle opere classiche del XIX secolo scritte dai padri della letteratura del popolo. Nel numero del 1926, per esempio, vennero pubblicati un saggio sull'immagine delle città e degli *shtetlekh* nell'opera di Issac Peretz, uno studio dei materiali esistenti per la stesura della biografia di quest'ultimo e un saggio sullo sviluppo delle categorie sociali nelle prime opere di Avrom Goldfadn, il padre del teatro yiddish⁴⁶. Il chiaro intento di critici e storici letterari che pubblicavano su «Tsaytshrift» era quello di esplorare le tematiche socio-economiche che potessero illustrare l'evoluzione delle condizioni sociali degli ebrei russi durante il corso del XIX secolo. Prevaleva inoltre la tendenza a elaborare una nuova esegesi della *Haskalah* – senz'al-

⁴⁵ M. VISHNIZER, «*Di struktur fun yidishe tsekh in poyln, lite un vaysrusland inem 17tn un 18tn yorhundert*», in «Tsaytshrift», II, 1928, pp. 73-88; Sh. BOROVoi, «*Di yidishe kolonyes nokh der tveyter ibervanderung fun vaysrusland*», in *ibid.*, pp. 111-138; A. BUZHEVICH, «*Di lage fun di yidishe kolonistn nokh der driter ibervanderung fun vaysrusland*», in *ibid.*, pp. 137-156; Y. Ugorski, «*Di yidishe erdarbet in vaysrusland*», in *ibid.*, pp. 189-260; A. AGRONOM, «*Di yidishe kolektive virtshaft in vaysrusland*», in

ibid. 261-306; H. ALEXANDROV, «*Di yidishe bafelkerung in di shtet un shtetlekh fun vaysrusland*», in *ibid.*, pp. 307-378; D. HEYNHORN, «*Di yidishe arbeiter yugnt in vaysrusland*», in *ibid.*, pp. 379-398.

⁴⁶ N. OYSELDER, «*Peretses shtet un shtetlekh*», in «Tsaytshrift», I, 1926, pp. 61-72; A. GERSHTEYN, «*Der itstiker tsushtand fun peretses biografye*», in *ibid.*, pp. 73-86; U. FINKEL, «*Sotsyale figurn in A. Goldfadns ershte verk*», in *ibid.*, pp. 74-87.

tro uno dei temi preferiti della letteratura yiddish – in termini non solo ideologici ma anche socio-economici. Degni di particolare attenzione sono gli articoli riguardanti la letteratura yiddish antica, lo studio della quale, completamente assente durante il periodo pre-rivoluzionario, fu avviato dai collaboratori stessi di «Tsaytshrift». Noti studiosi come Nohum Shtif, Max Weinreich, e Max Erik tentarono di normalizzare la percezione della letteratura yiddish investigandone le origini e dimostrando che durante il XVI e XVII secolo la letteratura yiddish, allo stesso modo di quella francese e tedesca, non si riferiva meramente a tematiche di carattere religioso o etico, ma comprendeva invece una molteplicità di argomenti che spaziava – come nel caso di una letteratura «normale» – dalla storia all'amore fisico⁴⁷.

Lo sforzo di attribuire alla letteratura yiddish un'impronta regionale si concretizzò solo nel quinto e ultimo numero di «Tsaytshrift». Pubblicato nel 1931 e interamente dedicato agli studi letterari, esso esaminò in particolare le origini del realismo socialista yiddish. Nel lungo articolo di apertura, intitolato «La poesia yiddish in Bielorussia dopo la Rivoluzione», il nuovo presidente del Comitato Letterario del Dipartimento Ebraico B. Orshansky tentò di analizzare la nascita di una letteratura proletaria in yiddish. Esaminando le opere dello scrittore Izzy Kharik, Orshansky ammise però la difficoltà di «determinare quali opere letterarie possono essere messe in relazione al termine *geografico* di *Bielorussia*»⁴⁸; raggiunse il compromesso di considerare «veri scrittori bielorusso-yiddish» coloro che non solo erano nati in Bielorussia, ma che vi avevano anche dimorato per un lungo periodo di tempo, partecipando così al movimento letterario che fiorì nella Repubblica socialista durante gli anni Venti. Orshansky aveva dunque

ideato una nuova categoria per la definizione di scrittore bielorusso-yiddish, la quale includeva solamente quegli autori che avevano operato sotto l'influsso del processo di «bielorusizzazione».

Un'altra area di studi trascurata dalla ricerca ebraica pre-rivoluzionaria, ma recuperata da quella sovietica, fu la filologia yiddish. Lo studio accademico dello sviluppo della «lingua delle masse ebraiche» non costituiva una caratteristica peculiare alle strutture culturali di Minsk. Esso rappresentava invece un tratto distintivo di ogni centro sovietico della *Wissenschaft* ebraica, soprattutto perché continuava a essere considerato in linea con la politica ufficiale anche dopo l'«epurazione» di tematiche considerate poco idonee all'atmosfera politica degli anni Trenta, come lo studio della storia ebraica⁴⁹. Nel primo numero di «Tsaytshrift» Mordechai Veynger, presidente del Comitato Linguistico del Dipartimento Ebraico dell'Istituto per la Cultura Bielorussa, spiegò che il motivo che lo aveva portato a intraprendere il progetto per la stesura del dizionario accademico yiddish «...era dimostrare che lo yiddish costituisce un'entità linguistica indipendente». E aggiunse che «Il dizionario accademico dovrebbe divenire il dizionario dello yiddish in quanto lingua viva... e includere parole tratte non solo dalla moderna letteratura yiddish, ma anche dal folklore e dalle tipiche espressioni gergali»⁵⁰. Il suo interesse per i diversi vernacoli yiddish parlati nelle varie zone della Bielorussia e, in generale, il suo proposito di creare uno stretto legame tra la lingua yiddish e il territorio bielorusso vengono trasmessi chiaramente nel breve opuscolo «Studiate i vernacoli yiddish!» [*Forsht yidishe dialektn!*], pubblicato nel 1924 dall'Istituto per la Cultura Bielorussa.

⁴⁷ Vedi per esempio, M. ERIK, «*Bletlekh tsu der geshikhthe fun der elterer yidisher literatur un kultur*» [Pagine sulla storia dell'antica letteratura e cultura yiddish], in «Tsaytshrift», I, 1926, pp. 160-173.

⁴⁸ B. ORSHANSKY, «*Di yidishe poezye in vaysrusland nokh der revolutsye*», in «Tsaytshrift», V, 1931, p. 1.

⁴⁹ Per il ruolo svolto dalle discipline linguistiche e filologiche nella Russia stalinista, vedi in particolare il capitolo 9 di Katerina Clark, op. cit.

⁵⁰ M. VEYNGER, «*In der laboratorye fun yidishn akademishn verterbukh*» [Nel laboratorio del dizionario accademico yiddish], in «Tsaytshrift», I, 1926, p. 268.

sa⁵¹. Invitando gli studenti del Dipartimento Ebraico ad aiutarlo nella sua impresa, nell'opuscolo Veynger abbozzò un programma per lo studio dei diversi dialetti della regione bielorusa e per la realizzazione di un atlante dei vari vernacoli yiddish. Dunque anche in campo linguistico, come nel caso delle materie storiche e letterarie, l'orientamento localistico generò una componente di artificiosità: la suddivisione pre-rivoluzionaria dei vernacoli yiddish corrispondeva alle aree geografiche della Lituania, della Polonia e dell'Ucraina, senza certamente comprendere quello che venne definito da Veynger «dialetto bielorusso-yiddish»⁵².

Nel centro di Minsk l'interazione tra ideologia comunista e scienza dell'ebraismo condusse alla nascita di una versione ebraica di «studi regionali» e alla pubblicazione di opere riguardanti la storia contemporanea degli ebrei nella Repubblica Socialista Bielorussa. Designate in russo col termine di «*kraevedenie*» e in yiddish con quello di «*kantkentenish*», le «discipline regionali» costituivano un'importante area di ricerca nella *Wissenschaft* sovietica, rappresentando indubbiamente uno degli esiti della storiografia marxista. Attraverso un approccio metodologico su microscala quest'ultima prendeva in considerazione lo studio della storia, della demografia, della mobilità occupazionale e del folklore di un'area geografica ben precisa, nella quale il *kraeved* [studente di *kraevedenie*] collezionava poi documenti che spaziavano da materiale etnografico a ma-

noscritti circa l'origine di una città o villaggio⁵³. Hillel Alexandrov, direttore della sezione socio-economica di «*Tsaytshrift*», presidente del dipartimento centrale di *kraevedenie* dell'Inbelkult, e autore di numerosi studi demografici sulla popolazione ebraica nelle città e negli *shtetlekh* bielorusi, diventò uno dei principali studiosi della branca regionale ebraica. Il suo breve saggio intitolato «Studiate il vostro *shtetl*!» [*Forsht ayer shtetl!*], pubblicato nel 1928 dall'Istituto per la Cultura Bielorussa, rappresenta una delle fonti più interessanti per valutare il significato di «*kraevedenie*» o «*kantkentenish*» applicato alla realtà ebraica dell'URSS.

Come Veynger prima di lui, Alexandrov si rivolse ai membri del Dipartimento Ebraico dell'Inbelkult e ad altri attivisti locali chiamandoli a partecipare al suo programma di ricerca dello *shtetl*: «...speriamo che i nostri leader locali – docenti, agronomi,...studenti... – portino avanti il loro dovere di investigare gli *shtetlekh*, prestando così aiuto contemporaneamente allo stato, alle istituzioni sociali e a quelle accademiche»⁵⁴. Alexandrov sottolineò più volte che tramite lo studio della condizione del villaggio ebraico in Bielorussia i ricercatori cooperavano attivamente con lo stato sovietico, fornendo le informazioni necessarie per portare a termine il processo di ingegneria sociale che avrebbe assicurato la riforma della comunità ebraica tradizionale. Allo scopo di modernizzare l'organizzazione socio-economica della popolazione ebraica e ristrutturarla secondo i principi e i bisogni del processo di collettivizzazione e indu-

⁵¹ M. VEYNGER, «*Forsht yidishe dialekt!*», *Institut far Vaysrusisher kultur*, Minsk, 1924.

⁵² Vedi per esempio, M. VEYNGER, «*Vegn yidishe dialekt!*», in «*Tsaytshrift*», I, 1926, pp. 181-207.

⁵³ Vedi per esempio «*Kraevedenie i statistika*» [Le discipline regionali e la statistica], in «*Kraevedenie*», v. I, n. 3-4, 1925, pp. 205-9; N. ANTSIFEROV, «*Gorod kak ob'ekt ekskursionogo izučeniya*» [La città come oggetto di uno studio escursionistico], in «*Kraevedenie*», v. III, n. 2, 1926, pp. 167-181; «*Osnovnye zadachi kraevedenogo izučeniya derevni*» [I compiti fondamentali dello studio regionale del villaggio], in «*Kraevedenie*», v. VI, n. 8, 1929, pp. 449-454. «*Kraevedenie*» era la rivista ufficiale del comitato centrale per lo studio dell'economia e della storia locale.

⁵⁴ [...*hofn mir, az undzere tuer af di erter (lerer, agronomen, mitarbeter fun gezeshaflekhe anshalt, studentn, un a. v.) veln tsutretu tsu der arbet fun oysforshn di shtetlekh, mithelfndike eyntsaytik di melukhishe, gezeshaflekhe un visnshaflekhe institutsyes*]; Alexandrov, H. *Forsht ayer shtetl!*, *Institut far Vaysrusisher kultur*, Minsk, 1928, p. 9. Questo stesso programma di studio dello *shtetl* fu inoltre pubblicato in bielorusso sulla rivista «*Naš kraj*», II, 1928. Sullo studio degli effetti della rivoluzione sullo *shtetl* e sulla percezione di quest'ultimo come organismo economico e struttura sociale di un passato da eliminare, vedi V.G. TAN-BOGARAZ, *Evrejskoe mestechko v revoljucii: očerki* [Il villaggio ebraico nella rivoluzione: saggi], Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1926.

strializzazione era indispensabile smantellare l'insediamento tradizionale. Il successo della ristrutturazione economica del villaggio ebraico dipendeva interamente dalla raccolta di documenti inerenti al suo passato e dalla creazione di una vera e propria *Wissenschaft* dello *shtetl*. In altri termini, ricercando le origini di un singolo *shtetl*, della sua popolazione, della sua economia, delle sue organizzazioni politiche e sociali, della sua cultura pre-rivoluzionaria, la *Wissenschaft* ebraica poteva contribuire alla costruzione di una nuova società e di un nuovo individuo sovietico. Ed è proprio qui, nel campo degli studi regionali ebraici, che l'importanza assegnata all'interesse locale, ovvero bielorusso, segna il passaggio da una costruzione nazionale a una costruzione sociale: la creazione di una società uniforme, collettivizzata, industrializzata e senz'altro moderna, diventa più importante dell'organizzazione di una nazionalità il cui diritto all'esistenza era stato segnato fin dall'inizio da una chiara ambivalenza.

Guidato dagli stessi principi che erano alla base del saggio «Studiate il vostro *shtetl*!», Alexandrov, in collaborazione con I. Roznhojz, pubblicò nel 1929 un libro di testo per studenti del terzo anno che frequentavano scuole yiddish in Bielorussia intitolato «La nostra regione» [*Undzer kant*]. Definiti come «il primo tentativo di mettere insieme un *gegnt-bukh* [un libro sulla regione] per le scuole yiddish»⁵⁵, i due volumi si prefiggevano il compito di diffondere tra i bambini ebrei nozioni relative alla storia, alla geografia, al clima e all'economia della Repubblica Bielorussa. Con questo libro di testo gli scolari ebrei delle scuole yiddish non solo apprendevano «che la città o lo *shtetl* nel quale viviamo appartiene al territorio chiamato Repubblica Socialista Bielorussa»⁵⁶, ma imparavano altresì a divenire, prima di tutto, cittadini sovietici, e questo proprio in virtù della loro conoscenza della storia e della geografia della nuova Repubblica Bielorussa. Malgrado sia scritto in yiddish, ovvero la lingua ufficiale della *evrejskaja nacional'nost'*, il libro di testo non presenta alcun riferimento

all'esistenza di un'identità nazionale specificamente ebraica, né offre agli scolari la possibilità di identificarsi con la collettività ebraica. Esso sembra infatti avere come compito prioritario quello di formare la coscienza socialista dei bambini ebrei, enfatizzando la loro appartenenza alla Repubblica Socialista Bielorussa, e quindi alla società sovietica prima che alla nazionalità ebraica. Per quanto precario, l'equilibrio che si era creato nei primi anni Venti tra cittadinanza sovietica e nazionalità ebraica si va dunque incrinando con l'inizio del primo piano quinquennale. Questo cambiamento si riflette chiaramente nella *Wissenschaft* ebraica: il passaggio da una storia generale a una storia regionale, da una *Veltgeschichte* a una *kantkentenish*, da un interesse «universale» a uno locale portò la scienza dell'ebraismo a privilegiare nella sua ricerca il corpo sociale su quello nazionale, la cittadinanza sovietica sulla nazionalità ebraica.

Conclusione

Nella Repubblica Socialista Bielorussa le strutture culturali e accademiche finanziate dallo stato operavano nella lingua ufficiale della minoranza nazionale. Nel caso specifico ebraico si trattava dello yiddish. La nascita di una scienza dell'ebraismo in lingua yiddish, che indubbiamente colmò il divario esistente nel mondo ebraico tra alta cultura e cultura di massa, fu segnata dal recupero di nuove tematiche ignorate nella Russia zarista. Ciò che poteva infatti apparire inconcepibile alla fine del XIX secolo, come ad esempio l'utilizzo dello yiddish in un'opera di carattere accademico, nel periodo sovietico venne posto al centro della ricerca scientifica ebraica: la storia socio-economica e culturale del popolo ebraico secondo l'interpretazione marxista, la letteratura yiddish antica e moderna e la filologia yiddish divennero il fondamento di una nuova *Wissenschaft*. Al contrario della ricerca ebraica in lingua russa, che nell'era sovietica rappresentò semplicemente una continuazione, peraltro in declino, di quel-

⁵⁵ H. ALEXANDROV & I. ROZNOHOJZ, *Undzer kant: bashrayungen fun der vaysrusisher sotsyalistisher sovetn-republik* [La nostra regione: immagini della

Repubblica Socialista Bielorussa], *Vaysrusisher melukhe-farlag*, Minsk, 1929, v. I, pp. 3-4.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

la pre-rivoluzionaria, la scienza sovietica dell'ebraismo in yiddish fiorì con una vitalità senza precedenti, dando luogo, soprattutto nel caso della Repubblica Bielorussa, ad un processo di sviluppo indubbiamente originale. Originale non solo dal punto di vista tematico, ma anche in virtù dell'importanza assegnata a uno studio di tipo locale/regionale, il quale venne sistematicamente applicato alle discipline storiche, letterarie e filologico-linguistiche. La concentrazione sulla regione bielorusa e, di conseguenza, il tentativo di territorializzare la *Wissenschaft* ebraica, rischiando persino di pervenire a conclusioni artificiose nella ricerca, presero le mosse dalla politica nazionale sovietica: al fine di riconoscersi parte di un gruppo nazionale «normale», ossia provvisto di territorio, gli intellettuali ebrei si sentirono in dovere di mettersi in relazione ad un'esistenza, e quindi ad una ricerca, per così dire territoriale. La «bielorussizzazione» della scienza dell'ebraismo favorì il tentativo di costruzione di una nuova identità ebraica territorializzata, ossia di una identità bielorusso-ebraica. Di qui l'originale nesso tra la nascita di una *Wissenschaft* sovietico-ebraica e il tentativo di costruzione di un'identità sovietico-ebraica nell'ambito della Repubblica Socialista Bielorussa.

Dopo la crisi della prima guerra mondiale e della guerra civile la Nuova Economia Politica (1921-1928) era riuscita, con successo, a risanare il paese nel campo dell'agricoltura, dell'industria e anche in quello della cultura. In seguito però al processo di industrializzazione, di collettivizzazione e, in generale, di modernizzazione, l'intensità dei cambiamenti socio-politici manifestatisi in Unione Sovietica portò alla soppressione di quella libertà culturale che aveva caratterizzato gli anni della NEP. Questo cambiamento si riversò anche nel mondo della *Wissenschaft* ebraica. L'analisi del periodico «Tsaytshrift», unitamente alle altre opere pubblicate a Minsk dal 1926 al 1931, illustra chiaramente il processo evolutivo che marcò l'ebraismo sovietico: un ebraismo gene-

ralmente tradizionalista, legato al mondo religioso e all'uso dello yiddish come lingua quasi esclusivamente comunicativa e nel contempo, almeno per quanto riguarda l'*intelligencija*, culturalmente vicino agli intellettuali russi e quindi alla lingua e letteratura russa. Durante gli anni della NEP e del primo *Pjatiletka* non solo gli ebrei dovevano trasformarsi in cittadini moderni di una società socialista, ma dovevano anche sottoporsi ad un processo di sovietizzazione che durante gli anni Venti e primi anni Trenta significò, perlomeno nell'ambito della Repubblica Socialista Bielorussa, «bielorussizzazione». Sul fronte culturale si sviluppò una ricerca scientifica che non solo venne condotta nel bistrattato dialetto delle masse – finalmente rivalutato come lingua letteraria – ma fu altresì sponsorizzata da un governo che riconobbe agli ebrei, per la prima volta, i diritti nazionali. Lo sviluppo di una *Wissenschaft* sovietico-ebraica nella Repubblica Bielorussa riflette inoltre il dilemma fondamentale, mai veramente risolto dagli stessi sovietici nel loro tentativo di razionalizzare la nuova società e il «nuovo *homo sovieticus*»: vale a dire la tensione tra universalismo sovietico e particolarismo ebraico. Più precisamente, l'analisi della scienza dell'ebraismo in Bielorussia spiega e anticipa lo scontro tra cittadinanza sovietica e nazionalità ebraica, che si inasprì in modo definitivo durante, e in particolare dopo, la seconda guerra mondiale, fino a dar vita a un vero e proprio antisemitismo di stato⁵⁷. L'armonia tra nazionalità e diritto alla cittadinanza, in equilibrio precario fin dall'inizio dell'era sovietica, cominciò a degenerare nei primi anni Trenta, quando il particolarismo ebraico diede i primi segnali di cedimento davanti all'universalismo sovietico, e, nella sfera culturale, quando la creatività degli studiosi venne progressivamente sottoposta al controllo assoluto dell'ideologia di partito. Oltre a chiarire tale tensione però, questo saggio ha voluto soprattutto illustrare, attraverso lo studio di «Tsaytshrift» e di altre opere di *Wissenschaft* pubblicate a Minsk, l'ori-

⁵⁷ Cfr. A. WEINER, *Making Sense of War: the Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 2001; vedi in particolare i capitoli 4 e 5 che esami-

nano in modo dettagliato la tensione tra particolarismo ebraico e universalismo sovietico durante il dopoguerra.

ginale tentativo di creare una nuova scienza letteraria dell'ebraismo e, contemporaneamente, di dare origine a una nuova identità ebraica che fosse nel contempo nazionale e sovietica.

Elissa Bemporad
64 West 108th Street, apt 2,
NY 10025, New York, USA
e-mail: bemporad@stanford.edu

SUMMARY

The essay explores the rise of a state-sponsored Jewish scholarship in the Belorussian Soviet Socialist Republic during the mid-1920s and the early 1930s. By analysing the works of the newborn Wissenschaft in Yiddish, and in particular the Minsk-based periodical Tsaytskrift, this study sheds light on the political and cultural transformations that Soviet Jewry underwent by the end of the first Five-Year-Plan. The pressure of Soviet nationality policies determined the emphasis in Jewish scholarship on the Belorussian region, and fostered the construction of a new territorialized identity, namely, a Belorussian-Jewish identity. The development of Soviet-Jewish Wissenschaft in the Belorussian Republic reflects both the interplay and the clash between Jewish nationality and Soviet citizenship, anticipating the reality of the late 1930s when Jewish particularism was forced to yield to Soviet universalism.

KEYWORDS: Jews; Scholarship; Belorussia.

LE JUGEMENT DE L'HISTOIRE DANS LES MESSIANISMES PHILOSOPHIQUES
DE WALTER BENJAMIN ET EMMANUEL LEVINAS

Ces considérations sur le jugement de l'histoire se proposent de relire certaines pages de *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas et *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin, de rapprocher les passages qui se font écho, afin de montrer comment les deux philosophes ont opéré, d'une manière à la fois proche et distincte, un déplacement du centre focal des réflexions sur l'histoire, en réclamant un droit particulier à la *singularité* au détriment de la vision universaliste de l'histoire.

Malgré leurs différents parcours d'intellectuels juifs d'avant et d'après guerre, Benjamin et Levinas sont arrivés à des conclusions très semblables sur le thème de l'histoire. Pour les deux philosophes, qui ne se sont pas connus dès leur vivant, l'incapacité de tant d'historiens et d'historiographes de considérer et de comprendre la *singularité* des événements historiques et la *singularité* de ceux qui subissent leurs cours, tient au fait que les uns comme les autres sont pris dans les mailles d'une pensée tributaire de l'idéal de l'universel abstrait. La «tyrannie de l'universel», selon une expression appropriée de Levinas, c'est-à-dire le refus de penser que ce qui lui est irréductible soit digne d'être retenu en considération, tiendrait au fait que cette tyrannie domine non seulement la pensée philosophique en général, mais aussi les conceptions de l'histoire et l'historiographie.

Quand dans la préface de *Totalité et Infini*, Levinas déclare, la nécessité de la rupture de la totalité, ou de l'histoire, et la possibilité conséquente «d'une *signification sans contexte*»¹, d'une signification «au-delà», «autre» — s'écarter des paradigmes de l'universel et de la conti-

nuité, puisant, au contraire à la singularité du «particulier», du «personnel» et à «l'éclat de l'extériorité»², il entame sa lutte contre la tyrannie de la totalité³. Cette tyrannie, qui selon Levinas domine, fascine aussi l'histoire de la philosophie et la pensée philosophique en général, exerce manifestement son pouvoir, son empire, tout particulièrement dans l'histoire et l'historiographie. Car, devant le jugement de l'histoire, la *singularité* irréductible, la singularité des individus, se perd dans la totalité du flux temporel et dans la généralité des événements; devant l'historiographie, la *singularité* s'efface dans le récit, dans la parole des historiographes. La singularité des existences uniques se perd dans le courant du flux temporel et l'unicité des visages, dans l'amorphe, dans l'identique continuité du temps; de la même manière, les voix singulières des morts s'étouffent dans les dits identiques des historiographes. Paradoxalement, l'histoire et l'historiographie, dans la totalité de leurs cours et la verbosité de leurs discours, égarent les traces les plus singulières, les visages et les voix, de ceux qui sont morts.

«La *totalisation* — écrit en toutes lettres Levinas — *ne s'accomplit que dans l'histoire — dans l'histoire des historiographes — c'est-à-dire chez les survivants. Elle repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent*»⁴. Ce passage de *Totalité et Infini*, passage riche et stimulant, passage guide de ces variations sur le thème de l'histoire, offre au moins deux directions possibles pour une ré-

¹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, ed. Poche p. 8.

² *Ibid.*, p. 10.

³ «Il existe — écrit Levinas — une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain

quoique distinct du brutal. Contre lui s'affirme l'homme comme singularité irréductible, extérieure à la totalité où il entre», *ibid.*, p. 271.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

flexion attentive aux menaces de la totalisation en histoire et à l'effacement de la singularité dans ses mailles. Directions, celles-ci, qui seront suivies et développées pour formuler notre analyse. D'un côté, cette phrase suggère la nécessité d'une réflexion plus approfondie sur la difficulté de faire la distinction, décidément embarrassante, entre l'histoire des historiographes et le récit des survivants. Cette affirmation, en effet, entraîne avec soi le problème, aussi épineux, du droit de parole de l'historiographe, droit qui a été arraché aux morts, à ceux qui ne peuvent plus dire, qui ne peuvent plus se défendre ou faire leur apologie devant le tribunal de l'histoire. De l'autre, cette phrase relance la problématique de la conception temporelle en histoire: au temps continu et irréversible de l'«histoire universelle», où la singularité des individus, mais aussi la singularité des instants uniques, se dissolvent, Levinas, et Benjamin avant lui, opposent un temps discontinu, un temps fragmentaire, un temps qui, au contraire, fait surgir la gloire des visages selon le philosophe français, l'éclat des instants selon le critique allemand.

I. Histoire de survivants

Première direction, première question. Même si l'identification levinasienne entre totalité et histoire est nette et sans équivoque dès le début de son œuvre – «la totalité ou l'histoire», écrit Levinas dans la préface⁵ –, l'idée que la totalisation par excellence s'accomplit dans l'histoire, «c'est-à-dire» dans l'histoire des historiographes, «c'est-à-dire» chez les survivants, reste frappante. Les équivalences ici établies inquiètent et déclenchent le questionnement: les historiographes seraient-ils les survivants? Mais survivants à quoi? Survivants à qui? Et pourquoi «survivants»? Les historiographes, ceux qui écrivent l'histoire, auraient-ils le pri-

vilège d'être ici à la place de ceux qui sont morts? D'écrire, de parler à leur place?

Dans une autre page, aussi dramatique, Levinas semble donner une réponse à ce questionnement pénible, une réponse à l'unisson avec le Benjamin de la septième Thèse: «L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient des œuvres des volontés mortes; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants; elle raconte l'asservissement en oubliant la vie qui lutte contre l'esclavage»⁶. L'historiographie, histoire des survivants, récit et parole des vainqueurs, est «violence» portée aux morts, «asservissement» des volontés mortes. Elle est attentat à la vie, à la vie qui lutte, encore et à jamais, contre l'esclavage, et aussi contre l'esclavage de la totalisation. Attentat à la vie unique et singulière de ceux qui gisent à terre. De ceux qui sont morts. De ceux qui ne parlent plus. Elle est «violence» car, dans l'interprétation, les historiographes «utilisent les œuvres des morts»⁷, manipulent leurs œuvres – les produits de leurs vies ou leurs «œuvres complètes»⁸ – et étouffent leurs paroles. Ainsi, presque de la même manière dans la «vision» de Benjamin, l'historiographe non matérialiste s'identifie-t-il par empathie au vainqueur: «ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. [...] Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle biens culturels»⁹.

L'identification des historiographes avec les survivants et des survivants avec les vainqueurs, telle qu'elle est formulée ici par Levinas et Benjamin, ne cesse d'inquiéter. En effet, parmi ces survivants faudrait-il considérer

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁹ W. BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte» (1940), in *Gesammelte Schriften*, t. I (2),

Suhrkamp Verlag, Francfort sur le Main, 1974-1989, pp. 691-704; tr. fr. par Maurice de Gandillac «Sur le concept d'histoire», in *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 2000, p. 432.

aussi les rescapés aux guerres et aux massacres? Faudrait-il englober aussi ceux qui se sont sauvés, ceux qui ont survécu même s'ils étaient parmi les vaincus? La dénonciation levinasienne et la vision benjaminienne annonceraient-elles, ainsi, la distinction subtile que Primo Levi fera en 1986 entre «les naufragés» et «les rescapés»¹⁰? Entre ceux qui sont perdus à jamais – et sur les corps desquels on continu encore de marcher (chaque fois qu'on s'abandonne aux commémorations rhétoriques) – et ceux qui sont à nouveau début? Ou bien faudrait-il penser que ces survivants – les historiographes qui sont «chez», qui sont «du côté» des survivants –, sont ceux qui se mettent à la place des vainqueurs? Ceux qui parlent à la place de vaincus? Ceux qui, dans les cortèges triomphaux de l'histoire ou derrière les ruines de ses catastrophes, se placent aux premier rang pour récupérer, pour regagner, pour traîner avec eux le butin de ceux qui «gisent à terre»? Un butin qui, entre autres, est constitué par ce qu'on appelle «biens culturels»¹¹ ou «œuvres complètes»¹²?

Ici les pensées de Levinas et de Benjamin, bien que décalées d'une vingtaine d'années, se rapprochent, se touchent, sans se connaître. Non seulement les deux philosophes mettent en accusation les historiens, les historiographes qui sont du côté des survivants, qui s'identifient aux vainqueurs, mais ils se rapprochent précisément dans la critique du jugement de l'histoire: selon Levinas, c'est l'unicité de la parole des morts, la singularité des individus et des instants du passé qui se perdent dans le jugement de l'histoire; plus nettement selon Benjamin, c'est l'unicité, l'instantanéité du passé qui est engloutie dans la continuité du temps «homogène et vide»¹³. Même si tous les deux proposent une rupture de la conception du temps continu – on le verra mieux en suivant la deuxième direction de ces considérations sur l'histoire – c'est précisément cette perte, cet oubli de la *singularité*, cette unifor-

matisation de l'unicité, qui hante leurs pensées.

«Le jugement viril de l'histoire – écrit encore Levinas, – le jugement viril de la “raison pure” est cruel. Les normes universelles de ce jugement font taire l'unicité où se tient l'apologie et d'où elle tire ses arguments. L'invisible s'ordonnant en totalité offense la subjectivité. Puisque, par essence, le jugement de l'histoire consiste à traduire toute apologie en arguments visibles et à tarir la source inépuisable de la singularité d'où ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison. Car la singularité ne peut trouver de place dans une totalité»¹⁴. Ici, dans cette phrase, d'une manière explicite et extrême, se présente à nouveau la dénonciation levinassienne de l'universel et de ses normes.

Devant l'histoire, devant le tribunal de l'histoire, où la «raison pure» décrète les sentences, la singularité, les singularités sont réduites au silence. Les normes universelles de cette raison – raison qui ne peut qu'être «virile» – font taire la singularité de toute apologie, de toute défense, que ce soit des événements ou des individus. Dans le jugement de l'histoire, ce qui est invisible, ce qui est petit, ce qui est microscopique, ce qui est fin – le spirituel, le subjectif, la vie intérieure, – ce qui est dans l'instant et l'instant lui même, tout cela, doit être porté à l'évidence. Le singulier et l'unique – qui ne se voient pas – doivent devenir visibles car seulement ce qui est dans la lumière, ce qui est mis en lumière, peut être compris, peut être saisi par la raison. Qu'il s'agisse aussi bien des événements que des individus, c'est dans l'évidence, et donc dans l'ordre du visible, que la raison et, par conséquent, le jugement de l'histoire, procède et s'énonce. L'évidence, elle, devient ainsi la catégorie, la norme par excellence qui règle la raison, juge suprême de l'histoire.

Devant l'histoire ceux qui auraient pu se défendre, qui, mieux, auraient pu parler, sont contraints à l'anonymat, sont obligés à «prêter

¹⁰ P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Turin, 1986; tr. fr. par A. Maugé, *Les naufragés et les rescapés*, Gallimard, Paris, 1989.

¹¹ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 432.

¹² E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 252.

¹³ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 439, thèse XIII.

¹⁴ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 272-273.

leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire»¹⁵. Car les paroles singulières, expression souvent de la souffrance, ne peuvent qu'être étouffées, amassées, agglutinées, condensées dans un discours indirect, dans un discours cohérent, universel, discours qui se fait à la troisième personne et non pas à la première: ces paroles sont considérées comme inutiles ou, autrement, elles sont des simples données de l'enquête «de la sagesse objective du jugement universel»¹⁶. Ces paroles – paroles des morts, paroles des témoins absents – n'ont aucun droit, aucune place dans le jugement de l'histoire. Elles peuvent être entendues, certes, mais elles sont immédiatement réduite en discours, en *Dit* de l'histoire générale abstractisée. Ou, Histoire universelle. Ainsi, c'est l'histoire – l'historiographie, – elle, qui a droit «au dernier mot»¹⁷. Pour les paroles des morts, pour la défense des vaincus, il ne reste que le silence. Lui seul, le silence, peut les accueillir.

Or, selon Levinas, pour que cette «offense»¹⁸, cette cruauté, cet ouvrage qui occulte l'invisible, pour que cette invisibilité même de l'offense – «offense que l'histoire universelle fait aux particuliers»¹⁹ – soit dépassée; pour que «l'histoire perde son droit au dernier mot, nécessairement injuste pour la subjectivité, inévitablement cruel»²⁰, il faut non seulement que l'offense se transforme en dénonciation, en «cri et protestation»²¹ – comme le philosophe fait précisément dans ces pages de *Totalité et Infini*, – mais il est aussi nécessaire que dans l'invisible, dans l'unicité de l'intériorité et de la subjectivité, l'offense vire en responsabilité pour l'autre homme. Il faut que l'offense subie – subie par ceux qui ont été oubliés – soit recueillie par les vivants et que chacun d'entre eux – chacun d'entre nous – soit «capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage»²², c'est-

à-dire qu'il soit capable de s'entendre comme responsable devant le visage d'autrui.

De même, selon Benjamin, pour que l'histoire n'ait pas le dernier mot, pour que les morts soient en sécurité – c'est-à-dire, protégés de la seconde offense de leur massive «anonymisation», si l'on peut avancer ce néologisme, – il faut avoir «le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance», don qui appartient «à l'historiographe intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté»²³. Don qui appartient à *nous tous*, car «à nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser»²⁴. À chacun de *nous*, comme à l'historiographe persuadé que la conception de l'histoire qui néglige les souffrances singulières n'est pas tenable, est donné d'entendre et d'écouter les voix étouffées, de souffler sur les espoirs inaccomplis des victimes du passé afin de les accomplir. Car l'histoire n'est pas simplement une science, mais aussi une forme de la *remémoration* (*Eingedenken*). Car, encore, dans le souvenir, ce qui semble perdu ne l'est pas. Comme écrit Benjamin en réponse à la lettre de Max Horkheimer dans *Le livre des Passages*: «Ce que la science a constaté, la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie; mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement athéologique, même si nous n'avons pas, pour autant, le droit d'essayer de l'écrire avec des concepts immédiatement théologiques»²⁵. C'est de la théologie parce que cette force – force de l'historien/

¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷ *Ibid.*, p. 272.

¹⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹⁹ *Ibid.*, p. 276.

²⁰ *Ibid.*, p. 272.

²¹ *Ibid.*, p. 273.

²² *Ibid.*, p. 276.

²³ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 431, thèse VI.

²⁴ *Ibid.*, p. 429, thèse II. (C'est moi qui souligne).

²⁵ W. BENJAMIN, *Das Passagen Werk*, Suhrkamp, Francfort, 1983, [N 8, 1]; tr. fr. par Jean Lacoste, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des Passages*, Cerf, Paris, 1989, p. 489.

historiographe, mais aussi force qui habite chacun de *nous* – est une force *messianique*. Une force «faible», certes: une force, pourtant, capable de racheter, dans le passé, les douleurs des victimes, d'accomplir les espoirs perdus des opprimés; une force, enfin, capable de vaincre, *rétroactivement*, dans le présent, la puissance de «l'antéchrist»²⁶, les tentacules et les déguisements, toujours nouveaux, du fascisme. Et si cela implique – comme Horkheimer le suggérait dans la fameuse lettre du 16 mars 1937 –, la nécessité de croire aussi au Jugement dernier²⁷, Benjamin réplique affirmativement dans ses Thèses et tout particulièrement dans la IIIème: «Le chroniqueur – écrit-il –, qui rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits, fait droit à cette vérité: que rien de ce qui eut jamais lieu n'est perdu pour l'histoire. Certes, ce n'est qu'à l'humanité rédimée qu'échoit pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule son passé est devenu intégralement citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une 'citation à l'ordre du jour' – et ce jour est justement celui du Jugement dernier»²⁸. Dans la vision benjaminienne de l'histoire, à mi-chemin entre matérialisme historique et théologie, les événements, qu'ils soient «petits» ou «grands», les individus les plus singuliers – que ce soient *des* «grands» ou *des* «petits» –, mais aussi les instants les plus uniques, ne sont pas perdus. Cependant, ils sont *entièrement* signalés et retenus, sauvés et rachetés, le jour du Jugement dernier. *Partiellement*, ils le sont déjà par la *remémoration*, dans le souvenir, propre à l'histoire – à l'histoire capable d'apprendre de la chronique et de la théologie – et grâce à la faible force *messianique* qui habite chaque homme. Mais pour que le passé soit *entièrement* rédimé, *entièrement* citable, il faut «attendre», dans une attente qui est vigilance dans l'«à-présent» (*jetz-zeit*), le jour du Jugement dernier. D'ailleurs, il est fort possible que, selon Benjamin, le jour du Jugement dernier ne devait pas se présenter à la fin du processus

historique, mais au contraire, il devait s'inscrire dans chaque jour et, de plus, dans chaque instant, dans l'«à-présent». Comme si le jour du Jugement dernier ne se distinguait en rien des jours communs et comme si, à son tour, l'instant de chaque présent était son véritable lieu de révélation. En suivant un aphorisme de Franz Kafka, Benjamin est allé jusqu'à dire, dans une note préparatoire aux Thèses, que le Jugement dernier est une cour martiale qui siège tous les jours et d'après laquelle chaque moment porte le jugement sur les instants précédents. Ainsi, l'instant, serait le lieu privilégié où s'articule la rupture de la temporalité historique et de l'irruption du possible, de l'absolument nouveau.

Il n'est pas simple de déchiffrer ce que Benjamin entendait exactement par Jugement dernier et, du reste, on ne peut pas approfondir ici cette idée qu'impliquerait une analyse plus détaillée de la conception du messianisme selon Benjamin. Cependant, il est important de retenir que, comme Benjamin, Levinas aussi, dans sa critique de l'histoire, aboutit à des conclusions très proches sur le Jugement dernier. En effet, selon Levinas l'idée du «jugement de Dieu»²⁹ est l'idée limite d'un jugement qui diffère de celui de l'histoire universelle et qui tient compte de l'invisible, c'est-à-dire, de ce qui est petit, de ce qui ne se donne pas dans l'évidence, de ce qui est le singulier par excellence, la subjectivité. Car «Dieu voit l'invisible et voit sans être vu»³⁰. Mais, concrètement, ce jugement de Dieu s'accomplit chaque fois que le jugement subi se transforme en justice et en responsabilité données; chaque fois que, au lieu de contempler la face de Dieu, on voit le visage d'autrui, le visage de l'«étranger», de la «veuve», de l'«orphelin». Chaque fois que, au lieu d'entendre un verdict impersonnel et implacable – comme dans le jugement de l'histoire –, on écoute un appel très singulier, un appel qui appelle la singularité, l'unicité, en chacun. Un appel à la responsabilité et à la justice. Un appel tellement singulier

²⁶ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 431, thèse VI.

²⁷ W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIXe siècle*, op. cit., p. 489, [N 8, I].

²⁸ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 429.

²⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 273.

³⁰ *Ibid.*

qu'il est une élection. Élection à la responsabilité infinie et à la justice. Un appel, enfin, qui transforme le jugement en justice. «Se placer par-delà le jugement de l'histoire – écrit encore Levinas –, sous le jugement de la vérité, ce n'est pas supposer derrière l'histoire apparente une autre histoire appelée jugement de Dieu – mais méconnaissant tout autant la subjectivité. Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité [...]. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme. Mais il me confirme précisément dans mon intériorité dont la justice est plus forte que le jugement de l'histoire»³¹. La subjectivité, la vie intérieure – le psychisme – qui se donne concrètement, dans la vie, comme une manière, comme *la* manière (peut-être) du jugement de Dieu, qui, en outre, dépasse le jugement «viril» de l'histoire, qui s'oppose «clandestinement» à son jugement «visible»³², cette subjectivité suppose d'ailleurs un temps infini, un temps discontinu, un temps où tout est possible.

Ainsi, dans leur conception de l'histoire, autant Benjamin que Levinas parlent non seulement presque dans les mêmes termes, en sauvant la singularité des individus et des instants devant l'histoire, mais ils recourent, grâce aussi à l'idée du Jugement dernier, à une autre conception du temps, autre par rapport à la temporalité propre de l'histoire universelle: non plus un temps qui se donne comme fond homogène, comme continuité et sommation des instants, comme flux continu, mais, au contraire, un temps qui, dans tout instant, reste ouvert au possible. Au possible dans le passé. Au possible capable de bouleverser même le passé.

II. Histoire à contretemps³³

À la critique de l'histoire en tant qu'histoire des survivants et des vainqueurs, Benjamin et Levinas font donc suivre la critique de

la continuité temporelle, de la conception traditionnelle du temps pour sauver l'héritage des vaincus devant l'histoire.

Que dans le passé le définitif ne soit pas définitif, que l'accompli ne soit pas accompli, que tout ne soit pas perdu devant l'histoire, c'est l'une des idées centrales qui hantent la pensée de Benjamin. Et pareillement, pour Levinas, non seulement le passé n'est pas achevé, mais il est aussi ouvert à son «pas encore»³⁴, à son inaccompli. Cela implique, inévitablement pour les deux penseurs, une nouvelle conception du temps, une conception du temps qui trouverait ses sources, ses racines aussi – même si d'une manière différente – dans une vision messianique du temps.

Benjamin, à plusieurs reprises tout au long de ses thèses, met en discussion le temps «homogène et vide»³⁵, c'est-à-dire le temps en tant que série successive d'instantanés identiques les uns aux autres, le temps se donnant par leur sommation. Temps linéaire, temps continu, ce temps considère le passé, le présent et le futur comme des segments successifs d'une ligne droite, ligne droite qui peut également être courbée en cercle, le cercle parcouru par les aiguilles de l'horloge. C'est le temps objectif, le temps des tours civiques, le temps mesuré justement par les horloges, objets principaux contre lesquels la révolte se déchaîne quand on décide de faire éclater le continuum de l'histoire³⁶. C'est le temps quantitatif auquel Benjamin oppose un temps qualitatif, à savoir un temps dont chaque instant se donne dans sa singularité incomparable. Bref, c'est le temps rempli de *jetz-zeit*, d'«à-présent». Un temps où le passé, le présent et le futur sont condensés, sont contractés dans le *jetz-zeit*. Et, dans cette contraction, le présent n'est plus passage, mais «arrêt et blocage du temps»³⁷, éclair et image. Ce présent, plus précisément cet «à-présent», est, en outre, capable de recueillir en soi les «éclats du temps messianique»³⁸.

³¹ *Ibid.*, p. 276.

³² *Ibid.*, Levinas précise, en outre, que ce jugement visible de l'histoire séduit aussi le philosophe.

³³ Ce titre renvoie au beau livre de FRANÇOISE PROUST, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Cerf, Paris, 1994.

³⁴ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 277.

³⁵ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 439.

³⁶ Cf. thèse XV.

³⁷ *Ibid.*, p. 440, thèse XVI.

³⁸ *Ibid.*, p. 443, appendice A.

L'historicisme qui décrit «comment les choses se sont réellement passées»³⁹, tient encore à un temps continu et irréversible, tandis que l'historiographie matérialiste fonde son analyse de l'histoire sur le blocage, sur l'interruption du temps, sur «le saut du tigre»⁴⁰. Au delà des liens de causalité, au delà des «contextes», de l'enchaînement des événements et de l'addition des instants, l'historiographie matérialiste procède donc par césures et arrêts, par sauts. Par des sauts capables de connaître le passé dans l'actualité de sa rédemption; capables de briser le passé en images, en images se donnant dans «l'instant du danger»⁴¹ et dans «l'état d'exception»⁴²; capables enfin de connaître les instants du passé comme des «monades». Selon Benjamin de la XVIIème thèse: «L'historicisme trouve son aboutissement légitime dans l'histoire universelle. Par sa méthode, l'historiographie matérialiste se distingue de ce type d'histoire plus nettement que tout autre. L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition: elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe plus constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. [...] L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé. Il saisit cette chance pour arracher une époque déterminée au cours homogène de l'histoire; il arrache de même à une époque telle vie particulière, à l'œuvre d'une vie tel ouvrage particulier»⁴³. Pour Benjamin, le travail de l'historiographie qui lutte pour sauver «le passé opprimé», consiste non uniquement à «brosser l'histoire à rebrousse-poil»⁴⁴, à cueillir la chance révolutionnaire en elle cachée, à attiser l'étincelle de

l'espoir autrefois étouffée, mais à agrandir le microscopique. C'est-à-dire, à utiliser la technique du télescope. L'historien possède une lentille grossissante relevant le minuscule, *le particulier*, en l'arrachant à l'indistinct, au nébuleux, à l'uniforme de la totalité de l'histoire. Afin d'arrêter «l'expérience *unique* de la rencontre avec le passé»⁴⁵ et bloquer l'instant dans un éclair. Car dans l'instant – par excellence particulier, unique, singulier – sont enfermés des «éclats du temps messianique». L'instant, n'étant pas passage entre passé et avenir mais tremplin permettant «le saut du tigre» vers le passé, est, à la fin, «la porte étroite par laquelle le Messie pouvait [peut] entrer»⁴⁶. Dans son immobilité, dans son interruption et sa suspension, l'instant, le *jetz-zeit*, retient le passé dans un éclair, dans l'éclair d'une image. Grâce à l'instantanéité de cette image, à la contraction de cet éclair, «l'indice secret»⁴⁷, qui repose comme une braise non éteinte dans le passé, est connu, accueilli, récupéré, redimé. Le *jetz-zeit* est ainsi l'instant où le soleil de la Rédemption surgit, se lève dans le ciel de l'histoire.

Or, cette conception benjaminienne du temps historique se rapproche, dans certains aspects, de la lecture levinasienne. Benjamin et Levinas, ayant une vision de l'histoire tout à fait similaire, se retrouvent aussi à envisager une approche similaire du temps et, tout particulièrement, à polariser l'attention sur un certain inaccomplissement, sur l'inachèvement, la discontinuité du temps. Cependant, Benjamin, à la différence de Levinas, arrive à penser que cette interruption du temps, cette césure, est possible dans l'instant historique même, tandis que, d'après Levinas, c'est la dimension de l'intériorité, dans ses différents aspects, qui peut briser le *continuum* du temps historique. Comme le suggère clairement Stéphane Mosès dans le livre *L'ange de l'histoire* – sans d'ailleurs souligner la différence entre les deux auteurs –, Benjamin aurait accompli une véri-

³⁹ *Ibid.*, p. 431, thèse VI.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 439, thèse XIV.

⁴¹ *Ibid.*, p. 431, thèse VI.

⁴² *Ibid.*, p. 433, thèse VIII.

⁴³ *Ibid.*, p. 441, thèse XVII.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 433, thèse VII.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 441, thèse XVI.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 443, appendice B. Ainsi se concluent les *Thèses*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 428, thèse II.

table révolution: «transporter l'expérience du temps vécu de la sphère personnelle à la sphère historique, déformaliser le temps de l'histoire comme Saint-Augustin ou Bergson avaient déformalisé le temps physique, substituer à l'idée d'un temps objectif et linéaire l'expérience subjective d'un temps qualitatif dont chaque instant est vécu dans sa singularité incomparable»⁴⁸. Se concentrant sur la force – messianique – de l'instant, et sur ses conséquences sur le présent, Benjamin a toutefois osé concevoir cet instant, ce *jetz-zeit*, non comme un état d'âme ou une «manière» de l'intériorité, mais comme «une inscription dans l'histoire»⁴⁹, comme un moment de l'histoire. Levinas, de son côté, resterait au contraire plus lié aux potentiels de l'intériorité: il résoudrait les paradoxes déchaînés de l'interruption de la totalité, de la césure du temps historique, par le secret de la vie intérieure – le psychisme – et par la fécondité. Dans *Totalité et Infini* il écrit ceci: «L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est *pendant*, où tout reste toujours possible; ce qui, historiquement, n'est plus possible»⁵⁰. Mais comment advient-elle cette déchirure de l'histoire? Comment est-elle concevable cette instauration d'un ordre différent? Comment l'intériorité peut-elle briser non seulement la totalité de l'histoire mais aussi celle du temps historique?

Certes, c'est d'abord la *singularité* de l'individu et de son intériorité qui peut interrompre le *continuum* de l'histoire et du temps. Car l'individu, dans sa naissance et dans son œuvre, marque à tout instant, son commencement et une possible nouvelle origine. Par sa propre naissance, en tant qu'*étant*, il interrompt déjà le flux du temps et il a la possibilité de le suspendre à nouveau, avant la mort, dans les œuvres qu'il accomplit. Mais c'est surtout le «*secret*»⁵¹ de cette intériorité, d'ailleurs déjà ouverte à l'extériorité, qui bouleverse le «temps universel». Car chaque être a son temps, c'est-à-dire

son intériorité. Et l'intériorité, c'est-à-dire la vie psychique, dans ses secrets les plus cachés, est «une dimension au-delà du possible et de l'impossible»⁵², une dimension qui rend possible ce qu'apparaît comme impossible. Elle introduit ainsi la discontinuité dans le temps historique, «dans le temps continu de l'histoire»⁵³.

Ensuite, c'est la *mémoire*, fond accueillant de cette intériorité ou, plutôt, noyau de cette intériorité même, qui reprend et suspend l'accompli en transformant le «déjà» en un «ne pas encore», traduisant l'impossible en possible. Car la mémoire réalise, accomplit l'impossible en assumant la passivité du passé et, peut-être, en la maîtrisant. La mémoire ainsi invertit le temps historique, transforme l'irréversible en réversible. Dans le «souvenir», dit Levinas, – mais le souvenir coïncide-t-il avec la mémoire? – «le définitif n'est pas définitif»⁵⁴ car chaque instant nouveau donne au passé un sens nouveau. Chaque instant du souvenir ne s'accroche pas au passé mais le «répare»⁵⁵.

Enfin, c'est la *fécondité* qui ouvre le temps au-delà du possible et du continu. «Le temps discontinu de la fécondité – écrit encore Levinas – rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d'une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé, et dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps»⁵⁶. À différence de la mémoire, la fécondité est associée à un recommencement qui non seulement récupère et répare le passé, mais le pardonne. Dans le phénomène moral du pardon, auquel Levinas fait recours pour expliquer le paradoxe de la *rétroaction*, il y a une véritable inversion du temps: il est *comme si* l'instant écoulé n'était pas écoulé ou, mieux, *comme si* l'instant passé

⁴⁸ S. MOSÈS, *L'ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Seuil, Paris, 1993, p. 150.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 48.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51. L'italique est de l'auteur.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁵⁶ *Ibid.*

se répétait dans l'instant présent et, dans cette répétition, *comme* s'il était purifié. Le pardon, en purifiant le passé dans le présent, serait ainsi constitutif du temps même. Car, dans le temps, les instants ne s'accrochent pas les uns aux autres comme il arrive au temps objectif, au temps mathématique, scandé par la succession et par le lien de cause-effet. Dans le temps de la fécondité, les instants s'étalent à partir d'une autre rive, à partir de l'autre, à partir de l'altérité du fils. À partir de cette «jeunesse», de ce «recommencement», inscrits dans le fils. Grâce à l'«absolument nouveau» du fils, à la vie nouvelle du fils qui renouvelle le temps du père, grâce au pardon que, sans le savoir – sans savoir –, cette existence même accomplit, le passé est purifié. Cette nouveauté, cet imprévisible, cette altérité qui est le fils, rachète et interrompt le définitif du temps du père. Il interrompt dans la continuité et il le continue dans l'interruption. «Le temps – explique Levinas – est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le 'toujours' de ce recommencement»⁵⁷. Le temps serait ainsi ce temps mort – mais combien vivifiant! – qui sépare, tout en l'unissant, le temps du père du temps du fils. Il serait cet «entre-deux-temps», entre le temps du père et le temps du fils: «entre-deux-temps», intervalle, temps discontinu, «l'infini du temps»⁵⁸.

Une série de questions surgit alors, intempestive: pourquoi Levinas insiste-t-il autant sur le temps comme pardon? Comme «résurrection»⁵⁹? Pourquoi précisément parle-t-il de «pardon»? Pourquoi le passé devrait-il être pardonné? Pourquoi devrait-il être purifié? Ne faudrait-il pas lire cette insistance sur le pardon comme une sollicitation à voir, précisément dans la fécondité – et donc dans le «recommencement» des générations futures – l'unique possibilité de rachat de ce passé brûlant que pour Levinas, fut la *Shoah*? L'unique possibilité de pardonner *rétroactivement*, à rebours, ce qui dans le présent des temps sombres

fut impardonnable? L'unique manière de faire vivre, grâce aux fils et aux fils des fils – mais sans aucun remplacement –, des temps autrement perdus? Une manière aussi de ne pas céder au pouvoir exterminateur des vainqueurs? Une voie, enfin, pour transformer l'irréversible du temps historique en temps réversible et infiniment ouvert? Pour restituer au temps son infini?

Ce pardon inscrit dans la fécondité n'est-il pas, en outre, du même ordre – ou dès-ordre? – du «rendez-vous tacite»⁶⁰ entre les générations passées et futures, rendez-vous auquel Benjamin, lui aussi, fait appel? Le temps de la fécondité, ce temps infini, ce temps comme infini et comme discontinuité, n'est-il pas du même ordre que la «faible force messianique» dont parlait Benjamin? Force possible, selon lui, grâce à la *remémoration*, au souvenir, et implicite dans une lecture herméneutique de l'histoire? Force concentrée, selon les deux philosophes, sur l'unicité de l'instant?

Ce temps de la fécondité, bien qu'il ne soit pas encore, pour Levinas, le temps achevé, c'est-à-dire le temps de la fin des temps, est un fragment du temps messianique, un fragment pourtant *inscrit* dans la «vigilance extrême de la conscience»⁶¹. Un fragment de l'infini du temps messianique *gravé* dans le fini de la chair et du psychisme, une des traces de l'Infini, une manière de lui rester fidèle «de génération en génération». De même, pour Benjamin, cette espérance messianique – espérance concrète – est une extrême vigilance qui permet de déceler dans chaque instant la porte par laquelle peut entrer le messie et, avec lui, surgir la nouveauté révolutionnaire de la Rédemption.

Enfin, ce temps infini de la fécondité est aussi un moment de ce que Levinas appelle «l'eschatologie de la paix»; de cet «au-delà de l'histoire»⁶² qui arrache les individus à son jugement viril; de cette eschatologie qui restitue même à chaque instant sa pleine signification

⁵⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁵⁸ C'est le titre du paragraphe qui conclut la partie «Au-delà du visage» et qui contient les réflexions sur le temps qui ont été esquissées ici.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁰ W. BENJAMIN, «Sur le concept d'histoire», op. cit., p. 428, thèse II.

⁶¹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 318.

⁶² *Ibid.*, p. 7.

d'inachèvement, son sens d'inachevé. La Rédemption ne vient-elle pas effectivement corriger aussi l'instant présent lui-même? Car, comme dit Levinas, «comment une seule larme – fût-elle effacée – pourrait s'oublier, comment la réparation aurait-elle la moindre valeur, si elle ne corrigeait pas l'instant lui-même, si elle le laissait échapper dans son être, si la douleur qui brille dans la larme n'existait 'en atten-

dant', si elle n'existait pas d'un être encore provisoire, si le présent était achevé».

Orietta Ombrosi
Université Paris X-Nanterre
38, rue de Sévigné
75003 Paris, FRANCE
e-mail: oriettaombrosi@libero.it

SUMMARY

This article deals with the philosophy of history that emerges from *Totalité et Infini* by Emmanuel Levinas and *Sur le concept d'histoire* by Walter Benjamin. Both these authors reach the same conclusions, independently. In their opinion official history is created by the “winners” and expresses the winners’ point of view. As a counterpart to such a history Benjamin and Levinas propose another history, that of the defeated and overwhelmed people. In this philosophy of history the authors offer the winners the chance to express themselves and delineate a particular concept of the messianic era.

KEYWORD: Walter Benjamin and Emmanuel Levinas; Temporality; Philosophy of history.

MIGRANT WOMEN AND ISRAELI SOCIETY IN THE NOVEL *NAŠIM MI-TOK QATALOG*
BY SAVION LIEBRECHT¹

In this paper I am going to examine the novel *Našim mi-tok Qatalog*, made up of three short stories on the same theme, a meeting with an immigrant woman, published by the Israeli woman writer S. Liebrecht in 2000. These short stories recollect the very subject of the sociology of migrations, according to which immigration exposes the organisation of the host society, its contradictions, its conflicts. Israeli literature, as noted by Irit Aharoni² in the article analysing Shulamit Lapid's, *Ešel Babu* (1998), the first novel to be based on the theme of the migrations, does not generally deal with the dramatic events experienced by Israeli society, from the war with Lebanon (1982) to the first *intifada* (1987)³ and when it does so it must be considered an unusual event.

The appearance of foreign immigrants in Israeli society and the outbreak of the *intifada* are closely connected. The arrival of immigrant workers, from 1990 onwards, was in fact a political response to the closure of the occupied territories and the ban on the entry of Palestinians into Israel. The consequences of the loss of the Palestinian workforce had to be redressed, especially in building and agriculture, and so permits were granted to foreign work-

ers⁴. In 1991 there were 15,000 authorisations, in particular for agricultural workers⁵. The immigrants arrived from Rumania, Thailand, the Philippines, Turkey, the ex-USSR, China and Bulgaria (in descending order of the number of immigrants). Berthomière noted that between 1989 and 1996 the number of work permits granted to Palestinians from the Gaza Strip and Transjordan went down from 105,000 to 19,000 while those issued to non Palestinians increased from 3,400 to 103,000, clearly indicating that foreigners had replaced Palestinians. Adriana Kemp wrote that according to estimates of the Central Bureau of statistics by the end of the year 2000 there were 169,000 overseas labor migrants in Israel, about forty per cent of whom had work permits, and together with Palestinian daily commuters they made up to 10,6 per cent of total labor force in Israel «a figure that ranks Israel among the first five largest labor-importing countries»⁶. Surveys revealed the presence of unauthorized workers from African countries like Nigeria and Ghana as well as South American countries like Columbia and Peru, contributing to the phenomenon of the globalisation of labour in all Western nations and showing that Israel

¹ This paper has been first presented in a different version at the WOCMES conference in Mainz (8-12 September 2002).

² I. AHARONI, *Ha-zar še-be-tokenu, ha-zarim šehinnenu. Le-še'elat ha-po'alim ha-zarim b-Yišra'el be-iqvot ha-sefer 'Etsel Babu' le-Šulamit Lapid*, (The outsider that is in us, the foreigners that we are. The problem of foreign workers in Israel with reference to the book *Ešel Babu* by SHULAMIT LAPID, in «Alpayim», 18 (1999), pp. 133-144.

³ There are a few exceptions like the novels by Yizhaq Ben-Ner *Ta'atu'on* (1991) and Itamar Levi *Otiyyot ha-šemeš we-otiyyot ha-yareah* (1991).

⁴ A. KEMP, *Non-Jewish Non-Palestine: the «New» Labor Migration and Post-National Norms in Israel*, unpublished manuscript presented at

2002, Schloss Elmau International Conference on «Challenging Ethno-National Citizenship: Multiculturalism and Immigration Regimes in Germany and Israel». She has written that «Between 1993 and 1994, the number of work permits issued by the government for overseas migrants workers tripled from 9,600 in 1993 to 27,500 in 1994. The result was that in the 1990s the ground was prepared for the transformation of overseas labor migrations from a negligible phenomenon- as it had been until then – into an institutionalized process».

⁵ W. BERTHOMIÈRE, *L'immigration des travailleurs étrangers. Miroir des mutations identitaires d'Israel*, «Les Cahiers de l'Orient», 54 (1999), pp. 117-133: 123.

⁶ KEMP, *Non Jewish*, cit.

had joined the system of international migrations⁷. Conceived as a Jewish State and a homeland after the two thousand years of diaspora, Israel has become very similar to Western nations, or has become «normal», as foreseen by much of Israeli *intelligentsia*.

With the outbreak of the Al Aksa *intifada*, the government's political agenda included plans both to grant official status to unauthorised workers and to allow the arrival of new immigrant workers, in spite of the serious economic crisis that Israel has experienced. For example in 2002, the Thai Embassy has revealed that new work permits in the agricultural sector, valid until March 2003⁸ have been granted to workers from Thailand.

According to the Central Statistics Office in Israel, in 2001 there were 150,000 authorised and 97,000 unauthorised foreign workers⁹. It is clear that the phenomenon of international migration is interesting Israel in the new millenium.

Israel is a country that has evolved thanks to waves of Jewish immigrants, who in Hebrew/Zionist lexis are not known as immigrants but by the term *'olim*, meaning «one who is going up», one who is on a pilgrimage to Jerusalem, therefore an expression that puts this event in a sacred space. A neutral term, *mehager* (plural *mehagrim*), may be used to define the non Jewish, the foreign immigrant, but this is not the usual term that is employed. In general in Israel it is *'ovdim zarim*/*'ovdot zarot* (foreign workers/foreign women workers) that is preferably used and this expression is not neutral but, as it has been underlined, has a biblical connotation of idolatry (*'avodah zarah*)¹⁰. The Law of Return grants Israeli citi-

zenship immediately to Jewish immigrants, but not to non-Jewish immigrants. The State of Israel, which was created as a lay state, postponed the promulgation of its Constitution so as not to upset the fragile balance established with the rabbinical authorities. This has meant that Israeli society, founded on the basis of codes originating in the *halakah*, refers to a system of rules that interact with everyday life and personal status. The status of both Jews and non-Jews, for example, is regulated by the appropriate religious community, which presupposes that everyone identifies themselves with and stays within their own religious community. This means that many contradictions have been left unresolved by this type of legislation and the arrival of a substantial number of non-Jews therefore represents a very significant change and a true challenge in the composition of Israeli society, questioning its bases and even its principles¹¹. In particular the presence of non-Jews immigrants may also reactivate fears and ghosts of the past or in a very ambivalent way mirror the hidden part of diaspora past of Israeli people. A close examination of Liebrecht's novel reveals that under the different plots of the three stories, Israeli society is dissected in order to try to understand all the challenges the new situation is producing to Israeli identities. A Jewish diaspora implanted in Israel after a long exile is facing the arrival of a non Jewish immigration of people belonging to other diasporas. Jews and non Jews who are not Palestinians are intermingling in Israel and this obliges Israeli society to redefine itself giving birth to a new fabric of highly symbolic power.

⁷ BARTHOMIÈRE, cit. p. 128.

⁸ Ha-aretz, 10.5.2002.

⁹ Ha-aretz, 9.5.2002.

¹⁰ A. KEMP, R. RAIJMAN, J. RESNIK, S. SCHAMMAH GESSER, *Contesting the Limits of Political Participation: Latinos and Black African Migrant Workers in Israel*, «Ethnic and Racial Studies», 23, 1 (2000), pp. 94-119.

¹¹ This topic has been discussed in the last two decades by and large, see B. EVRON, *Jewish State or Israeli Nation?*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995 (1 ed. in Hebrew 1988); B. KIMMERLING (ed.), *The Israeli State and Society*, Albany, The State of New York Press, 1989; B. KIMMERLING, *The Invention and Decline of Israeliness*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2001; L. SILBERSTEIN, *The Postzionism Debates*, New York and London, Routledge 1999; G. SHAFIR and Y. PELED, *Being Israeli, the Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

From the end of the 80s Israeli society had to reconsider itself, especially with regard to its identity either as a Jewish state or a State of Jews, since a growing number of non Jews was questioning about the type of organisation the State had established for itself. It is a State that identifies itself with the ancient myths of the foundation of the Jewish culture, according to which the outsider, the foreigner, and the other, have illustrious precedents in the figures of Abraham, Joseph and the Jews in Egypt. The portrayal of the foreigner and exile have a long tradition in Jewish history.

In Judaism the term exile/Diaspora/*galut*, shows a great ambivalence. In fact it has a mainly negative connotation (in Israel the more neutral term of *tefušot* is preferred to *galut*, favouring the idea of being dispersed rather than being exiled) because the *galut*'s condition is associated with the idea of a curse. If it's true that the original is the mythological expulsion of Adam and Eve conveying the idea that banishment is associated with human existence in general¹², it is also to consider that the curse is well represented in the book of Deuteronomy (28,36) and is associated with the Jewish history. When Moses threatens to curse the people with exile if they do not listen to and observe all the commandments and laws, he says: «The Lord will take thee and thy king away to a foreign land where neither thou nor thy ancestors have lived before, there thou will serve gods made of wood and stone» and elsewhere (Deuteronomy 28,65): «Thou will find no peace anywhere, no place to call thin own: the Lord will overwhelm thee with anxiety, hopelessness and despair». An extraordinary image of the condition of the exiled that could be imagined and experienced in Biblical times.

The term Diaspora/exile has also taken on positive connotations: being dispersed among different nations, according to the images of the prophets, has allowed Judaism to become «a light to the nations», to reunite the dispersed people in the homeland, and to pave the way for a kingdom of peace and prosperity. According to the prophets, the suffering of the diaspora would generate a strong desire to return to the homeland. Transgression would lead to the Diaspora, this to repentance, the basis of redemption and to the end of exile: a circular and cyclical dynamic moving within the opposite poles of Diaspora and Homeland. Diaspora and Homeland as part of the same pendulum movement. Diaspora as a «normal» situation and a positive resource rather than a negative symptom of disorder has been evoked in the last decades by Jonathan and Daniel Boyarin who have written about the value of the «diasporic genius of Jewishness»¹³ and about Jewish historical diasporas looking at this experience in positive terms and considering it a very important experience.

Shrouded in ambivalence, the narrative of the new migrations and new exiles assumes, in the light of what has just been discussed, a particularly interesting character in contemporary Jewish and Israeli culture.

Taking as a starting point the consideration that migrations fulfil the function of mirror, as they reveal the deepest contradictions of a society¹⁴ and the most obscure parts of ourselves, the analysis of a woman Israeli writer's handling of these basic themes could provide the phenomenon itself with further cognitive elements. Moreover, it also seems significant that it is women writers (Lapid and Liebrecht)¹⁵ with marginal status in Jewish culture and Israeli society, who have chosen to deal with the migrations¹⁶.

¹² H. WETTSTEIN, *Diasporas and Exiles*, Berkely-Los Angeles-London, University of California Press, 2002, p. 48.

¹³ See J. BOYARIN and D. BOYARIN, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, Minneapolis-London, 2002, p. VII.

¹⁴ See S. PALIDDA, «Introduzione all'edizione italiana» in Abdelmalek Sayad, *La doppia assenza*.

Dalle illusioni dell'immigrato alle sofferenze dell'emigrato, Milano 2002 (I ed., Paris 1999), p. X.

¹⁵ The Filipina is only mentioned briefly in the novel by Y. Kenaz, *Mahzir ahavot qedumot* (1997).

¹⁶ See AMALIA KAHAN KARMON, «Širat ha-‘atallefim bi-me‘ufam», (Like the song of flying bats), «Moznayim», 3-4 (1989), pp. 3-7.

The subject of Lapid's novel of 1998 is the immigrant workers that meet in a bar on the outskirts of south Tel Aviv. The bar, whose customers are all known as «Rumanians», is run by Babu, an Israeli with mental problems who regards the immigrants as a collective, indistinct entity until he finds himself looking after a young man that he finds wounded in the courtyard behind his bar. In this novel, it is through an Israeli who feels ill at ease in his own society that the foreigner is analysed and will become an individual with his own name, emerging from the indistinct obscurity of the «Rumanians»: this is possible only by meeting the Israeli who is also «an outsider» in the host society.

Liebrecht has written three short stories linked by theme under the general title of «Women from the catalogue». Each story deals with the arrival of a young immigrant woman in a family.

The first and third stories are about a young woman who does domestic service for a family, while the second is about the unexpected appearance of a completely unknown Irish woman.

The history of domestic service in Israel is linked with ethnicity. A recent paper has pointed out that since the establishment of the state in 1948 several ethnic groups entered this occupational niche and that «by the mid-1990s, the arrival of foreign workers radically changed the ethnic composition of the domestic sector»¹⁷. According to Liebrecht this changed also the Israeli family and society.

In the novel each young woman is to change the course of events within their host family and confront the main character, another woman. The immigrant plays a role of reflection that highlights and faces the conflicts both within the family and within Israeli society itself: difficult relations between generations and couples, the heterogeneity of Ashkenazim and Mizrahim, complex relationship between Jews and Arabs and the ghosts of the *Shoah*. Liebrecht tells the story of the host

family, but moving from the particular to the general it is the host society in its entirety that is affected by the problems of migration. The stories deal with Israeli society rather than the world of immigrant women.

The *ex-ergo* chosen by Liebrecht, a phrase of Max Frisch's, «workers were brought over, human beings arrived», gives an initial interpretation of this narrative work.

The first short story, «Ha gever shel Brigita» (Brigita's Man) is about a Filipino maid, Brigita, brought over by Telma, the main character, who is the adult daughter of an «in-between» generation who has to look after both her parents' and children's generations. Telma needs the Filipina to help her elderly father (who is recovering from an operation). This is the most successful story, the writer creating an atmosphere of anxiety and the unsaid right from the beginning, when the young maid stays out the first evening after her arrival, contributing to a climate of alarm and the fear of calamity within the family. In fact, Brigita starts to take too much care of the father, an Iraqi who loves both women and life in general, portrayed affectionately by Liebrecht (with Telma, one of the most successful characters in the story). This ambiguous relationship leads to Telma's mother's decision to leave home for the kibbutz (where she boasts of an important status as a daughter of the founding fathers' generation, the Ashkenazi Zionists), thereby repeating what had happened in the past every time a new woman entered the father's life. The story changes abruptly when Telma's father asks her to dismiss Brigita because she receives men in the evening. The clash between the worlds of the father, typically Oriental, and the mother, rigid and obsessive about cleanliness and tidiness like the classic stereotype used to paint a picture of the Ashkenazi, is one of the themes dealt with in the story. It describes how the father is able to resist the Israeli-Ashkenazi culture by never adapting to Ashkenazi cooking, healthy teeth never needing dental treatment in contrast to

¹⁷ I am indebted to Adriana Kemp who let me read this paper before being published. R. Rajman, S. SCHAMMAH, A. Kemp, *International Migration*,

Domestic and care Work: Undocumented Latina Migrant Women in Israel, «Gender and Society», October 2003 (forthcoming).

the bad condition of the Ashkenazi teeth, the penchant for telling riddles, human warmth as opposed to the mother's cold inflexibility.

The Filipina's presence forces the re-assessment of relationships within the family (parent-children, mother-daughter, husband-wife and between the women of three generations) and within society (Ashkenazi-Mizrahi). Telma reconsiders herself and her relations with the other members of the family and gains a better insight into their past, thanks to the release of dynamics that only now become understandable in the light of the conflict with Brigita. This story is narrated in the first person, where the sudden appearance of the foreigner triggers off the arousal of erotic passion, which allows previously suppressed, assuaged internal dynamics to be released.

The second short story, *Ha-yeled šel Diana* (Diana's baby), written in the third person, is about a woman called Shulamit and her meeting with the Irish girl Diana, whose existence she knew nothing of and who claims she is pregnant with the child of Shulamit's son, who was killed by the Arabs during his military service in the Golan Heights. This story deals with the dilemma of Israeli society's relationship with the Arabs. Shulamit, a midwife who spoke Arabic perfectly, had a lot of friends from the Arab villages where she used to take her father, and was of great help to Arab women in labour, decided that there was no longer an Arab problem, all Arabs being dead to her after they had deprived her of her son. While she is falling into an increasingly deep depression, refusing to share her grief with her husband and relatives, giving up her job and finding refuge in solitude, the sudden, unexpected arrival of Diana, just about to give birth, in Shulamit's life makes her, despite her reluctance, face the new reality of bringing up her grandchild, who Diana intends to abandon. The meeting with the outsider in this case provokes rethinking about the relationship between the couple, the acceptance of loss and the impossibility of escaping the Arab problem.

The third story *Imma šel Valentina* (Valentina's mother) is about Fula, an elderly lady of Polish origin, the only survivor of the *Shoah*, who does not have a Filipino maid but takes on a sixteen year old Polish girl called Valentina to help her after an operation. Seeing a gold

cross left in the bathroom by the Polish girl brings back memories from the deepest recesses of Fula's mind, about her adolescent world just before the arrival of the Germans, when she still lived in her house in Poland. Valentina seems to be a sort of double of Fula, a figure who Fula identifies with but in which she also sees the enemy that destroyed her world and sentenced her family to death in the gas chambers. Valentina is also the name of a young Polish girl, the daughter of one of Fula's father's workers, who grew up in a house near Fula's but was kept at a distance from her. When the Nazis arrived Valentina not only watched Fula's family being deported without trying to help them, but also seemed to show approval, confirmed when Fula survived and returned from the death camps. The soft Polish language spoken by the maid, her children's songs and the gold cross all reminded Fula of her childhood in Poland, a world that she had tried to bury. An ambiguous love develops for this girl, who Fula would like to adopt and keep as her daughter and pour onto all her repressed feelings for Poland and its inhabitants. It is a love/hate relationship that reaches its epilogue in a dramatic final scene of suicide/murder caused by leaving on the gas tap. A policeman, who arrives too late, judges that it must be a case of murder by the Polish girl as the Poles «are all assassins. It's well-known that it's in their blood. Haven't you heard how the Poles killed six million of us?» (p. 206).

Confrontation with one's own past and the haunting memory of the *Shoah* are the themes running through this third story, in which the meeting with the foreigner also highlights the total lack of understanding between the old lady and her son.

In each short story Liebrecht uses the protagonist's meeting with the «foreign woman» to expose the hidden part of the protagonists and of their society rather than to develop a multi-cultural theme since, on the contrary, the stories are crammed with the traditional prejudices surrounding the foreign domestic worker, in the first place accused of theft and lying (this applies to both the Filipino and the Polish maids) and to be sexual attractive. The impact of the immigrant woman in the host society is a prominent phenomenon and certainly becomes significant when it

forces that society to reconsider its unresolved conflicts (Ashkenazi-Mizrahi, Jew-Arab) and its disturbing ghosts of the past (*Shoah*). But, even more, it exposes the dynamics between generations, within couples, and between mother and son or daughter.

It may be possible to attribute the same value to this novel that Ella Shohat has attributed to the film *Sallah Šabbati*, one of the first films concentrating on Sephardim in Israel that Shohat has considered a sort of archetypical «bourekas»¹⁸. The critics used the term «bourekas» as a pejorative term and condemned these films for their stereotypical characters and for their lack of depth but as Shohat demonstrates these films had the merit to speak of Sephardim in years when they were completely absent in the dominant ideology and in the state apparatus, even if these films contributed to essentialize the characteristics of the Sephardim. The merit of Liebrecht's novel is to speak of immigrants when the Establishment prefers the silence and to focus on the role these migrant women are playing in Israel society. However the way she represents the immigrant women in the two stories is highly dominated by stereotypes and typical images that represent the domestic servants like workers ready to steal, to lie and to be sexual attractive. They have no individuality. The countries of origin of the two immigrant women are represented in a very simple and naive way, Philippines as a very poor and corrupted country and today Poland seems to reproduce World War II Poland. Foreign women in the three stories are secondary characters while the protagonists are Israeli women who don't show particular interest in the «other» woman they are meeting but in digging up about their past. A close analysis of *Našim mi-tok ha-qatalog* shows that this is not a novel on

the immigrant women but on Israeli women and on their difficulties to cope with the different identities and fractures of Israeli society. Liebrecht dealing with the new phenomenon of international migration in Israel and with the presence of «*ovdot zarot*» tries to communicate that this may be a source of troublesome and anxiety in Israeli society.

On the whole the short stories were given positive reviews by the Israeli critics, except by Yitzhaq Oren.

The Israeli critic¹⁹ has expressed disappointment in the collection of three short stories, maintaining that Liebrecht is worrying too much about writing works that are easily accessible to the general public (also referring to her previous novel *Iš we-iša we-iš* 1998) and therefore commercial, rather than of great literary value. The terribly melodramatic, quite unconvincing style is not judged to be on a par with Liebrecht's previous narrative. Oren has criticised this novel as if it was only a literary work. I think that the novel *Našim mi-tok ha-qatalog* can be considered, like *Sallah Šabbati*, primarily a social document and secondarily a literary work. The other critics focussed on the theme of the meeting, central to each of the stories.

Shimon Adaf²⁰ showed that the meeting between two women, one local and the other a foreigner, could lead to a process of knowledge acquisition within the world considered to be already known, and an interesting challenge to the reader, who is invited to face what is unrelated to their everyday life. Shiri Arzi²¹ has stressed that Liebrecht's stories of women have always involved the reader, and this time an explosive mixture emanates from the meeting between women from «here» and women from «there» that does not leave the reader indiffer-

¹⁸ E. SHOCHAT, *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*, Austin, Texas 1989. The term «bourekas» means a sort of folkloric ethnic cinema representing the Oriental Jews in Israel, dating from films of the sixties and seventies.

¹⁹ Y. OREN, *Ha-lewai hayah ha-qovets nignaz* (Hirhurim 'aşuvim 'al ketivatah ha-nokhahit šel Savion Liebrecht) (Fortunately the collection has

been archived. Reflections on Savion Liebrecht's current writing), *Moznayim*, 10 (2000), pp.57-59.

²⁰ SH. ADAF, *Tadliq mazgen, ani meli'a kulli* (Switch on the air conditioning, I'm sweating), *Maariv*, 19.5.2000.

²¹ SH. ARZI, *Masa' be-rakevet ha-zikkaron* (Journey in the train of memory), *Ha-'ir*, 12.5.2000.

ent. Smedar Shiffman²² is interested in the fact that Liebrecht has chosen to narrate the change brought about in the Israelis' daily life by the presence of the «foreigner» instead of writing, in a less original way, about the problems faced by young women immigrants. Shiffman also notes that the immigrants sense of «not belonging» in the three stories proves to be buried deep down in themselves, a characteristic that every Israel recognises as deeply ethno-syntonic.

Liebrecht's short stories, which are certainly not her best work from a literary point of view, are nevertheless interesting as evidence of a particular climate of the time. The function of a literary work, unlike a history paper, is to provoke emotions, feelings and fancy, and in this way I believe the publication of stories that arouse emotions on the subject of migrations constitutes a noteworthy event. The first

story in particular succeeds in transmitting the sense of not belonging, alarm and *unheimlich* that the arrival of the foreigner stirs up in the host society. Telma, the main character in the first story, wondering about her parents' choices, ends up by concluding somewhat bitterly that «children know much less about their parents than they imagine» (p. 61). It is the research on the parents' past that seems to interest Liebrecht and this is now possible thanks to the migrants coming from other worlds. The writer says it is the outsider who allows us to gather how much is obscure within both us and our societies and according to Biblical myth this outsider is also one of us. However, what we gain most from meeting a stranger is knowledge of the humanity of human beings and this is what Liebrecht seems to communicate.

SUMMARY

The paper deals with the issue of foreign immigrants and particularly migrant women in the context of Israeli society, starting from the period of the first *Intifada* as focused in the novel *Našim mi-tok Qatalog* by the Israeli woman writer S. Liebrecht. The novel is made up of three short stories each one dealing with the meeting with an immigrant woman. The main purpose of the article is to show how the migrations fulfil the function of a mirror as they reveal the deepest contradictions of a society and the most obscure part of ourselves, and how this is shown through the narrative of Liebrecht.

KEYWORDS: Liebrecht; Migrant women; Israeli society.

²² S. SHIFFMAN, *Ha-zarah hi ani* (I am the foreigner), Ha-aretz, 2.8.2000).

**RECENSIONI
E
SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE**

G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Edizione italiana riveduta dall'Autore, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 7-393, ISBN 88-372-1918-0.

È finalmente disponibile in traduzione italiana (curata da Aloma Bardi in collaborazione con l'Autore) questo volume che, oltre a formulare una tesi abbastanza innovativa e comunque stimolante nel presentare una nuova ipotesi circa le origini della comunità di Qumran, si propone come sintesi di ricerche di circa due generazioni di filologi, archeologi e storici (p. 52).

Il punto di partenza fondamentale dell'analisi di Boccaccini è certamente rappresentato dagli studi della scuola italiana di Paolo Sacchi sulla cosiddetta apocalittica giudaica, premesse indispensabili per la formulazione dell'ipotesi enochico-essenica¹ (cfr. pp. 9-10): il termine «apocalittica» non può essere utilizzato per definire uno specifico movimento del giudaismo. Solo i testi enochici rappresentano la testimonianza di uno gruppo particolare, visto che la loro ideologia si concentra attorno ad un nucleo originario che può fungere da presupposto per la definizione di un vero e proprio movimento².

La trattazione sul giudaismo enochico presente nel volume prende le mosse dalla discussione sulle sezioni più antiche del pentateuco enochico (pp. 135-151) e dal loro rapporto con la tradizione sadocita; Boccaccini rileva che, dopo le scoperte dei frammenti aramaici di *I Enoc* a Qumran (editi da J.T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976), non si è potuta più mantenere la datazione del *Libro dei Vigilanti* e del *Libro dell'Astronomia* in un'epoca vicina alla guerra maccabaica. Riprendendo l'analisi di Sacchi sulla storia redazionale soprattutto del *Libro dei Vigilanti* (cfr. *L'apocalittica giudaica...*, cit., pp. 31-78), egli ritiene che le sezioni più antiche di *I Enoc* siano una risposta in chiave polemica alla restaurazione del primo e secondo sadocitismo: ad una ideologia che mette al primo posto l'ordine del cosmo e la relativa onnipotenza di Yhwh, i primi enochici ne contrappongono una

¹ Cfr. anche le notazioni di P. SACCHI, *Enochism, Qumranism and Apocalyptic: Some Thoughts on a Recent Book*, «Henoch» 20 (1998), pp. 357-365. Sull'importanza della scuola italiana per la definizione di una nuova prospettiva di indagine sulla letteratura apocalittica giudaica cfr. G. BOCCACCINI, *Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship*, in J.J. COLLINS-J.H. CHARLESWORTH (edd.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Academic Press, Sheffield 1991, pp. 33-50. Le ricerche di Sacchi hanno messo in rilievo come quella di «apocalittica» sia definizione che al massimo può descrivere un genere letterario, ma non uno specifico gruppo del giudaismo del periodo ellenistico-romano; solo le apocalissi enochiche (attribuite cioè al mediatore Enoc) possono essere specchio di un vero e proprio movimento, visto che la loro ideologia si concentra attorno ad un nucleo di base (quello di un'origine preterumana del male) che può fungere da presupposto per l'identificazione di un gruppo con delle caratteristiche ben definibili, al di là delle inevitabili differenze che, comunque, gli stessi scritti del pentateuco enochico presentano nell'arco del loro sviluppo storico (cfr. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, pp. 31-78; l'esistenza di una tradizione apocalittica «enochica» è stata individuata anche da J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1984). Ma la tesi di Sacchi cerca di mettere in rilievo anche come quello dell'origine preterumana del male non sia uno schema ideologico presente solo negli scritti che sono entrati a far parte del pentateuco enochico; anche alcuni scritti apocalittici che non presentano, almeno apparentemente, connessioni con i testi enochici condividono con essi questo stesso schema ideologico di base: è il caso, ad es., dei *Giubilei*, dei *Testamenti dei XII patriarchi* e del *4 Ezra* (cfr. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica...*, cit., pp. 99-130).

² Il fatto, ad es., che *Daniele* e il *Libro dei Sogni* presentino somiglianze sotto il punto di vista formale non significa automaticamente che essi siano parte del medesimo movimento o della stessa ideologia; anzi, le somiglianze formali sono specchio abbastanza chiaro di una volontà polemica o, comunque, di un rovesciamento dei principi cardine dei due movimenti che hanno rispettivamente prodotto i due testi, quello sadocita e quello enochico. 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; ID., *Il mediogiudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, pp. 87-121; ID., *Esiste una letteratura farisaica del secondo Tempio?* «Ricerche storico-bibliche» 11/2 (1999), pp. 23-41; ID., *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, pp. 169-201.

che mette l'accento sulla corruzione che il peccato angelico primordiale ha introdotto nel mondo (pp. 137-143: questa visione protologica si riversa in tutta una serie di elementi che appaiono contraddistintivi dell'ideologia enochica, come l'osservanza del calendario solare, la perdita di fiducia nella *Torah* mosaica, la credenza in una vita *post-mortem*, ecc.)³.

Il successivo svolgersi dell'enchismo vede il sorgere di un altro testo, il *Libro dei Sogni*, praticamente contemporaneo al *Libro di Daniele*; come emerge dall'analisi dell'ideologia dei due testi, il contrasto tra sadocitismo e enchismo continua anche nel periodo della rivolta maccabaica. Nonostante l'utilizzo dello stesso genere letterario e una certa comunanza nella «visione del mondo», il *Libro dei Sogni* ricalca e promulga le idee della più antica tradizione enochica, mentre *Daniele* si fa sostenitore di una ideologia di ascendenza sadocita (cfr. pp. 153-161). Sempre a questo periodo può essere datato il *Libro dei Giubilei*, scritto che – ugualmente – ricalca i principi base dell'enchismo più antico⁴, nonostante il tentativo, da parte dell'A. antico, di conciliare il più possibile questi stessi principi con quelli della rivelazione mosaica (totalmente assenti nella precedente tradizione enochica), entrambi subordinati all'idea, già presente nel *Libro dell'Astronomia*, delle tavole celesti: «Nel riconoscere il legame tra rivelazione mosaica e tavole celesti, il Libro dei Giubilei dà anche risalto all'incompletezza della *Torah* sadocita. Nessuna scrittura, né quella enochica, né quella mosaica, è la trascrizione esatta delle tavole celesti» (*Oltre l'ipotesi essenica*, cit., p. 166). Il *Libro dei Giubilei* è il testimone di una fase del gruppo enochico in cui il dialogo e lo scontro con la tradizione sadocita si fa più serrato, ma in virtù di una visione dello *status quo* che potremmo definire abbastanza «ottimista»: c'è comunque la speranza che tutti possano tornare alla «giusta» posizione promulgata dall'A. (*Oltre l'ipotesi essenica*, cit., pp. 179-181).

Una posizione simile a quella espressa da *Giubilei* è quella del *Rotolo del Tempio*, testo che condivide i principi fondamentali dell'enchismo così come è testimoniato dai *Giubilei*; basandosi soprattutto sulle tesi di quegli studiosi che considerano 11QT un testo di composizione precedente alla sua successiva assunzione nella biblioteca di Qumran⁵, Boccaccini ritiene che «Come il Libro dei Giubilei, il Rotolo del Tempio esprime le opinioni di un ambiente sacerdotale che si oppone all'autorità di Gerusalemme e nutre serie riserve circa la legittimità del Secondo Tempio» (p. 184). Gli autori di 11QT sono parte dello «stesso gruppo facente parte del giudaismo enochico, che poco tempo prima aveva prodotto il Libro dei Giubilei» (p. 186). Su questo punto ci riserviamo di fare qualche osservazione alla fine della presente recensione.

La trattazione sul giudaismo enochico continua con l'analisi dell'*Epistola di Enoc* o, piuttosto, del documento che sta alla base di quel testo che oggi chiamiamo *Epistola di Enoc*⁶: il te-

³ L'opposizione si riflette anche nell'ambito della ripresa del profeta *Ezechiele*, interpretato dai sadociti in riferimento alla loro ideologia generale (di carattere «tempiocentrico» e sostenitrice dell'ordine del creato di cui i sacerdoti sadociti si consideravano i veri custodi) e dagli enochici (o, comunque, da movimenti antisadociti) – come ha giustamente rilevato B.Z. WACHOLDER, *Ezekiel and Ezekielianism as Progenitors of Essenianism*, in D. DIMANT-U. RAPPAPORT (edd.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Brill, Leiden 1992, pp. 186-196; cfr. anche M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 9-28 – in riferimento alla loro opposizione sadocita (che Boccaccini collega all'espulsione di famiglie sacerdotali attestata in *Ezra* 2,61-63; *Neemia* 7,63-65; cfr. *Oltre l'ipotesi...*, cit., p. 148; *Roots of Rabbinic Judaism...*, cit., pp. 73-111).

⁴ A questo proposito Boccaccini riprende le notazioni di J.C. VANDERKAM, *Enoch Traditions in Jubilees and Other Second Century Sources*, in *SBL Seminar Papers 1978*, vol. 1, pp. 229-251.

⁵ Cfr. ad es. B.A. LEVINE, *The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 232 [1978], pp. 5-23; per posizioni similari vedi: *Oltre l'ipotesi...*, cit., p. 182, n. 30.

⁶ Per quanto concerne la cosiddetta *Epistola di Enoc* (capp. 91-105 di *I Enoc*) diciamo che Boccaccini riprende in massima parte le notazioni di F. GARCÍA MARTÍNEZ (cfr. *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1992, pp. 79-96), G.W.E. NICKELSBURG (cfr. *I Enoch: I. A Commentary on the Book of I Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001, spec. p. 426) e, in parte, di P. SACCHI (cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, UTET, Torino 1981, pp. 434-435; 631).

sto così come è tramandato dalla tradizione etiopica è il frutto di una interpolazione ad un testo originario (la *Proto-Epistola di Enoc*) attestato a Qumran (i frammenti aramaici di *1Enoc* testimoniano che i capp. 94,6-104,8 devono essere letti come una composizione indipendente successivamente aggiunta alla *Proto-Epistola*), comprendente sia la cosiddetta *Apocalisse delle Settimane* che il corpo dell'Epistola (priva dell'interpolazione dei capp. 94,6-104,6). Questa *Proto-Epistola* è attestata a Qumran, ma la sua origine, almeno stando agli studi più recenti, è chiaramente presettaria, e testimoniarebbe una fase dell'enoichismo che trova numerose corrispondenze sia nel *Libro dei Sogni* che nel *Libro dei Giubilei* (pp. 205-207); l'ipotesi dell'interpolazione è quella che spiegherebbe meglio tutta una serie di incongruenze (in massima parte ideologiche in relazione al resto della tradizione enochica) presenti nella *Epistola di Enoc* così come tramandata dalle tradizioni greca ed etiopica.

Parte del giudaismo enochico precedente allo scisma dei qumraniti, secondo l'analisi di Boccaccini, è anche la *Lettera Halakica* (4QMMT); seguendo le osservazioni di F. García Martínez⁷, Boccaccini ritiene che la lettera sia un documento proveniente dal gruppo progenitore della comunità di Qumran, sebbene non sia sostenibile la conclusione cui lo stesso García Martínez giunge (la lettera si rivolgerebbe al gruppo religioso da cui si scisse la setta). Per chiarire il *Sitz im Leben* della polemica Boccaccini riprende la tesi di L.H. Schiffman⁸, secondo cui la lettera sarebbe «un documento risalente allo stadio più antico dello sviluppo della setta, quando i suoi membri speravano ancora di tornare a prendere parte al culto del Tempio»⁹. 4QMMT è testimonianza di un gruppo enochico simile a quello testimoniato dalla *Proto-Epistola*: «Il gruppo è determinato a mantenere la propria identità separata; ma, al tempo stesso, è convinto di svolgere una missione per Israele nella sua totalità, e confida che alla fine il popolo e le autorità ebraiche riconosceranno la verità della sua posizione. Piuttosto che testimoniare la nascita della comunità di Qumran, la Lettera Halakica sembra testimoniare l'epoca in cui il gruppo enochico, o parte di esso, decise che, in quanto eletti della settima settimana e testimoni della verità, i suoi membri dovessero camminare lungo la via della giustizia senza mischiarsi ai peccatori, che erano allora la maggioranza del popolo. Ai membri del gruppo, ancora in attesa della conversione del resto di Israele, era chiesto di essere soddisfatti e fieri della propria alterità e della propria vita separata» (*Oltre l'ipotesi*, cit., pp. 212-213).

Il quadro del giudaismo enochico così come prospettato da Boccaccini (sulla scorta dei testi che possono essere ricondotti a quell'alveo ideologico) rappresenta lo snodo fondamentale per comprendere i documenti settari della comunità di Qumran e la storia stessa dello scisma tra i qumraniti e il loro movimento progenitore. In questo ambito il *Documento di Damasco* è certamente un testo fondamentale che getta luce su quel momento cruciale in cui i qumraniti decidono di ritirarsi a vivere *separatim* (cfr. pp. 215-230)¹⁰. CD presenta numerose analogie con documenti come *Giubilei*, ma riconosce nel Maestro di giustizia una sorta di fondatore di un gruppo con una precisa sociologia e con una ideologia ben definita; il gruppo che sta dietro questo documento si riconosce in un'origine sacerdotale, ma secondo uno schema ideologico già presente nella precedente letteratura enochica¹¹.

⁷ Cfr. *4QMMT in a Qumran Context*, in J. KAMPEN-M.J. BERNSTEIN [curr.], *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, Scholars Press, Atlanta 1996, pp. 15-27.

⁸ Cfr. *Evidence of the Halakhic Letter*, in *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1994, pp. 83-89.

⁹ L.H. SCHIFFMAN, *Origin and Early History of the Qumran Sect*, «Biblical Archaeologist» 58 [1995], p. 41.

¹⁰ Su CD Boccaccini riprende, in massima parte, gli studi di P.R. DAVIES, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'*, Academic Press, Sheffield 1983; cfr. anche *The Temple Scroll and the Damascus Document*, in G.J. BROOKE [curr.], *Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December 1987*, Academic Press, Sheffield 1989, spec. p. 209.

¹¹ Ad esempio, l'uso dell'appellativo 'figli di Sadok' va inteso in senso 'tipologico': cfr. P.R. DAVIES, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Scholars Press, Atlanta 1987, pp. 51-72 e *The Damascus Covenant*, cit.

La posizione di Boccaccini su CD è ben sintetizzata nelle seguenti parole: il testo «non testimonia l'inizio della vita comunitaria di Qumran, ma la fase immediatamente precedente alla fondazione dell'insediamento qumranico, il periodo in cui la comunità del Maestro di Giustizia cercò di ottenere il comando del movimento enochico, sulla base della propria convinzione di essere stata prescelta da Dio a guidare il movimento enochico verso una regola di vita fondata su una più rigida separazione dal resto di Israele. La comunità del Maestro di Giustizia riuscì nel suo intento? La continuità, sia letteraria che ideologica, tra il Documento di Damasco e la Regola della Comunità, dimostra sicuramente che la fondazione dell'insediamento qumranico rappresentò il passo successivo nella vita del medesimo gruppo» (p. 230). La fase di tensione presente nel giudaismo enochico così come è testimoniata dalla *Lettera halakica* (presenza di gruppi che cercano di stabilire la propria autorità nell'ambito dei gruppi ad essi affini), emerge definitivamente nel *Documento di Damasco* e nel fatto che tutti i documenti del successivo giudaismo enochico «ufficiale» non sono stati accolti nella biblioteca qumranica (quella che Boccaccini definisce la «censura qumranica» [cfr. pp. 230-265]. I testi enochici assenti a Qumran sono i *Testamenti dei XII Patriarchi*, l'*Epistola di Enoc*, il *Libro delle Parabole*, e – chiaramente – quelli successivi all'abbandono del sito qumranico [2 *Enoc*, 4 *Ezra*, *Apocalisse di Abramo*]; sull'amplificazione del concetto di «enochismo», così come inteso da Boccaccini, torneremo al termine della recensione).

L'ultima parte del volume di Boccaccini si preoccupa di «verificare» la storia dell'enoichismo sulla scorta delle testimonianze degli autori giudaici di lingua greca (in massima parte Filone e Giuseppe); l'A. mette in rilievo come quello che questi scrittori descrivono come essenismo ben può rappresentare il movimento che ha prodotto i testi enochici. Testimonianze come quelle di Giuseppe (ad es. cfr. *Bell.* 2,136.142) e di Filone (ad es. *Omn. Prob. Lib.* 84) sembrano trovare una certa consonanza in alcuni punti della letteratura enochica (ad es. cfr. *1 En.* 7,1 per l'attenzione verso la guarigione tramite le piante). Per Boccaccini «Filone e Flavio Giuseppe (o le fonti da loro utilizzate) mostrano di essere ben stati a conoscenza delle dottrine più importanti del giudaismo enochico, mentre passano sotto silenzio le dottrine particolari del pensiero di Qumran. La letteratura prodotta dal più ampio movimento enochico offre un ambiente molto più conforme all'ideologia della maggioranza del movimento essenico descritta da Filone e Flavio Giuseppe, che non la letteratura settaria di Qumran» (p. 310). L'identificazione tra enochismo ed essenismo e la loro divergenza in numerosi punti (ideologici, soprattutto) dai documenti tipicamente settari attestati a Qumran conferma tutta una serie di ipotesi già formulate nella storia degli studi qumranici¹².

La metodologia utilizzata dall'A. è quella della cosiddetta «storia delle idee», sorta in ambiti disciplinari diversi (cfr. pp. 12-13; *Roots of Rabbinic Judaism...*, cit., pp. XVI; 26-27; 31-32), per cui viene privilegiata «un'ottica interdisciplinare che nello studio dell'antica letteratura giudaica superi una separazione troppo rigida tra i diversi campi della ricerca» (p. 53; sui presupposti metodologici di un'analisi «olistica» cfr. anche *Il mediogiudaismo...*, cit., pp. 19; 34-36; 47-48). Nonostante l'A. metta spesso in rilievo che la sua è un'analisi «sistemica» dei testi (secondo il

¹² Innanzitutto quella cosiddetta «di Groningen», secondo la quale Qumran e essenismo devono essere considerati come due fenomeni distinti (cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Paideia, Brescia 1996, pp. 123-161); ma anche le intuizioni di B.Z. WACHOLDER e S. TALMON sulle ascendenze anti-sadocite della comunità di Qumran (cfr. rispettivamente *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, HUC Press, Cincinnati 1983 e *The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity*, in E.C. ULRICH-J.C. VANDERKAM [curr.], *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, pp. 3-24), o quelle di H. STEGEMANN sulla massiccia presenza essenica nel giudaismo del secondo Tempio (cfr. *The Qumran Essenes: Local Members of the Main Jewish Union in the Late Second Temple Times*, in J. TREBOLLE BARRERA-L. VEGAS MONTANER (edd.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls [Madrid 18-21 March, 1991]*, Brill, Leiden 1992, vol. I, pp. 83-166; sulle altre tesi che trovano conferma nell'ipotesi enochico-essenica cfr. *Oltre l'ipotesi...*, cit., pp. 335-340).

metodo sperimentato da J. NEUSNER, *The Systemic Analysis of Judaism*, Scholars Press, Atlanta 1988), si sono mosse verso di essa osservazioni e notazioni che riportavano il discorso in un ambito più propriamente «storico»¹³, per cui non intendiamo tornare su quel piano, già ampiamente scandagliato da altri. Vogliamo solo riprendere i punti accennati sopra e porre degli interrogativi che potrebbero gettare una certa luce sulla storia del (o dei?) movimento(i) enochico(i).

Il primo riguarda la connessione tra 11QT e i documenti più antichi del giudaismo enochico; Boccaccini risolve il problema spostando l'attenzione sui rapporti con *Giubilei*, ma – secondo il nostro punto di vista – questo non è determinante, anche perché *Giubilei* cita e riprende con grande rispetto Enoc, i materiali enochici più antichi e – cosa ancora più determinante – la sua ideologia fondante (cfr. già P. GRELOT, *La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible. Origine et signification*: «Recherches de science religieuse» 46 [1958], pp. 5-26; 181-220), mentre 11QT no. 11QT sembra riprendere una complessa *halakah* di origine levitica (che rilegge e capovolge quella sacerdotale), ma non sembra avere una connessione certa – anche sotto un punto di vista sistemico – con i materiali più propriamente enochici. Il punto di partenza di 11QT resta la *Torah* mosaica e una sua rilettura in chiave «armonizzante» per far emergere da essa significati nuovi e nascosti¹⁴; non è neppure certo il *Grund* ideologico che ha portato alla formulazione delle prescrizioni presenti nel documento. Se per *Giubilei* il problema di un'origine preterumana del male è presente in maniera abbastanza esplicita (connesso a quello delle tavole celesti: cfr. 5,1 ss. per la ripresa del mito dei vigilanti), per cui l'A. sente la necessità di spiegarlo anche alla luce della rivelazione mosaica, per 11QT – nonostante la presenza del calendario solare (elemento che potrebbe testimoniare una continuità per quanto concerne specifiche pratiche all'interno di un gruppo¹⁵) – quello stesso problema sembra assolutamente assente. A ciò si unisce l'incertezza della datazione e il conseguente rapporto con i documenti più propriamente qumranici: a questo proposito F. García Martínez osserva: «Determinare la data di composizione dell'opera risulta tanto difficile quanto stabilirne l'origine. Sono state proposte datazioni tanto diverse come il IV sec. a.C. o il I sec. d.C.»¹⁶. Non riteniamo affatto determinanti le connessioni tra 11QT e *Giubilei*: se la datazione di 11QT può essere posta «in un periodo imprecisato del III o all'inizio del II sec. a.C.» (*Testi di Qumran*, cit., p. 33), allora potrebbe essere proprio 11QT il tramite per la comprensione di *Giubilei* e non il contrario. La conciliazione tra enochismo e sadocitismo di *Giubilei* potrebbe aver tenuto presente 11QT in quanto rappresentante di una visione dello stesso sadocitismo abbastanza critica.

Strettamente connesso a questo problema è quello di una definizione abbastanza larga di *enochismo*, per cui testi come il 4 Ezra o, prima ancora, i *Testamenti dei XII patriarchi* siano esponenti del movimento enochico; per Boccaccini soprattutto i *Testamenti* sono espressione di un movimento enochico successivo allo scisma dei qumraniti (pp. 246-255), per cui l'odio presente nella raccolta contro alcuni principi base della comunità qumranica sarebbe frutto della separazione avvenuta in seno al più vasto movimento. Certamente l'ideologia fondante dell'enochismo gioca un ruolo molto importante nei *Testamenti*, ma è possibile, per un'opera così com-

¹³ Cfr. ad es. W. VAN PEURSEN, *Qumran Origins: Some Remarks on the Enochic/Essene Hypothesis*, «Revue de Qumrân» 78 (2001), pp. 241-253; J.J. COLLINS, in «Annali di storia dell'esegesi» 19 (2002), pp. 503-506; l'ipotesi di Boccaccini è stata oggetto di discussione anche all'ultimo convegno enochico tenutosi a Venezia tra la fine di Giugno e l'inizio di Luglio del 2003.

¹⁴ Per W.O. WISE, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, Oriental Institute Press, Chicago 1990 il testo sarebbe un sostituto escatologico di Deut. 12-26, mentre per Wacholder il testo rappresenterebbe l'unica *Torah* valida.

¹⁵ Anche se, su questo punto, F. García Martínez osserva: «A sua volta, tuttavia, questo calendario presenta alcuni elementi che fanno supporre che esso sia anteriore alla forma più precisa secondo la quale lo utilizzano il libro dei *Giubilei* e altri testi qumranici, come dimostra il modo ancora approssimativo di stralciare le date delle feste» (*Testi di Qumran*, in G. ARANDA PÉREZ-ID.-M. PÉREZ FERNÁNDEZ (edd.), *Letteratura giudaica intertestamentaria*, Paideia, Brescia 1998, p. 33).

¹⁶ Cfr. *Testi di Qumran*, cit., p. 33; sui rapporti tra 11QT e i testi più propriamente settari vedi *ibid.*, pp. 31-32. Sulle divergenze tra testi settari e 11QT *ibid.*, pp. 32-33.

posita e che ha avuto forti rimaneggiamenti da parte cristiana (tanto da essere considerata da alcuni come una creazione cristiana: cfr. gli studi di M. de Jonge citati nell'ampia bibliografia del vol. di Boccaccini, p. 359), parlare di un nucleo ideologico fondante e fondamentale? La fortissima attenzione impressa su elementi come la legge o la responsabilità individuale, in maniera del tutto nuova rispetto alla precedente letteratura enochica (ad es. *Test. Iss.* 5,1-8; *Test. Zab.* 3,4-8; 5,1 ss.; *Test. Dan* 5,1-13 [qui si cita anche il *Libro di Enoc*], ecc.), unito ad altri che ricalcano e reinterpretano principi ideologici propri dell'enoichismo (su tutti, i casi del *Testamento di Levi* e del *Testamento di Ruben*), possono certamente far ritenere che alcuni strati dell'opera siano vicini ai movimenti enochici e/o esseni, sebbene possano essere messe in campo altre attribuzioni (cfr. notazioni in SACCHI, *Apocrifi...*, cit., pp. 735-740); ma credo che sia molto difficile parlare dei *Testamenti* come di un *testo* (con tutto ciò che questa definizione comporta) di matrice enochica. Allo stesso modo il *4Ezra*, nonostante riprenda motivi cari all'enoichismo (anche se in una forma più vicina a quello formulato dalla comunità di Qumran: cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Traditions communes dans le IV Esdras et dans les mss. de Qumrân*: «Revue de Qumrân» 15 [1991], pp. 287-301), la sua attenzione verso la legge e la responsabilità umana (elemento confermato dalla concezione del *cor malignum*, che sembra riconnettersi alla *cattiva inclinazione* del successivo rabbinismo; su questi temi resta fondamentale lo studio di A.L. THOMPSON, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra*, Missoula 1977) sembra avvicinare molto di più il testo ad una fase in cui si cercava di conciliare le diverse posizioni del giudaismo precedente in virtù delle difficoltà presenti.

A nostro avviso una definizione così larga di *enoichismo* si scontra con un'osservazione di base: è possibile ritenere tutti i movimenti antisadociti come enochici? L'opposizione antisadocita è elemento che assicura l'appartenenza di un testo al movimento enochico? A ciò si unisca che se quello dell'origine preterumana del male è ideologia fondante e imprescindibile per definire le basi concettuali dell'enoichismo, non deve questo elemento essere presente in maniera assolutamente esplicita e ugualmente fondante nei diversi testi che sono specchio di quello specifico movimento? Ugualmente difficoltosa è una identificazione totale tra enoichismo e essenisimo (Collins parla di una *oversimplification*): le origini dell'enoichismo sono legate ad una fase molto antica del giudaismo del secondo Tempio; certamente è possibile che il movimento esseno abbia ripreso e continuato la tradizione enochica, ma resta che quando Giuseppe parla degli esseni non li associa mai ad Enoc. Boccaccini spiega la difficoltà ricorrendo sempre al *Libro dei Giubilei*, dove Mosè assume un'importanza del tutto particolare rispetto alla precedente letteratura enochica. Ma non bisogna dimenticare che il quasi coevo *Libro dei Sogni* addirittura sorvola sulla rivelazione del Sinai (per cui non credo che si possa parlare di una totale identificazione¹⁷). Ritengo che quella di enoichismo sia definizione che certamente illumina su una tradizione e su un gruppo presente nel giudaismo del secondo Tempio, ma credo anche che quella di gruppo sia definizione che deve necessariamente tenere conto di varianti e differenziazioni che lo stesso può presentare al suo interno (il caso dei diversi gruppi del cristianesimo delle origini può apparire emblematico).¹⁸

¹⁷ A questo proposito lo stesso Boccaccini osserva: «In conclusione, chiunque siano stati gli esseni, essi rappresentano una varietà di giudaismo il cui 'canone' (esattamente come il 'canone' enochico) era più ampio della Bibbia usata da Filone e Flavio Giuseppe e comprendeva libri che erano loro soltanto. Alla luce dei contenuti di questi libri segreti, è anche probabile che Flavio Giuseppe e Filone si siano riferiti ai libri del giudaismo enochico. Se gli enochici non erano esseni, allora bisognerebbe dire che assomigliavano a loro come gemelli» (p. 297).

¹⁸ Altrimenti si rischierebbe di ridurre i gruppi e i movimenti del giudaismo del periodo ellenistico-romano a quella contrapposizione bipolare cara ad alcuni studiosi soprattutto del passato (cfr. ad es. O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959, il quale divideva il giudaismo del periodo ellenistico-romano in due grandi correnti in contrasto, i teocratici e gli escatologici: cfr. *Theokratie...*, cit., pp. 44; 54; 59, oppure D. RÖSLER, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen 1960, che studia il Nuovo Testamento in un contesto giudaico dominato da due correnti in continua dialettica, quella apocalittica e quella rabbinica, discordanti sul binomio legge/storia).

Resta che questo di Boccaccini rappresenta il più accurato studio di quella che, a mio avviso, è una delle più significative scoperte del giudaismo del secondo Tempio, la categoria di enochismo; e ritengo anche che questa scoperta possa gettare una luce fondamentale per lo studio delle dialettiche presenti nei diversi gruppi del giudaismo del periodo ellenistico-romano e, di conseguenza, del cristianesimo delle origini.

Luca Arcari
via Ettore Riola, 8
I-82018 San Giorgio del Sannio (BN)
e-mail: lucaar@infinito.it

F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2001, pp. 157.

L'8 settembre 1486 Marsilio Ficino scriveva a Giovanni Pico della Mirandola, chiedendogli notizie riguardo alla sua traduzione latina del Corano. Dalla lettura di questa lettera veniamo a sapere che il filosofo platonico era in compagnia di Flavio Mitridate e Pier Leone da Spoleto. Questi quattro personaggi sono stati i protagonisti degli studi che vanno sotto il nome di 'cabala cristiana' alla fine del XV secolo e che hanno avuto una centralità più o meno forte nell'ambito del rapporto tra cultura cristiana e cultura ebraica.

Le opere di Garin, Secret e Wirszubski avevano assegnato un ruolo fondamentale all'opera del Conte della Mirandola, al suo interesse sempre crescente verso la cultura ebraica e alla sua conseguente operazione di traduzione di testi cabalistici, intrapresa grazie all'opera fondamentale del convertito ebreo Guglielmo Raimondo Moncada, meglio noto come Flavio Mitridate.

L'opera del Bacchelli apre nuove strade per comprendere lo studio e l'interesse per l'ebraico e la cabbala nella Firenze medicea, concentrando la sua attenzione su altri due personaggi di quel quartetto che abbiamo ricordato prima, vale a dire Pier Leone da Spoleto e in parte Marsilio Ficino. Tale interesse, come vedremo, porta anche a incrinare il 'picocentrismo' della cabala cristiana fiorentina, disegnando un panorama più ampio, comprendente protagonisti, sicuramente legati tra di loro, ma che in alcuni momenti intrapresero strade diverse.

Il testo di Bacchelli, come si evince già dal titolo, è composto da due parti distinte tra loro e prende le mosse dalla scoperta di due manoscritti. La prima parte, dal titolo *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: Nota su alcune versioni di trattati cabalistici e filosofici ebraici* si occupa del cod. *Parigino Italiano 443*, che contiene un insieme di versioni in volgare di opere ebraiche, cabalistiche e filosofiche. Partendo da questo punto l'autore, come vedremo, tenta di disegnare un affresco dell'interesse umanistico fiorentino per la filosofia ebraica. La seconda parte, dal titolo *Nuovi frammenti del Commento sopra una Canzone de amore* composta da Girolamo Benivieni di Giovanni Pico, analizza il cod. *C M 328* della Biblioteca Comunale di Padova, che contiene venti nuovi frammenti del pichiano *Commento sopra una canzone de amore*. Data la sede e le competenze di chi scrive, ci si occuperà qui esclusivamente della prima parte, che occupa la maggior parte del testo.

La prima parte è costituita da un corpo centrale, l'analisi del codice parigino, che contiene, come abbiamo visto, sette traduzioni di opere o di frammenti di esse, che vanno dal (*ayye ha-'Olam ha-ba* di Abraham Abulafia, a una versione mutila del *Peruš Šem ben 'arba otiyyot* fino al *Commento all'Epistola di Hay ibn Yaqzan di Ibn Tufayl* di Mosè di Narbona. Questa raccolta miscellanea era stata attribuita da Secret all'ambiente di Egidio da Viterbo. Il Bacchelli invece, ha riconosciuto nelle postille e in parte della trascrizione la mano di Pier Leone da Spoleto, medico di Lorenzo de' Medici, morto misteriosamente nel 1492, non solo, l'autore riconosce la stessa mano nel cod. *A IX 29* della Biblioteca Universitaria di Genova, che contiene una

traduzione latina dell'*Epistola di Ḥay ibn Yaqzan* di Abu Baker Ibn Tufayl. Che lo spoletino fosse in contatto con Pico e Mitridate è sicuro e lo mostra anche il fatto che avesse nella sua biblioteca una copia di un commento anonimo al *Sefer yeṣirah* eseguita per Pico da Mitridate e che nel codice genovese si trovi un frammento del *Commento alla Torah* di Menahem da Recanati, eseguita sempre per il Conte.

Ma il codice parigino, la presenza di un'opera già tradotta da Mitridate come il *Ma'areket ha-Elohut* e la partecipazione diretta di Pier Leone alla scrittura, unita all'interruzione dei rapporti tra il medico e il Conte, fanno ipotizzare che lo spoletino «perseguisse per conto proprio un programma di versioni di testi ebraici cabalistici o filosofici». Tale ipotesi è rafforzata dalla scoperta da parte del Bacchelli di una versione latina del *Sefer yeṣirah* nel *cod. Riccardiano 868* e che sembra «prodotta piuttosto nell'ambiente che gravitava attorno a Pier Leone e Ficino» [p. 31].

Da questo corpo centrale del lavoro si dipanano altri filoni di interesse che gettano nuova luce sulle origini della 'cabala cristiana'. L'entrata prepotente della figura di Pier Leone in questo ambiente provoca nell'autore la necessità di indagare altri aspetti dell'ambiente fiorentino dell'epoca, e risulta necessario anche approfondire elementi noti, ma che, fino ad oggi, erano rimasti nell'ombra.

Così da questo filone centrale si aprono strade diverse che arricchiscono il panorama fino ad oggi conosciuto. Si passa dal problema della natura del linguaggio magico e la riflessione sulla sua origine in Ficino e Pico, al rapporto di Pico con la riforma politico-religiosa, il proselitismo e infine dei rapporti fra il Conte e Ludovico Lazzerelli e il suo *Crater Hermetis*. Un capitolo molto interessante e su cui mi vorrei soffermare è dedicato a Marsilio Ficino e la cabala. Il rapporto fra il filosofo platonico e la cultura ebraica è un problema ancora irrisolto nonostante già nel 1918 Cassuto ne sottolineasse l'importanza [cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nel Rinascimento*, Firenze, 1918]. Bacchelli individua una fonte ebraica nel *De vita*, individuando nel «Samuel Hebreus» citato dal Ficino, Samuel Ibn Sarsa e la sua opera *Meqor ḥayyim*. Bacchelli ipotizza che tale opera gli fosse stata suggerita da Yoḥanan Alemanno, che l'aveva studiata con attenzione. [A tale conclusione è arrivato anche Stephan Toussaint nel suo *Ficino's Orphic magic or Jewish astrology and oriental philosophy? A note on "spiritus", the Three Books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, «Accademia», II, 2000, pp. 19-31]. L'interesse del Ficino per la cultura ebraica negli anni attorno al 1486 ci costringe a ripensare al rapporto fra il filosofo e la cultura ebraica nell'arco di tutta la sua vita intellettuale, riprendendo in mano gli indizi che sono stati trascurati. Il problema, ricordato anche da Bacchelli, dei «libros ebraycos» che il padre Diotifeci gli lasciò nel suo testamento, la presenza di numerose fonti ebraiche nel *De christiana religione*, forse non tutte provenienti da opere controversistiche, fino ad arrivare al rapporto, in questo campo, tra Ficino e Pico, stigmatizzato dal famoso passo del *De vita*, in cui Ficino stesso, commentando la nozione presso gli ebrei del sacrificio scrive: «Sed haec Pico nostro exploranda reliquimus» [*De vita*, III, 22, 106].

Il lavoro di Bacchelli, così ricco non solo nel corpo centrale, ma anche nell'apparato di note, che costituisce a volte un testo a sé che apre nuove strade di ricerca e a volte ritorna su elementi che apparivano certi, proponendo nuove interpretazioni, tutta questa mole di informazioni fondata su una rigida ricerca storico-filologica pone a chi si occupa del rapporto fra cultura cristiana e cultura ebraica nel rinascimento un problema decisivo. In un recente articolo comparso su «EJAS Newsletter» 11, october 2001-march 2002, intitolato *Recent literature on Christian Kabbalah*, Saverio Campanini lamentava il fatto che la maggior parte dei testi cabalistici sia per la maggior parte ancora manoscritta e seminasosta in biblioteche e archivi. Campanini proseguiva sostenendo che prima di inoltrarsi in una sintesi storica del fenomeno chiamato Cabala cristiana, sarebbe necessario una descrizione di questo fenomeno basato «on new surveys of the sources, on a critical revision of the relevant bibliography and on a renewed impulse to edit the many texts which still lie unread in many European libraries». Il libro di Bacchelli sembra rispondere a questa esigenza, non solo perché attribuisce il *cod. Parigino Italiano 443* all'ambiente di Pier Leone da Spoleto, correggendo la valutazione di Secret che lo conside-

rava appartenuto a Egidio da Viterbo [cfr. F. SECRET, *Aegidiana Hebraica*, «Revue de étude juives», CXXI, 1962, p. 410, n. 7] ma anche perché mostra, sulla base di questa scoperta come sia ancora intricata e in molte sue parti vergine, la foresta dei documenti riguardanti questa tematica. Il lavoro di Bacchelli mostra come affrontare questo campo di studi necessita di una perizia e una conoscenza degli archivi e dei fondi, che dia la possibilità di ricostruire un dato ambiente e una data rete di contatti e di scambi. Da questo punto di vista l'appello di Campanini andrebbe sdoppiato dal momento che la Cabbala cristiana rappresenta l'incontro di due culture che portano con loro due patrimoni documentari diversi e che vanno studiati da specialisti. Proprio la difficoltà di accedere a questa mole di fonti ancora nascosta nell'ombra pone una domanda centrale. È in grado un unico studioso di gestire la ricchezza di documentazione presente in entrambi i campi? La risposta è negativa, per dare una svolta a questo campo di studi è necessario riprendere quello scambio quotidiano di informazioni, procedendo parallelamente allo studio di questo fenomeno, come nel settembre del 1486 facevano i protagonisti di questo studio Mitridate, Ficino, Pier Leone da Spoleto e Pico.

Guido Bartolucci
Università di Bologna
Dipartimento di Discipline Storiche
Piazza S. Giovanni in Monte, 2
I-40124 Bologna
e-mail: sigonio@hotmail.com

HENRI MÉCHOULAN et GÉRARD NAHON (edd.), *Mémorial I.-S. Révah, Études sur le marranisme, sur l'hétérodoxie juive et Spinoza*, Collection de la Revue des Études juives, Peeters, Paris-Louvain 2001, pp. 560, ISBN 90-429-0898-X, € 84.50.

Sulla scia del pionieristico ed immane lavoro di ricerca di I.-S. Révah, morto prematuramente nel 1973 a soli 55 anni, si situa questo omaggio al maestro scritto da 24 studiosi. L'abbondante raccolta è preceduta da una premessa dei due curatori, da una cronologia della vita di Révah e da un'abbondante bibliografia delle sue opere, sia editate che inedite. I vari saggi sono stati pubblicati seguendo l'ordine alfabetico dei cognomi. Nel riferirne cercherò invece di seguire un criterio più razionale.

Il tentativo di sondare l'animo di Révah viene affidato a un suo amico, Pierre Chaunu (*L'Inquisition ne se trompe jamais (?)*), il quale cerca di capire quali fossero le sue intime convinzioni. Figlio di ebrei sefarditi di Salonico, Israël Salvator Révah, che pudicamente nascondeva l'intero nome, per metà ebraico e per metà giudeo-spagnolo di Salonico, dietro le iniziali I.-S. Révah, aveva la tempra dello studioso e la sua Religione era la ricerca di quei brandelli di verità che solo l'instancabile studio degli archivi permette di strappare alla dimenticanza. Altra premessa della fatica del ricercatore francese era stato "le basculement d'un déterminisme rigide vers une conception plus proche de la réalité, de l'existentiellement vécu, en harmonie aussi avec la logique nouvelle des sciences de la nature, vers ce que je me plais à appeler la "logique de l'imprévisible"" (174). Di questo atteggiamento fa fede l'aspra polemica tra Révah e il portoghese A.J. Saraiva, il quale riteneva che i processi dell'Inquisizione fossero soltanto un capitolo della lotta di classe: secondo lui il cripto-giudaismo altro non era che l'invenzione degli Inquisitori. Alcune frasi di Chaunu sul rapporto tra il suo amico e il giudaismo fanno riflettere: "On ne peut être plus significativement attaché à l'essence de la tradition juive que cet homme qui affectait, à la suite de quelle blessure cachée, je l'ignore, à l'égard des juifs religieux une attitude agressive [...]. Il se proclamait résolument athée [...]. Je préfère dire panthéiste, spinozien. Il se situait dans cette famille infiniment respectable du *Deus Sive Natura*" (175). Leggendo queste righe non si può che sorridere pensando che il grande Americo Castro considerava il suo

interesse per il marranesimo come una forma reativa di ortodossia ebraica: cui Révah aveva risposto segnalando la simpatia con la quale egli aveva varie volte evocato i vari eterodossi di Amsterdam. Penso che sulla personalità di Révah si possano fare alcune riflessioni: 1) egli era innanzi tutto uno storico appassionato che si basava sui fatti, con un interesse spiccato per gli svariati ed imprevedibili comportamenti umani; 2) non è certamente un caso che lui, ebreo di origini iberiche, abituato fin dall'infanzia ad esprimersi in giudeo-spagnolo, abbia dedicato l'intera sua vita ad indagini che riguardavano il dramma degli ebrei sefarditi; 3) il suo atteggiamento nei confronti dell'ebraismo era probabilmente complesso; forse l'evocazione fatta da lui di Uriel da Costa può aiutarci a comprendere: in Spagna da Costa fu un marrano fervente, ma una volta giunto nelle *terre di libertà*, egli assunse un atteggiamento critico nei confronti della sua stessa religione. Il suo marranesimo era stato una rivolta contro la colonizzazione spirituale operata dalla Chiesa, una rivolta combattuta interiormente coi simboli tradizionali a disposizione: una volta libero era intervenuto lo spirito critico che, ben lungi dal fargli negare la sua ebraicità, la aggiornava dottrinalmente. Ciò permette d'intendere contemporaneamente il duplice appassionato interesse di Révah nei confronti sia del marranesimo, sia dell'eterodossia ebraica: la libertà dell'ebreo conduceva per Révah a personaggi come Juan de Prado, Baruch Spinoza e Uriel da Costa, senza per questo sminuire il valore della commovente testimonianza del cripto-giudaismo.

In una raccolta di saggi il cui argomento principale è il marranesimo non poteva mancare un tentativo di definizione del termine *marrano*, così abusato che può significare tutto e il contrario di tutto. Scrive Henry Méchoulain (*N'est pas marrane celui qu'on croit*): "Ainsi on *marranisa* sainte Thérèse, Montaigne, Spinoza. Tout comme le chassépot, le marranisme, concept à tout faire, fit merveille, tant pour les éditeurs que pour les droits des auteurs" (295). In realtà la parola *marrano* (maiale, dall'arabo volgare *mahrān*) usato in modo ingiurioso nella Penisola, era intesa come una "simulazione del cattolicesimo e una dissimulazione della fede ancestrale" (297). Eppure, osserva M. parecchi convertiti erano sinceri. Molto migliore ed esplicito è il termine di *cripto-ebreo* per indicare la condizione di chi è costretto a "feindre une religion qu'il tient le plus souvent comme païenne" (299). È esistito anche in alcune situazioni storiche un *cripto-cattolicesimo* in terre cristiane non cattoliche, ma il paragone si ferma qui: il fondamento della fede era comune e una semplice conversione bastava per risolvere il problema, senza che intervenisse un'ulteriore emarginazione per una mancata *limpieza de sangre*. M. allude poi al poema di Daniel Levi De Barrios, che restituisce ai cattolici l'appellativo di *maiali*.

Di uno dei discorsi più violenti scritti da un cattolico portoghese (e varie volte tradotto in spagnolo) contro i nuovi cristiani e i loro discendenti, cioè del *Breve discurso contra a heretica perfidia do Judaismo* (Lisbona 1622) di Vicente da Costa Mattos, si occupa Moises Orfali. Nell'anno di pubblicazione del libello, l'Inquisizione di Lisbona, in una sua petizione inviata a Madrid, aveva già denunciato la pericolosità dei nuovi cristiani, traditori in quanto alleati degli olandesi, nonché incurabilmente ebrei, a un secolo dalla loro conversione forzata: "Les documents officiels reflètent donc clairement la fureur inquisitoriale, persécutrice [...], qui donne des ailes aux mythes anti-juifs, avec une fureur renouvelée et de nouveaux éléments" (408). Alcune parti del discorso di Costa Mattos che deploravano l'affluire a Madrid di uomini d'affari ebrei portoghesi, incoraggiati dalla politica del Conte-Duca Olivares, erano state censurate, ma le ritroviamo nelle carte della Suprema. In tutto il libro i lontani discendenti dei convertiti del 1497 sono ancora descritti come *ebrei* e, come tali, portatori di una macchia indelebile. L'opera rappresenta quindi "un répertoire assez complet des légendes anti-juives" (413). Questi ebrei sono sodomiti, "ils sont ingrats par nature [...]" "en este Reyno quanto mayores beneficios se hizieron a los Iudios tanto mayores males hizieron siempre..." Ils sont imparfaits de corps comme d'esprit; ils souffrent habituellement d'un flux de sang, le sang du messie qui se répandit sur la croix retombe sur eux. Pour cette raison, leurs enfants naissent la main droite pleine de sang, collée à la tête, et leurs parents ont un flux de sang le Vendredi saint: c'est pourquoi ils ont presque tous un teint pâle. Pour se débarrasser de ce mal, ils commettent des crimes rituels en assassinant d'innocentes créatures chrétiennes" (415-416). E questo è soltanto un piccolo cam-

pione. Come unica soluzione Costa Mattos propone l'espulsione di tutti i nuovi cristiani la quale sarebbe "d'une grande utilité publique et devrait pouvoir compter sur un soutien populaire unanime" (419). L'insieme dei clichés adoperati, scrive Orfali, rivela "un antisémitisme latent plutôt qu'un antijudaïsme fervent" (421).

Un'indiretta risposta a quanto sopra proviene dal già ricordato ex marrano portoghese Miguel (Daniel) de Barrios (1635-1701): ne riferisce Carsten Lorenz Wilke (*La "Trompette du Jugement" de Miguel de Barrios: essai de déchiffrement*). Nel suo poema *Trompeta del juicio contra el Papa y la Inquisicion* de Barrios, già capitano dell'esercito spagnolo, cerca di sbrogliare l'intricata matassa della propria duplice personalità in cui coesistono "les attrait paradisiaques du royaume "hespérique", la splendeur admirée de son aristocratie militaire, les superstitions honnies de son église et les affres de son Inquisition" (517). Il risultato è uno scritto in prosa, seguito da un poema in stile barocco, che sfrutta alcuni versetti biblici e varie allusioni per lanciare le sue frecce avvelenate contro il Papa e l'Inquisizione, salvaguardando una "Ibérie mythique d'avant sa catholicisation fatale de 588" la quale "survit, selon lui, dans la haute noblesse d'Espagne qui, à son époque, montra une certaine opposition au modèle politique défendu par les autorités ecclésiastiques et inquisitoriales. Si De Barrios noircit Rome, c'est pour légitimer son attachement aux élites laïques de la Maison d'Autriche: [...] la Monarchie d'Espagne conserve encore et toujours les traits du pays de Sépharade innocent et béni" (516). Solo nella calvinista Amsterdam questo violento attacco contro la Chiesa di Roma, identificata col maiale, poteva venire pubblicato senza troppi problemi.

Abbiamo già segnalato che all'inizio del XVII secolo ci fu un notevole flusso migratorio di nuovi cristiani dal Portogallo verso la Spagna sia per sfuggire alla persecuzione dell'Inquisizione lusitana, sia perché attratti dalla politica a loro favorevole del Primo ministro Olivares. Sui primi passi dell'Inquisizione portoghese durante il secolo precedente ci intrattiene Elvira Cunha De Azevedo Mea (*O Santo Ofício português da legislação à prática*). Sappiamo che, dopo la conversione forzata degli ebrei portoghesi del 1497, per quasi un quarantennio fu risparmiata loro la repressione inquisitoriale che ebbe inizio soltanto nel 1536. Fino al 1541 l'Inquisizione portoghese era regolata da una Bolla pontificia che l'istituiva, dai riferimenti all'Inquisizione spagnola e dal diritto comune. Le denunce allora non potevano essere segrete, era previsto un appello e le confische dei beni non potevano superare i dieci anni. In particolare, fino al 1639, vi fu molta moderazione: l'arresto non poteva avvenire se non c'erano almeno tre testimoni a carico. Lo statuto del 1541 regola l'andamento del processo ed ammette la tortura secondo i criteri del diritto civile, prevedendo anche l'appello presso il Grande Inquisitore. In quanto alle sentenze sembra che esse dipendano in gran parte dai criteri soggettivi dei singoli giudici, ciò che crea enormi disparità tra un tribunale e l'altro: ad esempio i giudizi dell'Inquisizione di Porto sono di una maggiore severità (poi quasi sempre moderata dalla Suprema). Con una Bolla del 1547 viene autorizzato in Portogallo il *processo segreto*: tale misura viene preceduta da un Perdono generale. Si deve al Cardinale D. Henrique il regolamento del 1552 che stabilisce un elenco di tutto il personale che assicura lo svolgimento dei processi. Dato il carattere specifico dell'istituzione si autorizza la prigione preventiva a tempo indeterminato e il segreto sull'identità e sulle accuse dei denunciati; si introduce anche la pena di morte per gli eretici defunti o assenti. Lo studio dei documenti rivela l'ampio margine di manovra di cui disponeva il Tribunale in fase istruttoria. La Azevedo Mea segnala i vari problemi pratici che si pongono, tra cui la mancanza di personale che ha come conseguenza varie illegalità e l'inefficacia sia della difesa, sia del *curador* che avrebbe dovuto porgere aiuto agli imputati minorenni. Per riassumere quello che sembrava essere un criterio generale, la Azevedo Mea cita il *Dictionnaire des Inquisiteurs* di Louis Sala-Moulin (1981): "Il est toujours préférable, en cas de doute, que l'innocent soit condamné plutôt que le coupable innocenté" (59). Il perdono generale del 1605 metterà fine a questo farraginoso primo periodo del S. Ufficio portoghese. Lo statuto del 1613 rivoluzionerà il suo funzionamento "tornando-o, a vários níveis, mais rápido, eficaz, agressivo" (64).

Proprio questo carattere aggressivo dell'Inquisizione portoghese del XVII secolo, i cui arresti si estendevano a macchia d'olio, provocò quell'emigrazione in Spagna, cui la politica di

Olivares diede un risolutivo contributo. Ai processi dell'Inquisizione di Valladolid, celebrati durante quel periodo è dedicato il contributo di Haim Beinart (*Legajo 2135 N° 1. The Inquisition in Valladolid in the Times of the Inquisitor-General Fray Antonio de Sotomayor (1621-1643)*). Olivares sembra aver trovato nel Grande Inquisitore Sotomayor un appoggio nella sua politica di inserimento degli ebrei portoghesi. La documentazione, che concerne più di duecento cause riguardanti 35 località di varia importanza, è ricavata (in mancanza degli atti dei singoli processi andati dispersi) da un fascicolo della Suprema di Madrid che racchiude le relazioni sui procedimenti in corso inviate annualmente dai Tribunali locali, con le frequenti indicazioni delle decisioni del *Consejo de la Suprema* o del Grande Inquisitore. Dall'esame dell'incartamento risulta che quello fu infatti un periodo che, rispetto al passato, può essere considerato come *permissivo*. L'osservanza clandestina dei precetti ebraici sembra esser stato un fenomeno generale tra gli immigrati, e questo 140 anni dopo la loro conversione forzata; impressionante d'altronde il numero di precetti osservati. Una volta arrestati dall'Inquisizione conveniva *abiurare* i propri *peccati*, denunciare i propri *complici* e iniziare a condurre una vita cattolica: questo dopo aver partecipato a un Autodafé, avere indossato il Sanbenito, essere imprigionati per alcuni anni o a vita e vedersi confiscati i propri beni. Le condanne al rogo in quel periodo furono quasi completamente dimenticate: sui più di duecento casi ce ne furono soltanto due, di cui quella del celebre Lope de Vera y Alarcon, un martire volontario, se si pensa che non aveva nessuna ascendenza ebraica, che si autocirconcise in carcere e che tenne testa con coraggio agli Inquisitori, mettendoli anche nell'imbarazzo. Manuel Mendez, il secondo caso, era stato riconciliato e condannato alla prigione perpetua, ma si tolse il Sanbenito e fuggì a Madrid: recidivo, una volta ripreso, non poté evitare di venire bruciato vivo. A Valladolid, caso unico di tutta la storia dell'Inquisizione, fu giudicata una donna di cento anni, Maria Diaz, la quale confessò varie pratiche ebraiche, ma poi andò in confusione e morì in carcere, senza che le sue ossa potessero evitare le fiamme.

Oltre ai vari tribunali metropolitani portoghesi entrò in funzione nel 1561 l'Inquisizione di Goa, la colonia portoghese della costa occidentale dell'India. Un testo inedito di Révah del 1965 (*Pour l'histoire religieuse de l'Asie portugaise: l'activité du Tribunal inquisitorial de Goa*) si propone di fare il punto sulla questione, indicando agli studiosi un possibile percorso di ulteriori ricerche. Dal 1510 Goa era la capitale di un susseguirsi di empori fortificati disseminati nell'Oceano Indiano, nel Golfo Persico ed in Estremo Oriente fino a Timor, dove accorsero numerosi nuovi cristiani attratti dalle interessanti prospettive commerciali. I progetti imperiali portoghesi andavano però di pari passo con intenti evangelizzatori nei confronti della popolazione locale. Dal 1561 al 1774 l'Inquisizione di Goa funzionò applicando il regolamento del Sant'Uffizio portoghese. Le eresie religiose che vennero perseguite non furono soltanto il cripto-giudaismo, ma anche il cripto-induismo, il cripto-islamismo, il protestantesimo e il nestorianesimo. Erano anche oggetto delle attenzioni degli inquisitori le deviazioni di carattere etico. Dopo un'interruzione nel 1774 per ordine del Marchese Pombal il tribunale riprese a funzionare nel 1778 prima di essere abolito durante il travagliato periodo napoleonico, vedendo purtroppo distrutti i suoi archivi. Un inventario di tutti i processi rivela tuttavia che in oltre due secoli essi furono 16.192. Di questi una trentina si sono salvati, essendo stati reperiti negli archivi dell'Inquisizione di Lisbona. Révah fornisce una serie di preziose indicazioni che potranno essere utilizzate dagli studiosi. Tra queste indichiamo che in un "Repertorio dei processi giudicati fino al 1623" troviamo alcune indicazioni su uno dei fondatori della medicina tropicale e della farmacologia, il Dott. Garcia de Orta (alla cui famiglia, come vedremo, è dedicato un apposito saggio): de Orta era un nuovo cristiano portoghese che si era trasferito a Goa; fu giudicato dopo morto dalla Inquisizione locale come *ebreo* e le sue ossa furono dissepolti ed inviate al rogo.

Maria Helena Carvalho dos Santos (*Da extinção da designação de cristão-novo a extinção da Inquisição*) si occupa del tramonto dell'Inquisizione portoghese che rappresenta una vittoria del Secolo dei Lumi e che si svolge in due tempi: ad opera del Marchese di Pombal nel 1773 viene ufficialmente abolita la categoria dei cristãos-novos, un'invenzione del re Manuel che, 277 anni prima, decretando la conversione di tutti gli ebrei li aveva però distinti, facendo di loro dei cittadini di second'ordine, più tardi esposti ai rigori dell'Inquisizione. In un primo tempo

L'Inquisizione rimase in piedi per giudicare i nuovi eretici, cioè i massoni e i liberi pensatori, per morire definitivamente nel 1821 sotto i colpi degli sconvolgimenti provocati dalla Rivoluzione Francese. Contrariamente a quanto avvenne a Goa il decreto di abolizione dell'Inquisizione portoghese permise la conservazione e la classificazione dei suoi manoscritti, cui tutti gli studiosi hanno ora accesso.

La vicenda che ci racconta Michèle Escamilla (*La raison de la déraison dans le cas de Moïse Gaon*) è quella di un misterioso personaggio, maestro dell'imbroglio e dell'astuzia, di cui non si capiscono ancora la logica e le finalità. Di Mosè Gaon, alias Daniel Lopez, alias Joseph Lopez de la Fuente parlano dei documenti di Cadice, Lisbona, Siviglia, Toledo, Madrid e Palermo, delineando un quadro di rocambolesche avventure, di menzogne, di mezze verità e di contraddizioni. Cerchiamo di riassumere. Il 27/6/1687 un uomo, sbarcato a Cadice e presentatosi come Mosè Gaon, chiede di essere ascoltato dall'Inquisizione di Siviglia: qui racconta di essere nato a Siena e di essere anche vissuto a Livorno in una famiglia ebraica, ma di aver deciso di diventare cristiano (sapremo soltanto dopo che era già stato battezzato a Lisbona). Affidato a dei catechisti, prende la fuga e alcune settimane dopo si presenta all'Inquisizione di Toledo raccontando una storia simile ma con parecchie varianti (ora dice di esser nato a Livorno). Dopo il primo interrogatorio egli fugge di nuovo. Nel 1688 lo ritroviamo a Palermo dove si presenta come Daniel Lopez, alias Joseph Lopez de la Fuente, nato a Livorno. L'Inquisizione di questa città sta istruendo il suo processo e chiede a Madrid, su richiesta dell'imputato, di ottenere da Lisbona il suo certificato di battesimo, che del resto arriva regolarmente con l'indicazione che egli aveva avuto un illustre padrino: il conte de Figueiro, nipote del cardinale omonimo. Eppure egli si era presentato in un primo tempo all'Inquisizione di Palermo per chiedere il battesimo. Perché? Ebreo circonciso egli si era arruolato nell'esercito spagnolo, dove veniva maltrattato: il battesimo lo avrebbe reso libero...Naturalmente l'Inquisizione gli contesta il primo battesimo avvenuto a Lisbona, ma non solo: sotto la tortura egli confesserà un secondo battesimo avvenuto a Orihuela (Valencia). Segnaliamo, tra le tante storie da lui raccontate, che egli riferì che da Livorno ogni anno venivano inviati in Spagna tre ebrei travestiti da armeni. Egli sapeva che uno di questi ebrei si chiamava Eminente. Sappiamo d'altronde che a Madrid si istruiva un processo a carico di don Francisco Baez Eminente (arrestato il 20/10/1689), il quale aveva rivestito importanti funzioni, tra l'altro nelle Dogane, e che aveva confessato di giudaizzare. Il processo contro Gaon-Lopez termina il 19/6/1690 con una condanna severa a sette anni di galere, non per eresia ma per *impostura*. Michèle Escamilla auspica che gli storici delle comunità ebraiche italiane del XVII secolo possano recare nuova luce su questo misterioso personaggio, il quale era veramente di Livorno, conosceva bene il mondo del mare Mediterraneo, l'ebraismo e le sue pratiche oltre ad essere un perfetto ispanofono: tutt'altro che uno sprovveduto quindi.

Eva Alexandra Uchmany (*La vida en las cárceles del Santo Oficio en la Ciudad de Mexico entre 1589 a 1660*), ci conduce con mano nelle carceri dell'Inquisizione di Città del Messico (inaugurata nel 1571). Il Tribunale funzionava soprattutto grazie alle denunce di persone della peggiore specie, premiate con una percentuale sui beni confiscati. I detenuti erano poi sorvegliati da spie, alla cui attenzione difficilmente potevano sfuggire le loro parole ed i loro atteggiamenti. Si soffriva poi della disonestà dei direttori delle carceri che si arricchivano a spese dei detenuti, lasciati spesso senza mangiare ed ai quali rubavano anche le candele. Separato dalle carceri segrete vi era il carcere perpetuo, da dove i detenuti potevano uscire durante il giorno per guadagnarsi da vivere: esclusi da tutti i posti pubblici e dagli impieghi rimaneva loro soltanto il piccolo commercio, difficilmente redditizio dato che, alla vista del Sanbenito che indossavano, molti li evitavano. Nel 1605, in seguito al Breve di Clemente VIII dell'anno precedente, e al perdono di Filippo III tutti i nuovi cristiani vennero assolti e le carceri si svuotarono, ma già negli anni '20 ricominciarono a riempirsi. In seguito a una grande denuncia, nel 1642 avvenne un'immensa retata di giudaizzanti portoghesi per quella che fu soprannominata "la grande cospirazione": gli arresti riguardarono intere famiglie, rivelando una vasta rete di *complicità*, che vedeva come principale personaggio Thomas Treviño de Sobremonte il quale, circonciso in carcere da un codetenuito, affrontò poi con coraggio il rogo.

Per farci toccare con mano il dramma di una di quelle detenute della suddetta “grande cospirazione” Solange Alberro (*Vie et destin d'une marrane - Maria de Rivera: Séville, 161? - Mexico, 1643*), basandosi su documenti inquisitori che la riguardano, si immedesima letterariamente nei pensieri e nelle angosce di Maria de Rivera. I mesi passavano nel buco umido dove l'avevano rinchiusa, non aveva più la cognizione del tempo, salvo quella delle feste cristiane scandite da rumori familiari, le quali l'aiutavano ad indovinare il periodo delle ricorrenze ebraiche, che celebrava accendendo una flebile candela, pregando e digiunando più del solito. Sentiva la miseria della propria ignoranza, pur ricordando l'importanza del proprio ruolo femminile nel mantenimento delle proprie tradizioni religiose: “Misère, misère...seules les femmes s'entêtaient donc ici, sans livres, sans rabbins ni synagogues, à maintenir l'essentiel” (37). E la tormentava il pensiero che ormai *i giochi erano fatti*: anche Treviño de Sobremonte, recidivo, sarebbe mandato al rogo. Degno della penna di un grande scrittore è il lungo monologo interiore su ciò che per gli ebrei rappresentava il denaro: “on dit que les juifs aiment l'argent: mais c'est parce que l'argent seul permet, lorsque s'abat la persécution, qui finit toujours par s'abattre sur eux depuis que le monde est monde, de filer, de sauver sa peau, se cacher, attendre, survivre...Les chrétiens le gagnent comme les juifs, cet argent, mais eux peuvent le garder, l'entasser, en disposer à leur guise, le transmettre à des générations de descendants, construire des palais [...]. L'argent des juifs est bien différent, il est capricieux, fugace, il va, il vient, ne se fixe jamais, si ce n'est qu'un instant [...]. Les autres ne comprendront jamais cela, que les juifs n'aiment pas l'argent pour lui-même, mais c'est la vie à laquelle ils tiennent, la vie que seul l'argent peut parfois leur assurer un ultime recours [...] le luxe est toujours éphémère pour eux. Et c'est pourquoi ils en jouissent avec cette voracité que les chrétiens jugent être de l'insolence et de l'ostentation” (38-39). E poi l'evocazione della propria vita: il padre ricco sempre in viaggio per affari, che moriva di malattia, col medico che, non vedendo in casa un solo crocefisso, probabilmente li aveva denunciati. E infine, venduti gli ultimi gioielli, la squallida povertà e il lavoro manuale per sopravvivere; e il marito morto giovane durante un viaggio di lavoro nelle Filippine, prima ancora di essersi arricchito. Sola e povera, le erano rimaste soltanto alcune fugaci avventure le quali “avaient pourtant été sa seule chance de connaître l'amour, car tous ces mariages arrangés entre cousins, comme le sien et celui de sa soeur Margarita, ne faisaient que convenir à la communauté et aux familles” (43): allusione alla ben nota abitudine tra gli ebrei iberici di combinare matrimoni in famiglia, sia per preservare i segreti, sia per rafforzare situazioni economiche. Il risultato era che “les maris n'étaient jamais là ou si peu, ils folâtraient sans vergogne de leur côté et de toute façon, ils n'attachaient pas une importance excessive à ces bêtises [i tradimenti delle mogli], à moins, bien sûr, qu'elles ne soient trop voyantes...” (44). Questi matrimoni erano il risultato di una situazione precaria dominata dalla diffidenza e dal terrore, soltanto all'ombra del clan familiare allargato ci si sentiva più al sicuro: le sottigliezze psicologiche del XX secolo non dettavano ancora legge e la natura si prendeva spesso la sua rivincita (ne ripareremo a proposito della Amsterdam del XVIII secolo). Maria de Rivera morì in carcere, tormentata da atroci dolori addominali. La sua compagna di cella Margarita Moreira, ne denunciò due giorni dopo le abitudini giudaizzanti. Fu istruito un processo *post mortem* e la sua salma fu data alle fiamme durante l'Autodafé dell'11 aprile 1649 insieme ai resti di altri 43 giudaizzanti morti in carcere.

Tra i luoghi dove i nuovi cristiani giudaizzanti cercarono rifugio fin dalla fine del XVI secolo ci fu Venezia. Della loro situazione si occupa Pier Cesare Ioly Zorattini (*Un profilo del marranesimo alla fine del '500: la denuncia al S. Uffizio romano di Fra' Zaccaria da Lisbona*). A Venezia questi cripto-ebrei incontravano altri gruppi ebraici di diverse provenienze, ma scrive l'autore “L'inserimento dell'elemento sefardita in Italia non era stato tuttavia privo di difficoltà sia per l'atteggiamento dei nuclei ebraici italiani ed ashkenaziti che per rivalità d'ordine economico non vedevano di buon occhio i nuovi venuti, sia per il comportamento altezzoso degli stessi immigranti iberici” (531). Questa non è una rivelazione e suona come una negazione del detto popolare secondo il quale sempre *tra loro gli ebrei si aiutano*. La logica della storia è un'altra: dispersi per il mondo ai quattro punti cardinali gli ebrei, di svariate provenienze, nelle loro trasmissioni si trovarono spesso riuniti in un medesimo luogo, avendo alle spalle ormai lingue,

costumi, comportamenti, mentalità ed abiti completamente diversi. Ma torniamo alla Venezia del XVI secolo: mentre all'inizio degli anni '80 si nota un'intensificazione dei controlli dei nuovi cristiani sia a Ferrara, sia a Venezia, alla fine del decennio nella Repubblica veneta "veniva indirettamente stabilita per i giudaizzanti di origine iberica la possibilità di trasferirsi *tout court* nei ghetti di Venezia a patto che si fossero presentati come ebrei [...], un atteggiamento di sostanziale intralcio da parte veneziana nei confronti dell'azione inquisitoriale" (533), la quale non lasciò facilmente presa, avvalendosi tra l'altro delle indagini compiute dal cappuccino fra' Zaccaria da Lisbona. A Roma, nel 1594, egli presentava al S. Uffizio romano due documenti importanti nei quali "si delineava un quadro articolato della diaspora iberica in Italia e in Europa" (535). Inoltre negli elenchi presentati erano indicati i nomi dei marrani tornati in Spagna (o a Lisbona) per motivi di affari. Opportunamente Ioly Zorattini segnala come il carattere piatto che risulta dalla mappa presentata da fra' Zaccaria sia "ben diverso da quella che ci viene offerta dai procedimenti del S. Uffizio, dove le vicende umane travalicano la sfera giudiziaria per dischiudere quella della vita privata colta nella sua quotidianità la cui ricchezza e complessità costituiscono l'apporto più prezioso delle fonti processuali, che possono così aiutarci ad evitare il rischio magistralmente evidenziato da I. S. Revah e cioè "la tentation d'affadir l'histoire profondément humaine des marranes, histoire riche en martyrs, en nobles persécutés, mais aussi en personnages médiocres, en renégats, en traîtres parfois ignobles" (540). Interessante è il suggerimento di fra' Zaccaria per distinguere tra i marrani iberici i *ponentini* (provenienti direttamente dalla penisola) e i *levantini* (giunti dopo un soggiorno di varie generazioni nell'Impero Ottomano): mentre i primi avevano le loro proprie sinagoghe, vestivano diversamente e parlavano soltanto *la lingua portoghese o castellana*, i secondi parlavano anche nelle lingue orientali "e in ebraico, lingua sconosciuta agli *heretici portoghesi e castellani, i quali non sapevano neppure l'italiano*" [mia sottolineatura] (542). Almeno per quanto riguarda Venezia non risulta che le denunce del frate portoghese abbiano avuto un seguito: "Non era quindi priva di fondamento quell'immagine di Venezia terra di libertà per i perseguitati per motivi religiosi che si stava radicanando nell'immaginario dei Sefarditi che vi avevano trovato asilo" (542).

Sul ruolo che, da Venezia, ebbe qualche marrano portoghese nell'assicurare i contatti coi propri fratelli rimasti in *terra d'idolatria*, ci fornisce una ricca informazione Anita Novinsky nel suo *A familia marrana de Garcia de Orta, o "correio" dos Judeus*. Alla figura di Garcia de Orta, la cui salma fu inviata al rogo dall'Inquisizione di Goa, abbiamo già accennato. Smentendo le tesi di alcuni storici portoghesi che, gelosi di una loro gloria nazionale, hanno tentato di negare ogni suo legame col giudaismo, la Novinsky, mentre conferma quanto già detto circa l'animosità tra i marrani appena arrivati a Venezia e gli ebrei italiani, sottolinea invece l'enorme solidarietà dei primi con i loro fratelli rimasti in Portogallo. Fra questi troviamo qualche membro della famiglia di Garcia de Orta, la cui sorella Caterina de Orta era morta sul rogo. Il nipote di Caterina, Diego Dorta, aveva tra l'altro viaggiato tra Venezia e Lisbona ed aveva svolto un ruolo fondamentale nella diffusione del giudaismo in Portogallo, fungendo da *corriere* tra le due città: inviava dall'Italia delle lettere segrete ai nuovi cristiani con notizie di ogni genere, ed anche dei maestri che insegnassero ai ricchi mercanti a comportarsi da ebrei. Questi ultimi, a loro volta inviavano i loro figli a studiare Venezia. Inoltre giungevano in Portogallo dei libri ebraici, che venivano contraccambiati con elemosine per gli ebrei poveri di Venezia. Queste ed altre lunghe confessioni furono rese da Diego Dorta dopo il suo arresto a Lisbona il 5/3/1596. Dopo otto anni di carcere Diego riuscì a comprare la sua libertà senza però potere uscire dal regno. Apprendiamo inoltre che fu grazie a Abrão Vecinho, il nipote di José Vecinho, il famoso astronomo di João II che diede un notevole contributo alla scienza nautica portoghese, che Diego Dorta aveva ricevuto un insegnamento sulle feste ebraiche: Vecinho aveva compilato un calendario valido fino al 1601.

Se Venezia fu terra di accoglienza per i marrani portoghesi, la loro seconda patria fu indubbiamente Amsterdam, dove crearono *ex novo* una comunità ebraica. Uno dei loro più importanti rabbini fu all'inizio del XVII secolo Saul Levi Mortera, un veneziano di origini ashkenazite, le cui rigide vedute non sempre coincidevano con quelle di altri rabbini di origine mar-

rana come Isaac Aboab o Menasseh ben Israel. Su alcune opinioni divergenti tra Mortera e Menasseh riferisce Miriam Silvera (*Il timore del Signore e il “giogo della Legge” nella Amsterdam ebraica del Seicento: le risposte di Saul Levi Mortera e di Menasseh ben Israel*). Autore del libro *De la fragilidad humana y inclinacion del hombre al pecado* (1642), Menasseh trattava il tema dell'inadeguatezza dell'uomo, incline al peccato, dinanzi al compito di osservare tutti i 613 precetti ebraici. Nel rispondere a tale interrogativo, ben Israel, rifacendosi a Yosef Albo, recepiva però ottimisticamente l'abbondanza dei comandamenti divini, vedendo in essa il moltiplicarsi di occasioni di fare il bene, anziché un obbligo persecutorio di eseguirli tutti. Come scrive la Silvera “Menasseh sostiene con Albo, il quale a sua volta si appoggia al Maimonide, che ai fini della salvezza sarebbe teoricamente sufficiente osservare anche un solo precetto della Torah, purché ispirati da autentico amore per il Signore [cfr. ad es. Hilkhoh ha-Teshuvah, 2A, ndr]” (438). Mortera invece, rendendosi conto dei pericoli che nella ugonotta Olanda rappresentava il pensiero di Calvino, si appoggiava fondamentalmente su Deut. 30,11-14, in cui leggiamo: “Questo comandamento che oggi ti do, non è una cosa straordinaria per te, né troppo lontana da te [...] Invece, questa parola è molto vicina a te: è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica”. Così egli “vuole piuttosto invitare i suoi correligionari ad accogliere il sentimento della serenità e della gioia all'interno dell'osservanza dei precetti” (443). Un tema cruciale comunque che, dalla nascita della Riforma ebraica in poi, tornerà alla ribalta con molteplici ed aggiornati sviluppi.

Amsterdam fu anche un importantissimo centro dell'editoria ebraica. Renata Fuks-Mansfeld (*Samuel ben Isaac Texeira Tartas, un éditeur sépharade à Amsterdam et à Livourne*) evoca il percorso di una casa editrice fondata nel 1660 da David de Castro Tartas, il quale aveva lavorato fin dal 1647 come tipografo presso la ditta di Menasseh ben Israel. Oltre ad opere liturgiche in ebraico de Castro Tartas pubblicò libri in spagnolo, tra i quali le poesie di Daniel Levi de Barrios. Dagli anni '70 suo nipote Samuel Texeira fece il suo apprendistato da lui, ne sposò la figlia, assumendone anche il cognome *Tartas* e diventando, oltre che tipografo, anche editore fino al 1695, anno in cui cessò la sua attività per mancanza di fondi. A un dato momento si ritrova il suo nome tra gli editori di Livorno, ma si ignora se riuscì a fissarsi in questa città. Nel 1722, all'età di settant'anni, fece ritorno ad Amsterdam, dove nel 1723 pubblicò il suo ultimo libro: un *Siddur* in spagnolo.

Un importante contributo su di un noto personaggio della Amsterdam seicentesca, Orobio de Castro, lo fornisce Jonathan Israel (*Orobio de Castro and the Early Enlightenment*), che ci informa su di un suo ruolo poco noto: quello di ispiratore del primo Illuminismo europeo. Orobio de Castro, un ex marrano, già processato dall'Inquisizione di Siviglia, divenne ad Amsterdam un personaggio brillante che intrattenne rapporti con personaggi famosi e contribuì a fornire ai non ebrei un'immagine moderna dell'ebraismo. Paradossalmente la sua confutazione dello spinozismo nel suo *Certamen Philosophicum* (1684), citato favorevolmente da Leibniz, contribuì alla conoscenza del grande *eretico*; d'altronde il suo nome fu spesso messo accanto a quello di Baruch per la sua polemica razionalista anticristiana. L'evento che diede il via alla notorietà di Orobio in quest'ultimo settore fu la disputa che egli ebbe col *rimostrante* olandese Philip van Limborch, disputa il cui testo fu pubblicato nel 1687 e fu oggetto di successive edizioni. Alla sua fama contribuì anche John Locke il quale, d'accordo con Jean Le Clerc, ritiene che lo studioso ebreo sia un formidabile intellettuale (“il più notevole prodotto da ebrei”, scrive Jean Le Clerc). La contesa Orobio-Limborch rappresenta una data importante nella storia dei dibattiti giudaico-cristiani per il suo carattere del tutto innovativo, visto che si pone sotto l'insegna del razionalismo. Nella sua difesa del cristianesimo Limborch, infatti, non si sforza di sostenere che Gesù fu annunciato nell'Antico Testamento, dando d'altronde poco peso all'attendibilità e alla chiarezza della Bibbia ebraica, in modi che ricordano Spinoza, Simon e altri critici biblici: egli cerca degli argomenti per giustificare la fede del Nuovo Testamento attraverso i contenuti di carattere spirituale e morale, rivelando implicite tendenze sociniane. Ne consegue che Orobio stesso difende l'ebraismo in una situazione nuova rispetto al passato, rendendo obsoleto il metodo rabbinico tradizionale. Con una strategia più ambiziosa Orobio non discute direttamente il personaggio Gesù, ma solleva

il problema dell'affidabilità del Nuovo Testamento, chiedendosi tra l'altro perché sia stato scritto in greco, individuando le discrepanze presenti nel testo ed interrogandosi quindi sulla credibilità degli apostoli, gente semplice ed incolta. Egli contesta d'altronde il fatto che il cristianesimo con la sua vasta diffusione sia prova di se stesso, facendo presente che l'Islam è dilagato in modo ancora più rapido. Impossibile seguire qui tutti gli sviluppi che ebbe la diffusione dello scritto tra i primi illuministi, accompagnata dalla circolazione clandestina nel primo '700 di vari manoscritti inediti di Orobio sul cristianesimo, soprattutto in Francia, in Germania e in Olanda. Si ricordi che Basnage, nella sua *Histoire des Juifs*, dedica 16 pagine ad Orobio. Si nota che nella letteratura clandestina anticristiana che circola in Francia ben sette opere sono traduzioni o adattamenti di lavori di Orobio, senza che (significativamente) il suo nome sia menzionato. In un manoscritto conservato alla Bibliothèque Nationale de France uno dei più attivi sostenitori del primo illuminismo, Henri de Boulainvilliers (1658-1722) sostiene che le obiezioni di Orobio sono più convincenti delle *prove* di Limborch. In conclusione Jonathan Israel segnala che, nel 1722, uno dei più grandi apologisti cattolici francesi, l'Abbé Houtteville si augura che venga ripubblicato il confronto Limborch-Orobio perché, secondo lui, il teologo calvinista avrebbe ridotto a mal partito il suo avversario ebreo. Per cui, scrive Israel: "That an abbé and leading spokesman of the French Catholic Church should speak so highly of the theological skills of a heretic theologian [...] is eloquent testimony indeed to the anxious defensiveness into which French Catholicism had been thrown by the clandestine philosophical movement of the early eighteenth century in the Netherlands and France. Houtteville's discussion of Orobio also stands as clear proof of the prominence and status which Orobio's unpublished manuscripts had attained in the *cabinets* and philosophical conversation of Paris by the 1730s at the latest. By that time it had become abundantly evident that Orobio de Castro's *subtilitez* (sic) far from having been definitely crushed by Van Limborch, had become a potent subversive force".

In una breve nota Pierre-François Moreau (*Les prophètes des autres peuples. Note sur Juan de Prado et Spinoza*) si pone un doppio problema: 1) come rispondono Juan de Prado e Baruch Spinoza al seguente interrogativo: possono esserci dei profeti tra gli altri popoli, all'infuori dell'ebraismo? 2) Come è ulteriormente evoluto il pensiero di Spinoza nel TTP? Al primo quesito sia Prado, sia Spinoza rispondono positivamente. Ma mentre per Prado il profeta è colui che predice l'avvenire, per Spinoza egli è colui che è portatore di una rivelazione trasmessagli da Dio: la predizione dell'avvenire è per il profeta solo un segno accessorio che ne rafforza la credibilità. Inoltre Spinoza restringe i suoi esempi di profeti non ebrei come Noè, Enoch, Abimelech e Balaam, all'A.T.; invece Prado cita la profezia presso i romani ed anche presso i *barbary* della Nuova Spagna. L'evoluzione del pensiero di Spinoza la si scorge nel TTP dove tutta questa argomentazione ha un significato politico, per cui si passa "de l'hétérodoxie de Spinoza à la philosophie de Spinoza" (314).

Nel XVII secolo le principali preoccupazioni dell'*establishment* ebraico di Amsterdam erano lo svilupparsi di atteggiamenti teologici di carattere eterodosso e il pericolo che le basi ancora incerte dell'ebraismo degli ex marrani facevano correre all'unità dottrinale. Nel secolo successivo, ci dice invece Yosef Kaplan (*The Threat of Eros in the Eighteenth Century Sephardi Community of Amsterdam*) i riflettori del *Mahamad* si spostano invece sul comportamento morale dei membri della comunità: si sta svolgendo una lenta ma sicura evoluzione dei costumi per cui la *fedeltà* assoluta in caso di vincoli matrimoniali cessa di essere un tabù. Ne fanno fede le scomuniche per adulterio decretate negli anni '60 contro tre donne e tre uomini, tutti sposati, che avevano intrattenuto relazioni extraconiugali (nel caso degli uomini con donne sposate): colpisce il fatto che la descrizione dei rispettivi incontri erotici fu resa pubblica nei minimi dettagli (mentre l'iscrizione del nome di due figli adulterini veniva seguita dalla parola *mamzerta*) e che nei tre casi si colpivano gli strati più bassi della società. Già in passato casi del genere si erano verificati, ma allora i fatti erano stati pudicamente relegati nel libro segreto, mentre le colpe venivano semplicemente indicate come *visite* (ad una donna mentre era sola in casa). I sei *herem*, che avrebbero dovuto servire di esempio, non erano tuttavia che la punta di un iceberg che celava una profonda trasformazione dei costumi: "Increasingly, a Sephardi version of the ideal

of affective individualism took hold in the world of the *Nação*. A new pattern of family life began to take shape at the end of the seventeenth century and increasingly during the eighteenth century, placing more emphasis on the intimacy of the family unit and on the satisfaction of erotic desires as a central goal in marriage” (256). Questo lo si desume anche dall’aumento dei matrimoni clandestini e dalle nuove restrizioni riguardanti le coppie che avessero avuto rapporti sessuali prematrimoniali: “In this respect, the Sephardi community of Amsterdam in the mid-eighteenth century maintained its Western European character to no less a degree than it had a hundred years previously” (262).

Come è noto, una delle emanazioni della comunità ebraica portoghese di Amsterdam fu quella di Amburgo, i cui archivi furono in maggior parte distrutti nell’incendio del 1842, colpendo in particolare i documenti più antichi. Aron di Leone Leoni e Herman Prins Salomon (*La Nation portugaise de Hambourg en 1617 d’après un document retrouvé*) hanno ritrovato negli Archivi di Stato di Reggio Emilia il verbale della seduta del 13 aprile 1617 di quella comunità durante la quale i suoi membri procedettero all’elezione dei primi deputati della Nazione. Da questo documento si ricavano notizie sull’accordo tra la Nazione stessa e il Senato della città anseatica: malgrado l’interdizione di creare sinagoghe pubbliche, l’appartenenza alla religione ebraica era riconosciuta e la pratica privata dei riti ebraici era autorizzata. In realtà nel 1617 solo 39 famiglie erano registrate nelle tre congregazioni esistenti. I sette deputati da eleggere dovevano essere autorizzati ad intavolare trattative con le autorità amburghesi nell’interesse di tutta la comunità. Ai deputati venivano tra l’altro conferiti i pieni poteri per scegliere un altro luogo di residenza (erano già in trattative con altri potenti) «nel caso in cui il senato di Amburgo non desse soddisfazione alle loro legittime rivendicazioni». Il saggio riproduce la lista dei 39 membri della comunità, su ognuno dei quali gli autori indicano tutte le notizie che hanno potuto raccogliere. Oltre al verbale in spagnolo sono allegati anche il testo di una lettera dei dirigenti della Chiesa Luterana ai borgomastri della città nella quale essi si dichiarano contrari alla concessione di qualsiasi diritto di proprietà immobiliare agli ebrei, nonché una pagina poetica di Daniel Levi de Barrios, tratta dal *Triumpho del Gobierno popular* del 1687, riguardante le sinagoghe di Amburgo.

Facendo un salto di oltre un secolo Michael Studemund-Halevy (*Jacob Cohen Bellinfante e o seu Livro dos Minhagim de Hamburgo: estranha odisseia de um livro*) ci trasporta nell’Amburgo della metà del XVIII secolo, quando dal 1745 al 1761 fu *hazan* Jacob Cohen Bellinfante, svolgendo anche funzioni rabbiniche (la comunità era priva di rabbino dalla fine del XVI secolo). Bellinfante, discendeva da una nota famiglia portoghese (tutt’ora presente in Olanda), che ha fornito rabbini e *hazanim* ad Amsterdam, L’Aia, Barbada e Giamaica. Egli compilò ad Amburgo un prezioso libro, miniato da lui stesso, il *Livro dos Minhagim de Hamburgo* che è una testimonianza preziosa sul rito amburghese nel XVII secolo, influenzato da Livorno e da Amsterdam, anche se più vicino a quello di Livorno. Il libro dei *minhagim*, insieme ad altri volumi rimasero custoditi nella sede della comunità di Amburgo fino alla sua chiusura imposta dal Nazismo. Testimoni oculari affermano che l’ultimo *Parnas* della comunità di Amburgo Joseph Saltiel, deportato con moglie e figli nel campo di concentramento di Theresienstadt, aveva con sé tre di quei libri che furono di consolazione per i deportati: un’*Haggadah shel Pesah* in italiano, il *Livro dos Hascaboth* (memorie) e il *Livro dos Minhagim* del *hazan* Bellinfante. Joseph Saltiel fu poi trasferito ad Auschwitz dove morì nel marzo 1944, ma i tre libri, attraverso vie ignote giunsero in Israele nelle mani di David Saltiel, fratello del defunto, il quale tenne con sé fino alla morte l’*Haggadah* che fu poi destinata alla comunità di Amsterdam. Il *Livro dos Hascaboth* lo offrì a Gershom Sholem, mentre il *Livro dos Minhagim* lo donò all’Istituto Ben-Zvi di Gerusalemme.

Nella seconda metà del XVII secolo anche la comunità portoghese di Londra fu un’emanazione di quella di Amsterdam. Al cosiddetto *Affare Nieto*, che coinvolse le tre comunità di Londra, Amsterdam e Amburgo è dedicato il saggio di Evelyne Oliel-Grausz (*Relations, coopération et conflits intercommunautaires dans la diaspora séfarade; L’Affaire Nieto, Londres, Amsterdam, Hambourg (1704-1754)*). Il rabbino David Nieto, medico e studioso livornese, venne

chiamato nel 1700 a ricoprire la carica di rabbino della comunità londinese *Shaar Hashamayim*, succedendo al rabbino Salomon Aylion, il quale divenne secondo rabbino di Amsterdam. La pietra dello scandalo fu un suo sermone durante il quale identificò Dio con la Natura. Ne trascrivo parte del testo tratto dalle sue lezioni ai suoi studenti, nella traduzione francese della Oliel-Grausz: “La Nature et Dieu ne sont qu’un [...] et je le prouverai; puisque le roi David le confirme dans le pasume 147 en déclarant: “C’est Lui qui couvre le ciel de nuages, prépare la pluie pour la terre, fait pousser l’herbe sur les montagnes” etc. Mais il faut savoir [...] que ce nom de *Tebah*, Nature, a été inventé par nos auteurs modernes il y a 400 ou 500 ans, puisqu’il n’apparaît chez nos Anciens Sages autrement que sous la forme Dieu “fait souffler le vent”, Dieu “fait tomber la pluie” et Dieu “fait se déposer la rosée”; d’où l’on déduit que Dieu accomplit tout ce que les modernes désignent par Nature [...], c’est ce que j’ai dit, que Dieu et la Nature, la Nature et Dieu sont tout un; cette doctrine est fidèle, pie et sainte, et ceux qui n’y prêtent pas foi, ce sont eux les hérétiques, ce sont eux les athées” (372-373). L’autrice del saggio non intende addentrarsi in problemi teologici circa questa questione (altri lo hanno già fatto), ma mostrare come ne furono turbati i rapporti intercomunitari. Riassumo: a titolo personale 13 membri della comunità di Londra ricorrono al Bet Din di Amsterdam affinché esamini i propositi di Nieto e si pronunci in merito. Amsterdam rifiuta di esaminare la questione e consiglia ai postulanti di cercare una soluzione interna, ciò che essi tentano di fare. Il *Mahamad* di Londra chiede a sua volta ad Amsterdam di emettere un suo giudizio sulla questione. Un successivo scambio di lettere sembra rivelare una volontà dilatoria da parte degli olandesi, per cui il *Mahamad* di Londra richiede indietro tutta la documentazione, dichiara esplicitamente che mai più ricorrerà al Bet Din di Amsterdam e che, in caso di necessità, si rivolgerà altrove. E infatti il 21/7/1705 la questione viene subito demandata al giudizio del *Hakam Zvi* di Amburgo (un rabbino ashkenazita, molto rispettato, anche dai sefarditi), il quale a due settimane di distanza, il 7/8/1705 esprime “dans des termes sans équivoque son soutien au *Haham* Nieto, qui prend la forme d’une décision rabbinique” (378). Secondo l’autrice del saggio, attraverso la lettura della corrispondenza, sembra che in fin dei conti “Dieu et la Nature y occupent une place modeste, qui s’atténue au fil des échanges [...]. La question de la défense de l’autorité du *Mahamad* a indubitablement pris le pas sur l’exégèse et la théologie” (380). Circa l’atteggiamento di Amsterdam alcuni hanno visto il seguito di un conflitto che aveva opposto il rabbino Aylion a una parte della comunità londinese alla fine del XVII secolo. Sullo sfondo ci sarebbero le opinioni sabbatiste di Aylion, mentre Nieto ne era stato un avversario convinto. Sarebbe troppo complicato evocare qui i vari addentellati di una sfaccettata polemica. Accontentiamoci di recepire con l’autrice quello che è stato indirettamente l’esito pratico della vicenda: “Cette brouille marque indéniablement une étape notable dans l’émancipation de la communauté anglaise vis-à-vis de la tutelle amstellodamoise et éclaire les réseaux et hiérarchies qui structurent les rapports intercommunautaires dans l’espace séfardite” (388). Al saggio sono allegati tutti gli atti riguardanti l’*Affare Nieto*.

Come è noto nel XVI e XVII secolo numerosi esuli portoghesi che sfuggivano ai rigori dell’Inquisizione avevano trovato rifugio in alcune cittadine francesi del Paese Basco, tra le quali Peyrehorade, dove nel 1633 erano già presenti 40 famiglie giudaizzanti. Abbiamo notizie sulle pratiche religiose di questi marrani da alcuni processi dell’Inquisizione: nulla infatti rimane degli Archivi comunitari. Gérard Nahon (*Bet El - Audit de la Nation Juive Portugaise de Peyrehorade - 1762-1785*) ha potuto visionare un fascicolo recentemente ritrovato che riproduce dettagliatamente la contabilità della comunità di *Bet El* dal 1762 al 1785. Egli pubblica interamente questi documenti, sfruttandoli per ricostituire la vita di questa piccola Nazione coi suoi membri, il suo patrimonio, i suoi redditi, i suoi rappresentanti e le loro varie funzioni. Ne deriva l’impressione di una comunità molto tradizionale. I cognomi sono spagnoli o portoghesi, ma i nomi sono biblici. La *sedacà* è osservata, mentre le funzioni sinagogali avvengono regolarmente. Per mancanza di mezzi la comunità non ha un rabbino, ma essa dispone di un *jasan* e di uno *sojet*. La capanna di *Sukkot* viene regolarmente innalzata ed un soccorso viene concesso ai viaggiatori poveri e agli ammalati.

Parlare di *marrani ashkenaziti* potrebbe sembrare una battuta scherzosa. Eppure Simon Schwarzfuchs (*Les marranes ashkenazes de Metz*) è riuscito a scovarne qualcuno. Nel 1697 circa Olry de Saint Avold, ebreo della regione di Metz, si era convertito al cattolicesimo con moglie e figli, ottenendo in cambio la carica di *Controlleur de dépens au baillage et siège présidial de Metz*. Poco tempo dopo si converte in pompa magna anche il fratello Alexandre. Senonché, poi fuggirono tutti in Olanda tornando al giudaismo: il Parlamento di Metz li condannò in contumacia come relapsi all'impiccagione, condanna eseguita in effigie vista la loro assenza. I loro beni furono confiscati. Nel 1709 il figlio di Olry, Simon, rivendicò, sembra inutilmente, l'eredità e la carica del padre.

Parlando di Révah si dimentica spesso che, a fianco delle sue ricerche sui marrani e sull'Inquisizione egli seguì un secondo filone d'indagine: quello dell'evoluzione del giudeo-spagnolo, lingua che egli parlò fin dalla sua infanzia. Ce lo ricorda Marie-Christine Varol (*I.-S. Révah et la linguistique judéo-espagnole*), uno scritto specialistico che farà la gioia di tanti appassionati dell'argomento, anche se con rimpianto condivideranno la conclusione dell'autrice: "L'intérêt intellectuel porté par I.-S. Révah à sa langue maternelle, permet de rêver à ce qui aurait pu être et qui n'a pas été. [...] Le judéo-espagnol de l'ex-Empire ottoman, malgré sa production littéraire actuelle, la vitalité de ses interlocuteurs français, son lien historique avec la francophonie, l'intérêt répété que lui manifestent les linguistes, n'a plus de place institutionnelle alors qu'elle est reconnue par la Communauté Européenne comme langue européenne déterritorialisée" (509-510). Segue bibliografia.

Elia Boccara
Via Cesariano 13
20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

GERSHOM SCHOLEM, *I segreti della creazione, un capitolo del libro cabbalistico «Zohar»*, Adelphi, Milano 2003, traduzione di Gabriella Bemporad, con una nota di Moshe Idel, pp. 149, ISBN 88-459-1637-5, Euro 9,00.

Questa traduzione italiana del testo originale tedesco *Die Geheimnisse der Schöpfung Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar* (Insel, Frankfurt am Main 1971), apparso per la prima volta nel 1935 presso la casa editrice Schocken a Berlino col titolo *Die Geheimnisse der Schöpfung Ein Kapitel aus dem Sohar*, evidenzia come le riflessioni di Gershom Scholem rappresentano ancora oggi il punto di partenza per la maggioranza degli studi cabbalistici. In Italia nel campo degli studi sul libro dello *Zohar*, dopo più di un decennio dalla morte di Scholem, si traducono perlopiù edizioni dei suoi saggi tralasciando, come ha involontariamente sottolineato Moshe Idel nella sua nota, i risultati delle ricerche di altri importanti studiosi come Yehuda Liebes dell'Università Ebraica di Gerusalemme - noto soprattutto per *Studies in the Zohar* (trad. inglese di A. Schwartz, S. Nakache e P. Peli, State University of New York Press, New York 1993); di Ronit Meroz e di Israel Ta-Shma dell'Università Ebraica di Gerusalemme. In realtà, insieme agli studiosi menzionati da Idel è necessario ricordare soprattutto Isaia Tishby, allievo dello stesso Scholem, pressoché sconosciuto all'editoria italiana, ma vero continuatore dell'opera del maestro.

L'idea di una traduzione dall'ebraico in tedesco di un intero capitolo dello *Zohar* nacque in Scholem perché *Finora sono apparse in traduzione tedesca alcune antologie che raccolgono passi brevi, significativi o notevoli dal punto di vista del contenuto. Il nostro segno distintivo è invece offrire la traduzione rigorosa e integrale di un brano di una certa ampiezza e continuità con tutte le sue luci e le sue ombre, le allusioni, le digressioni e i dettagli – nella convinzione che solo*

in questo modo è possibile dare un'immagine fedele dell'opera (pp. 30-31). Gli obiettivi illustrati dall'autore sono stati ampiamente raggiunti poiché la lettura della traduzione di questo corpus zoharico unitario che reca il titolo di *Siṭre Torah (I segreti della Torah)* permette al lettore non ebraista di comprendere alcuni caratteri peculiari dello *Zohar*: la frammentarietà della prosa zoharica — evidenziata dall'interruzione della narrazione al quarto giorno della creazione —, la difficoltà del contenuto e della lingua zohariche — sottolineata più volte dall'introduzione di parole in caratteri ebraici — e l'abile opera di incastonatura delle citazioni bibliche e talmudiche nel contesto cabbalistico. Nella traduzione italiana di Gabriella Bemporad non sempre è possibile comprendere chiaramente questi aspetti come nel testo originale di Scholem, inoltre forse una nota esplicativa sul metodo seguito per la traduzione italiana, anche se più breve di quella scritta da Scholem stesso nel 1935 per la sua traduzione tedesca, avrebbe aiutato il lettore italiano a capire fino a che punto il testo tedesco è stato confrontato con quello ebraico, oppure se non è stato confrontato affatto. Resta comunque il coraggio di tentare la traduzione di un testo complesso come quello di Scholem, basato sull'ancora più complesso testo originale dello *Zohar*, e di renderlo accessibile dopo più di un trentennio al lettore italiano.

Natascia Danieli
via Grigoletti, 17,
I-30174 Zelarino (VE)
e-mail: natadani@tin.it

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:

1. E. SAGRADINI and M. PERANI, *Talmudic 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: mauro.perani@unibo.it.

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

STATUTO DELL'AISG

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 partecipare 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'approvazione 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 generale; 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 Presidente 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* (17^a edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2^a edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3^a edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4^a edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto*
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5^a edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2^a edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2^a edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2^a ed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2^a edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2^a edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (10^a edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2^a 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...* (2^a edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2^a edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2^a edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (9^a 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* (2^a 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* (2^a edizione)
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabballà*
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* (2^a 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* (2^a edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabballà*
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 Chalié, *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*