

Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo

IX/1-2 (2004)



Giuntina

Questo volume è stato pubblicato con un contributo dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, del Rettore e del Pro-rettore per le sedi di Romagna dell'Alma Mater-Università di Bologna, dell'Area della ricerca del medesimo Ateneo, e del Dr. Emilio Ottolenghi.

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 nuovo c/c postale n. 36247666, intestato ad: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, 48100 Ravenna.

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

In memoriam

Enrico Rodolfo Galbiati

(4.02.1914 – 4.03.2004)

In memoriam

«*Et erit memoria patrum in benedictionem*»: Enrico Rodolfo Galbiati (4.02.1914-4.03.2004)

di Pier Francesco Fumagalli

Enrico Rodolfo Galbiati, biblista, docente e sacerdote ambrosiano, si è addormentato serenamente nel Signore la mattina del 4 marzo 2004, in Verano Brianza. Nato a Giussano il 4 febbraio 1914, dopo gli studi compiuti nel Seminario di Venegono conseguì nel 1954 la Laurea al pontificio istituto Biblico con una tesi sulla struttura letteraria dell'*Esodo*. Per oltre mezzo secolo si consacrò nel ministero ecclesiastico allo studio e all'insegnamento, tre aspetti che nella sua personalità si fondevano armoniosamente. Dapprima docente di Teologia Orientale, Greco Biblico ed Ebraico al Seminario di Milano (1941-74), poi dottore (1953) e prefetto (1984-89) dell'Ambrosiana, nonché docente di Ebraico e Lingue Semitiche comparate all'Università Cattolica di Milano (1966-74), dove dal 1970 insegnò anche Filologia biblica, sia vetero che neotestamentaria, ad anni alterni. Fu pure consultore in campo biblico ed ecumenico durante il Concilio Vaticano II (1962-65); affiancava a questa sua primaria attività numerose altre iniziative pastorali, tra le quali spiccava l'animazione della liturgia in rito bizantino-greco come Archimandrita dell'Eparchia di Piana degli Albanesi.

La ricca bibliografia, curata dall'allieva professoressa Anna Passoni Dell'Acqua, documenta anche nelle numerose traduzioni in lingue fino alle più remote come il persiano o il brasiliano, il continuo interesse e la permanente validità degli innumerevoli percorsi scientifici, formativi e divulgativi da lui aperti, tracciati e coltivati con pazienza e intelletto d'amore. Sua prima passione spirituale e scientifica fu e rimase sempre la Bibbia, dalla tesi sull'*Esodo* fino al *Testamento di Adamo* (Gerusalemme 1993), e per questo affrontò con gioia anche le fatiche di ripetuti pellegrinaggi o viaggi di studio 'sul campo', in Israele o nella regione mediorientale. Attorno a questo nucleo centrale crebbero e si svilupparono, per naturale consonanza con il suo genio versato nella rigorosa analisi linguistica e affascinato dallo splendore della spiritualità orientale, le due altre passioni per l'orientalistica e la liturgia. Questa triplice dimensione intellettuale, che ne nutriva anche il ministero e la vita spirituale, si traduceva poi spontaneamente in un vivo e concreto interesse per la promozione di fraterni rapporti con i cristiani di altre chiese e confessioni, con ebrei e mussulmani.

Della sua tempra di studioso danno solida testimonianza, oltre alle pubblicazioni scientifiche, quelle di collaboratori e allievi che dall'Italia e dall'estero si rivolgevano all'Ambrosiana trovandovi guida sicura e stimolo a una ricerca tuttora viva nel suo solco. Dopo la nomina a dottore, nel 1953, cominciò a studiare prima i manoscritti etiopici, poi quelli siriaci ed armeni. Quindi rivolse la sua attenzione ai manoscritti ebraici, assistendone la riproduzione richiesta dai professori Nehemia Allony, Efraim Kupfer e Malachi Beit-Arié per l'istituto dei microfilm dei manoscritti ebraici dell'Università di Gerusalemme; grazie alla sua collaborazione con i professori Luisella Mortara Ottolenghi e Aldo Luzzatto, incaricati della catalogazione dei manoscritti ebraici, se ne ultimò la catalogazione nel 1972. Ancora ci si ricorda del delicato e paziente lavoro con cui le disperse pagine del manoscritto illustrato del *Mešal ha-Qadmoni* di Isaac ibn Sahula furono da lui riordinate e ricomposte per il restauro. Contemporaneamente seguiva la parallela microfilmatura dei codici del fondo arabo, disposta nel 1989 dall'Istituto dei microfilm di Safat (Kuwait), e il laborioso programma di catalogazione avviato dal professor Oskar Löfgren e ora curato dal professor Renato Traini: tre volumi ne sono già stati pubblicati tra il 1975 e il 1995. Tra le sue ultime fatiche, la collaborazione per l'edizione, nel 1991, del *Vangelo arabo apocrifo di Giovanni*, curato da Luigi Moraldi da un manoscritto ambrosiano. Dall'articolo da lui scritto per il primo volume della *Storia dell'Ambrosiana. Il Seicento* (Milano, 1996), dedicato ai primi decenni di attività orientalistica dell'istituzione federiciana, traspare la convinzione di Galbiati che nella biblioteca e nel col-

legio dei dottori dovesse sempre esser tenuta viva, secondo le direttive e le intenzioni del fondatore, la fiaccola di questi studi; in questa prospettiva, non ancora scalfita dalla contemporanea critica al termine e al concetto di 'orientalismo', lo si può ritenere interprete moderno ed erede delle migliori tradizioni di grandi dottori, prefetti, oblati, quali l'arabista Antonio Giggi nel Seicento, il biblista Giovanni Battista Branca nel Settecento, il siriacista Antonio Maria Ceriani nell'Ottocento, il poliglotta Giovanni Galbiati nel primo Novecento: 'servi buoni e fedeli' per merito dei quali «*non mancò mai di brillare la lampada dell'orientalistica*» durante quattro secoli in Ambrosiana. Ma ancor meglio si coglie questo pensiero in proposito, espresso nel discorso tenuto nel 1996 all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano in occasione del conferimento della Laurea *honoris causa*: il testo manoscritto da lui preparato per la circostanza, recante la significativa data del 25 marzo, può considerarsi quasi una sorta di suo 'testamento intellettuale'. Ricordando i grandi maestri incontrati in Università – l'assiriologo Giustino Boson, il biblista Giovanni Rinaldi – Galbiati vedeva nel 'cenacolo orientalistico' costituitosi attorno a loro un adeguamento al programma che fin dal 1311 il concilio viennese e papa Clemente V avevano tracciato per le università europee di Bologna, Parigi e Oxford, e riconosceva che «gli anni del mio insegnamento all'Università furono tra i più belli della mia vita». Tra le numerose tesi da lui seguite, possiamo almeno ricordare quella, che risultò feconda di sviluppi per la successiva scoperta della 'genizah italiana', sui *Fondi di manoscritti ebraici in Italia* (a. 1976).

Il rinnovamento ecclesiale promosso dal Concilio Vaticano II (1962-1965) trovò in don Enrico un interprete entusiasta, saggio e coraggioso nel campo biblico, teologico, liturgico ed ecumenico: in particolare i suoi studi sulla liturgia e la spiritualità bizantina si svolgevano in un contesto generale di vivace dialogo fraterno e di ardenti speranze di riconciliazione, accanto e insieme ad altri ecumenisti ambrosiani, come don Adolfo Asnaghi, biblisti come Carlo Maria Martini o teologi come Johannes Willebrands, poi cardinali. Maria Vingiani, che grazie alla stima di papa Giovanni era riuscita a fargli ricevere in udienza il professore ebreo Jules Isaac, avviando su solide basi il dialogo ebraico-cristiano dopo il concilio, venne a Milano dietro suggerimento del cardinale Agostino Bea, per incontrare monsignor Galbiati, che subito l'accolse con slancio entusiasta. Grazie alla sua presenza e alla sua opera, l'Ambrosiana splendeva di quel suo particolare carisma, ispiratole dal fondatore, il cardinale Federico Borromeo, egli stesso appassionato di studi ebraici arabi e siriaci, sostenitore della riforma ecclesiale, del dialogo interculturale e interreligioso, secondo un'interpretazione umanistico-scientifico-artistica del Concilio di Trento, che il Vaticano II si proponeva di integrare e aggiornare per la chiesa contemporanea.

Da Gerusalemme Baghdad Spotorno Piana degli Albanesi Albenga Stoccolma Cantù Kiev Roma San Vittore Lozio, una piccola corte di studiosi dubbiosi poveri mecenati inquieti editori ingenui imbroglioni increduli credenti lo incalzava alla sua cattedra di sapiente arguta umanità, di anticonformismo semplicemente evangelico, d'intelligenza illuminata dalla misericordia che pareva senza confini. La gioia per la ricerca e la scoperta si univa alla rispettosa discrezione, quasi divertendosi al punto di mascherarsi di dabbenaggine pur di non ferire nessuno, per aprirsi in uno straordinario sorriso. Perfino il giorno della sua sepoltura era di *Purim*. In altro modo, nello spirito di Francesco, il biblista brasiliano Carlos Mesters così si esprime a proposito della Bibbia che guida lo *Iš tam* all'integrità tra fede e vita: «*Lo studio della Bibbia non può portare l'uomo a chiudersi nel mondo della Bibbia, ma deve condurlo ad aderire alla realtà che egli vive*». O, nello spirito dei *Ḥassidim*, commentando la vita di Giobbe Elie Wiesel sottolinea che «*benedire il Signore*» significa sforzarsi di imitarne la paziente misericordia.

Quando i tempi furono maturi toccò a don Enrico, accettando nel 1984 la prefettura che pure una volta aveva declinato, avviare con giovanile lungimiranza e saggia ponderazione un nuovo avventuroso esodo, accogliendo e promuovendo il progetto di restauro generale dell'Ambrosiana, che fu inizialmente proposto dall'architetto Adele Buratti Mazzotta. Durante gli anni del restauro (1989-1997), pur dal ritiro che in quattro sofferte tappe l'allontanava progressivamente dalla sede, continuò a studiare il fondo orientale ambrosiano, raccogliendo ed esponendo i risultati raggiunti nel primo volu-

me della *Storia dell'Ambrosiana*, e proseguendo fino all'esaurirsi delle forze la catalogazione dei fondo persiano. Custodendo l'Ambrosiana antichi libri cinesi dal tempo di Matteo Ricci, seppe infine iniziare al cinese attempati discepoli, pur ritenendolo lingua tanto alta da non ammettere concorrenti, quasi *foemina unius viri*. Ma, soprattutto, accolto fraternamente da don Peppino e dalla comunità di Verano Brianza, lo spirito ambrosiano del 'dolce nettare di beatitudine eterna' andava ormai sempre più illuminando i miti occhi del patriarca e dischiudendo labbra e cuore a quel sorriso che segna il passaggio da questa Gerusalemme a quella del cielo per l'eterna festa alle nozze dell'Agnello.

Enrico Rodolfo Galbiati (1914-2004) – Professore di sacra scrittura, ebraico e teologia orientale nel Seminario teologico di Milano (1941-1974), docente di ebraico e lingue semitiche comparate all'Università Cattolica di Milano (1965-1979), dottore e prefetto dell'Ambrosiana (1953-1989). Protonotario apostolico e Archimandrita dell'Eparchia di Piana degli Albanesi; laurea honoris causa *dell'Università Cattolica di Milano (1996). Protagonista del rinnovamento biblico, liturgico ed ecumenico del Concilio Vaticano II, al quale ha partecipato come teologo personale del cardinale Giovanni Colombo.*

Tra gli scritti principali: Pagine difficili della Bibbia *(1954, con Alessandro Piazza)*, Traduzione della Bibbia *per la UTET (1964)*, L'Eucaristia nella Bibbia, *(1968)*, Atlante storico biblico *(con Luc Grollenberg, varie edizioni)*; *assiduo collaboratore a numerose riviste, tra le quali «Rivista Biblica», «Russia Cristiana», «La scuola cattolica», «Bibbia e Oriente»; bibliografia redatta da Anna Passoni Dell'Acqua in questo volume.*

31 marzo 2004

Pier Francesco Fumagalli
Biblioteca Ambrosiana,
Piazza Pio XI, 2
I-20123 Milano
e-mail: fumagall@ambrosiana.it

Anna Passoni Dell'Acqua

BIBLIOGRAFIA DI ENRICO RODOLFO GALBIATI (4.02.1914 – 4.03.2004) [1]

1. *La dottrina della retribuzione nell'Antico Testamento*, Milano, Marzorati Editore, [1]1943, pp. 125.
2. C. Dell'Acqua - E.R. Galbiati, *Motivi di speranza; Santità di un passato*, Milano, Marzorati Editore, [1]1945.
3. *Milano e l'Oriente; Rapporti storici e liturgici*, in *Per l'unità della Chiesa; Conferenze tenute nel santuario di S. Bernardino alle ossa in Milano*, Milano, Società Editoriale Lombarda, [1]1945, pp. 61-65.
4. *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la "Divino afflante Spiritu"*: «La Scuola Cattolica» 75 (1947), pp. 177-186; 282-292.
5. *La filosofia di N. Berdjajev*: «La Scuola Cattolica» 76 (1948), pp. 195-220.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 793-825.

6. *Arte e "storia" nei racconti biblici della creazione; L'interpretazione di Genesi I-II*: «La Scuola Cattolica» 76 (1948), pp. 279-299.

= *Arte e "storia" nei racconti biblici della creazione*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 115-140.

7. *Berdjajev e l'unione delle Chiese*: «La Scuola Cattolica» 77 (1949), pp. 349-351.

= in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 827-829.

8. L.M. Canziani - E.R. Galbiati - P. Spreafico, *Il dogma dell'Assunta*, Milano, Tramontana, [1]1950, pp. 63.
9. *Inni all'Assunta della liturgia bizantina*: «Ambrosius» 26 (1950), pp. 125-126.
10. E.R. Galbiati (cur.), *Due inni all'Assunta della liturgia bizantina*: «Arte Cristiana» 37 (1950), pp. 112-115.
11. E.R. Galbiati - A. Piazza, *Pagine difficili dell'Antico Testamento*, Genova, Bevilacqua e Solari, [1]1951 [[2]1952], pp. 341.

11bis. 3ª-4ª edizione: E.R. Galbiati - A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia; Antico Testamento*, Milano, Massimo, [3]1954 [[4]1966], pp. 400.

[tr.: *Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles*, traduit de l'Italien par H. de Ganay (Siècle et Catholicisme), Paris – Tours, Mame, [1]1956, pp. 367].

[tr.: *Páginas dificiles de la Biblia; Antiguo Testamento*, traducción de la tercera edición italiana por M. R. Miani, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, [1]1958 ([2]1959), pp. 363].

[tr.: *Páginas dificeis da Bíblia*, traduzido do italiano por J.W. de Oliveira, São Paulo, Ediçoes Paulinas, [1]1959, pp. 332].

[tr.: *Biblia ksiega zamknieta*, Przel. z wlosk. M. Poninska, Warszawa, Institut Wydawniczy Pax, [1]1971, pp. 371].

[tr.: *Trudnye stranicy Biblii; Vethij Zavet*, Milan, Hristianskaja Rossija, [2]1995, pp. 315].

11ter. 5ª edizione: E.R. Galbiati - A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia; Antico Testamento*, Nuova edizione rinnovata (Sorgenti di Vita 1), Milano, Massimo, [5]1985, pp. 446.

[tr.: *Trudnye stranicy Biblii; Vethij Zavet*, Milan, Hristianskaja Rossija, [2]1995, pp. 315].

12. *I fondamenti teologici della dottrina dell'Assunzione*, in L.M. Canziani (cur.), *La missione di Maria nella luce del Dogma dell'Assunzione* (Luci di Maria), Milano, Massimo, [1]1951, pp. 47-69.
13. *Leges compositionis in prosa biblica observatae*: «Verbum Domini» 30 (1952), pp. 353-355.
14. *Maria nell'Antico Testamento*, in Chierici del secondo corso teologico (curr.), *Maria nel Cristianesimo*, Presentazione di F. Bizzozero, Seminario Arcivescovile di Venegono Inferiore, Pro manuscripto, [1]1953, pp. 9-17.
15. *Maria e l'economia della salute nella Sacra Scrittura*, in *Maria nell'economia della salute; Atti della "Settimana di Orientamento Pastorale" promossa dal Didascaleion e tenutasi a Milano dal 14 al 18 sett. 1953*, Milano, Didascaleion, [1]1953, pp. 21-31.
16. Paul Marie de la Croix, *L'Antico Testamento sorgente di vita spirituale*, Presentazione di

[1] Quando Galbiati è autore unico, il nome è stato omesso; lo si è, invece, lasciato nelle curatele e nei casi in cui egli è coautore.

E.R. Galbiati, Traduzione dal francese di G. Bertani (Collana di Spiritualità Carmelitana), Milano, Editrice Áncora – Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, [1]1954, pp. 796.

17. *Il culto a Maria nelle Chiese Orientali*, in R. Spiazzi (cur.), *Enciclopedia Mariana; Theotocos*, Seconda edizione riveduta e aumentata, Genova, Bevilacqua e Solari, [1]1954 [[2]1959], pp. 388-406.

18. "Gratias agens benedixit"*; Un uso giudaico conservato nella liturgia eucaristica*: «Ambrosius» 30 (1954), pp. 201-205.

= Gratias agens benedixit*; Un uso giudaico conservato nella liturgia eucaristica*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 717-722.

19. *Il problema della coscienza dell'agiografo nell'uso di un particolare genere letterario*: «La Scuola Cattolica» 82 (1954), pp. 29-41.

= *Il problema della coscienza dell'agiografo nell'uso di un particolare genere letterario*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 61-73.

20. E.R. Galbiati - E. Bergagna - L.M. Canziani, *Cantico mariano. Sussidi alla contemplazione delle glorie di Maria SS. secondo le litanie lauretane*, Milano, Scuola Beato Angelico – Massimo, [1]1955, pp. 148.

21. *Alle soglie della storia*, in G. Rinaldi (cur.), *Secoli sul mondo; Alla scoperta della Bibbia*, Torino, Marietti, [1]1955 [[2]1965], pp. 91-115.

= *Alle soglie della storia*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 75-113.

22. *Volgata e antica latina nei testi biblici del Rito Ambrosiano*: «Ambrosius» 31 (1955), pp. 157-171.

= *Volgata e antica latina nei testi biblici del Rito Ambrosiano*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 17-32.

23. *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'A.T. e della composizione del Pentateuco* (Scrinium Theologicum 3), Alba, Edizioni Paoline, [1]1956, pp. 325.

24. J. Guillet, *Temi biblici*, Prefazione di E.R. Galbiati, Traduzione dal francese di L. Bonomi, Milano, Vita e Pensiero, [1]1956, pp. X-388.

25. *Lettere del Ripamonti e dell'Olgiati ad Isaac Casaubon*, in *Studi storici in memoria di Mons. Angelo Mercati prefetto dell'Archivio vaticano*, raccolti e curati dalla Biblioteca Ambrosiana (Fontes Ambrosiani 30), Milano, A. Giuffré, [1]1956, pp. 185-194.

26. *Che cos'è il Salterio Ambrosiano?*: «Ambrosius» 32 (1956), pp. 8-17.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 33-43.

27. *Antonio Maria Ceriani prefetto dell'Ambrosiana a cinquant'anni dalla scomparsa*, in *Almanacco dei Bibliotecari italiani*, Roma, F.lli Palombi, [1]1957, pp. 44-50.

28. *La teologia della ispirazione e i problemi della Genesi*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Volume II, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano, Milano, Marzorati Editore, [1]1957, pp. 65-87.

[tr.: *La teología de la inspiración* (Pequeña Biblioteca Herder), Barcelona, Herder, [1]1961, pp. 62].

29. *I manoscritti etiopici dell'Ambrosiana (Breve inventario)*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni, prefetto dell'Ambrosiana* (Fontes Ambrosiani 32), Milano, A. Giuffré, [1]1957, pp. 341-353.

30. *Differenze dogmatiche tra gli ortodossi e la Chiesa Cattolica*: «Unitas» 1 (1957), pp. 120-123.

31. *Mons. Giustini De Jacobis apostolo dell'unità cattolica*: «Unitas» 1 (1957), pp. 161-166.

32. Ch. Marston, *La Bibbia ha detto il vero; L'archeologia conferma la Bibbia*, Prefazione di E.R. Galbiati, Traduzione dal francese di A. Ciceri (Periscopio Minore), Milano, Massimo, [1]1958 [[3]1971], pp. 363.

33. *Corrispondenze rituali tra Oriente e Occidente con particolare riguardo alle riforme liturgiche di S.S. Pio XII*: «Ambrosius» 34 (1958), pp. 3-16.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 733-749.

34. *Il battesimo nella Chiesa Ortodossa*: «Ambrosius» 34 (1958), pp. 96-98.

35. *La Quaresima e la Settimana Santa nel rito bizantino*: «Unitas» n. 1 (1958), pp. 33-40.

36. *Biblioteca Ambrosiana: Milano 1609-1959. Inaugurazione degli ambienti restaurati dai danni di guerra e della nuova sala Fossati Bellani, 13 giugno 1959*, compilato da A. Paredi, con la collaborazione di E.R. Galbiati - C. Marcora, Milano, U. Allegretti di Campi, [1]1959, pp. 93 (con illustrazioni).[2]
37. *Il movimento ecumenico*, Milano, Associazione Internazionale Unitas, [1]1959, pp. 12.
38. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù e Abramo (Gv 8,46-59)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 1-4.
39. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il buon pastore (Gv 10,11-16)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 4-5.
40. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù perfeziona il quinto comandamento (Mt 5,20-24)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 12-15.

= *Gesù perfeziona il quinto comandamento (*Mt. *5,20-24)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 521-525.

41. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il buon samaritano (Lc 10,23-27)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 17-19.
42. *Esegesi degli Evangeli festivi: L'idropico: il primo posto al banchetto (Lc 14,1-11)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 20-22.
43. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il tributo a Cesare (Mt 22,15-22)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 22-25.
44. *Esegesi degli Evangeli festivi: La domanda del Battista (Mt 11,2-10)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 33-36.

= *La domanda del Battista (*Mt. *11,2-10)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 533-538.

45. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù e il paraclito (Gv 14,23-31)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 96/9-12.

= *Gesù e il paraclito (*Io. *14,23-31)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 651-657.

46. *Il periodo del Pentecostario nel Rito Bizantino*: «Unitas» 3 (1959), pp. 76-83.
47. *I sacrifici antichi nell'orazione "supra quae" del Canone*: «Ambrosius» 35 (1959), pp. 235-240.
48. *L'aspettativa messianica nei manoscritti del Mar Morto*: «Ambrosius» 35 (1959), pp. 418-425.
49. *Incontri biblici*, Scritti di E. Bartoletti et alii, Introduzione di E.R. Galbiati, Milano, Massimo, [1]1960, pp. 226.
50. *Il Cristo nella liturgia bizantina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 1,2 (1960), pp. 3-4.
51. *La gioia pasquale nella liturgia bizantina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 1,4 (1960), pp. 3-4.
52. *Preghiere alla Madre di Dio*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 1,5 (1960), pp. 3-4.
53. *I santi Pietro e Paolo nella liturgia bizantina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 1,6 (1960), pp. 3-4.
54. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù giovinetto nel Tempio (Lc 2,42-52)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 21-25.

= *Gesù giovinetto nel Tempio (*Lc. *2,42-52)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 473-480.

55. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il granello di senape; il lievito (Mt 13,1-31)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 25-26.
56. *Esegesi degli Evangeli festivi: La moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-21)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 66-68.

= *La moltiplicazione dei pani (*Io. *6,1-21)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 539-544.

57. *Esegesi degli Evangeli festivi: Duplice apparizione del Risorto agli Apostoli (Gv 20,19-31)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 68-70.
58. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il primato di Pietro (Mt 16,13-19)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 94-99.

[2] Le prime pagine sono in parte trascritte dalla Guida Sommaria di Achille Ratti del 1907; dall'opusculo Ambrosiana di Luigi Gramatica del 1923; dall'Itinerario di Giovanni Galbiati del 1951.

59. *Esegesi degli Evangeli festivi: L'opera del paraclito (Gv 16,5-14)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 99-102.

60. *Esegesi degli Evangeli festivi: I falsi profeti (Mt 7,15-21)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 166-169.

= *I falsi profeti (*Mt. *7,15-21)*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 527-532.

61. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il fariseo e il pubblicano (Lc 18,9-14)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 169-171.

62. *Esegesi degli Evangeli festivi: I dieci lebbrosi (Lc 17,11-19)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 171-173.

63. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gli invitati alle nozze (Mt 22,1-14)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 173-177.

= *Gli invitati alle nozze (*Mt. *22,1-14)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 623-628.

64. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il Natale (Lc 2,1-20)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 214-219.

= *Il Natale (*Lc. *2,1-20)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 437-447.

65. E.R. Galbiati, *Genesi*, in S. Garofalo (cur.), *La Sacra Bibbia. Volume I: L'Antico Testamento; tradotto dai testi originali e commentato*, Volume I, Torino, Marietti, [1]1961, pp. 13-149.

66. *Mosè, personaggio della storia*, in *Cento problemi biblici*, Prefazione di G. Rossi, Assisi, Pro Civitate Christiana, [1]1961, pp. 102-111.

67. *Mosè, operatore di miracoli*, in *Cento problemi biblici*, Prefazione di G. Rossi, Assisi, Pro Civitate Christiana, [1]1961, pp. 112-114.

68. *Le piaghe d'Egitto*, in *Cento problemi biblici*, Prefazione di G. Rossi, Assisi, Pro Civitate Christiana, [1]1961, pp. 115-119.

69. *La manna del deserto*, in *Cento problemi biblici*, Prefazione di G. Rossi, Assisi, Pro Civitate Christiana, [1]1961, pp. 120-122.

70. *Il passaggio del Mar Rosso*, in *Cento problemi biblici*, Prefazione di G. Rossi, Assisi, Pro Civitate Christiana, [1]1961, pp. 123-126.

71. *Mosè autore del Pentateuco*, in *Cento problemi biblici*, Prefazione di G. Rossi, Assisi, Pro Civitate Christiana, [1]1961, pp. 127-140.

72. *Qumrân e il Nuovo Testamento*, in G. Rinaldi - P. De Benedetti (curr.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, con la collaborazione di M. Adinolfi et alii (Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, Morcelliana, [1]1961, pp. 767-789.

= *Qumrân e il Nuovo Testamento*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 379-408.

73. *L'Epifania nel Rito Bizantino*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,13 (1961), pp. 3-4.

74. *La presentazione al tempio nella Liturgia Bizantina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,14 (1961), pp. 3-4.

75. *L'Annunciazione nel Rito Bizantino*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,15 (1961), pp. 3-4.

76. *Le Mirofore nell'Ufficio della Risurrezione*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,16 (1961), pp. 3-4.

77. *La Pentecoste nel Rito Bizantino*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,17 (1961), pp. 3-4.

78. *La Presentazione della Vergine nella Liturgia Bizantina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,23 (1961), pp. 3-5.

79. *San Nicola: il pstore buono e soccorritore universale*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 2,24 (1961), pp. 3-4.

80. *Esegesi degli Evangeli festivi: Le tentazioni di Gesù (Mt 4,1-11)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 26-31.

= *Le tentazioni di Gesù (*Mt. *4,1-11)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 511-520.

81. *Esegesi degli Evangeli festivi: Sconfitta e rivincita di Beelzebul (Lc 11,14-28)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 58-61.

82. *Esegesi degli Evangeli festivi: Tristezza della separazione e gioia pasquale (Gv 16,16-22)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 61-64.

83. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il fattore infedele (Lc 16,1-9)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 92-96.

= *Il fattore infedele (*Lc. *16,1-9)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 591-599.

84. *Esegesi degli Evangeli festivi: La trasfigurazione (Mt 17,1-9)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 146-151.

= *La trasfigurazione (*Mt. *17,1-9)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 569-579.

85. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il paralitico di Cafarnao (Mt 9,1-8)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 190-193.

86. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il debitore spietato (Mt 18,23-35)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 193-195.

87. *Esegesi degli Evangeli festivi: Fine di un mondo e fine del mondo (Mt 24,15-35)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 214-222.

= *Fine di un mondo e fine del mondo (*Mt. *24,15-35)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 629-644.

88. *Esegesi degli Evangeli festivi: L'avvento liberatore (Lc 21,25-33)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 222-223.

= *L'avvento liberatore (*Lc. *21,25-33)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 645-649.

89. *Esegesi degli Evangeli festivi: Nota sull'universalità della morte*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 223-224.

90. *Un dissidio tra gli esegeti? A proposito di una recente polemica*: «La Scuola Cattolica» 89 (1961), pp. 50-53.

discute: A. Romeo - W.F. Albright, *Enciclica "Divino afflante Spiritu" e la verità della Bibbia*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, [1]1961, pp. 121.

91. *Relazione sul Pentateuco*: «Rivista Biblica» 9 (1961), pp. 259-262.

92. C. Angelini (cur.), *La Bibbia*, 5 volumi, riveduta da E.R. Galbiati, Milano, Fratelli Fabbri Editori, [1]1962.

93. *La Bibbia apocrifa*, Testi scelti e tradotti da J. Bonsirven, Introduzione di Daniel Rops [i.e. Henry Jules Charles Petiot], Traduzione di F. Costantini Angiolini - F. Berrone, Presentazione di E.R. Galbiati (Sorgenti di Vita 10), Milano, Massimo, [1]1962, pp. IX-288.

94. E.R. Galbiati, in collaborazione con G. Saldarini, *L'escatologia individuale nell'AnticoTestamento*: «Rivista Biblica» 10 (1962), pp. 113-135.

= in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 211-235.

95. *Il genere letterario mitico: precisazioni*: «Rivista Biblica» 10 (1962), pp. 189-191.

96. *Celebrazione del Vespro nella Chiesa Bizantina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 3,25 (1962), pp. 3-4.

97. *Il Vespro nel Rito Bizantino: Il Lucernale*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 3,26 (1962), pp. 3-4.

98. *Il Vespro nel Rito Bizantino: La Salmodia Vespertina*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 3,27 (1962), pp. 4-6.

99. *Il Vespro nel Rito Bizantino: Il solenne Ingresso*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 3,28 (1962), pp. 3-5.

100. *Il Vespro nel Rito Bizantino: Gli Aposticha e la conclusione*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 3,29 (1962), pp. 5-6.

101. *Il Vespro nel Rito Bizantino: La Litì e la benedizione dei pani*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 3,30 (1962), pp. 3-4.

102. *Esegesi degli Evangeli festivi: L'adorazione dei Magi (Mt 2,1-12)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 20-28.

= *L'adorazione dei Magi (*Mt. *2,1-12)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 481-497.

103. *Esegesi degli Evangeli festivi: Predizione della Passione (Lc 18, 31-34)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 57-58.

104. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il cieco di Gerico (Lc 18,35-43)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 58-59.

105. *Esegesi degli Evangeli festivi: L'ingresso messianico di Gerusalemme (Mt 21, 1-9)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 60-63.

= *L'ingresso messianico di Gerusalemme (*Mt. *21, 1-9)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 615-622.

106. *Esegesi degli Evangeli festivi: L'ascensione (Mc 16,14-20)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 104-111.

= *L'ascensione (*Mc. *16,14-20)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni

Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 667-679.

107. *Esegesi degli Evangeli festivi: La Visitazione (Lc 1,41-50)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 139-144.

108. *Esegesi degli Evangeli festivi: La risurrezione del giovane di Naim (Lc 7,11-16)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 175-177.

= *La risurrezione del giovane di Naim (*Lc. *7,11-16)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 563-568.

109. *Esegesi degli Evangeli festivi: La testimonianza di Giovanni Battista (Gv 1,19-28)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 227-233.

= *La testimonianza di Giovanni Battista (*Io. *1,19-28)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 499-509.

110. E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [1]1963 [[2]1968].

110bis. 3ª edizione: E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973.

110bis/1. E.R. Galbiati(curr.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. XL-793 + 21 tavole.

110bis/1.1. *Introduzione*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. XIII-XL.

110bis/1.2. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Genesi*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 1-78.

110bis/1.3. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Esodo*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 79-143.

110bis/1.4. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Levitico*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 145-184.

110bis/1.5. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Numeri*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 185-233.

110bis/1.6. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Deuteronomio*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 235-283.

110bis/1.7. *Traduzione di Giosuè*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 288-324.

110bis/1.8. *Traduzione di Giudici*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 328-364.

110bis/1.9. *Traduzione di Rut*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Gal-

biati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 367-372.

110bis/1.10. *Traduzione di 1 e 2 Samuele*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano(curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 376-423; 424-464.

110bis/1.11. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Esdra e Neemia*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 627-648; 649-665.

110bis/1.12. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Tobia*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 667-684.

110bis/1.13. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Giuditta*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 685-704.

110bis/1.14. *Introduzione e traduzione dall'originale con commento di Ester*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 705-719.

110bis/1.15. *Traduzione di 1 e 2 Maccabei*, in E.R. Galbiati (cur.), *Antico Testamento, I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [3]1973, pp. 726-761; 765-793.

111. E. M. Gentili, *Sì all'amore; Riflessione sul Cantico dei Cantici*, Presentazione di E.R. Galbiati, Roma, Tipografia SoGraRo, [1]1963, pp. 575.

112. *I fondi orientali minori (siriaco, etiopico, armeno. dell'Ambrosiana*, in *Atti del convegno: La Lombardia e l'Oriente 11-15 giugno 1962*, Milano, Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere, [1]1963, pp. 190-199.

= *I fondi orientali minori (siriaco, etiopico, armeno. dell'Ambrosiana*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 831-842.

113. *La celebrazione del Mattutino nel Rito Bizantino (I)*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 4,42 (1963), pp. 3-5.

114. *Il Mattutino nel Rito Bizantino: I. La Salmodia*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 4,45-46 (1963), pp. 3-4.

115. *Il Mattutino nel Rito Bizantino: I. La Salmodia (continua)*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 4,47 (1963), pp. 3-4.

116. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gli operai nella vigna (Mt 20,1-16)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 22-29.

= *Gli operai nella vigna (*Mt. *20,1-16)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 601-613.

117. *Esegesi degli Evangeli festivi: È risorto, non è qui (Mc 16,1-8)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 67-72.

= *È risorto, non è qui (*Mc. *16,1-8)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 659-666.

118. *Esegesi degli Evangeli festivi: Il pane della vita (Gv 6,55-58)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 101-110.

= *Il pane della vita (*Io. *6,55-58)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 545-561.

119. *Teologia ed esegesi*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 181-188.

= *Teologia ed esegesi*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Ac-

qua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 3-16.

120. *Esegesi degli Evangeli festivi: Preparate la via del Signore (Lc 3,1-6)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 213-215.

121. *Evangeli apocrifi*, Testi scelti da F. Amiot, Introduzione di Daniel Rops [i.e. Henry Jules Charles Petiot], Presentazione di E.R. Galbiati, Traduzione italiana, breve premessa e note di M. Inserillo (Sorgenti di Vita 12), Milano, Massimo, [1]1964, pp. 268.

122. *L'episodio di Melchisedech nella struttura del c. 14 della Genesi*, in *Miscellanea Carlo Figini* (Hildephonsiana), Venegono Inferiore (VA), La Scuola Cattolica, [1]1964, pp. 3-10.

= *L'episodio di Melchisedech nella struttura del cap. 14 della Genesi*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 157-167.

123. «Letture» 19 (1964), pp. 231-233 (E.R. Galbiati).

discute: E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali e commentata*, 3 volumi, Torino, UTET, [1]1963 [[2]1968].

124. *Il Mattutino nel Rito Bizantino: III. Il Canone*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,49 (1964), pp. 3-7.

125. *Il Mattutino nel Rito Bizantino: III. Il Canone (continua)*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,50 (1964), pp. 3-5.

126. *Il Mattutino nel Rito Bizantino: IV. Le Lodi*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,51 (1964), pp. 3-5.

127. *Le ore dell'Ufficio Bizantino: L'Ora Prima*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,52 (1964), pp. 3-6.

128. *Le ore dell'Ufficio Bizantino: Terza, Sesta, Nona*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,53 (1964), pp. 3-5.

129. *Le ore dell'Ufficio Bizantino: Terza, Sesta, Nona (continuazione e fine)*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,54 (1964), pp. 3-6.

130. *Caratteristiche della mentalità ecumenica. Lineamenti teologici e psicologici*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 5,57-58 (1964), pp. 3-9.

131. *Riti e strumenti della comunione sotto le due specie in Oriente e in Occidente*: «Arte Cristiana» 52 (1964), pp. 97-105.

132. *Esegesi degli Evangeli festivi: La presentazione al Tempio (Lc 2,22-40)*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 28-37.

= *La presentazione al Tempio (*Lc. *2,22-40)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua(curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 461-471.

133. *Esegesi degli Evangeli festivi: La parabola della pecora e della dramma ritrovata (Lc 15,1-10)*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 129-133.

134. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù guarisce l'emorroissa e risciuscita la figlia di Giairo (Mt 9,18-26)*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 225-230.

135. *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 233-245.

= *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*: «La Scuola Cattolica» 92 (1964), pp. 303-310.

= *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 45-59.

136. *Educazione al senso ecumenico; Linee teoriche e pratiche*: «La Scuola Cattolica» 92 (1964), pp. 54-61.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 683-692.

137. *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*: «La Scuola Cattolica» 92 (1964), pp. 303-310.

= *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 233-245.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 45-59.

138. L.H. Grollenberg, *Atlante biblico per tutti; Per meglio comprendere la Bibbia*, Presentazione di E.R. Galbiati (Enciclopedie per Tutti), Milano, Massimo, [1]1965 [[2]1966], pp. 266.

139. *L'adolescente nella Bibbia; Riflessioni bibliche sull'adolescenza*, in A. Valsecchi (cur.), *Enciclopedia dell'adolescenza*, con la collaborazione della Pontificia Facoltà Teologica del Seminario di Milano, Brescia, Queriniana, [1]1965, pp. 161-188.

= in A. Valsecchi (cur.), *Enciclopedia dell'adolescenza*, con la collaborazione della Pontificia Facoltà Teologica del Seminario di Milano, Brescia, Queriniana, [2]1968, pp. 177-204.

= *L'adolescente nella Bibbia*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 347-377.

140. *Esegesi degli Evangeli festivi: Gli invitati al convito (Lc. 14,16-24)*: «Bibbia e Oriente» 7 (1965), pp. 129-135.

= *Gli invitati al convito (*Lc. *14,16-24)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 581-590.

141. *Esegesi sugli Evangeli festivi: Il pianto di Gesù per Gerusalemme (Lc 19,41-47)*: «Bibbia e Oriente» 7 (1965), pp. 196-204.

142. *Il decreto del Concilio sull'Ecumenismo (I)*: «Russia Cristiana» 7,61 (1965), pp. 3-6.

143. *Il decreto del Concilio sull'Ecumenismo (II)*: «Russia Cristiana» 7,62 (1965), pp. 3-6.

144. *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*: «Russia Cristiana» 7,63 (1965), pp. 3-8.

145. *Il significato ecumenico della Costituzione conciliare De Ecclesia*: «Russia Cristiana Ieri e Oggi» 7,69-70 (1965), pp. 3-18.

146. *I decreti conciliari sull'ecumenismo e sulle Chiese Orientali Cattoliche*: «La Scuola Cattolica» 93 (1965), pp. 203-210.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 693-702.

147. *Il Vangelo di Gesù; Sussidio didattico*, a cura dei Volontari dell'Associazione MIMEP, Per la collaborazione di P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, Sotto la direzione di E.R. Galbiati, Pessano (MI), MIMEP, [1]1966 [[7]1968], pp. 412.

[tr.: *The Gospel of Jesus*, Prepared by members of the MIMEP Association under the direction of E.R. Galbiati, translated by K. White, Vicenza, Italy – Boston, MA, Istituto San Gaetano – Daughters of St. Paul, [1]1970, pp. 396].

[tr.: *O evangelho de Jesus*, supervisão de E.R. Galbiati, São Paulo – Vicenza, Ediçoes Paulinas – Istituto S. Gaetano, [1]1971, pp. 407].

[tr.: *El Evangelio de Jesús; auxilio didáctico preparado por los voluntarios de la Asociación MIMEP*, con la colaboración de P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, bajo la dirección de E.R. Galbiati, Vicenza, Istituto San Gaetano, [1]1973, pp. 398].

[tr.: *L'Évangile de Jésus; Texte des quatre évangiles disposé en un seul récit illustré de 150 photos-couleurs et de 500 graphiques*, préparé par des volontaires de l'Ass. MIMEP avec la collaboration de P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, Sous la direction de E.R. Galbiati, traduit par M. du Buit, Paris – Vicenza, Apostolat des Éditions Paulines – Institut St. Gaétan, [1]1975 [[2]1979], pp. 415].

[ulteriori traduzioni in kurango, olandese, polacca, arabo, albanese, kirundi, slovacco, malgascio, persiano].

147bis/1. 1ª edizione: *Il vangelo di Gesù; Sussidio didattico ideato dalla MIMEP*, Rinnovato e rielaborato a cura delle Edizioni San Gaetano di Vicenza, Sotto la direzione di E.R. Galbiati, Testo delle note, didascalie e parte introduttiva a cura di P. Crivellaro, Vicenza, Istituto San Gaetano, [1]1977, pp. 412.

[tr.: *The Gospel of Jesus*, New edition, Prepared by members of the MIMEP Association under the direction of E.R. Galbiati, translated by K. White, Vicenza, Italy – Boston, MA, Istituto San Gaetano – Daughters of St. Paul, [1]1977 [[2]1979], pp. 396].

147bis/2. 1ª edizione: P. Acquistapace (cur.), *Il Vangelo di Gesù Cristo. Testo dei quattro Vangeli tradotti e annotati con numerosi excursus di teologia biblica e riferimenti sinottici*, direttore e collaboratore E.R. Galbiati, Milano, Istituto Propaganda Libraria, [1]1977, pp. 734.

148. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini; L'inizio della storia della salvezza*, Presentazione di E.R. Galbiati (Esegesi Biblica 3), Brescia, Paideia, [1]1966, pp. 385.

148bis. 2ª edizione: F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini; L'inizio della storia della salvezza*, Seconda edizione ampliata e riveduta, Presentazione di E.R. Galbiati (Esegesi Biblica 3), Brescia, Paideia, [2]1967, pp. 405.

149. E.R. Galbiati, *Il messianismo nel libro di Tobia*, in Associazione Biblica Italiana (cur.), *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica (Roma 1964)*, Brescia, Paideia, [1]1966, pp. 193-203.

= *Il messianismo nel libro di Tobia*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G.

Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 287-298.

150. *Il Nuovo Testamento*, in *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione. Cronistoria; Testo latino e traduzione italiana; Esposizione e commento* (Magistero Conciliare), Leumann (TO), ElleDiCi, [1]1966, pp. 247-263.

= *Il Nuovo Testamento*, in *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Storia; Testo latino dello schema "De fontibus Revelationis"; Prospetto sinottico delle quattro principali redazioni dello schema "De divina Revelatione"; Traduzione italiana del testo promulgato; Esposizione e commento*, Edizione rinnovata e ampliata, Prefazione di A. Favale (Magistero Conciliare), Leumann (TO), ElleDiCi, [3]1967, pp. 367-415.

151. *La struttura simmetrica di Osea 2*, in *Studi sull'Oriente e la Bibbia; offerti al P. Giovanni Rinaldi nel 60° compleanno da allievi, colleghi, amici*, Genova, Editrice Studio e Vita, [1]1966, pp. 317-328.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 169-183.

152. *L'Istruzione sulla verità storica dei Vangeli e l'insegnamento nei seminari*: «Seminarium» 18 (1966), pp. 66-91.

153. *"La vita di Gesù" di M. Craveri; Giudizio critico dedicato al clero*: «La Rivista del Clero Italiano» 47 (1966), pp. 538-550.

154. *L'episodio evangelico dei magi. Storia della salvezza e profezia*: «La Rivista del Clero Italiano» 47 (1966), pp. 723-730.

155. *Esegesi degli Evangeli festivi: La circoncisione di Gesù (Lc 2,21)*: «Bibbia e Oriente» 8 (1966), pp. 37-45.

= *La circoncisione di Gesù (*Lc. *2,21)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 449-460.

156. *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon (I)*: «Russia Cristiana» 8,76 (1966), pp. 3-7.

= *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 723-732.

= *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon (II)*: «Russia Cristiana» 8,77 (1966), pp. 3-7.

157. *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon (II)*: «Russia Cristiana» 8,77 (1966), pp. 3-7.

= *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon (I)*: «Russia Cristiana» 8,76 (1966), pp. 3-7.

= *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 723-732.

158. *Mons. Giovanni Galbiati: necrologio*: «La Scuola Cattolica» 94 (1966), pp. 479-481.

159. *Un nuovo manuale biblico per le scuole di teologia*: «La Scuola Cattolica» 94* (1966), pp. 147-150.

discute: G.M. Perrella - L. Vagaggini, *Guida allo studio dell'Antico Testamento*, 2 volumi, Padova, Gregoriana, [1]1965, pp. VIII-528 + 437.

160. Centro Dehoniano (cur.), *Schede bibliche pastorali*, con la collaborazione della Associazione Biblica Italiana, Revisione critica di E.R. Galbiati - E. Ravarotto - V. Reali - V. Grandi, Bologna, Edizioni Dehoniane, [1]1967, pp. 389 schede.

161. *Il Nuovo Testamento*, in *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Storia; Testo latino dello schema "De fontibus Revelationis"; Prospetto sinottico delle quattro principali redazioni dello schema "De divina Revelatione"; Traduzione italiana del testo promulgato; Esposizione e commento*, Edizione rinnovata e ampliata, Prefazione di A. Favale (Magistero Conciliare), Leumann (TO), ElleDiCi, [3]1967, pp. 367-415.

= *Il Nuovo Testamento*, in *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione. Cronistoria; Testo latino e traduzione italiana; Esposizione e commento* (Magistero Conciliare), Leumann (TO), ElleDiCi, [1]1966, pp. 247-263.

162. *L'escatologia delle lettere di S. Pietro*, in Associazione Biblica Italiana (cur.), *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica (Roma 1966)*, Brescia, Paideia, [1]1967, pp. 413-423.

= *L'escatologia delle lettere di S. Pietro*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A.

Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 259-269.

163. *Monsignor Giovanni Galbiati*, in *Annuario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano, Vita e Pensiero, [1]1967, pp. 494-496.

164. *I segni sacri nell'Antico Testamento*: «Sacra Doctrina» 45 (1967), pp. 13-36.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 299-319.

165. *L'Eucaristia nella Bibbia* (Parole), Milano, Jaca Book, [1]1968, pp. 187.

165bis/1. 2ª edizione: *L'Eucaristia nella Bibbia* (Le Mie Vie. Collana di Spiritualità), Milano, Istituto Propaganda Libraria, [2]1982, pp. 254.

165bis/2. 2ª edizione: *L'Eucaristia nella Bibbia* (Già e Non Ancora 353), Milano, Jaca Book, [2]1999, pp. 196.

166. E.R. Galbiati, con la collaborazione di M. Inserillo - P. Mangini, *La fede nei personaggi della Bibbia* (Cronache alla Prova. Chiesa e Società 6), Milano, Jaca Book, [1]1968, pp. 194.

166bis/1. 2ª edizione: E.R. Galbiati, con la collaborazione di M. Inserillo - P. Mangini, *La fede nei personaggi della Bibbia* (Parole 4), Milano, Jaca Book, [2]1969, pp. 200.

166bis/2. 3ª edizione: E.R. Galbiati, con la collaborazione di M. Inserillo - P. Mangini, *La fede nei personaggi della Bibbia* (Le Mie Vie. Collana di Spiritualità), Milano, Istituto Propaganda Libraria, [3]1979, pp. 276.

166bis/3. 4ª edizione: E.R. Galbiati, con la collaborazione di M. Inserillo - P. Mangini, *La fede nei personaggi della Bibbia*, Nuova edizione (Già e Non Ancora 364), Milano, Jaca Book, [4]2000, pp. 219.

167. E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, 3 volumi, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968.

168. E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968.

168/1. *Genesi*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 19-76.

168/2. *Esodo*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 76-121.

168/3. *Levitico*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 121-149.

168/4. *Numeri*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 149-189.

168/5. *Deuteronomio*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 189-226.

168/6. *Giosuè*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 227-255.

168/7. *Giudici*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 256-284.

168/8. *Rut*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 285-288.

168/9. *1 e 2 Samuele*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 290-352.

168/10. *Esdra*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 483-493.

168/11. *Neemia*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 494-508.

168/12. *Tobia*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 510-523.

168/13. *Giuditta*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 524-540.

168/14. *Ester*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 543-556.

168/15. *1 e 2 Maccabei*, in E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano (curr.), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: Libri storici, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di O. Marini, Milano, Selezione del Reader's Digest, [1]1968, pp. 558-611.

169. E.R. Galbiati - P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, *La storia della salvezza nell'Antico Testamento*, Vicenza, MIMEP – Istituto S. Gaetano, [1]1968, pp. 460.

[tr.: *Za Svetlom: dejiny spásy v starom zákone*, Rím, Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, [1]1970, pp. 460].

[tr.: E.R. Galbiati, in collaboration with P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, *The history of salvation in the Old Testament*, introductions and notes translated by K. White, Slough, Buckinghamshire, St. Paul Publications, [1]1973 [[2]1979], pp. 460].

[tr.: *La historia de la salvación en el Antiguo Testamento*, traducción de la introducción y las notas por J. F. Guijarro, Vicenza, Istituto San Gaetano, [1]1975 [[2]2001] (3ª ristampa: 2001), pp. 462].

[tr.: *L'Ancien Testament; Histoire des hommes que Dieu sauve*, avec la collaboration de P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, traduit par Ch. Augrain, Paris – Vicenza, Apostolat des Éditions Paulines – Institut St. Gaétan, [1]1976, pp. 480].

[tr.: E.R. Galbiati, com P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, *A história da salvação no Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, [1]1989, pp. 552].

169bis. 2ª edizione: E.R. Galbiati - P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua - P. Crivellaro, *La storia della salvezza nell'Antico Testamento*, Nuova edizione rifatta, Vicenza, MIMEP – Istituto S. Gaetano, [2]1978, pp. 460.

169ter. 3ª edizione: E.R. Galbiati - P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua - P. Crivellaro, *La storia della salvezza nell'Antico Testamento*, Edizione rinnovata, Vicenza, MIMEP – Istituto S. Gaetano, [3]1999, pp. 478.

170. *Il substrato biblico del Canone Romano*, in *Il canone della Messa; Per una valorizzazione pastorale della preghiera eucaristica. Atti del XI convegno liturgico-pastorale, Roma 19-22/2/1968* (Sussidi Liturgico-Pastorali 19), Milano, Opera della Regalità di N.S. Gesù Cristo, [1]1968, pp. 13-31.

= *Il substrato biblico del Canone Romano*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 751-768.

171. *Problemi relativi al peccato originale nell'esegesi contemporanea (note)*, in *Evoluzionismo e storia umana; Atti del 22° convegno del centro di studi filosofici tra professori univeristari: Gallarate, 1967*, Brescia, Morcelliana, [1]1968, pp. 68-70.

172. *Alcune questioni bibliche interessanti l'insegnamento della religione alla luce dei più recenti studi e degli indirizzi del Magistero*, in *Problemi teologici d'oggi; Riflessioni per l'insegnamento della religione nella scuola*, Milano, Ufficio Catechistico Diocesano, [1]1968, pp. 149-169.

173. *L'adolescente nella Bibbia; Riflessioni bibliche sull'adolescenza*, in A. Valsecchi (cur.), *Enciclopedia dell'adolescenza*, con la collaborazione della Pontificia Facoltà Teologica del Seminario di Milano, Brescia, Queriniana, [2]1968, pp. 177-204.

= in A. Valsecchi (cur.), *Enciclopedia dell'adolescenza*, con la collaborazione della Pontificia Facoltà Teologica del Seminario di Milano, Brescia, Queriniana, [1]1965, pp. 161-188.

= *L'adolescente nella Bibbia*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 347-377.

174. *La struttura del Canone Romano*: «La Rivista del Clero Italiano» 49 (1968), pp. 21-27.

= *La struttura del Canone Romano*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 769-777.

175. *Una strana versione dei Salmi*: «La Rivista del Clero Italiano» 49 (1968), pp. 158-163.

discute: G. Ceronetti (cur.), *I Salmi*, Torino, Einaudi, [1]1967, pp. 304.

176. *Aspetti ecumenici della "Dei Verbum"*: «Ut Unum Sint. Rivista Ecumenica» 7,18 (1968), pp. 46-54.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 707-716.

177. G. Pesce, *Atlante Biblico. Geografia, topografia, archeologia, prospetti storici della Bibbia*, Edizione 2ª riveduta e aggiornata, con la collaborazione di E.R. Galbiati - G. Motta, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, [1]1969 [[2]1973], pp. 264 + 104 tavole.

178. G. Maffeis, *Contestazione del vangelo*, Presentazione di E.R. Galbiati (Fons Vitae), Milano, Editrice Áncora, [1]1969, pp. 293.

179. G. Maffeis, *Dinamica del vangelo: sondaggi e riflessioni*, Presentazione di E.R. Galbiati (Fons Vitae), Milano, Editrice Áncora, [1]1969, pp. 159.

180. G. Basetti Sani, *Per un dialogo cristiano-musulmano: Mohammed Damietta e La Verna*, Presentazione di E.R. Galbiati, Milano, Vita e Pensiero, [1]1969, pp. X-474.

181. M. Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia*, Presentazione di E.R. Galbiati (Esegesi Biblica 5), Brescia, Paideia, [1]1969, pp. 217.

182. *La solidarietà umana nel messaggio biblico*, in *Umanesimo ed evangelizzazione. Atti della IX Settimana di studi missionari, Milano 9-13 settembre 1968*, Milano, Vita e Pensiero, [1]1969, pp. 3-9.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - A. G. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 337-345.

183. *L'unità dei due Testamenti*, in T. Ballarini (cur.), *Introduzione alla Bibbia*, Volume II/1, Torino, Marietti, [1]1969, pp. 8-12.

184. *La questione di Mosè scrittore*, in T. Ballarini (cur.), *Introduzione alla Bibbia*, Volume II/1, Torino, Marietti, [1]1969, pp. 64-66.

185. *Genesi*, in T. Ballarini (cur.), *Introduzione alla Bibbia*, Volume II/1, Torino, Marietti, [1]1969, pp. 71-122.

186. *Saggi di esegesi: Genesi*, in T. Ballarini (cur.), *Introduzione alla Bibbia*, Volume II/1, Torino, Marietti, [1]1969, pp. 123-212.

187. E.R. Galbiati - L. Moraldi, *Esodo - Levitico - Numeri - Deuteronomio*, in T. Ballarini (cur.), *Introduzione all'Antico Testamento II/1*, Torino, Marietti, [1]1969, pp. 213-319.

188. *Saggi di esegesi: Esodo*, in T. Ballarini (cur.), *Introduzione alla Bibbia*, Volume II/1, Torino, Marietti, [1]1969, pp. 265-319.

189. *Il card. Agostino Bea (in memoriam)*: «La Scuola Cattolica» 97 (1969), pp. 153-155.

= *Il card. Agostino Bea (in memoriam)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 703-706.

190. S. Noja Noseda (cur.), *Yūsuf ibn Sālamah al-'Askarī; Il Kitāb al-Kāfi dei Samaritani*, Presentazione di E.R. Galbiati (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Ricerche 7), Napoli, Istituto Orientale, [1]1970, pp. XVI-176.

191. E.R. Galbiati - A. Botek, *Za Svetlom; Dejiny spásy v starom zákone*, s. l., Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1970, pp. 462.

192. *Il giorno di Jahvé*: «Vita e Pensiero» 53 (1970), pp. 611-620.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 193-209.

193. M. Adinolfi, *La Turchia greco-islamica di Paolo e Giovanni*, Presentazione di E.R. Galbiati (Studi Biblici 13), Brescia, Paideia, [1]1971, pp. 167.

194. E.R. Galbiati et alii (curr.), *Quaresima ambrosiana. Sussidio pastorale*, Milano, Ufficio Stampa della Curia Arcivescovile, [1]1971, pp. 151.

195. *Qumrân e il Nuovo Testamento*, in G. Rinaldi - P. De Benedetti (curr.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Seconda edizione interamente riveduta e aggiornata, con la collaborazione di M. Adinolfi et alii (Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, Morcelliana, [2]1971, pp. 1065-1093.

196. *La deificazione (θέωσις)* nei padri orientali: «Simposio Cristiano» 1 (1971), pp. 23-35.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani

- A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 779-792.

197. *Il ruolo d'Israele nell'"economia" della salvezza*: «Θεολογία» 42 (1971), pp. 342-353.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 271-285.

198. M. Adinolfi, *Il messaggio di Maria di Nazaret*, Presentazione di E.R. Galbiati, Gerusalemme, Custodia di Terra Santa, [1]1972, pp. 135.

199. G. Barbaglio - L. Commissari - E.R. Galbiati (curr.), *I Salmi*, Brescia, Morcelliana, [1]1972, pp. XXXII-432.

200. *La Chiesa delle origini negli Atti degli Apostoli e nei loro scritti; Sussidio didattico*, a cura dei Volontari dell'Associazione MIMEP, edito e commentato da E.R. Galbiati, con la collaborazione di P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, Pessano – Vicenza, MIMEP, [1]1972 [[3]1986] (18ª ristampa: 1998), pp. 445.

[tr.: *The early church in the Acts of the Apostles and in their writings*, edited by E.R. Galbiati, and by P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, translated by K. White, Vicenza, Istituto San Gaetano, [1]1973 [[2]1979], pp. 442].

[tr.: *L'Église des origines dans les Actes des apôtres et dans leurs écrits. Texte français des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse*, coordonnés et commentés par E.R. Galbiati, avec la collaboration de P. Acquistapace - A. Albani - M. Astrua, traduit par M. du Buit, révision de Ch. Augrain - D. Sesboüé - R. Tamisier, Paris – Montréal, Apostolat des Éditions – Éditions Paulines, [1]1977, pp. 447].

[tr.: H. Galbiati, *Les Actes des Apôtres; L'Église des origines dans les Actes des Apôtres et dans leurs écrits*, Paris, Médiaspaul, [2]1995].

201. *Nota sulla struttura del "Libro dei segni" (Io. 2-4)*: «Euntes Docete» 25 (1972), pp. 139-144.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 185-191.

202. *Il nuovo lezionario Ambrosiano*: «Ambrosius» 48 (1972), pp. 32-39.

203. (cur.), *Antico Testamento I: Libri Storici*, Edizione interamente riveduta, con la collaborazione di A. Penna - P. Rossano, Milano, [1]1973 (1ª ristampa), pp. XL-914.

204. *Riflessioni sulle relazioni concernenti l'Antico Testamento*, in Associazione Biblica Italiana (cur.), *Fondamenti biblici della teologia morale; Atti della 22. Settimana Biblica*, Brescia, Paideia, [1]1973, pp. 399-400.

205. *Sviluppo storico e caratteristiche dell'escatologia biblica*, in *Escatologia cristiana e futuro*: «La Scuola Cattolica» 101 (1973), pp. 605-619.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 237-257.

206. *Genere letterario e storia in Matteo 1-2*: «Bibbia e Oriente» 15 (1973), pp. 3-16.

= *Genere letterario e storia in Matteo 1-2*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 141-155.

207. *La religione dei patriarchi*: «Ricerche Bibliche e Religiose» 9,1 (1974), pp. 7-22.

208. P. Compagnoni - P. Acquistapace, *Il Sinai; Sulle orme dell'esodo*, Con la consulenza di E.R. Galbiati (Le Mie Vie. Collana di Spiritualità), Milano, Istituto Propaganda Libraria, [1]1975 [[2]1994], pp. 191.

209. E.R. Galbiati - A. Poma - L. Alfonsi, *Magno Felice Ennodio (474-521). Contributi nel XV centenario della nascita*, Premessa di F. Gianani, Pavia, Basilica di San Michele Maggiore, [1]1975, pp. 26.

209/1. L. Alfonsi - E.R. Galbiati - A. Poma, *Ennodio Apostolo dell'Unità Ecclesiale*, in E.R. Galbiati - A. Poma - L. Alfonsi, *Magno Felice Ennodio (474-521). Contributi nel XV centenario della nascita*, Premessa di F. Gianani, Pavia, Basilica di San Michele Maggiore, [1]1975, pp. 6-9.

210. *Dolore, peccato, Bibbia*: «Anime e Corpi» 59 (1975), pp. 261-276.

= in D. Tettamanzi (cur.), *La speranza per chi soffre*, Brezzo di Bedero, Salcom, [1]1977, pp. 15-31.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 321-335.

211. *I Canti del Nuovo Messale Ambrosiano: provenienza e caratteristiche*, in *Il nuovo messale ambrosiano; Atti della 3 giorni, 28-29-30 settembre 1976*, Milano, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, [1]1976, pp. 68-78.

212. *Commemorazione di Mons. L. Oldani*, in *Il nuovo messale ambrosiano; Atti della 3 gior-*

ni, 28-29-30 settembre 1976, Milano, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, [1]1976, pp. 484-485.

213. *La dottrina di Sant'Atanasio sull'incarnazione del Verbo*: «Simposio Cristiano» 2 (1976), pp. 30-41.

214. *I Canti del Nuovo Messale Ambrosiano: provenienza e caratteristiche*: «Ambrosius» 52 (1976), pp. 473-483.

215. A. Fanuli, *Dio in strada con l'uomo; Sulle orme dell'esodo*, consulenza di E.R. Galbiati (Le Mie Vie. Collana di Spiritualità), Milano, Istituto Propaganda Libraria, [1]1977, pp. 143.

216. *Messale ambrosiano feriale*, Ristampa della prima edizione riveduta e aggiornata, introduzioni e commenti liturgici di I. Biffi, commenti biblici a cura di A. Rose - E.R. Galbiati - L. Cattaneo, agiografie a cura di P. Jounel - A. Rimoldi - M. Facchinetti, Milano, Jaca Book, [1]1977 (1ª ristampa: 1978), pp. 2239.

217. *Dolore, peccato, Bibbia*, in D. Tettamanzi (cur.), *La speranza per chi soffre*, Brezzo di Bedero, Salcom, [1]1977, pp. 15-31.

=«Anime e Corpi» 59 (1975), pp. 261-276.

= in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 321-335.

218. *Rapporti culturali dell'Armenia con l'Occidente nella documentazione della Biblioteca Ambrosiana*: «Bazmavep» 135 (1977), pp. 3-4, 709-717.

219. *Il carattere sacro della regalità nell'antico Israele*: «Bibbia e Oriente» 29 (1977), pp. 89-100.

220. M. Adinolfi, *Da Dūr Šarrukīn a Eridu; Tremila anni di civiltà mesopotamica*, Presentazione di E.R. Galbiati, Bornato, BS, Fausto Sardini, [1]1978, pp. 190.

221. *La funzione d'Israele nella "economia" della salvezza*: «Bibbia e Oriente» 20 (1978), pp. 5-16.

222. *L'antichità di un simbolismo liturgico: il trasporto dei santi Doni (offertorio. come sepoltura di Cristo*: «Simposio Cristiano» 4-5 (1978-1979), pp. 34-40.

= *L'antichità di un simbolismo liturgico: il trasporto dei santi Doni come sepoltura di Cristo*: «Oriente Cristiano» 29,1-2 (1989), pp. 11-17.

223. E.R. Galbiati - G. Tremolada, *Note di un pellegrinaggio in Terra Santa*, Milano, Istituto Propaganda Libraria, [1]1979, pp. 130.

224. *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. XXXI-847.

224/1. *Qumrân e il Nuovo Testamento*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 379-408.

= *Qumrân e il Nuovo Testamento*, in G. Rinaldi - P. De Benedetti (curr.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, con la collaborazione di M. Adinolfi et alii (Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, Morcelliana, [1]1961, pp. 767-789.

224/2. *Teologia ed esegesi*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 3-16.

= *Teologia ed esegesi*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 181-188.

224/3. *Volgata e antica latina nei testi biblici del Rito Ambrosiano*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 17-32.

= *Volgata e antica latina nei testi biblici del Rito Ambrosiano*: «Ambrosius» 31 (1955), pp. 157-171.

224/4. *Che cos'è il Salterio Ambrosiano?*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 33-43.

=«Ambrosius» 32 (1956), pp. 8-17.

224/5. *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 45-59.

= *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*: «La Scuola Cattolica» 92 (1964), pp. 303-310.

= *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli evangeli*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 233-245.

224/6. *Il problema della coscienza dell'agiografo nell'uso di un particolare genere letterario*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acquan(curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 61-73.

= *Il problema della coscienza dell'agiografo nell'uso di un particolare genere letterario*: «La Scuola Cattolica» 82 (1954), pp. 29-41.

224/7. *Alle soglie della storia*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 75-113.

= *Alle soglie della storia*, in G. Rinaldi (cur.), *Secoli sul mondo; Alla scoperta della Bibbia*, Torino, Marietti, [1]1955 [[2]1965], pp. 91-115.

224/8. *Arte e "storia" nei racconti biblici della creazione*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 115-140.

= *Arte e "storia" nei racconti biblici della creazione; L'interpretazione di Genesi I-II*: «La Scuola Cattolica» 76 (1948), pp. 279-299.

224/9. *Genere letterario e storia in Matteo 1-2*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 141-155.

= *Genere letterario e storia in Matteo 1-2*: «Bibbia e Oriente» 15 (1973), pp. 3-16.

224/10. *L'episodio di Melchisedech nella struttura del cap. 14 della Genesi*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 157-167.

= *L'episodio di Melchisedech nella struttura del c. 14 della Genesi*, in *Miscellanea Carlo Figini* (Hildephonsiana), Venegono Inferiore (VA), La Scuola Cattolica, [1]1964, pp. 3-10.

224/11. *La struttura simmetrica di Osea 2*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 169-183.

= in *Studi sull'Oriente e la Bibbia; offerti al P. Giovanni Rinaldi nel 60° compleanno da allievi, colleghi, amici*, Genova, Editrice Studio e Vita, [1]1966, pp. 317-328.

224/12. *Nota sulla struttura del "Libro dei segni" (Io. 2-4)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 185-191.

= «Euntes Docete» 25 (1972), pp. 139-144.

224/13. *Il giorno di Jahvé*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 193-209.

= «Vita e Pensiero» 53 (1970), pp. 611-620.

224/14. E.R. Galbiati, in collaborazione con G. Saldarini, *L'escatologia individuale nell'AnticoTestamento*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 211-235.

= «Rivista Biblica» 10 (1962), pp. 113-135.

224/15. *Sviluppo storico e caratteristiche dell'escatologia biblica*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 237-257.

= in *Escatologia cristiana e futuro*: «La Scuola Cattolica» 101 (1973), pp. 605-619.

224/16. *L'escatologia delle lettere di S. Pietro*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 259-269.

= *L'escatologia delle lettere di S. Pietro*, in Associazione Biblica Italiana (cur.), *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica (Roma 1966)*, Brescia, Paideia, [1]1967, pp. 413-423.

224/17. *Il ruolo d'Israele nell'"economia" della salvezza*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 271-285.

= «Θεολογία» 42 (1971), pp. 342-353.

224/18. *Il messianismo nel libro di Tobia*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 287-298.

= *Il messianismo nel libro di Tobia*, in Associazione Biblica Italiana (cur.), *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica (Roma 1964)*, Brescia, Paideia, [1]1966, pp. 193-203.

224/19. *I segni sacri nell'Antico Testamento*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 299-319.

= «Sacra Doctrina» 45 (1967), pp. 13-36.

224/20. *Dolore, peccato, Bibbia*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 321-335.

= «Anime e Corpi» 59 (1975), pp. 261-276.

= in D. Tettamanzi (cur.), *La speranza per chi soffre*, Brezzo di Bedero, Salcom, [1]1977, pp. 15-31.

224/21. *La solidarietà umana nel messaggio biblico*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 337-345.

= in *Umanesimo ed evangelizzazione. Atti della IX Settimana di studi missionari, Milano 9-13 settembre 1968*, Milano, Vita e Pensiero, [1]1969, pp. 3-9.

224/22. *L'adolescente nella Bibbia*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua, Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. I, 347-377.

= *L'adolescente nella Bibbia; Riflessioni bibliche sull'adolescenza*, in A. Valsecchi (cur.), *Enciclopedia dell'adolescenza*, con la collaborazione della Pontificia Facoltà Teologica del Seminario di Milano, Brescia, Queriniana, [1]1965, pp. 161-188.

= in A. Valsecchi (cur.), *Enciclopedia dell'adolescenza*, con la collaborazione della Pontificia Facoltà Teologica del Seminario di Milano, Brescia, Queriniana, [2]1968, pp. 177-204.

224/23. *La visitazione (*Lc. *1,41-50)*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 427-436.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La Visitazione (Lc 1,41-50)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 139-144.

224/24. *Il Natale (*Lc. *2,1-20)*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 437-447.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Il Natale (Lc 2,1-20)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 214-219.

224/25. *La circoncisione di Gesù (*Lc. *2,21)*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 449-460.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La circoncisione di Gesù (Lc 2,21)*: «Bibbia e Oriente» 8 (1966), pp. 37-45.

224/26. *La presentazione al Tempio (*Lc. *2,22-40)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 461-471.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La presentazione al Tempio (Lc 2,22-40)*: «Bibbia e Oriente» 6 (1964), pp. 28-37.

224/27. *Gesù giovinetto nel Tempio (*Lc. *2,42-52)*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 473-480.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù giovinetto nel Tempio (Lc 2,42-52)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 21-25.

224/28. *L'adorazione dei Magi (*Mt. *2,1-12)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 481-497.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: L'adorazione dei Magi (Mt 2,1-12)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 20-28.

224/29. *La testimonianza di Giovanni Battista (*Io. *1,19-28)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 499-509.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La testimonianza di Giovanni Battista (Gv 1,19-28)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 227-233.

224/30. *Le tentazioni di Gesù (*Mt. *4,1-11)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 511-520.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Le tentazioni di Gesù (Mt 4,1-11)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 26-31.

224/31. *Gesù perfeziona il quinto comandamento (*Mt. *5,20-24)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 521-525.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù perfeziona il quinto comandamento (Mt 5,20-24)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 12-15.

224/32. *I falsi profeti (*Mt. *7,15-21)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 527-532.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: I falsi profeti (Mt 7,15-21)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 166-169.

224/33. *La domanda del Battista (*Mt. *11,2-10)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 533-538.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La domanda del Battista (Mt 11,2-10)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 33-36.

224/34. *La moltiplicazione dei pani (*Io. *6,1-21)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 539-544.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-21)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 66-68.

224/35. *Il pane della vita (*Io. *6,55-58)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 545-561.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Il pane della vita (Gv 6,55-58)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 101-110.

224/36. *La risurrezione del giovane di Naim (*Lc. *7,11-16)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 563-568.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La risurrezione del giovane di Naim (Lc 7,11-16)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 175-177.

224/37. *La trasfigurazione (*Mt. *17,1-9)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 569-579.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: La trasfigurazione (Mt 17,1-9)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 146-151.

224/38. *Gli invitati al convito (*Lc. *14,16-24)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 581-590.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Gli invitati al convito (Lc. 14,16-24)*: «Bibbia e Oriente» 7 (1965), pp. 129-135.

224/39. *Il fattore infedele (*Lc. *16,1-9)*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 591-599.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Il fattore infedele (Lc 16,1-9)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 92-96.

224/40. *Gli operai nella vigna (*Mt. *20,1-16)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - A. G. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 601-613.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Gli operai nella vigna (Mt 20,1-16)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 22-29.

224/41. *L'ingresso messianico di Gerusalemme (*Mt. *21, 1-9)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua(curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 615-622.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: L'ingresso messianico di Gerusalemme (Mt 21, 1-9)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 60-63.

224/42. *Gli invitati alle nozze (*Mt. *22,1-14)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 623-628.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Gli invitati alle nozze (Mt 22,1-14)*: «Bibbia e Oriente» 2 (1960), pp. 173-177.

224/43. *Fine di un mondo e fine del mondo (*Mt. *24,15-35)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 629-644.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Fine di un mondo e fine del mondo (Mt 24,15-35)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 214-222.

224/44. *L'avvento liberatore (*Lc. *21,25-33)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 645-649

= *Esegesi degli Evangeli festivi: L'avvento liberatore (Lc 21,25-33)*: «Bibbia e Oriente» 3 (1961), pp. 222-223.

224/45. *Gesù e il paraclito (*Io. *14,23-31)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 651-657.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: Gesù e il paraclito (Gv 14,23-31)*: «Bibbia e Oriente» 1 (1959), pp. 96/9-12.

224/46. *È risorto, non è qui (*Mc. *16,1-8)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume,

in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 659-666.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: È risorto, non è qui (Mc 16,1-8)*: «Bibbia e Oriente» 5 (1963), pp. 67-72.

224/47. *L'ascensione (*Mc. *16,14-20)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 667-679.

= *Esegesi degli Evangeli festivi: L'ascensione (Mc 16,14-20)*: «Bibbia e Oriente» 4 (1962), pp. 104-111.

224/48. *Educazione al senso ecumenico; Linee teoriche e pratiche*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua, Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 683-692.

= «La Scuola Cattolica» 92 (1964), pp. 54-61.

224/49. *I decreti conciliari sull'ecumenismo e sulle Chiese Orientali Cattoliche*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 693-702

= «La Scuola Cattolica» 93 (1965), pp. 203-210.

224/50. *Il card. Agostino Bea (in memoriam)*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 703-706.

= *Il card. Agostino Bea (in memoriam)*: «La Scuola Cattolica» 97 (1969), pp. 153-155.

224/51. *Aspetti ecumenici della "Dei Verbum"*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 707-716.

= «Ut Unum Sint. Rivista Ecumenica» 7,18 (1968), pp. 46-54.

224/52. Gratias agens benedixit*; Un uso giudaico conservato nella liturgia eucaristica*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 717-722.

= "Gratias agens benedixit"*; Un uso giudaico conservato nella liturgia eucaristica*: «Ambrosius» 30 (1954), pp. 201-205.

224/53. *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 723-732.

= *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon (I)*: «Russia Cristiana» 8,76 (1966), pp. 3-7.

= *I sacramenti: ponti o muri tra l'Ortodossia e Roma? A proposito di una conferenza del vescovo di Meudon (II)*: «Russia Cristiana» 8,77 (1966), pp. 3-7.

224/54. *Corrispondenze rituali tra Oriente e Occidente con particolare riguardo alle riforme liturgiche di S.S. Pio XII*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua, Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 733-749.

= «Ambrosius» 34 (1958), pp. 3-16.

224/55. *Il substrato biblico del Canone Romano*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 751-768.

= *Il substrato biblico del Canone Romano*, in *Il canone della Messa; Per una valorizzazione pastorale della preghiera eucaristica. Atti del XI convegno liturgico-pastorale, Roma 19-22/2/1968* (Sussidi Liturgico-Pastorali 19), Milano, Opera della Regalità di N.S. Gesù Cristo, [1]1968, pp. 13-31.

224/56. *La struttura del Canone Romano*, in Id., *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua, Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 769-777.

= *La struttura del Canone Romano*: «La Rivista del Clero Italiano» 49 (1968), pp. 21-27.

224/57. *La deificazione (θέωσις)* nei padri orientali, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 779-792.

= «Simposio Cristiano» 1 (1971), pp. 23-35.

224/58. *La filosofia di N. Berdjajev*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 793-825.

= «La Scuola Cattolica» 76 (1948), pp. 195-220.

224/59. *Berdjajev e l'unione delle Chiese*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A.

Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 827-829.

= «La Scuola Cattolica» 77 (1949), pp. 349-351.

224/60. *I fondi orientali minori (siriaco, etiopico, armeno. dell'Ambrosiana*, in E.R. Galbiati, *Scritti minori*, 2 tomi in un volume, in G. Ghiberti - G. Giavini - F. Luciani - A. Passoni Dell'Acqua (curr.), Brescia, Paideia, [1]1979, pp. vol. II, 831-842.

= *I fondi orientali minori (siriaco, etiopico, armeno. dell'Ambrosiana*, in *Atti del convegno: La Lombardia e l'Oriente 11-15 giugno 1962*, Milano, Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere, [1]1963, pp. 190-199.

225. *Fascicolo I dedicato a Mons. Enrico Galbiati*, con dedica di G. Rinaldi: «Bibbia e Oriente» 21 (1979), pp. 153-268.

226. P. Acquistapace (cur.), *Guida biblica e turistica della Terra Santa*, direttore e collaboratore E.R. Galbiati, Milano, Istituto Propaganda Libraria, [1]1980, pp. 424.

226bis. 2ª-3ª edizione: P. Acquistapace (cur.), *Guida biblica e turistica della Terra Santa*, aggiornata e integrata da E. Turri, direttore e collaboratore E.R. Galbiati, Milano, Istituto Propaganda Libraria, [2]1992 [[3]1997], pp. 561.

227. P. Vanetti (cur.), *La Bibbia, a cura dei Gesuiti di S. Fedele*, 3 volumi, Presentazione di P. Arrupe, Traduzione di E.R. Galbiati - A. Penna - P. Rossano, Milano, Rusconi, [1]1980.

228. *L'uso della Sacra Scrittura nella teologia morale*: «La Rivista del Clero Italiano» 61 (1980), pp. 936-943.

229. *Catechesi biblica sull'eucaristia* (Documenti di lavoro. Serie Rossa 3), Milano, Diocesi di Milano, [1]1981, pp. 31.

230. M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Presentazione di E.R. Galbiati (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani), Roma, Antonianum, [1]1981 [[2]1990], pp. 343.

231. *La creazione*, Testi di E.R. Galbiati, Illustrazioni di S. Corsi (La Bibbia e la Sua Storia[3] 1), Milano, Jaca Book, [1]1981, pp. 54.

[tr.: *The creation*, Text by E.R. Galbiati, Illustrations by S. Corsi, translated by J. Shepley (The Bible and Its Story 1), Minneapolis, MI, Winston Press, [1]1983, pp. 64].

[tr.: *Stvaranje*, Tekst E.R. Galbiati, Ilustracije S. Corsi (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 1), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983, pp. 56].

[tr.: *Die Schöpfung*, Texte von E.R. Galbiati, Bilder von S. Corsi, übersetzt von U. Hemel (Die Bibel und ihre Geschichte 1), Regensburg – München, Kaffke, [1]1984, pp. 56].

232. J. Vrbecky, *Schede di lavoro bibliche: Antico Testamento*, Tradotto da M. Benvenuti, rivisto e adattato da E.R. Galbiati (Sorgenti di Vita), Milano, Massimo, [1]1981, pp. 160.

233. *I patriarchi e Mosè*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di A. Molino (La Bibbia e la Sua Storia 2), Milano, Jaca Book, [1]1982, pp. 120.

[tr.: *Patrijarsi i Mojsije*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije A. Molino (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 2), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983].

234. *Issopo e canna in Gv 19,29*, in C. Marcheselli Casale (cur.), *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, 2 volumi, Brescia, Paideia, [1]1982, pp. vol. I, 393-400.

235. E.R. Galbiati (Testi di), *Monte Athos. La repubblica della fede*, Fotografie di N. Mavroyenis (L'Universo dello Spirito), Milano, A. Mondadori, [1]1982, pp. 138.

[tr.: *Berg Athos. Die Klöster der Stille*, Photographien von N. Mavroyenis (Die Welt der Religionen 13), Freiburg a.M. – Basel, Herder, [1]1983, pp. 138].

[tr.: *Le Mont Athos; La république de la foi*, Texte de E.R. Galbiati, Photos de N. Mavroyenis, Version française de Ch. Doll (Les Hauts Lieux de la Spiritualité), Paris, Éd. Robert Laffont, [1]1985, pp. 138].

[tr.: *Monte Athos; La república de la fe*, Versión de J. Gómez Rea, sobre textos de E.R. Galbiati, fotografías de N. Mavroyenis (El Universo del Espíritu 14), Madrid, Orbis Montena, [1]1985, pp. 138].

[3] La collana «La Bibbia e la Sua Storia» è diretta da Msg. Enrico R. Galbiati. Progetto e produzione Jaca Book - Le Centurion, da un'idea di C. Ehlinger, H. Lauriot Prévost, P. Talec e del Comitato Editoriale di Jaca Book.

236. S. Patti, *Vita di Gesù*, Presentazione di E.R. Galbiati, Premessa di C. C. Secchi, Milano, Guido Miano Editore, [1]1982, pp. 179.

237. *Prof. Fausto Salvoni (in memoriam)*: «La Scuola Cattolica» 110 (1982), pp. 604-606.

238. «Bibbia e Oriente» 24 (1982), pp. 191 (E.R. Galbiati).

discute: H. Thielicke, *Theologie des Geistes: der dritte Glaubensartikel; Die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen* (Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik 3), Tübingen, Mohr, [1]1968, pp. XXIV-648.

239. E.R. Galbiati - A. Aletti, *Atlante storico della Bibbia e dell'Antico Oriente. Dalla preistoria alla caduta di Gerusalemme nell'anno 70 d.C.* (Enciclopedie per Tutti 7), Milano, Massimo – Jaca Book, [1]1983, pp. 256.

[tr.: *Atlas histórico da Bíblia e do Antigo Oriente. Da pré-historia à queda de Jerusalém no ano de 70 d.C.*, traduzido do italiano por A. Angonese, Petrópolis, Vozes, [1]1991, pp. 272].

240. *Esilio e ritorno*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di S. Corsi - S. Molino - F. Vignazia (La Bibbia e la Sua Storia 5), Milano, Jaca Book, [1]1983, pp. 144.

[tr.: E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari (cur.), *Exile and return*, Illustrations by S. Corsi - A. Molino - F. Vignazia, translated by K. D. Whitehead (The Bible and Its Story 5), Minneapolis, MI, Winston Press, [1]1983 [[2]1984], pp. 157].

[tr.: *Izgnanstvo, povratak i židovstvo*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije S. Corsi - S. Molino - F. Vignazia (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 5), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983].

240bis. 1ª edizione: A. Dué - R. Rossi (curr.), *La Bibbia e la sua storia, 1: L'Antico Testamento*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di V. Belli - S. Corsi - A. Molino - S. Molino - F. Vignazia, Campagna fotografica di R. Mandrea, Milano – Bologna, Jaca Book – EDB, [1]2001, pp. 320.

[tr.: A. Dué - R. Rossi (curr.), *La Bible et son histoire, 1: L'Ancien Testament*, Texte de E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, illustrations de V. Belli - S. Corsi - A. Molino - S. Molino - F. Vignazia, reportage photographique de R. Mandrea, traduit par M. L. Bardinet Broso, Paris, Le Sénevé, [1]2001, pp. XVI-134].

[tr.: A. Dué - R. Rossi (curr.), *A Biblia és története. Az Ószövetség*, szövegek E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, illusztrációk V. Belli - S. Corsi - A. Molino - S. Molino - F. Vignazia, Szeged, Agapé, [1]2002, pp. 300].

[tr.: *Biblia i jei historia, 1: Stary Testament*, Teksty E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, przek. K. Stopa, Krakow – Zabki, Wydaw. WAM – "Apostolicum", [1]2002, pp. 316].

[tr.: A. Dué - R. Rossi (curr.), *Biblija i njezina povijest. Novi zavjet*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije V. Belli - S. Corsi - A. Molino - S. Molino - F. Vignazia, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]2002].

241. *Gesù il Cristo*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di A. Molino (La Bibbia e la Sua Storia 6), Milano, Jaca Book, [1]1983, pp. 118.

[tr.: *Isis Krist*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije A. Molino (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 6), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983].

[tr.: *Jesus the Christ*, Text by E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrations by A. Molino, translated by K.D. Whitehead (The Bible and Its Story 6), Minneapolis, MI, Winston Press, [1]1984, pp. 125].

242. M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Presentazione di E.R. Galbiati (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani), Roma, Antonianum, [1]1983, pp. 119.

243. *Nella terra promessa*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di V. Belli - S. Corsi - A. Molino - S. Molino - F. Vignazia (La Bibbia e la Sua Storia 3), Milano, Jaca Book, [1]1983 [[2]1992], pp. 118.

[tr.: *U Obec'anoj zemlji*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije V. Belli - S. Corsi - A. Molino - S. Molino - F. Vignazia (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 3), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983].

244. *Re e profeti*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di A. Molino (La Bibbia e la Sua Storia 4), Milano, Jaca Book, [1]1983, pp. 124.

[tr.: *Kraljevi i proroci*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije A. Molino (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 4), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983].

[tr.: *Kings and prophets*, Text by E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrations by A. Molino, translated by K. D. Whitehead (The Bi-

ble and Its Story 4), Minneapolis, MI, Winston Press, [1]1984, pp. 125].

245. *I luoghi della predicazione di Gesù*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume I, Milano, Rizzoli, [1]1983, pp. 265-284.

246. *La cronologia della vita di Gesù*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume I, Milano, Rizzoli, [1]1983, pp. 289-295.

247. *Gli affreschi di Castelseprio*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume II, Milano, Rizzoli, [1]1983, pp. 717-720.

248. *La vita sul lago*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume II, Milano, Rizzoli, [1]1983, pp. 721-723.

249. *Placca in marmo con scene bibliche*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume II, Milano, Rizzoli, [1]1983, pp. 765-767.

250. *L'eucaristia nella Bibbia*: «Studi Cattolici» 27 (1983), pp. 291-296.

251. *I discepoli del Signore*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di S. Corsi - F. Vignazia (La Bibbia e la Sua Storia 7), Milano, Jaca Book, [1]1984, pp. 122.

[tr.: *The Lord's followers*, Text by E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrations by S. Corsi - F. Vignazia, translated by K.D. Whitehead (The Bible and Its Story 7), Minneapolis, MI, Winston Press, [1]1983].

[tr.: *Isusovi učenici*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije S. Corsi - F. Vignazia (Biblija i Njezina Povijest. Ilustrirana Priručna Enciklopedija 7), Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]1983].

251bis. 1ª edizione: A. Dué - R. Rossi (curr.), *La Bibbia e la sua storia, 2: Il Nuovo Testamento*, Testi di E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Illustrazioni di S. Corsi - A. Molino - F. Vignazia, Campagna fotografica di R. Mandrea, Milano – Bologna, Jaca Book – EDB, [1]2001, pp. 160.

[tr.: A. Dué - R. Rossi (curr.), *La Bible et son histoire, 2: Le Nouveau Testament*, Texte de E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, illustrations de S. Corsi - A. Molino - F. Vignazia, reportage photographique de R. Mandrea, traduit par M. L. Bardinet Broso, Paris, Le Sénevé, [1]2001, pp. XVI-134].

[tr.: E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari (curr.), *Biblia i jei historia, 2: Nowy Testament*, przek. K. Stopa, Krakow – Zabki, Wydaw. WAM – "Apostolicum", [1]2002, pp. 156].

[tr.: A. Dué - R. Rossi (curr.), *Biblija i njezina povijest. Stari zavjet*, Tekst E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, Ilustracije S. Corsi - A. Molino - F. Vignazia, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost, [1]2002].

[tr.: A. Dué - R. Rossi (curr.), *A Biblia és története. Az Újszövetség*, szövegek E.R. Galbiati - E. Guerriero - A. Sicari, illusztrációk S. Corsi - A. Molino - F. Vignazia, Szeged, Agapé, [1]2003, pp. 150].

252. C. Borromeo, (santo), *Statuti degli Oblati di s. Ambrogio*, Introduzione di E.R. Galbiati, Traduzione italiana e note di M. Navoni, Edizione a cura di P.F. Fumagalli, Milano, NED, [1]1984, pp. 217.

253. C.M. Martini, *Sul cammino di Emmaus; Meditazioni in Terra Santa per ritrovare il modo di vivere la città*, In appendice: riflessioni di E.R. Galbiati, Milano, In Dialogo, [1]1984, pp. 72.

254. *L'ecclesiologia russa*, in L. Vaccaro (cur.), *Storia religiosa della Russia* (Ricerche 13), Milano – Gazzada, La Casa di Matriona – Fondazione Ambrosiana Paolo VI, [1]1984 [[2]1988], pp. 113-121.

255. *Gli affreschi in S. Clemente di Ocrida (fine sec. XIII)*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume III, Milano, Rizzoli, [1]1984, pp. 933-936.

256. *L'"exsultet" della cattedrale di Gaeta*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume III, Milano, Rizzoli, [1]1984, pp. 957-960.

257. *Il "Padre nostro": «Sia santificato il tuo nome»*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume III, Milano, Rizzoli, [1]1984, pp. 1060-1063.

258. *Gesù e la samaritana (icona)*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume III, Milano, Rizzoli, [1]1984, pp. 1149-1151.

259. *La Bibbia nella Chiesa cattolica dopo il Concilio di Trento*: «Bergomum» nn. 1-2 (1984), pp. 21-39.

260. M. Adinolfi, *L'apostolato dei Dodici nella vita di Gesù*, Presentazione di E.R. Galbiati, Cinisello Balsamo, MI, Edizioni Paoline, [1]1985, pp. 220.

261. *Perché questo vangelo*, in Gesuiti di San Fedele (cur.), *Il vangelo*, Realizzazione di P. Vanetti, Milano, Fumetti d'Arte, [1]1985, pp. [5-6].

262. *La missione nel Nuovo Testamento*, in *Chiesa missionaria nel dialogo. Il modello francescano*, Vicenza, LIEF, [1]1985, pp. 9-21.

263. *Tebaide (tavola)*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume IV, Milano, Rizzoli, [1]1985, pp. 1221-1224.

264. *Vita di David (miniature)*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume IV, Milano, Rizzoli, [1]1985, pp. 1245-1248.

265. *L'altare di Nicola di Verdun*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume IV, Milano, Rizzoli, [1]1985, pp. 1293-1296.

266. *Lazzaro risorto nel Trittico Froment*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume IV, Milano, Rizzoli, [1]1985, pp. 1365-1368.

267. *Gli affreschi di San Pietro al Monte*, in V. Levi (dir.), *La storia di Gesù*, Volume IV, Milano, Rizzoli, [1]1985, pp. 1389-1392.

268. *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, Seconda edizione aggiornata e ampliata, Introduzione di E.R. Galbiati (Enciclopedie per tutti 8), Milano, Massimo, [1]1986 [[2]1994], pp. XII-911.[4]

269. I. Biffi, *Nel giorno del Signore; Commento alla liturgia domenicale e festiva Anno A*, Presentazione di E.R. Galbiati, Casale Monferrato, AL, Piemme, [1]1986, pp. 346.

270. A. Ory, *Riscoprire la verità storica dei vangeli; Una iniziazione all'esegesi funzionale*, Introduzione di E.R. Galbiati, Traduzione di S. Terribile (Sorgenti di Vita 18), Milano, Massimo, [1]1986, pp. 239.

271. *Il cardinale Federico Borromeo come esegeta*, in *Atti dell'Accademia di S. Carlo; Inaugurazione dell'VIII anno accademico*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, [1]1986, pp. 133-143.

272. *Har Karkom è il monte Sinai? Identificazione possibile, cronologia impossibile*: «Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici» 23 (1986), pp. 10.

273. «La Scuola Cattolica» 115 (1987), pp. 431-432 (E.R. Galbiati).

discute: *La guerra santa israelitica*, Genova, Lanterna, [1]1986, pp. 184.

274. «Aevum» 61 (1987), pp. 267-269 (E.R. Galbiati).

discute: U. Bianchi (cur.), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale: Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, [1]1985, pp. XXXI-800.

275. *Letture bibliche ai vesperi del venerdì della Quaresima ambrosiana*: «Ambrosius» 63,2 (1987), pp. 108-117.

276. G. Rizzi, *Mosè. La storia di una vocazione*, Presentazione di E.R. Galbiati, Pessano, MI, MIMEP – Docete, [1]1988, pp. 139.

277. *La liturgia bizantino-slava come fonte ed espressione della spiritualità russa*: «Servitium [Serie III]» 22 (1988), pp. 27-35.

= «http://www.larici.it/culturadellest/icone/galbiati/», 15 marzo, 2004, pp. 1-3.

278. *Ruolo della Badia di Grottaferrata nella considerazione del rito greco nel mondo latino*: «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. Nuova Serie» 42, lug-dic (1988), pp. 183-195.

279. *Il Settimo Concilio Ecumenico nella liturgia e nell'iconografia bizantina*, in *Atti del Simposio in Università Cattolica sul Concilio di Nicea II, 17-18 marzo 1987 "Icona e iconoclastia" - Giornate di studio in occasione del XII centenario del Concilio Niceno II*: «Arte Cristiana» 76 (1988), pp. 34-37.

280. *Inventario dei microfilms di mss. arabi: fatti e mandati dall'Istituto di mss. arabi del Kuwait*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, [1]1989, pp. [1 quaderno].

281. *L'antichità di un simbolismo liturgico: il trasporto dei santi Doni come sepoltura di Cristo*: «Oriente Cristiano» 29,1-2 (1989), pp. 11-17.

= *L'antichità di un simbolismo liturgico: il trasporto dei santi Doni (offertorio. come sepoltura di Cristo*: «Simposio Cristiano» 4-5 (1978-1979), pp. 34-40.

282. *Il papa nella Chiesa secondo la dottrina cattolica romana*: «Simposio Cristiano» 9 (1989), pp. 83-89.

283. M. Adinolfi, *La Prima Lettera ai Tessalonicesi nel mondo greco-romano*, Presentazione di E.R. Galbiati, Roma, Antonianum, [1]1990, pp. 311.

[4] Quest'opera ha avuto origine inizialmente dalla fusione della voci dei due volumi: *Encyclopaedia of the Bible*, di L. H. Grollenberg, Elsevier Publishing Projects, Amsterdam; tradotto da L. Castiglione; *Dictionnaire d'archéologie biblique*, di W. Corswant, Delachaux et Niestlé Editeurs, Lausanne; tradotto da L. Marzollo. In seguito, molte altre voci sono state aggiunte da E. Galbiati, R. Riva, F. Salvestini, S. Terribile e dalla redazione dell'editrice Massimo. Gli stessi hanno anche rivisto e aggiornato le voci originali dei due volumi tradotti.

284. M. Adinolfi, *La Prima Lettera di Pietro nel mondo greco-romano*, Presentazione di E.R. Galbiati, Roma, Antonianum, [1]1990, pp. 223.

285. «La Scuola Cattolica» 118 (1990), pp. 193-196 (E.R. Galbiati).

discute: G. Maffeis, *Il piano di Dio nella storia*, Leumann (TO), ElleDiCi, [1]1989, pp. 334.

286. M. Adinolfi, *Ellenismo e Bibbia; Saggi storici ed esegetici*, Presentazione di E.R. Galbiati, Roma, Edizioni Dehoniane, [1]1991, pp. 200.

287. M. Adinolfi, *Il Verbo uscito dal Silenzio; Temi di cristologia biblica*, Presentazione di E.R. Galbiati, Roma, Edizioni Dehoniane, [1]1992, pp. 190.

288. *L'orientalistica nei primi decenni di attività*, in *Storia dell'Ambrosiana: Il Seicento*, Testi di A. Annoni et alii, Direttore editoriale M. Lanza, Milano, CARIPLO - Cassa di Risparmio delle Provincie Lombarde, [1]1992, pp. 89-120.

289. *Il card. Giovanni Colombo al Concilio Vaticano II. Testimonianze*: «Terra Ambrosiana» 33 (1992), pp. 22-37.

290. *Il Testamento di Adamo in un codice arabo della Biblioteca Ambrosiana*, in F. Manns - E. Alliata (curr.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents* (Studii Biblici Franciscani Collectio Maior 38), Jerusalem, Franciscan Printing Press, [1]1993, pp. 459-472.

291. *Mons. Carlo Marcora; Il sacerdote e l'amico*: «Terra Ambrosiana» 34,6 (1993), pp. 24-25.

292. «Rivista Biblica» 41 (1993), pp. 368-372 (E.R. Galbiati).

discute: M. Franzmann, *The Odes of Solomon; An analysis of the poetical structure and form* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 20), Freiburg (Schweiz. – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, [1]1991, pp. XXVIII-458.

293. «Aevum» 67 (1993), pp. 199-200 (E.R. Galbiati).

discute: R. Yoshiwara Ahlberg, *Sumerian and Japanese; A comparative language study*, Chiba, Japan English Service, [1]1991, pp. 142.

294. *Tesori dell'Ambrosiana dall'Egitto cristiano*: «Ca' de Sass» n. 122 (1993), pp. 10-15.

295. A. Passoni Dell'Acqua, *Il testo del Nuovo Testamento; Introduzione alla critica testuale*, Presentazione di E.R. Galbiati (Percorsi e Traguardi Biblici), Leumann (TO), ElleDiCi, [1]1994, pp. 238.

296. *Geografia biblica*, in R. Fabris et alii, *Introduzione generale alla Bibbia* (Logos. Corso di Studi Biblici 1), Leumann (TO), ElleDiCi, [1]1994, pp. 147-170.

297. *Archeologia biblica*, in R. Fabris et alii, *Introduzione generale alla Bibbia* (Logos. Corso di Studi Biblici 1), Leumann (TO), ElleDiCi, [1]1994, pp. 171-200.

298. *Tipologia di alcune icone*: «Simposio Cristiano» 11 (1994), pp. 65-72.

= «http://www.webitaly.com/hellenismos/articles/icone.htm», 18 marzo, 2004, pp. 1-5.

299. C.P. Charalambidis, *Rappresentazioni iconografiche del santo dentrite David di Salonicco*, Traduzione dal greco di E.R. Galbiati: «Simposio Cristiano» 11 (1994), pp. 127-131.

300. *Legge, diritto e giustizia nell'Antico Testamento*: «Ca' de Sass» n. 126 (1994), pp. 22-27.

301. *"Padre nostro" nelle lingue di tutto il mondo; 250 lingue per 2000 anni di storia*, Traslitterazione dei testi a cura di E.R. Galbiati et alii, Introduzione di G. Ravasi, Casale Monferrato, AL, Piemme, [1]1995.

= *Oratio Dominica in CCL linguas versa et CLXX characterum formis vel nostratibus vel peregrinis expressa*, curante P. Marietti, Civitas Vaticana, Tipografia di Propaganda Fide, [1]1870, pp. 396.

302. *Santa Teodora Augusta: l'imperatrice che ha ristabilito il culto delle icone nelle vicende storiche del suo tempo*, Prefazione di G. Bova, [Alessano], Accademia Teodoriana, [1]1995, pp. 74.

303. G. Ghiberti (presentazione di), *In onore di Mons. Enrico Galbiati nel suo 80° compleanno*: «Rivista Biblica» 43 (1995), pp. 5-267.

304. *Per l'80° compleanno*: «Rivista Biblica» 43,1-2 (1995), pp. 1-267 (con foto).

305. M. Adinolfi, *Da Antiochia a Roma; Con Paolo nel mondo greco-romano*, Presentazione di E.R. Galbiati, Cinisello Balsamo, MI, Edizioni San Paolo, [1]1996, pp. 238.

306. G. De Capitani (cur.), *Il pastore di Erma*, Prefazione di E.R. Galbiati (I Padri Apostolici 4), Pessano, MI, MIMEP – Docete, [1]1996, pp. 223.

307. *La versione dei LXX: influsso sui Padri e sulla liturgia greca e latina*, in *Septuaginta. Libri sacri della diaspora giudaica e dei cristiani; Atti della giornata di studio, 28 novembre 1995*: «Annali di Scienze Religiose» 1 (1996), pp. 57-70.

308. A.M. Cenci, *La parola di Dio nel vangelo di Giovanni*, Presentazione di E.R. Galbiati, Torino, Gribaudi, [1]1998, pp. 240.

309. *Messale della Divina Liturgia della Chiesa Siro-Ortodossa di Antiochia*, Traduzione di I. Unal, Introduzione di E.R. Galbiati, Milano, [1]1999, pp. 92.

310. *Bio-bibliografia di p. Marco Adinolfi*: «Antonianum» 75 (2000), pp. 215-234.

311. M. Lazzerini, *Reporter sul Golgota; Accadde nel 22 D.C.*, Prefazione di E.R. Galbiati, con le tavole della Via Crucis di G. Calonaci (Già e Non Ancora 373), Milano, Jaca Book, [1]2001, pp. 187 + 15 pp. di foto.

312. *La diffusione del Cristianesimo e il rapporto con culture diverse. Intervento al Meeting per l'Amicizia fra i Popoli, 18 agosto 1986*: «http://www.augustea.it/dgabriele/italiano/s_diffusione.htm», 15 marzo, 2004, pp. 1-6.

313. *La liturgia bizantino-slava come fonte ed espressione della spiritualità russa*: «http://www.larici.it/culturadellest/icone/galbiati/», 15 marzo, 2004, pp. 1-3.

= «Servitium [Serie III]» 22 (1988), pp. 27-35.

314. *Tipologia di alcune icone*: «http://www.webitaly.com/hellenismos/articles/icone.htm», 18 marzo, 2004, pp. 1-5.

= «Simposio Cristiano» 11 (1994), pp. 65-72.

Ringrazio vivamente l'amico e collega Prof. d. G. Borgonovo per il suo aiuto determinante nella verifica e nella informatizzazione dei dati.

Anna Passoni Dell'Acqua
Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1
20123 Milano
e-mail: anna.passoni@unicatt.it

ATTI DEL XVII CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL'AISG,

Gabicce Mare (PU) 16-18 sett. 2003

a cura di
MAURO PERANI

Sezione tematica:

Fonti per la storia della società ebraica in Italia dal Tardo-antico al Rinascimento: una messa a punto

Cesare Colafemmina

LE TESTIMONIANZE EPIGRAFICHE E ARCHEOLOGICHE COME FONTE STORICA

Per tracciare la mappa della più antica presenza ebraica in Italia, in particolare nel Mezzogiorno, sono sovente disponibili solo testimonianze epigrafiche e archeologiche[1]. E se per la Puglia e il Salento una costituzione di Onorio del 398 (*Cod. Theod.* XII, 1, 198) rivela che molte curie cittadine erano in quel tempo formate per la maggior parte di decurioni di fede ebraica, sono le fonti epigrafiche e archeologiche che permettono di individuare alcune delle località in cui tale presenza era certamente radicata e influente. La ricchezza di informazioni contenuta nelle epigrafi delle catacombe giudaiche di Roma è nota, e vieppiù essa si accresce per le varie indagini – linguistiche, antropologiche, storiche – che gli studiosi conducono su tale documentazione[2]. E a nessuno sfugge la quantità e varietà di dati che è racchiusa nelle lapidi funerarie degli ebrei di Venezia[3].

Nell'ambito della presente relazione, a motivo della loro maggiore valenza per la ricostruzione della storia sociale, saranno esaminate a mo' di saggio alcune iscrizioni d'apparato e alcuni epitaffi che si avvicinano per alcune modalità a tale specie di iscrizioni. Segue la piccola antologia un repertorio delle fonti epigrafiche ebraiche in Italia[4].

Epitaffi

Il nostro saggio inizia con Venosa, la patria del poeta Orazio. Qui, a un miglio circa dalla città, lungo la via che portava a Canosa e al mare, la collina della Maddalena racchiude ancora nei pendii che guardano a mezzogiorno e a oriente una serie di ipogei sepolcrali ebraici e cristiani. Quello che attualmente apre la serie è sufficientemente rappresentativo della condizione ebraica a Venosa negli ultimi decenni del IV secolo e gli inizi del V. Il sepolcreto, infatti, apparteneva a una famiglia tra le più altolocate della città e della locale comunità ebraica[5]. Un'epigrafe marmorea in eleganti caratteri greci apposta su una tomba collocata in posizione d'onore indicava nel defunto ivi sepolto, di nome Marcello, il personaggio più eminente della famiglia. L'epigrafe proclama, infatti, che egli era stato «padre dei padri e patrono della città». Nella sua interezza l'epigrafe recita[6]:

[1] Cf. G. Lacerenza, *Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione*, in *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, a cura di M. Perani, Ravenna 2003, pp. 71-92; L. Costamagna, *La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)*, *ibid.*, pp. 93-118; M. Perani, *Le testimonianze archeologiche sugli ebrei di Sardegna*, *ibid.*, pp. 147-163; C. Colafemmina, *Ipogei ebraici in Sicilia*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale (Palermo, 15-19 giugno 1992), pp. 304-329.

[2] Cf. L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995; Id., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven 1998, pp. 45-71; M. Vitale, *Le catacombe di Villa Torlonia e di Vigna Randanini a Roma. La sinagoga di Ostia*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, cit., pp. 47-54.

[3] Cf. *La comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*. Ricerca a cura di Aldo Luzzatto, Tomi I-II, Milano 2000.

[4] La bibliografia si limita in genere agli studi più recenti, non menzionati nelle grandi raccolte di J.-B. Frey e di D. Noy (Italia e Roma) e di A. Luzzato (Venezia) mentre include quelli, anche vetusti, dedicati a epigrafi, per lo più medievali e moderne, non contenute in tali raccolte.

[5] Cf. F. Grelle, *Patroni ebrei in città tardoantiche*, in *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di antichità romane*, III, a cura di M. Pani, Bari 1994, pp. 139-158.

[6] *CIIud I* (= J.-B. Frey, *Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the Thirth Century B.C. to the Seventh Century A.D.*, vol. I, *Europe*. Prolegomenon by B. Lifshitz, New York 1975, Prol. 619b, p. 47; *JIWE 1* (= D. Noy, *Jewish inscriptions of Western Europe*, Volume I, *Italy (excluding the*

ὧδε κεῖτε Μάρκελλος
πατὴρ πατέρων καὶ πά
τρων τῆς πόλεως

Un altro arcosolio racchiudeva la tomba di un Auxanio, padre e patrono della città, e quella di Faustina, definita «madre», moglie di Auxanio, di cui si ribadisce che era stato «padre e patrono della città». Ambedue le epigrafi erano incise su lastrine marmoree[7]:

ὧδε κεῖτε Αὐξάνειος πατὴρ
καὶ πάτρων τῆς πόλεως

ὧδε κεῖτε
Φαυστεῖνα
μήτηρ γυ
νὴ Αὐξα
νίου πα
τρὸς καὶ
πάτρονος
τῆς πόλεως

Nel suolo, però, quasi all'ingresso del sepolcreto, era ricavata una tomba, con epigrafe latina dedicata a un Marco deceduto quindicenne, qualificato «theuseues», ossia «timorato di Dio»[8]:

Marcus
theuseues
qui vixit
annus qui
ndecim hic
receptus est
in pac<e>

Il sepolcreto apparteneva, dunque, a personaggi di spicco nella comunità, che ne riconobbe il ruolo munifico decorando Marcello del titolo di «padre dei padri» e Auxanio e sua moglie Faustina rispettivamente del titolo di «padre» e di «madre». Ma essi godevano anche di prestigio e di potere nell'ambito della città, che li aveva cooptati fra i suoi patroni. Questi erano una categoria abbastanza bene attestata nella regione e la cui documentazione complessiva offre un interessante indizio sulla solidità delle aristocrazie locali e della tutela che le città si attendevano da esse[9]. Non è tuttavia da escludere che a Venosa il patronato di Marcello e di Auxanio riguardasse in particolare la componente giudaica della città, che annoverava, stando alla documentazione archeologica finora nota, una metà circa della popolazione.

Sulle origini familiari dei due patroni per ora possiamo porci solo domande, come quelle, d'altronde, riguardanti le origini e lo sviluppo della comunità giudaica. È possibile che la presenza a Venosa di una manifattura imperiale vi abbia richiamato operatori giudei, alcuni dei quali sarebbero poi saliti nella scala sociale, sino a diventare membri della curia cittadina (*ordo decurionum*) e, alcuni di loro, patroni. Si può anche congetturare che qualche giudeo di lingua greca, schiavo o liberto, abbia convertito alla propria fede i suoi padroni, la cui presenza nella curia cittadina era già richiesta per legge dalla loro felice condizione economica. La conversione di personaggi benestanti e influenti avrebbe poi prodotto quella di appartenenti al loro ambito familiare – *clientes*, servi, liberti ed altri – come l'adolescente «Marco, timorato di Dio» sepolto nel pavimento presso l'ingresso dell'ipogeo[10]. Da notare che un Ἀναστάσης προσήλιτι è attestato nel grande complesso sepolcrale giudaico scavato non lungi dal nostro ipogeo[11]. Qui la qualifica di «proselite» è annotata, forse perché Anastasio era un adulto entrato da poco nell'alleanza mosaica. E, a motivo del nome, ritengo che fosse figlio di un proselito il piccolo Mercurio, la cui tomba è venuta alla luce qualche anno addietro nel corso di la-

City of Rome), *Spain and Gaul*, Cambridge 1993), 114, pp. 145-147.

[7] *CIIud I*, 619c, 619d, pp. 47-48; *JIWE 1*, 115-116, pp. 147-149.

[8] *CIIud I*, 619a, pp. 46-47; *JIWE 1*, 113, pp. 144-145.

[9] Grelle, *Patroni ebrei*, cit., pp. 154-155. Per il patronato di città nella *Apulia et Calabria*, la provincia dioclezianea in cui era confluita l'antica *Regio Secunda*, cf. E. Folcando, *Il patronato di comunità in* Apulia et Calabria, in *Epigrafia e territorio*, cit., pp. 101-137.

[10] Grelle, *Patroni ebrei*, cit., pp. 143-149.

[11] *CIIud* I, 576, p. 424; *JIWE 1*, 52, pp. 72-73.

vori di consolidamento all'interno del grande complesso catacombale[12]. L'epigrafe, in greco, è graffita sulla malta che ricopre la tegola di copertura di un loculo. Databile alla fine del IV secolo e.v., essa dice semplicemente:

Τάφος Μερκώριος

Mercurio, come è noto, era il messagero degli dei, dio dell'eloquenza, dei poeti, del commercio ecc., un nome quindi assai apprezzabile per un latino, meno per un giudeo, al quale in quel torno di tempo i Maestri insegnavano che il culto più appropriato verso Mercurio era prendere a sassate la sua statua[13]. Per quanto un giudeo fosse assimilato, non mi sembra probabile che imponesse a suo figlio un tale nome. E perciò viene di pensare che il piccolo Mercurio fosse figlio di un pagano convertito. Ad altri, però, potrà sembrare più verosimile che tale nome sia solo un ordinario segno di interazione culturale, anzi espressione del desiderio di ebrei insediatisi a Venosa di amalgamarsi con il locale ambiente latino.

Tornando alle iscrizioni dei patroni Marcello e Auxanio, si sa che nella prima metà del V secolo fu interdetto agli ebrei l'accesso agli *honores* e alle *dignitates*, in particolare a quella di *defensor civitatis* ossia il patronato, e fu ribadita, per quelli tra loro che ne avevano i requisiti, l'appartenenza all'*ordo decurionum*, con la responsabilità degli oneri personali e patrimoniali ad esso connessi. I membri delle curie avranno però ancora, fino alla riforma giustinianea del 537, il privilegio di fregiarsi del titolo di «*vir laudabilis*»[14]. E questa residua onorificenza viene esibita dal venosino *Bonus* nell'epigrafe dedicata alla sua sposa *Augusta*, venuta a lui d'oltre Adriatico e deceduta nel 521[15]. La donna, tramanda ancora l'epigrafe, era figlia e nipote di notabili (*patres*), rispettivamente di *Anciasmos*, attuale Saranda (Albania meridionale), e di Lecce[16]. L'iscrizione, decorata in basso con il candelabro a sette bracci, dice:

Hic requiescet Augusta
uxor Boni v(iri) l(audabilis), filia Isatis p(atris)
de Anciasmon, nepus Symona
tis p(atris) Lypiensium, annorum XX[– –]
mesuum trium, s(ub) d(ie) GII Kal(endas Octob(res)
ind(ictione) XV, cons(ulatu)
Valeri
שלום על משכ(ב)ה
אגוסטה אמן

Un'epigrafe di un paio di decenni più tarda ricorda che Vito e Asello, congiunti della defunta quattordicenne e figlia unica Faustina, erano nella città "solo" personaggi eminenti (*maiures cibitatis*), mentre il padre e il nonno erano *patres* della comunità. Ma anche qui l'epitaffio, che ricorda la partecipazione dell'intera città al lutto e le lamentazioni poetiche innalzate da forestieri, è insieme memoria del defunto e ostentazione della potenza e prestigio della sua famiglia nell'ambito della comunità e della città[17]:

[12] Ringrazio la dott.ssa Maria Luisa Nava, Soprintendente per i Beni Archeologici della Basilicata, per avermi affidato la presentazione dell'epigrafe in occasione della Giornata di Studi *Catacombe ebrciche a Venosa. Dalla scoperta alla fruizione* tenutasi a Venosa il 4 dicembre 2003.

[13] Cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Brooklyn 1967, I, p. 847, s.v. מֶרְקוּלִיס.

[14] Cf. Grelle, *Patroni ebrei*, cit., pp. 150-151.

[15] Cf. C. Colafemmina, Nova *e* vetera *nella catacomba ebraica di Venosa*, in *Studi storici*, a cura di C. Colafemmina, Molfetta 1974, pp. 87-89. *JIWE 1*, 107, (alla nona linea אגוסתה invece del corretto אגוסטה) pp. 137-140.

[16] Come per Lecce, l'epigrafe menziona per la prima volta la presenza nella tarda antichità di una comunità ebraica a Saranda. Giunge ora la notizia della scoperta a Saranda, da parte di una missione congiunta israelo-albanese, di un edificio sinagogale che fu in funzione nei secoli V-VI, nel periodo appunto in cui *Isas*, genitore di *Augusta*, era *pater* di quella comunità. Sulla scoperta, cf. G. Foerster, E. Netzer, K. Lako, E. Nallbani, *La sinagoga di Saranda*, in «Archeo» 20, n. 2 (2004), pp. 52-59.

[17] *CIIud* I, 611 (linea 13: *Acelle*), pp. 438-440; *JIWE* 1, 86, pp. 114-119 (linea 13: *Acelli*). Le linee

Hic cisqued Faustina
filia Faustini pat(ris), annorum
quattuordeci, mHnsurum
quinque, que fuet unica paren
turum, quei dixerunt trHnus
duo apostuli et duo rebbites et
satis grandem dolurem fecet pa
rentebus et lagremas cibita
ti
משכ(ב)ה שׁל פוסטינה
נוח נפשׁ שׁלום
que fuet pronepus Faustini
pat(tris) et nepus
Biti et Aselli
qui fuerunt maiures cibi
tatis

Un'ultima iscrizione, in greco, ricorda un'altra delle personalità più in vista nella Venosa del V secolo, un altro Faustino, figlio di Isas, che aveva rivestito la carica di presidente del consiglio direttivo della comunità (γερουσιάρχον e aveva esercitato la funzione di (ἀρχίατρος), ossia di medico ufficiale della città[18]. Una prova ancora che il potere era posseduto da famiglie potenti sia all'interno della comunità, sia nei vari settori della società locale – qui nel quadro dei diritti riconosciuti dalle leggi – e che tale possesso era esibito e rivendicato sin nei recessi sepolcrali[19]

Iscrizioni di apparato

Notevole miniera di informazioni, per la conoscenza della storia sociale, sono le iscrizioni di apparato, in specie quelle sinagogali. Una iscrizione di Gravina di Puglia del 1184-85 attesta la presenza di una comunità in quella località sull'Appia Antica e conferma quanto sappiamo dalle fonti letterarie e archeologiche – vedi sinagoga di Bova Marina – sull'affinità, in particolare per la presenza del cortile, dei complessi sinagogali del Mezzogiorno con quelli di Israele e di Babilonia[20]. L'epigrafe, giuntaci in apografo su supporto cartaceo[21], dice:

מכתב זה חקקנו לברוך
בר משׁה שׁרצף הכנסת
החצר ברצפת אבנים
ואיצטבאות סביב לנפשׁ
בנו משׁה הנאסף בן שׁמנה
עשׂרה שׁנה להזכירו בשׁבת
ביום טוב ותשׁלם הרצפה
בשׁנת דתתקמה נפשׁו צ
רורה [בצרור החיים] אמן

Questa iscrizione abbiamo inciso per Baruch
figlio di Mosè, il quale ha pavimentato la sinagoga
e il cortile con un lastricato di pietre
e costruito sedili all'intorno in memoria
del figlio suo Mosè, morto all'età di diciotto
anni, perché sia ricordato nel sabato e nel giorno festivo.
Fu compiuta la pavimentazione
nell'anno 4945. Sia la sua anima custodita
[nella custodia della vita]. Amen.

Dono della devozione di un gruppo (*minian*) confraternale fu invece la costruzione della sinagoga maggiore di Trani nel 1246-47, come risulta dalla lapide (cm 39,5 x 25) che tramanda l'evento e descrive il nuovo edificio che era stato innalzato. Il nucleo originale del tempio, che ancora sussiste, è costituito da quattro ampie arcate a pieno centro su pilastri raccordate da pennacchi sferici, sulle quali si eleva il tamburo della cupola aperto da quattro finestre in corrispondenza dei raccordi angolari e concluso da una calotta emisferica. Si è di fronte a una struttura cellulare cupoliforme, che può sì ispirarsi alla Cupola della Roccia, ma che non è estranea alla tradizione medievale pugliese e che ha il suo più vicino riscontro

9-11 sono interrotte a metà dal disegno di un candelabro a sette bracci.

[18] *CIIud* I, 600, pp. 434-435; *JIWE 1*, 76, pp. 100-103.

[19] Grelle, *Patroni ebrei*, cit., p. 158.

[20] Cf. D. Cassuto, *Costruzioni rituali ebraiche nell'Alto Medioevo*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, XXVI Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo (30 marzo - 5 aprile 1978), Spoleto 1980, II, pp. 1017-1057

[21] U. Cassuto, *Un'iscrizione della sinagoga degli ebrei di Gravina*, in «Italia» 1 (1945), pp. 5-7 (ebr.); C. Colafemmina, *Ebrei e cristiani novelli n Puglia. Le comunità minori*, Bari 1991, pp. 11-16.

nella chiesa di Santa Maria di Giano a confine tra l'agro di Bisceglie e quello di Trani[22].

L'iscrizione, in prosa rimata (rima in רה-), esprime la gratitudine della comunità per la pia generosità dei donatori e il compiacimento per l'armoniosità e la funzionalità dell'opera realizzata[23]. Essa dice:

בשנת חמשת אלפים ושבע ליצירה
נבנת זאת הבירה על יד מנין נעים
החבורה בכיפה גבוה והדורה וחלון
פתוה לאורה ושערים חדשים לסגירה
ורצפה למעלה סדורה ואצטבאות
לישיבת עורכי שירה לחיות צדקתו
שמורה לפני שוכן בשמי שפרה

Nell'anno cinquemila e sette dalla creazione /
fu edificato questo santuario per mano di un gruppo amabile /
della congregazione, con una cupola alta e decorata e una finestra /
aperta alla luce e porte nuove per la chiusura, /
il pavimento al di sopra ordinato e sedili /
per starvi gli apparatori del canto, affinché sia la sua pietà ricordata /
dinanzi a Colui che abita nei cieli di zaffiro.

La tabella con l'inscrizione fu affissa all'altezza degli occhi sul pilastro di destra che fiancheggiava, ad oriente, l'*aron*. Nel XVIII secolo, quando nel tempio, che era stato trasformato in chiesa alla fine del XIII secolo, fu allogata la confraternita di Sant'Anna, i confratelli chiesero e ottennero di costruire un soccorpo sepolcrale, sfruttando la profondità del piano di calpestio rispetto al livello stradale. La tabella non fu però lasciata nel nuovo ambiente, ma trasferita fuori di esso e fissata sulla parete settentrionale, al lato di un altare[24]. Questa attenzione ha fatto pensare che i membri della confraternita, o i suoi dirigenti, fossero discendenti degli antichi neofiti tranesi, non dimentichi delle loro radici. Probabilmente fu semplice apprezzamento per l'antica pietra commemorativa dell'innalzamento del tempio, del quale, comunque, non si ignorava l'originale appartenenza. Ancora oggi la Confraternita, trasferitasi per lavori in corso nella chiesa dalla sua sede alla vicina chiesa di San Giovanni, ha voluto portare con sé il cimelio e lo ha murato su una parete della sagrestia.

L'importanza del documento è notevole anche sotto l'aspetto politico. Essa attesta, infatti, la benevolenza dell'imperatore Federico II di Svevia nei confronti dei giudei di Trani, ai quali concesse di erigere la monumentale sinagoga – e forse già prima quella di «Scola Nova» –, nonostante la legislazione canonica vietasse agli ebrei di costruire nuovi edifici sinagogali e permettesse soltanto di restaurare quelli vetusti o danneggiati. Federico II, d'altronde, aveva già mostrato ai giudei tranesi il suo favore, confermando i loro privilegi nel 1221 e assegnando a membri di quella comunità nel 1231 il monopolio del commercio della seta grezza nel Regno[25].

Alcuni decenni dopo Federico II, il proselitismo degli Angioini, che avevano tolto nel 1266 il Regno agli Svevi, dissolse le comunità giudaiche nel Meridione, dando origine al pietoso fenomeno dei neofiti, o cristiani novelli, anime dilacerate tra la fedeltà alla religione dei padri e l'adesione alla nuova fede fatta col battesimo[26].

I successi angioini raggiunsero il loro acme nel 1294. Con l'ascesa al trono nel 1309 di Roberto il *Saggio* la situazione degli ebrei e dei convertiti senza convinzione migliorò. Una te-

[22] Cf. P. Belli D'Elia, *La cultura artistica*, in *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura*. Atti del IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1292), a cura di C.D. Fonseca, M. Luzzati, G. Tamani, C. Colafemmina, Galatina 1996, pp. 208-211, figg. 5-15; G. Gramegna, *Appendice*, *ibid*., pp. 217-220.

[23] G.I. Ascoli, *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, Torino 1880, pp. 84-86, n. 40; C. Colafemmina, *La cultura nelle giudecche e nelle sinagoghe*, in *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle dodicesime giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 1995), a cura di G. Musca, Bari 1997, pp. 113-14.

[24] C. Colafemmina, *La cultura nelle giudecche*, cit., p. 115.

[25] Cf. R. Straus, *Gli ebrei di Sicilia dai Normanni a Federico II*, a cura di S. Mazzamuto, Palermo 1992, pp. 100, 102.

stimonianza assai significativa di come gli ebrei sentirono il mutato atteggiamento della corte è costituita da una iscrizione che ricorda l'apertura di una nuova finestra nella parete meridionale della sinagoga di Bari nel 1313-14. L'iscrizione, incisa sull'architrave della finestra, è ancora *in situ* ed è venuta alla luce negli anni '90 nel corso di lavori di restauro dell'edificio da parte degli attuali proprietari[27]. E il primo dato storico riveniente dalla scoperta è stata la documentazione del sito esatto della sinagoga barese dal medioevo alla loro espulsione nel 1541.

L'epigrafe recita:

שנת הדסה חלון זה נעשׂה
נדבת עם ביד משׂה דטריויש

Questa finestra fu fatta l'anno *Hadasah*,
dono della comunità, per mano di Mosè da *Trywys*.

L'anno della costruzione della finestra è espresso con la parola *Hdsh*, sulle cui lettere è stato apposto un apice per evidenziarne il valore numerico. La somma di tali valori è 74, che nell'era della creazione secondo la Bibbia ebraica (computo minore) corrisponde al 1313-14 dell'era cristiana. La parola scelta per esprimere l'anno, ossia *Hadasah*, è molto eloquente. Essa, infatti, è il nome ebraico dell'eroina (Est 2, 7) che liberò i suoi connazionali dal pericolo incombente di sterminio totale progettato da Haman, il principe dei dignitari del re Assuero, nome che ella aveva sostituito con quello di Ester per non farsi riconoscere come ebrea (Est 2, 7. 10). Il nome *Hadassah* evocava quindi la salvezza e la libertà che ormai balenavano dinanzi agli occhi dei superstiti giudei di Bari e del Regno con l'avvento di Roberto *il Saggio* sul trono di Napoli. Il nuovo re, infatti, aveva avviato un'efficace azione di tutela dei giudei, che il nonno, Carlo I d'Angiò (1266-1285), e il padre, Carlo II *lo Zoppo* (1285-1309), avevano quasi estinto nel Regno con il sostegno dei Domenicani e dei Francescani. Per tale politica la comunità ebraica barese aveva subìto nel 1294 la perdita di 72 dei suoi membri, passati al cattolicesimo; a Trani tali defezioni avevano raggiunto il numero di 310[28]. Segni dell'inversione di tendenza furono, tra l'altro, i permessi concessi da Roberto d'Angiò ai giudei di restaurare le loro vecchie sinagoghe di Gerace nel 1311 e di Rossano e Cotrone nel 1324[29]. I giudei potevano riprendere pubblicamente la loro vita religiosa, senza dovere occultare la loro fede, a somiglianza di *Hadassah*, questa volta sotto sembianze e nome cristiano. In questo clima di rinascita comunitaria e spirituale avvenne quindi il restauro della sinagoga di Bari, che comportò anche l'apertura di una nuova finestra nella parete meridionale per accrescerne l'illuminazione.

Le prime due parole della linea 2 (*ndbt 'm*, lett. «offerta, o dono, del popolo») rivelano la partecipazione comunitaria alle spese per la nuova finestra. *Ndvh*, infatti, designa nella Bibbia una offerta volontaria, per voto o per devozione, ed è termine usato anche per indicare le offerte in denaro o in oggetti preziosi per l'abbellimento del Santuario nel deserto o per il restauro del Tempio di Gerusalemme al ritorno dalla cattività babilonese[30]. Quanto al termine *'am*, popolo, quando non è seguito da alcuna specificazione, esso designa il popolo per antonomasia eletto e formato da Dio, cioè Israele, nel nostro caso la comunità di Bari[31].

L'apertura della finestra è attribuita a Mosè da *Trywys*, che era con ogni probabilità il capo della risorta comunità barese. La denominazione d'origine lo dice un immigrato, e tale provenienza è indicata nella forma ordinaria

[26] Cf. C. Colafemmina, *Ebrei e cristiani in Puglia e altrove. Vicende e problemi*, Cassano Murge 2001, pp. 47-51; 99-102.

[27] C. Colafemmina, *Due nuove iscrizioni sinagogali pugliesi*, in «Vetera Christianorum» 31 (1994), pp. 383-390.

[28] N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915, p. 55 (ed. Napoli 1990, a cura di F. Patroni Griffi, p. 68).

[29] N. Ferorelli, op. cit., p. 63 (ed. Napoli 1990, p. 73).

[30] Cfr. Es 35, 29; 36, 3; Esd 1, 4; 8, 28.

[31] Cfr. Es 1, 20; 3, 12; 4, 21, Gs 1, 2.

con cui viene scritto in ebraico il nome della città tedesca di *Trier* (in italiano Treviri e in francese *Trèves*)[32]. Da notare che nel XIII secolo da Treviri emigrò nel XIII secolo in Francia (a Marsiglia, Chalon, Troyes, Digione), e da qui sciamò in Italia, una celebre e numerosa famiglia di dotti ebrei, che prese appunto il nome Treves[33].

Il messaggio è talvolta trasmesso dalle epigrafi più che dallo scritto da particolari elementi decorativi che l'accompagnano. Come nel caso del monumentale arco ogivale retto da pilastrini e capitelli riccamente lavorati che accoglieva l'*aron* ad Agira (Enna). In un riquadro inserito al centro del sottarco spicca in rilievo lo stemma d'Aragona-Sicilia, appartenente a Maria di Castiglia, moglie di Alfonso il Magnanimo, la quale resse la Camera Reginale, di cui Agira faceva parte, dal 1420 al 1458. Sulla banda che sovrasta l'arco un'epigrafe riproduce Isaia 2, 5:

שנת בית יעקב לכו ונלכה באור

Anno «*Casa di Giacobbe, venite, camminiamo nella luce* [*del Signore*] Is. 2,5».

I puntini apposti sulle ultime cinque lettere danno la datazione: 5214, corrispondente all'anno cristiano 1453-54[34]. Regnava in quegli anni sulla Sicilia Alfonso I il Magnanimo (1416-1458), di cui è noto l'impegno per proteggere gli ebrei e salvaguardare i loro diritti.

Nel monumento sinagogale di Agira era tutta la comunità che celebrava la sua fedeltà alla casa regnante e si poneva sotto la sua protezione. Altre volte erano singoli individui – personalità in vista nella comunità o presso la corte –, che manifestavano la loro lealtà e devozione, associando vistosamente al proprio nome di donatore lo stemma del sovrano. Così due grandi stemmi in rilievo, d'Aragona e Castiglia e di Sicilia, dominano la faccia anteriore di una preziosa pila in marmo alabastrino che funge ora da fonte battesimale nella chiesa parrocchiale di Siculiana, in provincia di Agrigento. Un'iscrizione in ebraico che proclama il nome del donatore raccorda tra loro gli stemmi[35].

שנת הרלח שמואל בר יונה
צבעון נע

L'anno 5238 Šemuel figlio di messer Yonah Ṣib'on, il cui riposo sia nell'Eden.

L'anno in cui Šemuel figlio del defunto Yonah Ṣib'on fece eseguire e donò la pila corrisponde al 1477-78 dell'era cristiana. Da notare la puntualità con cui la devozione fu aggiornata. Nel 1469, infatti, Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, eredi dei rispettivi regni, si erano uniti in matrimonio. Nel 1474 Ferdinando divenne re di Castiglia e Leon con Isabella, e i due insieme divennero sovrani dei loro regni uniti il 19 gennaio 1479. Nello stesso anno in cui Ferdinando diventava re di Castiglia, in

[32] Cfr. H. Gross, *Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France avec un supplement*, par S. Schwarzfuchs, Amsterdam 1969, p. 242. Talvolta *Trywys* indica Troyes, il capoluogo dell'antica contea di Champagne, la cui trascrizione in ebraico è ordinariamente *Trwyys* (טרוויש): *ibid.*, p. 223.

[33] Cf. H. Gross, op. cit., p. 242; M. Mortara, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, Padova 1886, p. 66; V. Colorni, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'Ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna. Nuove ricerche*, Padova 199, p. 72. La sinagoga barese fu inglobata in un edificio che il Capitolo Cattedrale, depositario del tempio, fece costruire nel '700 e che finì col saldare in un unico isolato le costruzioni esistenti nell'area compresa tra le attuali Via San Sabino (fino agli anni '50 Via Sinagoga), Strada San Gaetano e Via Iacopo Calò Carducci. La sinagoga venne a trovarsi quasi al centro dell'isolato. I rifacimenti portarono alla scomparsa parziale dello stretto vicolo su cui si apriva la finestra aperta da Mosè da Treves, che fu occupato da una ripida scala in pietra conducente al piano superiore del nuovo complesso.

[34] B. Rocco, *La sinagoga quattrocentesca di Agira. Dedica in ebraico*, in «Ho Theológos» 1 (1996), pp. 129-138. La data 1453-1454 si ottiene supponendo che sia stato usato il computo minore; nel caso fosse stato usato il computo maggiore, la data corrisponderebbe al 1448-1449.

[35] B. Rocco, *Un'epigrafe ebraica inedita a Siculiana*, in «Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica» 22 (1995), pp. 237-245.

Sicilia un migliaio di giudei furono trucidati a furor di popolo a Modica, Noto e in altre località[36]. Le armi di Aragona e di Castiglia evidenziate sul bacino lustrale erano dunque insieme partecipazione beneaugurale di un suddito fedele a quel connubio di principi e di regni e fiduciosa attesa di tutela e di giustizia nel nuovo corso della storia che si stava preparando.

La superba pila, la cui funzione di bacino sinagogale per abluzioni (*kior*) è evidente[37], non apparteneva certo a una ignota comunità residente nel *fortellicium* di Siculiana, ma pervenne a quella chiesa parrocchiale da una località dove le vicende della corona erano seguite con alto interesse e i gesti di devozioni dovevano essere bene espressivi ed adeguati. E quindi non si può non pensare alla comunità di Siracusa, o più verosimilmente alla comunità di Palermo e al suo ricco complesso sinagogale – edifici, giardini, cortili, fonte – svenduti nel 1492, quando i giudei, proprio da Ferdinando furono costretti a esulare dalla Sicilia[38].

Un lunghissimo salto geografico ci porta dal sud d'Italia al nord-est della penisola, a Cividale del Friuli, dove un iscrizione di poco anteriore a quella di Siculiana esprime la stessa premura di compartecipazione dei giudei alla storia del luogo[39]. Come è noto, Cividale vantava origine antichissime. Orbene, nel 1464 gli ebrei trovarono e decifrarono una lapide in lingua ebraica che, a loro parere, non solo confermava tale vanto, ma conferiva agli ebrei della locale comunità una specie di diritto acquisito di cittadinanza, perché la data che essi lessero sulla lapide corrispondeva al 604 a. C.!

La scoperta della lapide e la sua interpretazione furono tramandate da una lapide commemorativa dell'evento, datata 20 Kislev (5)225, ossia 20 novembre 1464, che recita:

היום יום ד׳ כ׳
כסליו רכה לפ קטן מצאנו
הפרט מן המצבה ישנה
שהיתה אומרת קנו לפרט
לאלף רביעית כדי לזכות
שמנו זה המצבה אצל
מצבה זאת נאם קקצ
מישבדוט

Oggi, giorno quarto, 20
Kislev 225 secondo il computo minore, abbiamo trovato
il millennio di una lapide antica
che era datata «156
del quarto millennio». In memoria
ponemmo questa lapide accanto
a quella lapide. Così dice la comunità santa dei giusti
di Cividale.

La lapide "antica" prudentemente scomparve, ma rimase quella commemorativa del rinvenimento, che fu affissa all'interno di Porta San Pietro, dove si trova tuttora, unica tra tutte le epigrafi ebraiche cividalesi ad essere oggetto di attenzione da parte delle pubbliche autorità. Questo perché il valore civico eccezionale della pseudo antichità della lapide rinvenuta apparve a tutti, cristiani ed ebrei, primario[40], come dimostra anche lo stemma araldico della città di Cividale presente in rilievo sulla sommità dello specchio epigrafico della lapide commemorativa della scoperta. È chiaro che da tale valore civico poteva discendere per gli ebrei cividalesi quello religioso, in quanto essi, dicendosi discendenti di quegli antichichissimi cor-

[36] Cfr. G. Modica Scala, *Le comunità ebraiche nella contea di Modica*, Modica 1978, pp. 215-290; N. Palermo, *New Evidence about the Slaugter of the Jews in Modica, Noto and Elsewere in Sicily (1474)*, in «Henoch» 22 (2000), pp. 247-317.

[37] B. Rocco ritenne che il manufatto fosse un sarcofago. Ma vedi C. Colafemmina, in «Sefer Yuḥasin» 12 (1996), pp. 50-51; N. Bucaria, in *Ebrei e Sicilia*, a cura di N. Bucaria, M. Luzzati, A. Tarantino, Palermo 2002, p. 379.

[38] Cf. B. Lagumina, *Le giudaiche di Palermo e di Messina descritte da Obadia di Bertinoro*, in «Atti della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti» s. 3, 4 (1896), pp. 16-17.

[39] F. Servi, *Le lapidi ebraiche di Cividale nel Friuli*, in «Il Vessillo Israelitico» 47(1899), pp. 252-253, n. III; L. Modona, *Intorno alle lapidi ebraiche del Friuli*, *ibid*., pp. 366-368; Z. Avneri, *Lapidi ebraiche in Cividale*, in «Tarbiz» 31 (1961-62), p. 292 (ebr.); A. Vivian, *Le lapidi ebraiche di Cividale*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi» 60 (1980), pp. 105-06, 108.

[40] P. Bemporad, in «Il Vessillo Israelitico» 47 (1899), pp. 307-308.

religionari e abitanti di una località tanto distante da Gerusalemme, non potevano essere incolpati della crocefissione di Gesù[41].

Essendo risalito sino a Cividale, chiudo qui questa carellata sulle fonti epigrafiche. E chiudo con un frammento epigrafico, pure di Cividale, che è anch'esso, a modo suo, un' iscrizione di apparato, che però non esibisce potere o notabilità, ma il martirio di una donna per la sua fedeltà all'Unicità di Dio[42]. Il frammento dice:

[----------]
[נתיסרה ביסורין]
קשׁים על ייחוד [ד]
ומתה באותם צרות
בב הסוהר ביו הושׁענא רבה
שׁקג לפרט

[Fu punita con afflizioni]
dure per la fede nell'Unicità del [Nome].
Morì a causa di quelle sofferenze
in prigione nel giorno di *Hoša'ana Rabbah*
dell'anno 103.

Questo frammento tramanda un fatto drammatico, al quale non sembra sia stata prestata molta attenzione. Si è di fronte a una ebrea, il cui nome è andato perduto per la frattura della parte superiore della stele, deceduta in carcere per le torture subite a causa della sua fede. La morte avvenne il settimo giorno della festa di Sukkot del (5)103, corrispondente al 22 settembre 1342[43]. La stele non dice il movente preciso per cui la donna fu buttata in prigione e torturata. Le fonti d'archivio, comunque, attestano che in quegli anni ci furono difficoltà di ordine confessionale per gli ebrei di Cividale. Un atto del 26 gennaio 1338 informa che un gruppo di ebrei cividalesi, fra loro imparentati, erano stati messi in carcere dal gastaldo per ordine dell'inquisitore. Il gruppo era costituito da quattro uomini e da sei donne: Chighenza, Anna, Sasana, Benesiuta, Maganza e Pernisota. Non sappiamo di quale colpa gl'incarcerati si fossero macchiati, ma si dichiararono pronti all'obbedienza. Ivonne Zenarola Pastore pensa che, essendo la morte dell'anonima martire avvenuta durante il patriarcato di Bertando di San Genesio (1334-1350), si può trovare qualche riferimento nella sua politica di repressione in campo religioso e morale. E un riferimento pertinente ella lo vede proprio nel documento del 1338, ipotizzando che la martire possa essere stata una delle sei donne citate nell'atto[44]. La lapide rivela ancora una volta come sotto una crosta di tolleranza apparentemente rassodata, scorresse implacabile il magma di un antigiudaismo pronto a fuoriuscire e distruggere.

* * *

Le epigrafi esaminate documentano, o evocano, con immediatezza presenze, modi di vita, rapporti all'interno della comunità e con gli ambienti esterni. Ma ogni pezzo, ogni frammento ha la sua voce, il suo senso. Per il periodo più antico, come si è detto, epigrafia e archeologia costituiscono pressoché l'unica fonte documentaria. Per questo, finché non sovviene la documentazione letteraria e archivistica, esse vanno trattate con riguardo, soprattutto nel cercare di raggiungere una indubbia, o almeno verosimile, lettura e interpretazione dei testi e dei simboli, che serva da buon fondamento per

[41] I. Zenarola Pastore, *Gli ebrei a Cividale del Friuli dal XIII al XVII secolo*, Udine 1993, p. 15. Questa era una delle motivazioni per cui anche gli ebrei spagnoli facevano risalire il loro arrivo in Spagna all'epoca di Nabucodonosor. Cf. L. Garcia Iglesias, *Los judios en la Espana antigua*, Madrid 1978, pp. 37-38.

[42] Z. Avneri, art. cit., p. 292, n. 2, foto 1; A. Vivian, art. cit., pp. 95-96, n. VI.

[43] Il settimo giorno della festa di Succot è chiamato giorno di *Hoša'ana Rabba*, ossia del «Grande Osanna», perché in esso si rivolge nella liturgia al Signore sette volte il grido *Hoši'ah na*, «Salvaci, deh!» (Sal 118, 25). Si ritiene che in questo giorno scada l'ultima proroga che Dio concede al peccatore affinchè si penta e sia iscritto nel libro della vita. Cf. A. Segre, *Sukkoth*, Roma 1969, pp. 70-71.

[44] I. Zenarola Pastore, op. cit., pp. 21-22, 35, 91 n. 169. Da notare che il 3 settembre 1335 l'ebreo Venturino fu Amedeo di Gorizia confessò di avere denunciato all'inquisitore, spinto da due correligionari di Ferrara, per 100 fiorini una ebrea tedesca convertita al cristianesimo. Probabilmente l'accusa fu di critpogiudaismo. Cf. op. cit., p. 90 n. 156.

ricostruzioni, congetture, illazioni di ordine storico[45]

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

OPERE E REPERTORI DI CARATTERE GENERALE

J.-B. Frey, *Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the Thirth Century B.C. to the Seventh Century A.D.*, vol. I, *Europe*. Prolegomenon by B. Lifshitz, Ktav Publishing House, New York 1975.

D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. I. *Italy (exluding the City of Rome)*, *Spain and Gaul*, University Press, Cambridge 1993.

C. Colafemmina, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica*. Atti del I Covegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Ministero per i Beni Culturali-Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1983, pp. 199-209, figg. 1-15.

F. Zevi, *Recenti studi e scoperte di archeologia ebraica*, in *La cultura ebraica nell'editoria italiana (1955-1990)*, Roma 1992 (Quaderni di «Libri e Riviste d'Italia» 27), pp. 169-184.

M. Perani (a cura di), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna 2003.

G. Lacerenza, *Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, cit., pp. 71-92.

C. Colafemmina, *Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sicula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, cit., pp. 119- 146.

ITALIA MERIDIONALE

Bari

C. Colafemmina, *L'insediamento ebraico. San Lorenzo*, in *Archeologia di una città. Bari dalle origini al X secolo*, a cura di G. Andreassi e F. Radina, Edipuglia, Bari 1988, pp. 513-521, figg. 725-735.

C. Colafemmina, *Due nuove iscrizioni sinagogali pugliesi*, in «Vetera Christianorum». Bari, vol. XXXI (1994), pp. 383-390.

Bova Marina

L. Costamagna, *La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, cit., pp. 93-118, figg. 1-4.

Gravina di Puglia

C. Colafemmina, *Ebrei e cristiani novelli in Puglia. Le comunità minori*, Regione Puglia-Assessorato alla Cultura, Istituto Ecumenico «S. Nicola» – Bari 1991, pp. 11-16.

Lavello

C. Colafemmina, *Iscrizione ebraica inedita di Lavello*, in «Vetera Christianorum», Bari, vol. XXIII (1986), pp. 171-176.

C. Colafemmina, *Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello*, in «Vetera Christianorum» vol. XXIX (1992), pp. 411-421.

D. Cassuto, *Due lapidi del sec. IX in Italia meridionale*, in *Hebraica. Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75° compleanno*, a cura di F. Israel, A.M. Rabello, A.M. Somekh, Istituto di Studi Ebraici – Scuola rabbinica «S.H. Margulies – Disegni», Milano 1998, pp. 186-204.

Lecce

C. Colafemmina, *Un frammento di iscrizione ebraica sinagogale*, in *Palazzo Adorno. Storia e restauri*, a cura di R. Poso, R&REditrice, Matera/Spoleto 2000, pp. 24-29.

Matera

C. Colafemmina, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica*. Atti del I Covegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Ministero per i Beni Culturali-Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1983, p. 203, fig. 13.

C. Colafemmina, *Tre iscrizioni ebraiche altomedievali a Matera*, in M. Perani (cur.), *Man tov le-Man tovah, Una manna buona per Mantova*, Studi in onore di Vittore Colorni, Leo S. Olschki, Firenze (2004), pp. 101-114.

[45] Questa certezza non ci sembra raggiunta, per esempio, nell'interpretazione dei cosiddetti reperti giudaici di Oneta (Bergamo), i cui studi pure vengono annoverati, per correttezza scientifica, nell'appendice bibliografica al presente saggio.

Minturno

J. Rofè, *Una iscrizione ebraica su una lamina di bronzo di Minturno*, in D. Carpi, A. Milano, A. Rofè (curr.), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'Ebraismo italiano*, Fondazione Sally Mayer – Scuola Superiore di Studi Ebraici di Milano, Gerusalemme 1967, pp. 49-51 (Sezione ebraica).

C. Colafemmina, *Ebrei nel Lazio meridionale fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *Antichità paleocristiane e altomedievali del Sorano*, a cura di L. Gulia e A. Quacquarelli, Centro di Studi Sorani «V. Patriarca», Sora 1985, pp. 106-108.

Napoli

G. Lacerenza, *Il "cippo ebraico" nelle catacombe di San Gennaro (Napoli)*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», Napoli, LVIII (1997), pp. 484-508.

G. Lacerenza, *Frustula iudaica neapolitana*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», Napoli, LVIII (1998), pp. 334-346.

G. Lacerenza, *L'iscrizione di* Claudia Aster Hierosolymtana, in *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, a cura di L. Cagni, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1999, pp. 303-323.

C. Colafemmina, «Gaudiosus senior cibis Mauritaniae». *Notes sur quelques inscriptions juives de Naples (V^e-VI^e siècles)*, in *Présence juive au Maghreb. Hommage à Haïm Zafrani*, éd. par N.S. Serfaty et J.Tedghi, Bouchene, Saint-Denis 2004, pp. 103-108.

Nocera Inferiore

M. Conticello de' Spagnolis, *Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna*, in *Ercolano 1738-1988. 250 anni di ricerca archeologica*. Atti del Convegno Internazionale (Ravello-Ercolano-Pompei, 30 ottobre - 5 novembre 1988), a cura di F. Dell'Orto, Roma 1993, pp. 243-252.

G. Lacerenza – M. Pagano, *A proposito delle testimonianze giudaiche di* Nuceria Alfaterna, in «Apollo», Salerno, vol. XI (1995), pp. 64-69.

Oppido Mamertina

C. Colafemmina, *Gli ebrei nella Calabria meridionale*, in *Calabria cristiana. Società Religione Cultura nel territorio della Diocesi do Oppido Mamertino-Palmi*. Atti del Convegno di studi, Palmi-Cittanova 21/25 novembre 1994, Vol. I, a cura di S. Leanza, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 171-172.

Pompei

G. Lacerenza, *Per un riesame della presenza ebraica a Pompei*, in «Materia giudaica», Firenze, vol. VI (2001), pp. 99-103.

Tarsia

C. Colafemmina, *Le iscrizioni ebraiche nel cimitero di Tarsia*, in *Ferramonti: Un lager nel Sud. Atti del convegno internazionale di studi, 15/16 maggio 1987*, a cura di F. Volpe, Edizioni Orizzonti Meridionali. Cosenza 1990, pp. 101-117.

Trani

C. Colafemmina, *Di alcune iscrizioni ebraiche a Trani*, in «Rassegna Mensile d'Israel», Roma, vol. LXVII (2001), pp. 305-309, figg. 1-3.

Venosa

C. Colafemmina, *Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza*, in «Vetera Christianorum». Bari, vol. XX (1983), pp. 443-448.

C. Colafemmina, *Una nuova iscrizione ebraica a Venosa*, in «Vetera Christianorum», Bari, vol. XXI (1984), pp. 197-202.

C. Colafemmina, *Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa*, in «Vetera Christianorum». Bari, vol. XXIV (1987), pp. 201-209.

G. Lacerenza, *L'epitaffio di Abigail da Venosa*, in «Henoch», Torino, vol. XI (1989), pp. 319-325.

C. Colafemmina, *Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello*, in «Vetera Christianorum», Bari, vol. XXIX (1992), pp. 411-421.

C. Colafemmina, *Epigraphica Hebraica Venusina*, in «Vetera Christianorum», Bari, vol. XXX (1993), pp. 353-357.

G. Lacerenza, *Le antichità giudaiche di Venosa. Storia e documenti*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», Napoli, vol. CXVI (1998), pp. 293-418.

D. Cassuto, *Due lapidi del sec. IX in Italia meridionale*, in *Hebraica. Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra*, cit., pp. 169-186.

C. Colafemmina, *Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy*, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, ed. by B. Garvin and B. Cooperman, University Press of Maryland, Bethesda 2000, pp. 65-81.

M. Chelotti, (cur.), *Supplementa Italica*. Nuova serie 20: *Venusia*. Presentazione di S. Panciera, Edizioni Quasar, Roma 2003, pp. 106-119; 302-314, nn. 282-309.

F. Grelle, *Patroni ebrei in città tardoantiche*, in *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi*

di antichità romane, III, a cura di M. Pani, Edipuglia, Bari 1994, pp. 139-158.

SARDEGNA

M. Perani, *Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, in «Rassegna Mensile d'Israel», Roma, vol. LVII (1991), pp. 305-344.

M. Perani, *Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, cit., pp. 147-163, figg. 1-14.

SICILIA

A. Messina, *Le comunità ebraiche della Sicilia nella documentazione archeologica*, in «Henoch», Torino, vol. III (1981), pp. 200-219.

C. Colafemmina, *Ipogei ebraici in Sicilia*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale, Palermo, 15-19 giugno 1992, Ministero per i Beni Culturali-Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1995, pp. 304-329.

N. Bucaria, *Sicilia Judaica. Guida alle antichità giudaiche della Sicilia*, Flaccovio, Palermo 1996.

N. Bucaria, *Antiche lucerne giudaiche in Sicilia*, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Monsignor Benedetto Rocco*, a cura di N. Bucaria, Flaccovio, Palermo 1998, pp. 259-269.

G. Lacerenza, *Magia giudaica nella Sicilia tardoantica* in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, cit., pp. 293-310.

Sh. Simonsohn, *Epigrafia ebraica in Sicilia*, in *Sicilia epigraphica*. Atti del convegno di studi (Erice, 15-18 ottobre 1998) – «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Pisa, s. IV (1999), pp. 509-529.

G. Lacerenza, *Gli amuleti giudaici e sincretistici nella Sicilia tardoantica e bizantina*, in N. Bucaria, M. Luzzati, A. Tarantino (curr.), *Ebrei e Sicilia*, Flaccovio, Palermo 2002, pp 53-58.

G. Manganaro, *Giudei grecanici nella Sicilia imperiale. Documentazione epigrafica e figurativa*, in *Ebrei e Sicilia*, cit., pp. 31-41.

Aa. Vv., *Schede*, in *Ebrei e Sicilia*, cit., pp. 335-350.

Agira

B. Rocco, *La sinagoga quattrocentensca di Agira. Dedica in ebraico*, in «Ho Theológos», Palermo, n.s., vol. XIV (1996), pp. 129-138.

Caltabellotta

B. Rocco, *Lapide sepolcrale ebraica del sec. XV a Caltabellotta*, in «Ho Theológos», Palermo, n.s., vol. XIII (1995), pp. 369-374.

D. Cassuto, *Osservazioni sull'interpretazione della lapide sepolcrale di Caltabellotta*, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, cit., pp. 287-292.

Camarina

G. Di Stefano, *Alcune tombe giudaiche in una necropoli romana nella Sicilia orientale. Nuovi dati sul sincretismo magico e religioso nell'entroterra di Camarina*, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, cit, pp. 271-284.

Cammarata

F. Cantera – J.M. Millás, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid 1956, pp. 389-393, n. 275.

Catania

H. Solin, *Minima Sicula*, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, cit., pp. 311-313.

Lipari

L. Bernabò Brea – M. Cavalier, *Meligunìs Lipára*, vol. VII. *Lipari. Contrada Diana. Scavo XXXVI in proprietà Zagami (1975-1984)*, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Palermo 1984, pp. 2-14.

Mazara

B. Rocco, *La dedica ebraica quattrocentesca nella sinagoga di Mazara*, in «Ho Theológos», Palermo, n.s., vol. XIII (1995), pp. 245-251.

Messina

B. Rocco, *Iscrizione giudeo-araba a Messina*, in «Vetera Christianorum», Bari, vol. XXIX (1992), pp. 345-357.

Noto Antica

C. Colafemmina, *Ipogei ebraici in Sicilia*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, cit., pp. 312-315, 322-328.

Palermo

B. Rocco, *Note su una lapide medievale ebraica di Palermo*, in «Sefer Yuḥasin», Bari, vol. VIII (1992), pp. 41-49.

Rosolini

M. Grisheimer, *Activités de l'Ecole Fraçaise de Rome. Section antiquité. Les activités archeologiques en 1992*, in «Mélanges l'Ecole Fraçaise

de Rome. Antiquité», Roma, vol. CV (1993), pp. 470-471.

San Marco d'Alunzio

C. Colafemmina, *Un copista ebreo a Demenna nel 1472*, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, cit., pp. 97-98.

Siculiana

B. Rocco, *Un'epigrafe ebraica inedita a Siculiana (Agrigento)*, in «Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica», Bari, n.s., vol. XXII (1995), pp. 237-245.

C. Colafemmina, *Tra libri e riviste*, in «Sefer Yuḥasin», Bari, vol. XII (1996), pp. 50-51.

Siracusa

M. Ben-Simon, *Un'iscrizione ebraica nella chiesa di S. Giovanni Battista a Siracusa*, in «Rassegna Mensile di Israel», Roma, vol. LVI (2000), pp. 99-104.

A. Scandaliato - N. Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli Ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 130-133, foto. 8.

ITALIA CENTRALE

Cantalupo di Sabina

N. Pavoncello, *Un'epigrafe ebraica rinvenuta a Cantalupo di Sabina*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», Napoli, vol. XXXIX, (1979), pp. 331-333.

Fermo

L. Pupilli, *Presenze archeologiche ed urbanistiche della comunità ebraica di Fermo*, Andrea Livi Editore, Fermo 1993.

Firenze

G. Sarfatti, *Un'iscrizione ebraica del XVII secolo a Firenze*, in «Rassegna Mensile d'Israel», Roma, vol. 44 (1978), pp. 319-323.

Macerata

M. Modena Mayer, *Epitaffio ebraico di Avigdor (1552)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata, Macerata, (1973), pp. 105-110.

Monte San Savino

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche del cimitero di Monte San Savino*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», Napoli, vol. XLII, (1982), pp. 99-101.

Ostia

M.L. Lazzarini, *Iscrizioni da Ostia e Porto*, in *La cultura ebraica*, cit., pp. 185-187.

Pesaro

M.L. Moscati Benigni, *Il cimitero ebraico di Pesaro fra tradizione e storia*, in *Studi sulla comunità ebraica di Pesaro*, a cura di R.P. Ugucciони, Fondazione Scavolini, Montellabate 2003, pp. 146-155.

Pisa

M. Luzzatti, *Antichi cimiteri ebraici in Pisa*, in *Gli ebrei in Toscana dal medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti*, Leo S. Olski, Firenze 1980, pp. 11-20.

A. Vivian, *Iscrizioni ebraiche a Pisa in età medievale e moderna*, in *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, 9-11 novembre 1982*, Carucci, Roma 1985, pp. 115-148.

E. Bedini, *Per una silloge delle epigrafi del cimitero ebraico di Pisa*, in *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX)*. Atti del Convegno internazionale, Pisa, 3-4 ottobre 1994, a cura di M. Luzzati, Pacini Editore, Pisa 1998, pp. 341-345.

Recanati

F. Servi, *L'iscrizione su Menachem di Recanati*, in «Il Vessillo Israelitico», Casale Monferrato, vol. XLVII (1899), pp: 37-38.

Roma

D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 2. *The City of Rome*, University Press, Cambridge 1995.

V. Castiglioni, *Di una iscrizione ebraica esistente nel chiostro di S. Giovanni in Laterano*, in «Bullettino della Commissione Archeologica del Comune di Roma», Roma, vol. XXXV (1907), pp. 65-69.

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche nei Musei Capitolini di Roma*, in «Henoch». Torino, vol. II (1980), pp. 77-85.

N. Pavoncello, *Epigrafe ebraica nel chiostro di S. Giovanni in Laterano*, in «Henoch», Torino, vol. IV (1982), pp. 221-223.

N. Pavoncello, *Ancora un'epigrafe ebraica nel Chiostro di S. Giovanni in Laterano in Roma*, in «Henoch», Torino, vol. VIII (1986), pp. 393-395.

M. Vitale, *Le epigrafi*, in *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, a cura di D. Di Castro, Fratelli Palombi, Roma 1994, pp. 118-124.

Senigallia

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche del vecchio cimitero di Senigallia*, in «Henoch», Torino, vol. XIX (1997), pp. 203-213.

R. Tonnarelli, *Le epigrafi dell'antico cimitero ebraico di Senigallia*, tesi di Laurea in Conservazione dei Beni culturali discussa nell'a.a. 2002-2003, III sessione, presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, relatore il Prof. Mauro Perani.

ITALIA SETTENTRIONALE

S.M. Bondoni e G. Busi (curr.), *Cultura ebraica in Emilia-Romagna*, Luisè Editore, Rimini 1987, pp. 91-118 (Schede di L. Bortolotti sui cimiteri di Cortemaggiore, Fiorenzuola D'Adda, Monticelli D'Ongina, Busseto, Colorno, Fidenza, Parma, Soragna, Brescello, Correggio, Guastalla, Novellara, Reggio Emilia, Scandiano, Carpi, Finale Emilia, Mirandola, Modena, San Felice sul Panaro, Bologna, Pieve di Cento, Cento, Ferrara, Lugo, Cesena; di G. Luisè sul cimitero di Rimini).

F. Bonilauri e V. Maugeri (curr.), *I cimiteri ebraici in Emilia-Romagna. Immagini per un percorso di conservazione e valorizzazione*, De Luca, Roma 2002.

L. Modona, *Intorno alle lapidi ebraiche del Friuli*, in «Il Vessillo Israelitico», Casale Monferrato, vol. XLVIII (1899), pp. 327-334, 366-8.

Aquileia

V. Colorni, *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXVI (1978), *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, pp. 302-304, fig. 1. Riedito in *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo dall'antichità all'età moderna*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 122-124, fig. 1.

Asolo

L. Luzzatto, *Epigrafi ebraiche ad Asolo*, in «Il Vessillo Israelitico», Casale Monferrato, vol. XLIX (1901), pp. 82-84, pp. 167-168.

Bologna

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche nel Museo Civico di Bologna*, in «Rassegna Mensile di Israel», Roma, vol. XXXI (1965), pp. 371-381.

Cento

S. Samorì, *Le iscrizioni funerarie del cimitero ebraico di Cento (secc. XIX-XX)*, tesi di Laurea in Conservazione dei Beni culturali discussa nell'a.a. 2002-2003, I sessione, presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, relatore il Prof. Mauro Perani.

Cividale

A. Vivian, *Le lapidi ebraiche di Cividale*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», Udine, vol. LX (1980), pp. 89-108.

Crema

M. Mayer, *Una lapide ebraica al Museo di Crema*, in «Insula Fulcheria», Crema, vol. I (1962), pp. 57-59.

Cremona

N. Pavoncello, *Epigrafe ebraica nel Palazzo Affaiti in Cremona*, in «Rivista degli Studi Orientali», Roma, vol. XL (1980), pp. 131-136, tav. I.

N. Pavoncello, *Ancora sull'epigrafe ebraica nel Palazzo Affaiti in Cremona*, in «Rivista degli Studi Orientali», Roma, vol. XLI (1981), pp. 308-309.

Ferrara

N. Pavoncello, *Epigrafe ebraica del XVI secolo dell'antico cimitero di Ferrara*, in «Henoch», Torino, vol. VI (1984), pp. 55-63.

P.C. Zorattini, *I cimiteri sefarditi di Ferrara*, in «Annali di Ca' Foscari», Venezia, vol. XXV (Serie orientale 17) (1986), pp. 33-60.

M. Perani, *La presunta iscrizione ebraica (sec. I e.v.) da Voghenza (Ferrara). Tentativi di interpretazione*, in «Matera giudaica», Firenze, vol. VI/1 (2001), pp. 13-15.

P. Ravenna, *L'antico orto degli ebrei*, Corbo, Ferrara 1998.

Finale Emilia

P. Balboni, *L'antico cimitero ebraico di Finale Emilia*, Aedes Muratoriana, Modena 1996.

A. Creatura, *Le epigrafi funerarie del cimitero ebraico di Finale Emilia*, tesi di Laurea in Conservazione dei Beni culturali discussa nell'a.a. 2002-2003, III sessione, presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, relatore il Prof. Mauro Perani.

Gradisca d'Isonzo

A. Vivian, *Il cimitero ebraico di Gradisca d'Isonzo*, in «Egitto e Vicino Oriente», Pisa, vol. IX (1986), pp. 151-155.

A. Vivian, *Il cimitero ebraico di Gradisca d'Isonzo. «Appendici»*, *ibid.*, vol. X/1 (1987), pp 87-108.

Lodi

N. Pavoncello, *Inscriptions funeraires en hébreu au "Museo Civico" de Lodi*, in «Revue des Etudes Juives», 3.s., vol. II (1961), pp. 131-142.

Lugo

I.M. Marach, *Il cimitero ebraico di Lugo e le sue antiche lapidi*, in «Materia giudaica», Firenze, vol. VII (2002), pp. 341-348.

Oneta

F. Cantarelli – S. Cappelletti, *Tracce di un sepolcreto antico utilizzato da Giudei a Oneta (Provincia di Bergamo)*, in «Acme», Milano, vol. LV (2002), pp. 3-4.

F. Cantarelli, *Analisi dell'epigrafe di Oneta e di altri frammenti di lastre funerarie*, *ibid.*, pp. 5-21.

S. Cappelletti, *I reperti di Oneta. Osservazioni iconografiche sulle menorot*, *ibid.*, pp. 23-32.

C. Colafemmina, *Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale*, cit., p. 129 e nota 39.

M. Vavassori, *Una singolare epigrafe ad Oneta (BG)*, in «Notizie Archeologiche Bergomensi» vol. IX (2001), pp. 151-156.

Portogruaro

M. Belli, *Il cimitero degli ebrei in Portogruaro (1620-1666)*, in «Archivio Veneto», Venezia, n.s., vol. XI (1911), pp. 517-526.

San Daniele del Friuli

F. Luzzatto, *Cronache storiche della Università degli Ebrei di San Daniele del Friuli. Cenni storici degli Ebrei nel Friuli*, La Rassegna Mensile d'Israel, Roma 1964, pp. 98-104; 111-112; figg. 9-13.

A. Vivian, *Il cimitero ebraico di San Daniele del Friuli. Studio preliminare*, in «Judaica Forojuliensia», I, Doretti, Udine 1984, pp. 37-80.

A.Vivian, *Lapidi ebraiche di S. Daniele del Friuli. Saggio*, in «Egitto e Vicino Oriente», Pisa, vol. VIII (1985), pp. 91-114.

San Vito al Tagliamento

P.C. Ioly Zorattini, *L'«Università» degli ebrei di S. Vito al Tagliamento e il suo antico cimitero*, in *Studi Forogiuliesi in onore di Carlo Guido Mor*, Deputazione di Storia Patria per il Friuli, Udine 1983, pp. 223-238.

Treviso

N. Pavoncello, *Le epigrafi del cimitero ebraico di Treviso*, in «Rassegna Mensile di Israel», Roma, vol. XXXIV (1968), pp. 221-232.

Trieste

S. Sabbadini, *Di una lapide ebraica attribuita al 1325*, in «Archeografo Triestino», Trieste, s. IV, voll. XII-XIII (1947), pp. 3-25.

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche del XIV e XV secolo*, in «Rivista degli Studi Orientali», Roma, vol. LXIII (1989), pp. 145-147.

Venezia

R. Pacifici, *Le iscrizioni dell'antico cimitero ebraico a Venezia*, vol. I, Tipografia Leon Palombo, Alessandria d'Egitto 1936.

B. Crippa, A. Veronese, C.- Vivante (curr.), *La comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero. Ricerca a cura di Aldo Luzzatto*, Voll. I-II, Edizioni il Polifilo, Milano 2000.

Verona

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche nel museo Castelvecchio in Verona*, in «Vita veronese», Verona, vol. IX (1956), pp. 386-390.

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche veronesi*, in «Vita veronese», Verona, vol. XVIII (1965), pp. 228-230.

N. Pavoncello, *Ancora un'epigrafe ebraica veronese*, in «Vita veronese», Verona, vol. XVIII (1965), pp: 405-407.

N. Pavoncello, *Epigrafi ebraiche veronesi*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», Napoli, vol. XXXVIII, (1978), pp. 195-204.

Cesare Colafemmina
Via Vitale 38,
I-70021 Acquaviva (BA)
e-mail: colafem@libero.it

SUMMARY

Inscriptions often are, especially for the late antiquity and the high Middle Ages, the only evidence we have of Jewish settlements. The first part of this article analyses some burial epigraphs from Venosa, which attest that during the fourth, fifth and sixth centuries some Jewish families enjoyed power and prestige both within the community and the city. The second part of this study examines inscriptions that provide interesting information about the inner life of the communities and the relationship with the surrounding world. At the end of the article a bibliographical appendix lists old and more recent studies of Jewish epigraphs in Italy.

KEY WORDS: Jewish history; Italy; Epigraphs as historical source.

Serena di Nepi

I REGISTRI NOTARILI EBRAICI COME FONTE STORICA*

L'importanza della documentazione di carattere privato nella ricostruzione delle vicende della presenza ebraica è ormai da tempo comunemente accettata. Gli studi basati sulle compilazioni notarili ne hanno dimostrato indiscutibilmente il valore quale fonte storica privilegiata, capace di testimoniare i fatti delle vite dei singoli, e dunque di conseguenza delle società di cui questi erano parte in maniera, nei casi in cui è stato possibile ricomporre *dossier* individuali, spesso estremamente dettagliata.

Gli ebrei, al pari dei loro concittadini cristiani, si rivolgevano al notaio nelle più molteplici occorrenze del quotidiano: dai testamenti ai contratti nuziali, dagli accordi di diverso genere tra privati (ad esempio per l'apprendistato di un minore), ai patti istitutivi di società, alle vendite, agli affitti, e così via, entro uno spettro tematico ricco e vario quanto appunto possono essere ricche e varie le vite dei singoli. Come è noto sin dai secoli dell'alto medioevo e soprattutto in Italia (laboratorio privilegiato dell'evoluzione dell'arte notarile), la professionalità dei notai andava però ben oltre la semplice funzione notarile così come oggi la intendiamo. In quanto unici detentori della *publica fides* i notai sono stati per secoli i garanti dell'autenticità e della veridicità anche degli atti pubblici, cioè di quelli direttamente emanati da un'entità statale. In breve, i Comuni ricorrevano al notaio per la redazione degli statuti e delle riformanze, così come facevano le istituzioni giudiziarie e quelle amministrative per la scrittura delle carte di loro pertinenza. È appunto tenendo bene a mente quale sia stato il ruolo speciale dei notai, che bisogna accostarsi ad un fondo notarile conservato a Roma unico nel suo genere, che porta il titolo curioso di *Notai Ebrei* proprio perché i protocolli che lo compongono furono rogati, così come il nome afferma, da veri e propri notai di religione ebraica.

Il fondo documentario noto come *Notai Ebrei* conservato presso l'Archivio Storico Capitolino è al centro di questa nota. I protocolli dei *Notai Ebrei* formano con quelli dei *Neofiti* e con quelli dei *Notai dei banchieri ebrei* uno dei tre nuclei della *Sezione III* dell'*Archivio Urbano*. Si tratta di tre gruppi documentari ben distinti tra loro e definiti ciascuno da precisi connotati archivistici e diplomatici. La più evidente tra le tante peculiarità dei *Notai Ebrei* è certamente la lingua in cui sono stati redatti gli atti: esclusivamente l'ebraico dal primo documento della serie risalente al gennaio 1536 almeno fino al 1590 e poi, frammista all'italiano, fino all'ultima apparizione datata 1640[1]. Le altre serie della sezione sono normalmente e tradizionalmente rogate da notai cristiani e scritte

* Le rapide osservazioni presentate in questa nota sono il frutto di uno studio analitico condotto per la redazione della mia tesi di laurea Alle *soglie del Ghetto: ebrei e istituzioni ebraiche attraverso i registri dei Notai Ebrei (1550-1556)*, relatore la Professoressa Anna Esposito, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2001-2002, nella quale ho esaminato una selezione di atti di natura istituzionale di tre registri del fondo Notai Ebrei, (Archivio Capitolino, Archivio Urbano, sezione III) relativi al periodo 1550-1556 e compilati dal notaio Leone delle Piattelle e dal notaio Isacco suo figlio: il Fascicolo 7, libro 1; il Fascicolo 2, libro 2 e il Fascicolo 12 libro 1. Ringrazio il Professor Kenneth Stow, che prima di me ha studiato gli atti dei Notai Ebrei, e che, con pazienza e cortesia, ha letto il mio lavoro e mi ha aiutata con preziosi suggerimenti.

[1] Sono interamente in ebraico gli atti compresi nel periodo 1536-1577; il primo notaio a rogare in volgare è Pompeo Del Borgo nel 1578. A questo proposito si rimanda sia alla tabella cronologica proposta da Shoshanna Golan in S. Golan, *Le vie des juifs de Rome de la moitié du XVIe siècle à la deuxième moitié du XVIIe siècle (d'après des documents tirées des Archives Historiques du Capitole à Rome)*: «Revue des études juives», CXLIV (janvier-septembre 1985), pp. 169-179, sia a quella, in alcuni aspetti

in latino o, in percentuale minore, in volgare italiano[2].

I *Notai Ebrei* non costituiscono certamente una novità né per gli studiosi di storia degli ebrei in Italia in generale né, tanto meno, per coloro che si occupano nello specifico delle vicende della comunità romana[3]; negli ultimi anni, inoltre, Kenneth Stow ha curato una prima preziosa regestazione degli atti in ebraico rogati tra il 1536 e il 1557, grazie alla quale, finalmente, anche i ricercatori poco abili con l'ebraico, hanno avuto l'opportunità di avvicinarsi a questa fonte così particolare[4]. Il carattere speciale di questa serie, per molti versi eccezionale, è dovuto alla sua natura di compilazione pienamente notarile del tutto interna al nucleo ebraico (ovvero scritta da e per ebrei e in ebraico). Una fonte, dunque, a dir poco straordinaria, capace di testimoniare come nessun'altra la vita quotidiana degli ebrei e delle loro istituzioni a Roma tra Cinque e Seicento. La lettura di queste carte, infatti, permette, una volta tanto, di addentrarsi nelle vicende private del gruppo senza, per questo, dover ricorrere a fonti ad esso esterne, quali inevitabilmente sono sia quelle notarili cristiane sia quelle pubbliche; il tutto senza incorrere nella abituale ambiguità proposta dalla documentazione strettamente ebraica che per questo periodo è essenzialmente di stampo letterario e saggistico, e che dunque, proprio perché sin dall'origine concepita con intenti ben diversi da quelli strettamente documentari, va sempre vagliata con estrema cautela[5]. La certificazione notarile, invece, risponde per sua stessa natura proprio a quelle esigenze di attestazione certa e indiscutibile che appunto scarseggiano nelle composizioni letterarie, nelle orazioni, nei *responsa* rabbinici, nelle opere di storiografia come in quelle dottrinali e giuridiche. Insomma, i *Notai Ebrei*, proprio perché notai ed ebrei, consentono un approccio del tutto particolare alla materia.

La specifica fisionomia linguistica dei *Notai Ebrei* costringe, inevitabilmente, a porsi alcune domande preliminari sull'effettivo valore notarile di queste carte; in altre parole sulla possibilità o meno che queste carte abbiano goduto agli occhi dei contemporanei della medesima *publica fides* ormai da tempo a Roma unanimemente riconosciuta agli atti compilati in latino dai notai veri e propri[6]. La prima e

divergente dalla prima, proposta da Kenneth Stow e Sandra De Benedetti Stow in appendice a K. Stow – S. De Benedetti Stow, *Donne ebree a Roma nell'età del ghetto: affetto, dipendenza, autonomia*: «Rassegna Mensile di Israel», 52 (1986), pp. 63-116.

[2] Per ulteriori informazioni su questi due fondi, non trattati in questo intervento, si veda L. Francescangeli, *Introduzione all'Inventario*, dattiloscritto presso l'Archivio Capitolino, il quale, a sua volta, per la specifica descrizione della parte in lingua ebraica del fondo *Notai Ebrei* rimanda a Stow – De Benedetti Stow, *Donne ebree a Roma*, cit., di cui riporta integralmente l'ordinamento proposto in appendice (pp.113-115).

[3] Su questo fondo, d'obbligo il confronto con la pubblicazione curata da Kenneth Stow dei regesti degli atti rogati tra il 1536 e il 1557, K. Stow, *The Jews in Rome (1536-1557)*, 2 voll., «E. J.» Brill, Leiden 1995. In generale, per i riferimenti, spesso purtroppo assai scarni, nella bibliografia classica sugli ebrei di Roma, cfr: A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom von der altesten Zeiten bis zur Gegenwart*, 2 voll., Berlin 1895-1896; tr. it. *Storia degli ebrei di Roma*, A. Audisio (cur.), Milano 1992, p. 153 e pp. 359-340; H. Vogelstein – P. Rieger, *Geschicte der Juden in Rome*, 2 voll., Berlin 1895-1896, p. 262; A. Milano, *Il ghetto di Roma*, Roma 1964, pp. 52-73. Più recentemente, cfr. Golan, *Le vie des juifs de Rome*, cit.; Stow – De Benedetti Stow, *Donne ebree*, cit. e, per un'analisi del valore e del significato sociale e antropologico di questa speciale arte notarile ebraica di Roma, cfr. K. Stow, *Theater of acculturation. The Roman Ghetto in the Sixteenth Century*¸ University of Washington Press, Seattle & London, Smith College, Northampton, Massachusets, 2001, con particolare riferimento al capitolo III *Social Reconciliation from Within and Without*, pp. 99-126.

[4] Stow, *The Jews in Rome*, cit.

[5] A. Toaff, *La storia degli ebrei in Italia nel tardo Medioevo. Un problema di fonti?*, in M.G. Muzzarelli – G. Todeschini (curr.), *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 36-42.

[6] Sulla vicenda dell'evoluzione diplomatica del documento privato di area romana e sulle sue peculiari forme, cfr. C. Carbonetti, *Tabellioni e scriniari a Roma tra IX e XI secolo*, in «Archivio della Società

più evidente risposta affermativa al quesito è offerta dalla collocazione archivistica del fondo nell'*Archivio Urbano*, cioè in quell'archivio che per volontà di Urbano VIII dal 1625 conserva copia di tutto ciò che è stato rogato in Roma da ciascun pubblico notaio e anche alcuni protocolli originali di notai vissuti prima della costituzione di fondazione *Pastoralis offici*[7], tra i quali, ad ogni evidenza, rientrano quelli ebrei. L'inserimento di questi registri nel patrimonio documentario cittadino posto sotto tutela dal papa, insieme appunto ai protocolli degli altri notai, in tempi tra l'altro non lontani dall'epoca della loro redazione, testimonia con estrema chiarezza ed in modo definitivo dell'autentica natura notarile dei *Notai Ebrei*.

Se, dunque, l'inclusione nell'*Archivio Urbano* garantisce della loro *publica fides*, è fuor di dubbio che nel panorama notarile romano gli atti di Leone e Isacco delle Piattelle (i due più importanti e prolifici tra i notai ebrei) dovessero risultare estremamente particolari e, almeno in teoria, motivo di difficoltà al momento di esibirne uno di fronte ad un tribunale; reazioni di stupore e perplessità per un giudice costretto a deliberare su un testo per lui assolutamente illeggibile sarebbero state del tutto logiche e condivisibili. Insomma, non ci sarebbe stato da meravigliarsi se qualcuno avesse sollevato difficoltà in presenza di questi rogiti, o se, più semplicemente, il pubblico cui erano destinati vi fosse ricorso esclusivamente per la gestione di quelle materie tradizionalmente di pertinenza dell'autogoverno ebraico, *in primis* il diritto di famiglia. Ebbene così non era, ed è sufficiente un rapido sguardo alle carte per constatare che, se certamente la materia "diritto di famiglia" è trattata in percentuale elevata, d'altro canto non è l'unica questione di cui si occupassero i Delle Piattelle. I due notai, come tutti i notai, trattavano gli affari più disparati e gli ebrei di Roma (e quelli *romaneschi* residenti nelle *Universitates* di origine romana diffuse in tutto il territorio dello Stato pontificio), si rivolgevano loro per la trattazione e la risoluzione di faccende di tutti i tipi, accomunate sostanzialmente dal fatto di essere faccende del tutto *private*. Il vocabolo *private* va inteso non nell'accezione di personale o individuale, ma in senso lato come di *faccende tra ebrei*, persone fisiche o giuridiche che fossero, e/o *relative ad affari ebraici*. Non che, con questo, manchino i cristiani: la loro presenza in queste carte indica ancora una volta quella quotidianità di rapporti tra gli uni e gli altri così tipica di Roma almeno fino al Ghetto[8].

Le carte, del resto, una volta accantonata la specificità linguistica, testimoniano con chiarezza la propria piena pertinenza notarile già nell'aspetto formale[9]. Traccia la via in questa direzione il fatto che le scritture dei Delle Piattelle, fondamenta dell'arte notarile ebraica romana (i più tardi testi vergati in volgare ne rispettano fedelmente struttura e formulario[10]) e certo non mature quanto quelle dei contemporanei notai cristiani (a titolo d'esempio, la *dispositio* è sempre in forma personale), siano state appunto protocolli, cioè registrazioni di minute del cui valore probante era assicurazione la persona stessa del notaio, e non documenti in *mundum*, ove tale efficacia rimaneva strettamente legata alla carta e al suo concreto

romana di storia patria», 102 (1979), pp. 77-156; A. Petrucci, *Tabelloni, scriniari e notai nella Roma del Medioevo*, in «Rivista del notariato», Anno XIV - N. 2 (gennaio-aprile 1960), pp. 51-62; A. Pratesi, *I «dicta» e il documento privato romano*, in Id., *Tra carte e notai. Saggi di diplomatica dal 1951 al 1991*, Roma 1992, pp. 481-501.

7 I. Lori Sanfilippo, *Appunti sui notai medievali a Roma e sulla conservazione dei loro atti*, in «Archivi per la storia», Anno III-N.1 (gennaio-giugno 1990), pp. 21-39.

8 Per una descrizione analitica delle materie e della casistica riscontrate nei *Notai Ebrei*, svolta con regesti per gli anni 1536-1557, vedi Stow, *The Jews in Rome*, cit.

9 In generale sulla composizione formale di un documento privato, e per la specifica terminologia diplomatica qui usata, cfr. A. Pratesi, *Genesi e forme del documento medievale*, Roma, Jouvence 1999.

10 Per un'analisi della struttura formale degli atti in volgare dei *Notai Ebrei* che, come già detto, ricalcano fedelmente quella riscontrata per i precedenti atti in ebraico, vedi Francescangeli, *Introduzione*, cit.

detentore. Che le parole di Leone delle Piattelle potessero assumere un peculiare pregio proprio perché pronunciate da un notaio e non da un personaggio qualunque ce lo racconta anche una controversia giudiziaria tra la famiglia Sforno e un neofita con questa imparentato discussa davanti al Tribunale Criminale del Governatore e studiata da Micaela Procaccia[11]. Il rappresentante legale della compagine ebraica, pur avendo a disposizione un gran numero di dotti rabbini, scelse come collaboratore e accompagnatore Leone delle Piattelle, con i suoi protocolli e la sua autorità. Ancora, le sottoscrizioni testimoniali, usualmente di mano del notaio e raramente autografe, pur se di norma elencate le une sotto le altre e non consecutive, indicano uno stadio tutt'altro che primitivo all'interno della storia generale del documento privato.

Non è questa la sede per descrivere minuziosamente la struttura diplomatica di questi rogiti e il loro speciale formulario. Vorrei però richiamare l'attenzione su una formula estremamente particolare e, a mio avviso, specialmente significativa proprio all'interno di questi ragionamenti sull'acquisizione della *publica fides*. Le formule e le parole dal significato giuridicamente rigoroso usate da Leone e Isacco delle Piattelle sono quasi sempre, anziché nell'abituale lingua ebraica del testo, in aramaico[12] e questo, se da un lato le rende immediatamente riconoscibili, dall'altro ne certifica l'appartenenza alla tradizione del diritto ebraico, la cui lingua speciale è appunto l'aramaico. L'eccezione che conferma la regola è, non a caso, costituita da una clausola che ho classificato come clausola di *publica fides* e che mantiene il dato linguistico dominante. Si tratta delle più importante tra le clausole finali, posta subito prima della *sanctio*. La formula ordina che l'atto appena rogato «sia una legge necessaria in ogni tribunale *come se* fosse stato fatto per mano di un notaio *pubblico e autentico in forma Camera*», provvedendo così ad equipararlo ad un normale documento notarile (*come se*) e dotandolo, dunque, di *publica fides* al pari di quello[13]. Una volta che il documento abbia così ottenuto assoluto valore legale e sia diventato esibibile in qualunque tribunale — e non è certo un caso che questo sia l'ordine — segue

[11] M. Procaccia, *"Non dabarà": gli ebrei di Roma nei primi cinquanta anni del Cinquecento attraverso le fonti giudiziarie*, in *Italia Judaica VI. Gli ebrei nello Stato Pontificio fino al Ghetto (1555)*. Atti del VI Convegno Internazionale, Tel Aviv 18-22 giugno 1995, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali - Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1998, pp. 80-93.

[12] Tra le numerose attestazioni di aramaismi riscontrate nello spoglio analitico condotto sugli atti dei *Notai Ebrei* per gli anni 1550-1556, a titolo di esempio se ne citano alcune tra le più frequenti, molte delle quali, del resto, abitualmente reperibili in documenti ebraici: «פה רומה מתא דיתבא על נהר טיברים» *qui a Roma città posta sul fiume Tevere*, formula presente nel protocollo di tutti gli atti di speciale rilievo con funzione di data topica e, ieri come oggi, all'interno dei testi delle *ketubbot* redatte a Roma, in cui sono palesemente in aramaico le parole «מתא דיתבא»; «דלא לחוי מלתא סמרתא», *affinché non sia omessa nessuna parola*, formula introduttiva della *dispositio* in forma personale le cui parole sono tutte in aramaico; tra i vocaboli usati singolarmente, assai frequente «חברורתא», *la società*, al posto di «חברה», come del resto «שריר», «רגילין», «גוזרין», «מלתא». Per l'aiuto prezioso e la pazienza nel tradurre le complesse espressioni dei *Notai Ebrei*, ringrazio il dott. Giacomo Limentani, cui si devono anche le precise osservazioni sulle caratteristiche linguistiche di questi testi. Del tutto ovvio, infine, che gli ebrei romani pensassero e parlassero, naturalmente anche nei loro incontri e nelle loro esposizioni a Leone e a Isacco delle Piattelle, in volgare italiano ovvero, più precisamente, in quella peculiare forma dialettale che è il giudaico romanesco, tutt'ora "lingua" speciale degli ebrei romani; cfr., comunque, per la chiara esposizione della questione in base proprio alle forme linguistiche presenti nei *Notai Ebrei*, S. De Benedetti Stow, *Testimonianze dal vivo: la lingua degli ebrei romani negli atti dei notai ebrei fra Cinque e Seicento*: «La Rassegna Mensile di Israel», vol. LXVII, nn. 1-2 (gennaio-agosto 2001), pp. 373-410, in particolare pp. 389-390.

[13] Per una lettura simile di questa formula, cfr. De Benedetti Stow, *Testimonianze dal vivo*, cit., in particolare p. 374, nota 8; per una lettura in chiave antropologica intesa a sottolineare il valore sociale della parola "pubblico" all'interno di tale formula, cfr. Stow, T*heater of acculturation*, cit., pp. 117-119.

immediatamente la *sanctio* espressa sia nelle punizioni spirituali (*cherem*) sia in quelle materiali (una determinata somma di denaro da pagarsi per la prima metà alla parte adempiente e per l'altra, secondo i casi, alla Camera Apostolica, al Vicariato o, assai più raramente, ad una delle Scole, di solito la Tempio). Che venissero chiamate in causa nella riscossione delle pene pecuniarie autorità esterne al mondo ebraico di norma, come tutte le *universitates* particolari geloso tutore della propria, pur scarsa, autonomia giurisdizionale, testimonia ancora una volta dell'assoluta validità di queste certificazioni. Ad ulteriore conferma di quanto fin qui esposto, vale la pena sottolineare come nei casi in cui manchi la clausola di *publica fides*, la *sanctio* sia enunciata nella sole sanzioni spirituali, le uniche che le autorità ebraiche potessero gestire indipendentemente e con scarse probabilità di ricorso in appello presso i tribunali dello Stato.

Tra i registri che ho studiato l'omogeneità formale viene meno in un solo caso [14]. Di norma il notaio appone di propria mano le sottoscrizioni testimoniali espresse in forma personale. I rari riscontri autografi concernono una casistica dai confini ben definiti e relativa in sostanza ad atti dalla speciale ufficialità (ad esempio importanti delibere in materia di tasse). Il carattere eterografo della convalida rimane anche nel caso, comunque assai raro, che tra i testimoni figuri un non ebreo; ed anche in questa particolarissima occorrenza l'alfabeto usato è quello ebraico, ad indicare ancora una volta che il garante della legalità dell'atto altri non è che il notaio che l'ha rogato, perché di certo i cristiani coinvolti nell'affare in qualità di testimoni, non potendo evidentemente controllare quanto scritto in altra lingua, non possono far altro che affidarsi alla sua persona [15].

[14] Un rapido riscontro con i registri relativi agli anni precedenti a quelli da me specificatamente esaminati, ha rivelato come nei protocolli compresi tra il 1536 e il 1550, tale omogeneità formale venga meno con maggiore frequenza, ovvero più spesso siano presenti all'interno di queste carte atti redatti in volgare italiano; si tratta, in primo luogo, di due testimonianze legate al mancato matrimonio di Lariccia (sul caso cfr. Stow – De Benedetti Stow, *Donne ebree* cit., pp. 107-116, e K. Stow, *Marriages are made in Heaven: Marriage and the Individual in the Roman Jewish Ghetto*: «Renaissence Quarterly», 48, 1995, pp. 445-491), presenti in Archivio Capitolino, Archivio Urbano, Sezione III, *Notai Ebrei*, Fascicolo 11, libro 1, cc. 86v-87r (d'ora in poi verranno segnalati solamente il fascicolo e il libro) e in Fascicolo 11, libro 2, c. 94v, (vedi anche i documenti n. 131 e 132 in Stow, *The Jews in Rome*, cit., d'ora in poi, in occasione dei riferimenti ai regesti degli atti, citato come JR), e per i quali, fungendo in tale occasione il notaio da cancelliere, era ovviamente più pratico, e forse più sicuro data la fattispecie in esame, trascrivere precisamente col giusto alfabeto le parole pronunciate da Elia di Viterbo e da Angelo Galante; a Fascicolo 1, libro 1, c. 86r-v, è in alfabeto latino un atto (o più probabilmente, considerata l'estrema sinteticità di quanto riportatovi e la datazione palesamente eccedente quella del Fascicolo, l'appunto relativo ad un atto) redatto «per mano di rabbi (je li)» datato 15 luglio 1576, relativo alla vendita e alla consegna di alcuni berretti, i cui protagonisti sono «Samuel Todisco» e un non meglio identificato «padovano», la cui presenza, se si trattasse appunto di un atto vero e proprio e non di note preparatorie, potrebbe forse motivare tale scelta linguistica; a Fascicolo 11, libro 2, cc. 40r-v (JR 195; vedi anche JR194) è in volgare una sentenza arbitrale tra i cui testimoni compare tal «Gian Battista Lioni da Paliani», cristiano la cui testimonianza giustificherebbe la decisione di rogare l'atto in una lingua ed in un alfabeto per lui comprensibili; ancora, infine, a Fascicolo 11, libro 3, c. 39r, è in alfabeto latino un atto in cui è coinvolto in qualità di debitore il cristiano «Giuliano di Marino di Francesco (detto/di) Cialia». Come si è visto, almeno per il periodo precedente l'attività dei Delle Piattelle, la scelta linguistica sembrerebbe in parte condizionata dal coinvolgimento nell'affare trattato di non ebrei per i quali, in questi primi anni (a differenza di quanto riscontrato per quelli successivi) il notaio ebreo – non garantendo ancora pienamente con la sua sola persona la *fides* e la correttezza del documento che va rogando – redige il testo in modalità condivise da tutti gli interessati, tutelando così chi, non potendo comprendere i caratteri e le parole dell'ebraico, non può assolutamente testimoniare la verità di quel che si va scrivendo.

[15] Fascicolo 7, libro 1, c. 150v.(JR 1007). Come si è visto (cfr. la precedente nota 14) tale uso è, in certo senso, una delle novità legate al perfeziona-

L'eccezione che conferma la regola è datata 1 agosto 1554[16]: in quel giorno le clausole e le penali di un fidanzamento non andato in porto venivano accettate dalle parti interessate le quali, apponendo la propria firma autografa in alfabeto latino in calce all'atto dell'accordo, ratificavano il proprio consenso a quanto deliberato dagli arbitri. Un uso in un certo senso complementare di questo è ben documentato proprio a Roma negli atti dei notai cristiani, ove più volte sono state riscontrate da Anna Esposito sottoscrizioni di ebrei in caratteri ebraici in calce a normali rogiti, verosimilmente tracciate in quella lingua ad ulteriore garanzia dell'avvenuta accettazione e comprensione di quanto deciso[17]. E, senza dubbio, anche in questa occasione nel chiedere alle parti e agli arbitri coinvolti di tracciare personalmente in volgare italiano nome cognome e formula di accettazione della sentenza, Leone delle Piattelle avrà voluto rafforzare con tutti i mezzi a sua disposizione un atto probabilmente considerato, per qualche motivo, piuttosto delicato. In sintesi, un bisogno di garanzie speciali. Tale e tanta prudenza doveva pur avere le sue buone ragioni: il problema è che, allo stato attuale della ricerca, su tali ragioni noi, al più, possiamo formulare ipotesi prudenti.

La prima considerazione concerne inevitabilmente l'eccezionalità in primo luogo formale – e dunque di grande rilievo in un'ottica diplomatistica quale quella qui adottata – di queste sottoscrizioni, in un certo senso chiamate a rompere clamorosamente, almeno a livello alfabetico, l'uniformità "ebraica" dei protocolli dei *Notai Ebrei*. Purtroppo, però, la lettura di questo atto, e dei due ad esso strettamente connessi[18], poco illumina sulla genesi di tale forma documentaria. La questione al centro di questi tre rogiti è, d'altro conto, almeno in apparenza, tutt'altro che eccezionale; due famiglie che, ancor prima di aver iniziato a discutere dei *pacta nuptialia*, ma già coinvolte nel tradizionale scambio di doni e di cortesie precedente l'avvio delle trattative vere e proprie, decidevano di comune accordo di interrompere l'*iter* consueto e che, di conseguenza, si trovavano costrette a negoziare la restituzione delle somme fino a quel momento investite nel progetto nuziale[19]. Cosa avesse messo in crisi quell'unione purtroppo non è detto. Fatto sta che ad un certo momento tutto era stato rimesso in

mento di tale arte notarile attuato proprio da Leone e Isacco delle Piattelle.

[16] Fascicolo 2, libro 2, c. 102r/v. (JR 1575). Vedi anche quanto già detto su questo tema nella precedente nota 14.

[17] A. Esposito, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Il Calamo, Roma 1995, immagini riportate tra p. 272 e p. 273.

[18] Gli atti in questione sono due, l'uno precedente e l'altro successivo a quello citato: il primo è l'atto segnato Fascicolo 2, libro 2, c. 101r (JR 1572), con cui il 25 luglio 1554 Elia Monteritoni e Giuseppe Tedeschi, nella controversia che li oppone per la rottura di un fidanzamento (dello stesso Giuseppe con la figlia di Monteritoni) nominano arbitri rispettivamente Leone delle Piattelle e Mosè Yair, concedendo a questi la possibilità di convocare un terzo giudice in caso non riescano a deliberare ed un tempo massimo di dodici giorni per raggiungere la sentenza; il secondo è l'atto segnato Fascicolo 2, libro 2, c. 106r, con cui il 16 agosto 1554, secondo quanto deliberato nell'arbitrato da Isacco delle Piattelle e Mosè Yair, Giuseppe e Isacco Tedeschi pagano a Elia detto Monteritoni e a sua moglie Perna cinquantacinque scudi d'oro come risarcimento per la rottura del fidanzamento tra Giuseppe e la figlia dei Monteritoni.

[19] Che si tratti di una fase non particolarmente avanzata dell'*iter* matrimoniale, e cioè precedente quelle assai più impegnative dei *nyśw'yn* e dei *qydwšyn*, è testimoniato, in primo luogo, dall'assenza della parola "dote" nei tre atti in questione in riferimento alla somma di cinquantacinque scudi d'oro su cui si va deliberando (indicata, appunto, genericamente come quantità di denaro), e, in secondo luogo, dal fatto che non sia prescritto – come gesto rituale utile a chiudere definitivamente la vicenda – lo strappo della *ketubbah*, come è noto atto fondamentale del *geṭ*. D'altro canto, ad ulteriore conferma di quanto si va sostenendo, almeno all'interno dei *Notai Ebrei*, a quanto attestano i regesti curati da Kenneth Stow (Stow, *The Jews in Rome*, cit.), non è stato riscontrato alcun atto attestante l'avvenuto formalizzazione del fidanzamento. È certamente possibile che tale atto, se mai esistito, sia stato rogato da notai cristiani; in quel caso, però, nella redazione di questi atti sarebbe stato d'obbligo per

discussione ed ora i regali, gli abiti, il denaro fin lì investito, andavano resi alla famiglia della sposa. Giuseppe Tedeschi, l'*ex* promesso, si impegnava a pagare entro sedici giorni cinquantacinque scudi d'oro al mancato suocero Elia di Dattilo – detto Monteritoni – dei quali undici sotto forma di cambiali e quarantaquattro in contanti, cui si sommava anche il risarcimento di dodici giuli per un abito ancora dal sarto per gli ultimi ricami; tale cifra totale comprendeva qualunque altra eventuale controversia fosse in corso, o venisse sollevata in futuro, tra le due famiglie[20].

Se, dunque, la fattispecie in sé non sembra rivelare caratteristiche speciali, è possibile che la spiegazione di questo bisogno di garanzia, vada ricercata altrove e cioè, ad esempio (una delle poche tracce a disposizione) nell'ammontare della cifra in questione: cinquantacinque scudi d'oro, per altro in regali, non erano certamente pochi. La prudenza da parte del notaio, dunque, troverebbe, a suon di moneta sonante, la sua prima razionale spiegazione. La seconda motivazione, una volta accettata come plausibile questa ipotesi, andrebbe, per ovvia conseguenza, ricercata nell'identificazione precisa delle parti in causa disposte ad impegnarsi per somme così consistenti. La semplice menzione dei nomi dei mancati sposi, purtroppo, presa singolarmente, poco aiuta, se non per la generica segnalazione del mestiere del padre della donna, un macellaio. Non vi è infatti, all'interno di questi tre atti, alcuna indicazione utile a chiarire niente altro sulle famiglie coinvolte in questo affare, ed in particolare su chi sia precisamente Giuseppe di Isacco Tedeschi; per lui nessun riferimento professionale; per entrambi nessuna annotazione sulle Scole di appartenenza, se non quelle implicite per l'uno nel cognome — Tedeschi e per questo facilmente sospettabile di essere membro della propria Scola nazionale — e per l'altro nel soprannome — Monteritoni (Monte Rotondo?), con buona probabilità frequentatore di una delle Scole italiane.

Il punto è che, di norma, la prassi notarile dei delle Piattelle non prevedeva affatto la citazione dell'attività tra i contrassegni utili a riconoscere con certezza una determinata persona, in genere costituiti dal nome, dal cognome e dal nome del padre preceduti dal comune titolo di "signore" e, se del caso, dalla notizia del soprannome. L'anomalia è costituita, come si è visto, sostanzialmente dai macellai e (in parte minore e in occasioni specifiche) dai prestatori[21] e non fanno eccezione in questo senso le occupazioni dal particolare prestigio intellettuale – medici e rabbini – citate, invece, di solito nei protocolli cristiani proprio con l'intenzione di sottolineare la specialissima autorità dell'individuo in questione; il che, evidentemente, non interessava più di tanto i colleghi ebrei[22]. Il punto è che i due notai ebrei, ad ogni evidenza, non sentivano affatto la necessità di includere tale aspetto nell'*identikit* di coloro con cui di volta in volta avevano a che fare. Le ridotte dimensioni del microcosmo ebraico e le sue caratteristiche di gruppo chiuso i cui membri si conoscevano tutti tra di loro, facevano sì che agli scrittori incaricati di annotarne gli eventi in registri destinati ad un uso e ad un pubblico sostanzialmente interni bastassero poche e sintetiche parole per distinguere e ricordare con assoluta certezza gli uni dagli altri. Per Leone e per Isacco delle Piattelle che di quel mondo erano parte integrante, il fatto che, ad esempio, Leone Balanes fosse un medico, Giuseppe di Rignano un banchiere patentato, Beniamino di Rignano un rabbino e Sabato Calabrese un prestatore impegnato essenzialmente *extra urbem*,

Leone delle Piattelle almeno un riferimento all'esistenza di una simile scrittura. Per simili citazioni proprio in materia di patti dotali cfr. De Benedetti Stow, *La lingua degli ebrei romani*, cit., pp. 374-5, nota 8.

[20] Fascicolo 2, libro 2, cc. 102 r/v. (JR 1575).

[21] Ovviamente l'occupazione esercitata è riportata in occasione di rogiti strettamente legati a tale occupazione, ad esempio l'apprendistato presso un sarto, l'assunzione di un maestro e così via. Si rimanda ai regesti degli atti di questa natura riportati in Stow, *The Jews in Rome*, cit. Qui si vuole semplicemente segnalare come, nella scrittura di atti non strettamente legati all'ambito professionale, tale menzione sia, in linea di massima, del tutto assente.

[22] A. Esposito, *Tra Quattro e Cinquecento*, in Ead., *Un'altra Roma*, cit., pp. 239-256.

erano informazioni assolutamente scontate e dunque non vi era alcuna necessità di rammentarle in atti in cui tale indicazione non fosse dirimente; esattamente come non vi era alcun motivo per riportare per ciascun individuo l'appartenenza all'una o all'altra Scola, pure questa una relazione ritenuta del tutto evidente. Ovviamente per i notai cristiani la situazione era diversa e per questo, sebbene anche tra le loro carte non sempre si trovino tali diciture, potevano decidere di citarle, magari anche solo a titolo onorifico (medici e rabbini). Ma, appunto, i Delle Piattelle seguivano criteri diversi e questa loro consuetudine spiega alcune delle caratteristiche assenze per le quali, altrimenti, sarebbe poco agevole ravvisare valide giustificazioni, tra tutte, quella particolarmente rilevante di medici e chirurghi, come è noto, fino a tutto il XV secolo, capi politici e amministratori dell'*Universitas*.

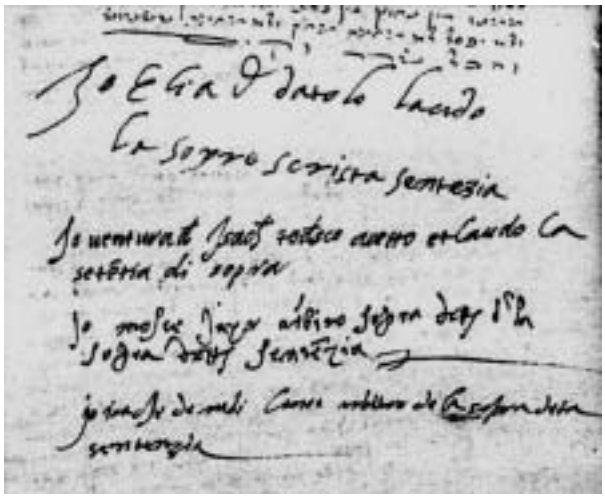
Resta, comunque, il dato dei banchieri e dei macellai. Anzi, più precisamente, come si è visto, dei soli macellai essendo le notizie sui primi frutto dei fortunati riscontri con la documentazione pontificia contemporanea pubblicata da Shlomo Simonsohn[23] e con gli elenchi dei banchieri ebrei patentati recentemente pubblicati da Anna Esposito[24], più che delle notizie di prima mano dei *Notai Ebrei*, per gli anni 1550-1556 scarne anche per loro. In realtà, sia per gli uni che per gli altri, e soprattutto per i banchieri, Leone e Isacco registravano la voce "mestiere" solo nei casi in cui proprio il lavoro svolto da un individuo fosse centrale per il rogito o, come nel caso di Monteritoni, fosse eccezionalmente caratterizzante, quasi quanto un soprannome; il che avveniva più di frequente proprio per i macellai, la cui funzione, del resto, era essenziale per una comunità ebraica che perciò non poteva esimersi dal controllarne attentamente l'operato. L'interesse speciale nutrito dall'opinione pubblica ebraica per coloro che nei fatti ne tenevano in mano le redini, dovuto dunque a considerazioni di sicurezza assai evidenti pur se non inerenti la *kašerut*, motiva-va l'indicazione per i banchieri. Sebbene la ricerca sia appena agli inizi, l'attenta analisi condotta per gli anni 1550-1556 proprio su questi protocolli, unita al riscontro con gli elenchi dei banchieri ebrei patentati, indica abbastanza chiaramente come appunto il gruppo dei banchieri in questi anni detenesse ormai saldamente il potere politico all'interno delle istituzioni ebraiche, ove, nei fatti, monopolizzava sia le cariche comunitarie sia quelle non liturgiche all'interno delle singole Scole (soprattutto di quelle spagnole). I nomi e le famiglie di coloro che ricoprivano posizioni chiave all'interno dell'*Universitas*, che si trattasse di concreti incarichi amministrativi o dell'onere, e dell'onore, di dirimere in qualità di arbitri una lite, sono sempre gli stessi e, come da prassi, non sono mai seguiti dall'indicazione della professione svolta. Appunto perché non c'era alcun bisogno di indicarla. Anche per i banchieri, dunque, tale riferimento compare sempre e soltanto per gli atti relativi ad affari di natura squisitamente creditizia (per altro assai rari poiché, essendovi di norma coinvolti anche non ebrei, era ovvio avvalersi della penna del notaio cristiano) quali sono, ad esempio, i passaggi di proprietà delle patenti o le riunioni della *Commissione dei Prestatori*, e non segue mai il nominativo di uno dei Fattori o quello di un arbitro.

Il fallito fidanzamento Tedeschi-Monteritoni, è, in un certo senso, un regalo inaspettato per il lettore scrupoloso delle carte dei *Notai Ebrei*. Se, come si è detto, l'identificazione dei due sposi è, infatti, tutt'altro che agevole, sia sulle base dei tre rogiti specifici sia su quella, più generale, dei riscontri effettuabili nell'ambito dei *Notai Ebrei*, almeno per quanto riguarda la protagonista femminile tale operazione è possibile senza particolari difficoltà, essendo il padre Elia di Dattilo detto Monteritoni non un semplice macellaio, ma uno dei più famosi macellai ebrei di Roma, appena due anni prima coinvolto in una complicatissima e lunghissima lite tra colleghi. La domanda per ora priva di risposta riguarda Giuseppe di Isacco Tedeschi.

[23] S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews. Documents aa.492-1555*, 6 voll., Toronto 1988-1990.

[24] A. Esposito, *Credito, ebrei e Monte di Pietà a Roma tra '400 e '500*: «Roma moderna e contemporanea», 3 (2002), pp.113-136.

Nel suo caso, allo stato attuale della mia ricerca, il riscontro con altri atti nulla ha portato alla luce; anche i controlli condotti sulla base dell'indice analitico redatto da Kenneth Stow[25], non aiutano, rimandando, al di fuori dei tre testi citati, esclusivamente ad un atto del 9 febbraio 1556 in cui Giuseppe risulta coinvolto come debitore in un piccolo prestito[26]. Anche il tentativo di risalire con certezza a suo padre Isacco Tedeschi non ha dato grandi risultati, essendo almeno quattro gli Isacco Tedeschi presenti in questi protocolli ed essendo estremamente complicato distinguere l'uno dagli altri[27]. In assenza, per il momento, di indagini prosopografiche precise sui Giuseppe e sugli Isacco Tedeschi attivi a Roma in questi anni – da condursi ad ogni evidenza soprattutto su altre fonti onde poi procedere alla collazione con questa – è bene usare le informazioni per ora a disposizione, tra cui, nel silenzio di quelle più facilmente evidenti, spiccano in questo caso speciale quelle, per così dire, secondarie. L'analisi paleografica delle sottoscrizioni da cui siamo partiti in questa vicenda, può senza dubbio rivelarsi ricca di informazioni.



Archivio Capitolino, Archivio Urbano, Sezione III, *Notai Ebrei*, Fascicolo 2, libro 2, c. 102v.

1. Io Elia De Datolo laudo / la sopre scrista sentenzia

2. Io Ventura de Isach todesco acetto et laudo la / setenzia di sopra

3. Io Mosce Jayr arbitro sopra detto de la / sopra detti sentenzia

4. Io Isache de rabi Leone arbitro de la sopradeta / sentenzia

Lo scrivente n. 1, Elia di Dattilo (il macellaio Monteritoni) usa un modulo particolarmente grande, non rispetta il regolare andamento del rigo di scrittura, e ad ogni evidenza si avvale del normale andamento sinistrogiro dell'ebraico (si veda la *e* di Elia, le *p*, le *s* e le *l*, lettere in cui il fenomeno si presenta con incontestabile chiarezza) a segnalare con ogni probabilità un'abitudine, anche se non poi una totale esperienza, appunto a quell'alfabeto.

Assai diverse le prime impressioni che la mano di Giuseppe di Isacco Tedeschi (scrivente n.2) suscita ad un occhio anche poco esperto: preciso e spontaneo mantenimento dell'allineamento sul rigo di scrittura; naturale propensione ai legamenti di *c* e *t* e esercizio del compendio di *de* e del *titulus*, questo nella corretta posizione di segnale di perdita della nasale e, cosa quasi scontata nello scrittore quotidiano che Giacobbe dimostra di essere, andamento destrogiro del tratteggio.

Con la mano n. 3, quella di Mosè Yair (uno dei due arbitri), si torna di nuovo ad uno scrivente più uso all'alfabeto ebraico – sotto la *r* di Yair si vede con chiarezza il tratteggio di una *hei* (ה) –, di cui di nuovo mantiene l'andamento curvilineo, ma certo più esperto di Elia di Dattilo, cosa questa di cui spia è la regolarità del rigo.

Per ultimo (scrivente n. 4) sottoscrive Isacco delle Piattelle, il notaio arbitro, le cui lettere dall'andamento regolare e dai tratti un po' aguzzi, legate le une con le altre all'interno delle parole e mai sottoposte ad abbreviazione, lasciano immaginare, come nel caso di Giacobbe, uno scrittore abituale.

Quattro testimonianze, di poco meno di due righe ciascuna, sono certamente poco per attente e precise analisi paleografiche. Però, come si è appena cercato di sottolineare, sono co-

[25] Stow, *The Jews in Rome*, cit.

[26] JR 1832.

[27] Ringrazio il professor Kenneth Stow per l'aiuto offertomi per tale complessa identificazione.

munque sufficienti a orientarsi nelle diverse capacità scrittorie degli uni e degli altri. La collazione con altri documenti notarili nulla ha rivelato su Mosè Yair, probabilmente un rabbino, ma certo non della rilevanza, del prestigio e del potere del Delle Piattelle, e quindi, di conseguenza, se pure a conoscenza delle forme scrittorie altrui, certo non particolarmente propenso o abituato ad usarle. Di Isacco Delle Piattelle i dati essenziali sono già noti: è, con il padre Leone, il fondatore di questa arte notarile ebraica romana e anzi, rispetto al genitore, tende a precisarne formule e aspetti caratteristici. Non era difficile pensarlo, per semplici necessità professionali, persona capace di leggere e scrivere correntemente anche un alfabeto per lui certamente secondario. Il caso forse più interessante, sempre in un'ottica di storia della scrittura, è quello di Elia di Dattilo, il nostro macellaio. Certo Elia non è uomo di larga cultura: non solo non è particolarmente abile con la scrittura latina, anzi pare proprio aver copiato da un modello, non sembra neanche, come prima ho accennato, troppo abituato all'uso della penna. Tale dato comunque non cambia il fatto che si cimenti con risultati leggibili alla prova scrittoria senza ricorrere a scrittori delegati, come invece, ad esempio, usavano in quegli stessi anni e proprio a Roma i facchini[28]; il che sulla mentalità e sulla cultura diffusa tra gli ebrei romani, anche quelli appartenenti agli strati meno istruiti, molto lascia intendere. Allo stesso modo non poco rivela il fatto che per tutte queste mani, qualcuno meglio, qualcuno peggio, il canone di riferimento sia quello dell'italica (anche se elementare e di base e non quello della mercantesca) scrittura sempre più confinata in un preciso ambito socio culturale; ovvero l'uso, cosa di fatto prevedibile se si ricorda quella quotidianità dei rapporti con l'altro tipica della vicenda ebraica romana, della scrittura ormai diffusa, seppure con risultati grafici diversissimi, in tutta la città[29].

Tutto questo per dire che, per quel che poche righe possono attestare, Giuseppe di Isacco Tedeschi, proprio perché con ogni evidenza scrittore abile e assai sicuro, potrebbe essere persona che per qualche ragione aveva bene imparato a scrivere i caratteri latini e che, di certo, dopo averne appreso le tecniche, aveva continuato ad avvalersene. È dunque possibile che il misterioso Giuseppe abbia svolto una qualche professione in cui tale abilità fosse necessaria e abituale, ad esempio, ma siamo appunto nel campo delle ipotesi, quella feneratizia con i suoi registri contabili. L'inclusione di un «Ysacchino Todesco» nell'elenco dei venti «Banchieri nuovi che imprestano a mezzo grosso per scudo» patentati da Giulio III nel 1552[30], con buona probabilità il medesimo riscontrato poi proprio come «Isacco Tedeschi detto Izzicchino di Vitale» in un atto di Isacco delle Piattelle del 12 luglio 1554[31], ed i cinquantacinque scudi del fallito fidanzamento in calce al quale Giuseppe fu chiamato ad apporre la propria firma, certo non escludono e non contraddicono tale supposizione, che, però, per quanto affascinante, per ora rimane una semplice congettura.

Certo, se le cose stessero effettivamente così, quel bisogno di garanzia sentito dal notaio Leone, che tanto incuriosisce, avrebbe delle motivazioni facilmente comprensibili nelle persone e nelle famiglie, oltre che nelle cifre, coinvolte. D'altronde, un matrimonio tra macellai ed esponenti delle classi emergenti non avrebbe affatto costituito una novità nella società ebraica romana: tra Quattro e Cinquecento, infatti, quando, prima dell'arrivo degli spagnoli, di banchieri non ve ne erano molti, l'abi-

[28] Il ricorso da parte di coloro che non sanno scrivere alle prestazioni di scrittori delegati è precisamente descritto in A. Petrucci, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento, Da un libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere*: «Scrittura e civiltà», 2 (1979), pp. 163-207, cui si rimanda in generale quale esempio degli inaspettati e molteplici risultati che un'analisi paleografica puntualmente condotta può fornire in un'ottica di storia sociale e culturale.

[29] Tali conclusioni, ottenute grazie al confronto con gli *exempla* lì riprodotti, ripetono quanto proposto da Petrucci in Petrucci, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica*, cit.

[30] Vedi l'elenco dei banchieri recentemente pubblicato da Anna Esposito in Esposito, *Credito, ebrei e Monte di pietà*, cit., p. 579.

[31] Fascicolo 2, libro 2, c. 95r (JR 1553).

tudine di contrarre matrimoni all'interno dei gruppi legati ad attività economicamente forti, ma non necessariamente tra persone provenienti dal medesimo ambito socio professionale, è ben documentata proprio per medici e rabbini che non disdegnavano affatto di imparentarsi con macellai e fabbricanti di basti[32]. I banchieri entrarono rapidamente a far parte della medesima *élite* di cui tradizionali esponenti erano appunto medici e rabbini e, dunque, sarebbe stato per loro del tutto naturale, una volta raggiunta una certa stabilità, seguirne i comportamenti anche nella delicatissima questione della politica e della strategia matrimoniale. Così come, del resto, avevano fatto nel campo della gestione della *res publica* comunitaria dove addirittura, come lo spoglio sistematico dei *Notai Ebrei* sembrerebbe indicare, alla lunga si erano semplicemente sostituiti ai medici un tempo dominanti. Del resto la stessa problematica vicenda della presenza o assenza di disponibilità alla contrazione di matrimoni esterni alla propria *edah* (*nazione/etnia*) di origine, così come è attestata appunto all'interno di questi registri, una volta letta in chiave sociale, ha dimostrato l'esistenza di tale disponibilità più frequentemente proprio nei gruppi culturalmente ed economicamente più forti[33], cui, almeno in materia di unione tra Castigliani e Catalani, solo i litigiosissimi spagnoli sembrerebbero sottrarsi[34].

In fin dei conti, a quanto attestano proprio i *Notai Ebrei*, in questi anni immediatamente precedenti la reclusione nel Ghetto, qualcosa appunto nel senso della solidarietà di classe si andava movendo. Se è certamente prematuro proporre conclusioni affrettate sulla scorta dei dati finora disponibili (frutto come sono di un primo esame dei documenti), proprio l'analisi attenta finora condotta indica con sufficiente chiarezza come a partire dal 1551[35] e poi soprattutto nell'estate del 1554[36], momento di massima crisi, proprio all'interno delle Scole spagnole si andassero rompendo tradizionali alleanze e se ne iniziassero a negoziare di inusitate in nome, a quanto sembra, di una comunanza di intenti ben più forte delle antiche antipatie etniche: quella, in un certo senso, di classe. In quei giorni la Scola Castigliana-Francese e la Scola Catalana-Aragonese andavano infatti intavolando trattative tese all'unione in un'unica congregazione tramite l'affitto reciproco di alcuni locali; ma non tutti gli iscritti alle due comunità appoggiavano entusiasti l'idea; anzi nella Castigliana-Francese si parlava apertamente di scissione non tra le due componenti ma tra i «rimanenti figli del patto»[37] (indipendentemente dall'appartenenza originaria) e gli altri. Chi erano gli altri, i secessionisti? I nomi dei singoli e dei loro *leader* sono riportati negli atti e chiariscono, da soli, di cosa in verità si stesse discutendo. I Castigliani in cerca di indipendenza erano guidati da due banchieri, David Piccio e Giosuè Corcos[38]; i negoziatori incaricati per parte Catalana-Aragonese svolgevano la medesima professione ed erano Isacco Gioioso e Durante Provenzale[39]. L'alto coinvolgimento di banchieri prestigiosi in un affare per gli spagnoli a dir poco rivoluzionario, non può essere casuale ed è possibile che all'origine di decisioni così curiose vi fossero le buone ragioni del denaro e della difesa dei privilegi di classe, giudicate quelle sì sufficienti a superare gli antichi fortissimi odi interetnici. In un certo senso, un affare di *lobby*. Una lettura di questo tipo della controversa questione dei rapporti in atto tra le diverse *nationes* di ebrei residenti a Roma in questi anni[40], in fondo, non stonerebbe affatto con la generale storia della città e della sua popolazione (di cui di norma, gli ebrei furono partecipi) contrassegnata, rispetto ad altre vicende urbane, da una diffusa disponibilità alla

[32] Esposito, *Tra Quattro e Cinquecento*, cit., p. 249.

[33] K. Stow, *Ethnic rivalry or Melting Pot: the "Edot" in the Roman Ghetto*: «Judaism» 163 (1992), pp. 286-296, cfr. in particolare lo schema a p. 293.

[34] K. Stow, *Prossimità o distanza: eticità, sefarditi e assenza di conflitti etnici nella Roma del sedicesimo secolo*, in A. Foa – M. Silvera – K. Stow (curr.), *Oltre il 1492*: «La Rassegna Mensile di Israel», ser. II, 58 (1992), pp. 61-74.

[35] Fascicolo 7, libro 1, c. 217r. (JR 1179).

[36] Fascicolo 2, libro 2, cc. 104r/105v. (JR 1578; 1582; 1583).

[37] Fascicolo 2, libro 2, c. 105v. (JR 1582).

[38] Fascicolo 2, libro 2, c. 105v. (JR 1583).

[39] Fascicolo 2, libro 2, cc. 142r/v. (JR 1679).

rapida integrazione dei *forenses* proprio sul piano lavorativo ed in cui, evidente riprova, l'organizzazione e la specializzazione rionale avvenne, come è noto, essenzialmente su base professionale[41].

Serena Di Nepi
Università di Roma "La Sapienza",
via G. Carini, 32
I-00152 Roma
e-mail: serenadinepi@yahoo.it

SUMMARY

This article deals with a famous group of Roman Jewish notarial acts preserved in the Archivio Capitolino in Rome, better known as *Notai Ebrei*. The *publica fides* question is analysed in a *diplomatica* view, especially with regard to sentences used as typical formula, their juridical meanings and their linguistic features. Through these registers the author also provides a social analysis of the bankers; they are considered the most important, rich and educated social group on the basis of different considerations (marriage strategy, specific history of some of the Scole and palaeographical analysis).

KEY WORDS: Notai Ebrei; Hebrew diplomatica; 16th century Roman Jews.

[40] Per una discussione su questo problema, cfr. S. Schwarzfuchs, *Controversie nella Comunità di Roma agli inizi del secolo XVI*, in *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Gerusalemme 1970, pp. 95-100 (parte italiana); A. Esposito, *Gli ebrei romani alla fine del Medioevo*, in Ead, *Un'altra Roma*, cit., pp. 137-237; A. Toaff, *Lotte e fazioni tra gli ebrei di Roma nel Cinquecento*: «Studi romani», 27 (1979), pp. 25-32; Stow, *Prossimità o distanza*, cit., e Id. *Ethnic Rivalry or Melting Pot*, cit..

[41] A. Esposito, *La città e i suoi abitanti*, in *Roma del Rinascimento*, in A. Pinelli (cur.), Roma-Bari, Laterza 2001, pp. 3-47.

Chiara Marucchi

I REGISTRI DI PRESTATORI EBREI COME FONTE STORICA*

In questo intervento riguardante libri di prestatori ebrei, mi soffermerò in particolare su due di essi, analizzandone le caratteristiche peculiari e soprattutto mettendone in luce l'estrema importanza in quanto testimonianze dirette della storia del prestito ebraico in Italia e della storia delle relazioni tra la comunità ebraica e quella cristiana tra Medioevo e Rinascimento.

Sono davvero pochi i registri di prestatori ebrei (i quali furono attivi in Italia a partire dalle ultime decadi del XIV secolo) giunti fino a noi. Tra questi, ancora più rari sono i registri scritti in lingua ebraica. Questo fatto è, in parte, da imputare ad una clausola, spesso contenuta nelle convenzioni che i comuni o i prìncipi stipulavano con i prestatori ebrei, in base alla quale veniva imposto l'uso della lingua italiana o latina nella compilazione dei registri che dovevano essere comprensibili anche ai cristiani.

Per quanto riguarda questo genere di documenti in altri paesi europei, occorre ricordare che tra le migliaia di frammenti di manoscritti cartacei riusati in legature nell'Archivio Storico di Girona, recentemente scoperti da Mauro Perani, e di cui alcuni fogli venuti nelle mani di Millàs Vallicrosa erano da questi stati mostrati a José Ramón Magdalena Nom de Deu, sono state ritrovate diverse pagine provenienti da alcuni registri di prestatori operanti a Girona e nei centri vicini[1].

I registri di prestito ad interesse su pegno di prestatori operanti in Italia in nostro possesso sono, infatti, solo sei:

1. Un registro proveniente da Montepulciano[2] degli anni 1409-1410, di complessive 29 carte che presentano diverse lacune ed una registrazione a due colonne.
2. Il registro di Bologna, oggetto di studio della mia tesi di laurea, risalente agli anni 1426-1431 che presenta una registrazione a tre colonne più completa.
3. Il libro giornale del banco "Ai quattro Pavoni", attivo a Firenze negli anni 1473-1475 e gestito da Isacco da San Miniato.
4. Un estratto dal libro inventario del banco "Alla vacca",[3] attivo anch'esso a Firenze negli anni 1477-1478.
5. Il Ms. 637/67 della Badia di Cava dei Tirreni, contenente due registri risalenti agli anni 1492-95[4].

* Questo testo costituisce una sintesi della tesi di laurea dell'A. dal titolo *Il registro di un prestatore ebreo bolognese degli anni 1426-1431 recuperato da una legatura. Versione italiana*, discussa nella III sessione dell'a.a. 2001-2002 presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, relatore il Prof. Mauro Perani.

[1] J.M. Millàs Vallicrosa, "Petita llista d'un prestamista jueu", published in *Estudis Universitaris Catalans*, XIII (1928), pp. 288-290: Id., "Restos de antiguos libros hebraicos", in *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* 6 (1951), pp. 323 [= in *Sefarad* 12 (1952) pp. 156-158]. J.R. Magdalena Nom de Deu, dopo aver eseguito il distacco dei fogli, li ha recentemente pubblicati assieme ad alcuni suoi scolari nel volume *Libro de cuentas de un prestamista judío gerundense del siglo XIV*, nella serie pubblicata dall'Università di Barcellona "Judeolenguas marginales en Sefarad antes de 1492. Textos I", Barcellona 1990, con la riproduzione fotografica dei fogli, la trascrizione del testo ebraico e una traduzione catalana, arricchita da un indice dei nomi.

[2] D. Carpi, *The Account Book of a Jewish Moneylender in Montepulciano (1409-1410)*, in «The Journal of European Economic History», published every four months by the Banco di Roma, Volume 14, Number 3, Winter 1985, pp. 501-513.

[3] I due registri fiorentini sono brevemente descritti da U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 160-171.

[4] I due registri sono mutili rispettivamente delle prime 100 cc. il primo (anni 1492-95) e della prime 34 cc. il secondo (anni 1494-95). Il primo a segna-

6. Un registro da poco rinvenuto a Trieste, molto più tardo, risalente agli anni 1625-1628.

Il mio interesse si concentrerà in particolare sul registro di Bologna e sul libro giornale del banco "Ai quattro Pavoni", essendo i documenti su cui possediamo il maggior numero di informazioni.

Il prestito su pegno aveva un ruolo fondamentale all'interno della vita economica medievale ed era senza dubbio la modalità di credito più diffusa all'interno delle classi medio-basse della popolazione[5]. Condizione necessaria per poter beneficiare di un prestito era, ovviamente, il possedere un qualsivoglia bene da poter impegnare ma per buona parte della popolazione ciò costituiva un lusso. Questa situazione doveva essere ben chiara anche agli uomini del tempo, tanto che alcuni esponenti di famiglie cittadine facoltose si "improvvisarono" prestatori di oggetti da impegnare. Significativo a questo proposito, è il caso della famiglia bolognese dei Da Sala.

Alessandra Tugnoli Aprile ha curato l'edizione de il *Giornale* e de il *Memoriale*, i libri di famiglia redatti in latino e volgare da Giovanni Gaspare da Sala, docente di diritto nello studio bolognese, e dal figlio Bornio, notaio. Il *Giornale* e il *Memoriale* ci offrono informazioni su quasi un secolo di storia sociale ed economica di Bologna coprendo il periodo compreso tra il 1456 e il 1544 e sono un aiuto prezioso per chiarire le modalità che regolavano le richieste di prestito avanzate ai prestatori ebrei.

Questi sono, in traduzione, alcuni esempi relativi al reperimento di oggetti da impegnare presso banchieri ebrei:

"Ho prestato a Jacobo Prepositi un anello del prezzo di un ducato e mezzo, che ha dato in pegno a proprio nome all'ebreo Ventura, che sta in piazza Maggiore, per venti soldi bolognini."

"Ho comprato 24 bei moccichini per 3 lire e 12 soldi bolognini da un lombardo che li voleva impegnare presso l'ebreo Ventura in piazza maggiore, alla presenza di Simone, Ventura e Abramo, tutti giudei, e del signor Francesco di Panscuzia, mio scolaro."

"Faccio menzione di come nel giorno 28 febbraio 1471 Morando ha dato in pegno un mio tessuto carmisino, un tempo di mio padre, per 40 soldi bolognini all'ebreo Jacob, che sta vicino a San Pietro in Pietrafitta."

lare questi due registri legati assieme fu S. De Benedetti, *Un manoscritto cavense in caratteri rabbinici*, in "Archivio storico per le province napoletane", VIII (1883), pp. 766-774, che trascrive in ebraico imitando la grafia del manoscritto una partita, qui riportata e resa in caratteri ebraici quadrati. F. Patroni Griffi, *Il banco di Gabriele e Mosè. Un registro di pegni del 1595*, Avagliano Editore, Cava dei Tirreni 2000, pubblica le partite di prestito dei feneratori cavensi Gabriele e Mosè, rogate in latino dal notaio Pietro Paolo Troie di Cava dei Tirreni fra il 17 e 19 febbraio 1595. C. Colafemmina, *Gli ebrei nel salernitano (sec. IV-XIV)*, in Id. (cur.), *Documenti e realtà nel mezzogiorno italiano in età medievale e moderna*. Atti delle giornate di studio in memoria di Jole Mazzoleni (Amalfi, 10-12 dicembre 1993), Amalfi, Centro di cultura e storia amalfitana, 1995, pp. 167-193:193, congettura che questi banchieri ebrei Gabriele e Mosè, possano essere identificati con gli anonimi prestatori che hanno compilato i due registri scritti in ebraico. Uno studio più accurato dei prestiti concessi negli stessi giorni, mettendo a confronto il manoscritto latino e quello ebraico, potrebbe confermare definitivamente questa ipotesi.

[5] Per il prestito ebraico su pegno si veda: V. Colorni, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 8 (1935), pp. 408-458, ristampato in Id., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Milano Giuffrè Editore, 1983, p. 255; M. Luzzati, *Ruolo e funzione dei banchi ebraici dell'Italia centro-settentrionale nei secoli XV e XVI*, in *Banchi pubblici, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale*, Atti del Convegno, Genova 1-6 ottobre 1990, Genova 1991, II, pp. 733-750; Id., *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in C. Vivanti (cur.), *Gli ebrei in Italia*, «Storia d'Italia», Annali 11, vol. I. *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996, pp. 173-235; G. Todeschini, *Usura ebraica e identità economica cristiana: la discussione medievale*, *ibid.*, pp. 289-318.

Come è noto, scarsissime sono le testimonianze riguardanti la presenza di comunità ebraiche nell'Italia centro-settentrionale relative al periodo compreso tra la metà del secolo VI e la metà del XIII. Infatti è solo dalla metà del duecento che si assiste al fiorire di centinaia di insediamenti ebraici in seguito alla migrazione di consistenti gruppi di ebrei, originari dell'Italia meridionale e di Roma, i quali seguendo le grandi vie consolari, si spinsero fino alla valle del Po, stabilendosi in quelle località in cui i loro capitali erano maggiormente richiesti e le condizioni fiscali riservate loro, più favorevoli.

Così accadde per Bologna, prima, e Firenze, poi; le città in cui furono redatti i due registri qui studiati.

Il primo stanziamento di prestatori ebrei nell'area dell'attuale Emilia Romagna ebbe luogo a Bologna, verso la metà del XIV secolo al tempo della signoria viscontea, quando Gaio Finzi, *iudeus de Roma*, risulta essere tra i nuovi estimati dell'anno 1353[6].

Per l'anno 1387 sono stati individuati trentacinque nuclei familiari di ebrei residenti in modo stabile in città; si può quindi presumere che il numero di ebrei si aggirasse intorno alle 180-200 unità (cifra che aumentò rapidamente nei secoli successivi).

Il numero dei banchi di pegno presenti a Bologna[7] alla fine del Trecento e negli anni successivi può essere ricavato dai registri di Tesoreria del comune e, in particolare, dai libri delle entrate, pervenutici non continuativamente, relativi a numerosi anni della seconda metà del secolo XIV. La prima attestazione di nomi di prestatori ebrei in un libro delle entrate risale all'anno 1388, in cui sono registrati diciassette banchi di pegno, undici dei quali gestiti da ebrei: nove situati in città e due nel contado, a San Giovanni in Persiceto e a Budrio. Quindi è ipotizzabile, mancando ogni riferimento a banchi di pegno gestiti da ebrei nel libro delle entrate per l'anno 1384, che, proprio nell'arco di questi quattro anni, sia stata stabilita una tassa, imposta agli ebrei, per l'esercizio dell'attività feneratizia.

Fra il 1425 e il 1428 sono registrati, in qualità di paganti le tasse per l'esercizio dell'attività di prestito, sette banchieri per i banchi in Strada Maggiore, in cappella San Marco, in cappella Santa Maria degli Uccelletti, in cappella San Gervasio, in cappella San Martino, in cappella San Pietro Maggiore e in cappella Santo Stefano; tra i gestori di questi banchi, potrebbe essere incluso anche il compilatore del registro bolognese tradotto nel mio lavoro di tesi; compilatore che, purtroppo, rimane ignoto, in quanto non sono in possesso di dati che possano fare chiarezza in tal senso.

Il registro è mutilo, costituito da 32 carte, scritte sia nel *recto* che nel *verso* ed è in lingua ebraica e giudeo-italiana[8], vergato in grafia corsiva ebraica del primo Quattrocento; esso è stato recuperato da una legatura di un manoscritto del Quattrocento, rifatta alla fine del XVI - inizio XVII secolo[9], di cui i fogli del registro costituivano, incollati l'uno all'altro a

[6] A.I. Pini, *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, in *Ebrei in Italia*, «Quaderni storici» n. 54 (1983), pp. 783-814

[7] In particolare per il prestito ebraico a Bologna si vedano i contributi contenuti nella miscellanea M.G. Muzzarelli (cur.), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Il Mulino, Bologna 1994,: Muzzarelli, *I banchieri ebrei e la città*, *ibid.*, pp. 89-157; A. Campanini, *Quod possit fenerari. Banchi, prestatori ebrei e comunità rurali del contado bolognese nella seconda metà del XV secolo*, *ibid.*, pp. 159-199. Si vedano inoltre i contributi presentati nel numero monografico di «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia» I/1997, dedicata a *Mercanti e banchieri ebrei.*

[8] Per le giudeo-lingue in generale si veda: S. Morag – M. Bar-Asher – M. Mayer-Modena, *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis. Proceedings of the 2nd International Conference on Hebrew and Aramaic Elements in Jewish Languages (Milan, October 23-26 1995)*, Università degli Studi di Milano – Dipartimento di Scienze dell'Antichità & The Hebrew University – Jerusalem, The Jewish Oral Traditions Research Center, The Center for Jewish Languages and Literatures, Collana Studi Camito-Semitici 5, Milano 1999, in particolare lo studio di M.L. Mayer Modena, *La composante hébraïque dans le judéo-italien de la Renaissance*, alle pp. 93-107.

[9] Riguardo il recupero di manoscritti da legature si veda: M. Perani, *La « Genizah italiana »*, Il Muli-

quindici a quindici, i cartoni. Infatti il manoscritto quattrocentesco era in tre tomi, di cui le rispettive legature — rifatte nel Seicento — presentavano, in due casi, cartoni nuovi e, nella restante, i medesimi cartoni della prima legatura.

Grazie all'indicazione delle date di restituzione dei pegni presenti nel manoscritto, sappiamo che esso venne compilato da un prestatore che fu attivo tra gli anni 1426 e 1431. È, dunque, abbastanza improbabile che le carte del manoscritto smembrato siano rimaste a Bologna per oltre un secolo, inutilizzate nella bottega di un legatore; più verosimilmente esse, già in precedenza incollate per formare due cartoni utilizzati in una legatura alcuni anni dopo il 1431, siano state nuovamente utilizzate, a motivo del loro buon stato di conservazione, dal legatore che confezionò la legatura della fine del XVI secolo.

Il libro giornale del prestatore bolognese presenta un'annotazione completa e ricca di dati, avente la funzione di rammentare al prestatore le operazioni compiute; essa è suddivisa in tre colonne che riportano, rispettivamente, a destra: nome, paternità, provenienza o città d'origine – oppure entrambe – e professione del beneficiario del prestito; al centro: entità della somma prestata e data della restituzione della stessa indicata con giorno e mese, secondo il calendario cristiano ed anno, secondo quello ebraico; a sinistra: descrizione minuziosa e particolareggiata degli oggetti lasciati in pegno a garanzia della restituzione del prestito.

Il numero delle partite di conto per pagina è in media di 23-24.

Che il nostro prestatore sia stato attivo a Bologna, e che abbia compilato in questa città il suo registro, è confermato dalla provenienza di numerosi beneficiari di prestiti da centri della città, della periferia e del contado, come, per esempio, "da Mamolo", senza dubbio il quartiere San Mamolo, poiché anche nei registri analoghi, località che presentano nei propri toponimi le parole San, Santo e Santa vengono trascritte, secondo l'uso ebraico, prive di questo appellativo. I numerosi riferimenti a luoghi specifici della città, poco o affatto conosciuti ai non residenti, testimoniano che solamente un prestatore attivo nel capoluogo Bolognese avrebbe potuto indicare queste località come tali. I luoghi di provenienza dei beneficiari abbracciano tutto il territorio italiano e anche zone estere, e la nutrita presenza di "scolari" tra essi, ossia di studenti dell'Università, fa intravedere l'enorme importanza di Bologna come centro di cultura internazionale, quale essa era agli inizi del Quattrocento grazie alla presenza dello Studio.

A Firenze la decisione da parte dell'autorità comunale di far giungere in città nuclei familiari ebraici, invitati a gestire banchi di pegni, venne presa con grande difficoltà e richiese una lunga riflessione. Nel 1430 una Provvisione del comune sancì la facoltà dei Collegi di accordare a qualunque ebreo il permesso di poter svolgere attività feneratizia in Firenze, a patto che l'interesse percepito non superasse il 20% annuo; ma furono necessari altri 7 anni perché tale Provvisione fosse attuata. Infatti, nonostante il divieto vigente per i cristiani di prestare ad interesse, tale attività veniva comunque esercitata illegalmente dai fiorentini, i quali sicuramente cercarono, se non altro, di rallentare l'attuazione della Provvisione.

Il 17 ottobre 1437 fu stipulata la prima *condotta* per l'apertura di quattro banchi a Firenze, della quale risulta titolare principale Abramo da San Miniato, gestore del banco di "S. Trinità" e nonno di quel Isacco da San Miniato che gestirà il banco di pegni "Ai quattro Pavoni" cui fa riferimento il libro giornale del 1473-1475 studiato da Flavia Careri[10].

no, Bologna 1999; Id., *Un nuovo importante giacimento nella "Genizah europea": gli archivi di Girona*, in «Materia giudaica. Bollettino dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo», 1999/5, pp. 45-49; M. Perani – C. Ruini (curr.), «*Fragmenta ne pereant*». *Recupero e studio dei frammenti di manoscritti medievali e rinascimentali riutilizzati in legature*, Longo Editore 2002.

[10] F. Careri *Il banco di pegni di Isacco da San Miniato: Firenze 1473-1475*, tesi di laurea in Storia Medievale, anno accademico 1991-1992.

Per avere notizie riguardanti l'attività feneratizia negli anni di compilazione del libro giornale, bisogna fare riferimento ai Capitoli del 1471 che il comune di Firenze stipulò con Abramo di Giacobbe da Siena, di durata decennale; e alle sentenze degli Otto di Guardia e di Balìa. Sappiamo quindi che tra il 1471 e il 1481 esistevano in città ancora quattro banchi: il Banco al Borghese, il Banco alla Vacca (l'unico del gruppo ad essere stato fondato già nel 1437), il Banco ai Vecchietti e il Banco ai Quattro Pavoni. Questo decennio coincise con il governo di Lorenzo il Magnifico e rappresentò un periodo favorevole per la comunità ebraica fiorentina, che fu libera di vivere secondo la piena osservanza delle proprie norme e prescrizioni religiose.

Il libro giornale del "Banco ai quattro Pavoni" è costituito da 269 carte raccolte in un volume cartaceo legato in pelle, che presentano una numerazione in caratteri ebraici e cifre arabe sia sul *recto* che sul *verso*. La registrazione contabile del banco inizia il giorno 1° ottobre 1473 e termina il 28 febbraio 1475. Grazie ai *colophon* che benedicevano l'apertura di ogni nuovo mese, e alla presenza in due di essi di versetti biblici contenenti il nome del patriarca Isacco, è stato possibile risalire alla corretta attribuzione del registro ad Isacco da San Miniato.

Ogni carta del giornale è divisa in tre colonne, seguendo le stesse identiche modalità di annotazione del registro di Bologna. Si contano in media 70 partite di conto per singola pagina, quindi quasi tre volte di più del registro felsineo.

Procederò mettendo a confronto i dati fornitici dal registro di Bologna e dal giornale di Firenze, per meglio comprendere quale fosse il lavoro dei prestatori ebrei nel Quattrocento, e quali le tipologie di persone che ad essi si rivolgevano.

Mi riferirò ai dati riportandone solo il valore percentuale e non quello numerico, considerata la differenza nel numero delle partite di conto prese in esame per ciascun registro.

In entrambe le città la percentuale di ecclesiastici beneficiari di un prestito è molto bassa: si tratta dell' 1% a Bologna e del 2% a Firenze. Analizzando le richieste di prestito avanzate da persone dedite all'agricoltura e all'artigianato, saltano immediatamente all'occhio delle sensibili differenze tra le due città legate, al diverso tessuto sociale: a Firenze ben il 21% degli impegnanti appartiene al settore delle arti tessili e della lana, contro il 12% di Bologna; a Bologna gli impiegati nel settore agricolo rappresentano il 31% mentre a Firenze solo il 6%.

Una curiosità emerge dal confronto: il numero di prostitute beneficiarie di prestiti a Firenze, è pressoché irrisorio; più elevato, invece, a Bologna.

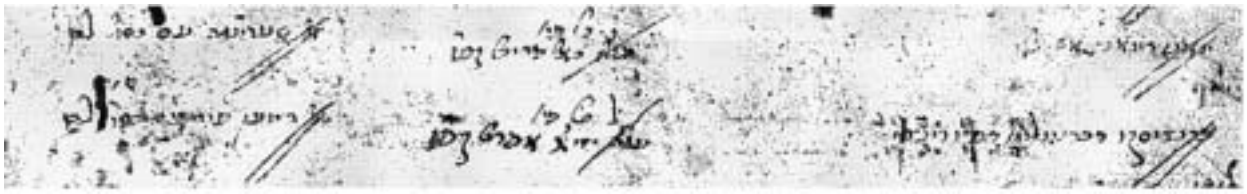
Vorrei segnalare, inoltre, come dato interessante, la presenza nel registro bolognese di numerosi scolari dello Studio, clienti, questi, molto graditi ai prestatori.

Sappiamo che l'attività di prestito era senza dubbio redditizia e, posso aggiungere, anche sicura. Infatti nel 87% dei casi, a Firenze, i prestiti venivano regolarmente restituiti e nel 9% rinnovati; a Bologna, pagati nel 77% e rinnovati nel 6%. La piccola percentuale di insolvenze non creava comunque problemi, perché, passati 13 mesi dal giorno di concessione del prestito, in mancanza di rinnovo, il pegno diventava di proprietà del banchiere (nel caso di valore inferiore alle tre lire), oppure, posto all'incanto un mese dopo la pubblicazione del bando.

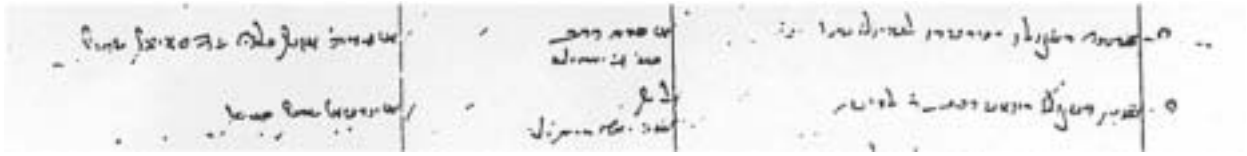
La tipologia degli oggetti impegnati non differisce molto tra le due città; i capi d'abbigliamento e i materiali tessili sono la classe merceologica più ricorrente. A Bologna gli oggetti appartenenti a questa categoria costituiscono il 78% e a Firenze il 75%, il che denota una sostanziale corrispondenza nelle abitudini e, soprattutto, identità dei beni, a disposizione, da impegnare. Anche riguardo gli oggetti d'uso comune e i metalli e pietre preziose non si notano differenze significative.

Di notevole importanza, è un elemento che emerge dal registro bolognese, senza trovare coincidenza nel giornale fiorentino: l'elevato numero di libri lasciati in pegno. Troviamo testi che sono pietre miliari della giurisprudenza della scuola giuridica italiana, come il *Digestum* e l'*Infortiatum;* decretali; letture dei maggiori giuristi medievali, quali Bartolo da Sassoferrato e il suo discepolo Baldo degli Ubaldi, libri di filosofia e altri, di non specifica materia: un patrimonio di inestimabile valore, al pari di questi registri che ne hanno perpetuato il nome.

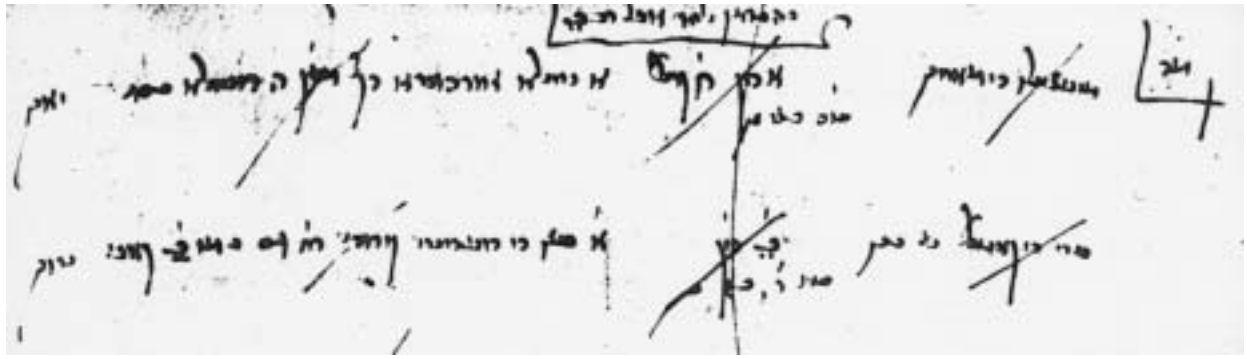
Specimen tratto dal registro di Bologna (1426-1431)



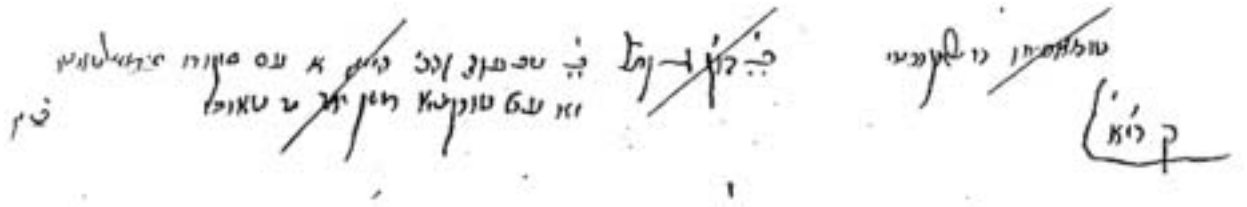
Specimen tratto dal libro giornale del banco "Ai quattro Pavoni" di Firenze (1473-1475)



Specimen tratto dal registro di Cava dei Tirreni (1492) dalla pagina 42



Trascrizione di una partita dal registro di Cava dei Tirreni (1495) eseguita da S. De Benedetti nel 1883 [11]



[11] Si veda la nota 4.

Trascrizione del testo ebraico e versione italiana dello specimen tratto dal registro di Bologna (1426-1431)

Segni grafici usati

//, / trascrizione del segno usato per cassare i dati registrati, dopo la restituzione del prestito
[...] lacuna nel testo
[?] lettura difficile del testo
{ } proposta di lettura

יואני דיואני אשכנ׳ [...]	/כ׳ בול׳ פי׳ פו״ה כא׳ פברור קפ״ז	//א׳ שטרינגה עם כסף לבן
//Ioanni di Ioanni aškenazita	//30 bolognini piccoli ha pagato e ripreso il pegno il 21 febbraio 187	//1 stringa con argento bianco
// פרנציסקו דברטולומ׳ דפיורינצה	/ל׳ בול׳ פי׳ פו״ה יציא׳ אפריל קפ׳ז	//רצוע׳ עור עם כסף לבן
//Francesco di Bartolomeo da Fiorenza	//30 bolognini piccoli ha pagato e ripreso il pegno alla fine di aprile 187	//1 cinghia in pelle con argento bianco

Trascrizione del testo ebraico e versione italiana dello specimen tratto dal libro giornale del banco “Ai quattro Pavoni” di Firenze (1473-1475)

[?] דניקולו דבירנרדו לנאיול [?]	א׳ פרח רחב פו״ה ג׳ יוני רל״ד	א גמור׳ אזור׳ בלוה עם [?] שחור
[?] di Niccolò di Bernardo lanaiolo [?]	1 fiorino largo ha pagato e ripreso il pegno il 3 giugno 234	1 gamurra[12] azzurra usata con [?] nera
דונו דניקולו דיואני רכב דלרינזו	ל׳ {ליט׳} פו״ה א׳ [?]	א יורניא שחור [?]
Dono di Niccolò di Ioanni cocchiere da San Lorenzo	30 {lire} ha pagato e ripreso il pegno il 10 [?]	1 giornea[13] nera [?]

[12] Ampia e lunga veste da donna in uso nel Medioevo.

[13] Antica sopravveste militare corta, poi adottata da persone di ogni ceto.

Trascrizione del testo ebraico e versione italiana della partita tratta dal registro di Cava dei Tirreni (1495) trascritta da S. De Benedetti nel 1883

/טומאסימו די לא קורטי [?]	/ב דוק ג קרל	/בטבעות זהב א [?] עם סוקורו סמאלטאטו וא עם טורקינא משק׳ יחד ט טארפי
/Tomasimo de la Corte [?]	/2 ducati 3 carlini	/2 anelli d'oro [?] 1 con socoro[14] smaltato e 1 con turchina del peso insieme di 9 tarpesi[15]

Chiara Marucchi
Dip.to di Storie e Metodi per la
Conservazione dei Beni Culturali
via degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: chiaramaru@libero.it

SUMMARY

The purpose of this article is to take into consideration the extant books in Hebrew handwriting of Italian Jewish moneylenders. Only six books of this kind are known today. They represent an important source for the history of pawning in Italy during the fifteenth century. In these books the moneylenders recorded information about the borrowers (name, origin, profession), the amounts of the loans with the return date and, of course, the objects pawned. This abundance of information helps us gain an in-depth knowledge of the late-medieval way of life, especially in cities like Bologna and Florence, where two of the better known registers of Jewish moneylenders were found.

KEYWORDS: Jewish Moneylenders registers; Bologna-Florence; 15th century.

[14] Specie di pietra dura.
[15] Antica unità di misura, nota anche con il nome di *trappeso*, equivalente al peso di un tarì.

Francesca Frugoni

LA LETTERATURA CONSILIARE COME FONTE STORICA

Lo studio della condizione giuridica degli ebrei in Italia nell'età di diritto comune ha visto focalizzarsi l'attenzione sull'antinomia tolleranza/persecuzione[1]; gli ebrei, *cives* di diritto, vedevano gravato il loro *status* da restrizioni più o meno aspre, ma erano comunque tollerati all'interno della società cristiana.

Intorno alla figura dell'ebreo ruota il conflitto tra legge ebraica e leggi romanistiche[2], ma soprattutto si evidenzia il "problema del diritto comune", ossia della "comunicazione" tra i diversi sistemi di diritto, tra la civilistica e la canonistica, tra il diritto proprio e il diritto comune[3].

La critica fondamentale che il Colorni muoveva già nel 1956[4] agli studi sulla condizione giuridica degli ebrei nelle diverse località d'Italia era quella di non tener conto, accanto alle leggi locali, del sistema di diritto comune; questo punto diviene ancor più importante nello studio del Tre-Quattrocento, quando le discussioni dottrinali nate nelle aule universitarie hanno un'influenza diretta sulla prassi giudiziaria e sulla composizione delle normative statutarie[5]. A questo bisogna però aggiungere la necessità di guardare anche all'applicazione del diritto proprio, e quindi ai processi che videro coinvolti gli ebrei nelle diverse città d'Italia. Quest'ultimo proponimento si scontra con la difficoltà di muoversi attraverso delle fonti d'archivio, in larga parte disperse, ma non per questo di impossibile reperimento[6].

Se si vorrà quindi delineare una storia della condizione giuridica dell'ebreo nell'età di diritto intermedio, non si potrà prescindere dall'esaminare non soltanto le norme di diritto proprio e le norme di diritto comune, ma soprattutto l'interrelazione tra queste e la loro applicazione nei procedimenti che videro gli ebrei protagonisti.

La fonte che meglio di tutte si presta a questo tipo di approccio è il *consilium*[7], soprattutto nelle sue due forme processuali: *consilium sapientis* e *consilium pro parte*. Il parere è "un intreccio indissolubile di dottrina e prassi"[8] e quindi fonte privilegiata per una storia dello status giuridico che tenga conto di entrambi. Tale duplice natura è ampiamente rispecchiata dalla sua *traditio*: moltissime sono le raccolte a stampa di giuristi più o meno famosi, ma molti sono anche i *consilia* manoscritti con-

[1] D. Quaglioni, *Fra tolleranza e persecuzione. Gli ebrei nella letteratura giuridica del tardo medioevo*, in Storia d'Italia, Annali XI, C. Vivanti 8 (cur.), Torino, 1996, pp. 647-673; Id., *"Both as villain an victim". L'ebreo in giudizio. Considerazioni introduttive*, in «Quaderni Storici» 99, 1988; S. Simonshon, *La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale (secoli XII-XVI)*, in Storia d'Italia, cit., pp. 97-120.

[2] V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano, 1945.

[3] V. Colorni, *Gli ebrei nel sistema di diritto comune*, Milano, 1956; D. Quaglioni, *Fra tolleranza e persecuzione*, cit. p. 651; Id., *Storia della presenza ebraica e dimensione giuridica*, in M.G. Muzzarelli e G. Todeschini (curr.), *La storia degli ebrei nell'Italia Medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna, 1990, p. 68.

[4] V. Colorni, *Gli ebrei nel sistema di diritto comune*, Milano, 1956, p. 9.

[5] M. Ascheri, *Lo straniero nella legislazione statutaria e nella letteratura giuridica del Tre-Quattrocento: un primo approccio*, in *Forestieri e stranieri nelle città basso.medievali*, Firenze, 1988, pp. 7-18.

[6] Cfr. A. Antoniazzi Villa, *Un processo contro gli ebrei nella Milano del 1488*, Bologna, 1986.

[7] Per una definizione di *consilium* v. M. Ascheri, *I giuristi consulenti d'Ancien Regime*, in Id., *Tribunali, Giuristi e Istituzioni*, Bologna, 1989; sui *consilia* fondamentali le due miscellanee: I. Baumgärtner (cur.), *Consilia im späten Mittelalter*, Sigmaringen, 1995; e M. Ascheri, I. Baumgärtner, J. Kirshner (curr.), *Legal consulting in the Civil Law Tradition*, Berkeley, 1999.

[8] D. Quaglioni, *"Both as villain an victim"*, cit.

servati negli archivi[9]. Se i *consilia* del XII secolo erano principalmente *iudicialia* ed erano quindi considerati di grande prestigio perché dati in modo "disinteressato", l'incremento della produzione di *consilia pro parte* sembrò a molti uno svilimento dell'istituto, in quanto il giurista non metteva la sua conoscenza a disposizione della verità, ma a disposizione della parte che pagava il parere[10].

Anche la funzione del *consilium* venne a modificarsi: il grande successo della letteratura consiliare nel Quattrocento e nel Cinquecento comportò un notevole incremento nella stampa delle raccolte dei giuristi più famosi[11] che divennero per gli esperti di diritto luogo di argomentazioni.

Nello studio della letteratura consiliare si dovrà quindi tener presente questa evoluzione tipologica e la distanza, spesso incolmabile, che il *consilium* ha percorso rispetto al caso concreto che lo ha generato. Questa distanza non inficia il fatto che il *consilium iudiciale* e quello *pro parte* debbano essere considerati atti processuali[12]; il primo chiude direttamente il procedimento in quanto il giudice demanda al giurista il problema di diritto, il *consilium pro parte* è invece soggetto alla valutazione del giudice, ma entra ugualmente nel processo e ne influenza l'esito[13]. Se la *traditio* della letteratura consiliare ha creato una distanza tra la prassi e la dottrina, sarà compito dello storico colmare questa distanza attraverso uno studio dei *consilia* che tenga conto di entrambi i piani[14]. Sarà quindi importante, ove possibile, ricostruire il contesto originario in cui si sentì la necessità di ricorrere ad un giurista di chiara fama, attraverso una ricerca che sappia muoversi tra le raccolte edite a stampa e le fonti d'archivio.

L'ebreo, in quanto figura dallo stato giuridico incerto, ebbe bisogno dell'intervento del giurista tramite la letteratura consiliare soprattutto nei momenti in cui la polemica antiebraica si fece più intensa, come nel Quattrocento[15]. Il XV secolo vide un crescendo di "intolleranza" nei confronti degli ebrei soprattutto in seguito alla predicazione dei frati degli ordini minori che focalizzarono l'attenzione sull'ebreo/usurario. Proprio sul tema dell'usura il dibattito tra canonisti e civilisti[16] si accese e favorì la

[9] Strumento utile per la bibliografia sul tema a in particolar modo per i consilia d'archivio M. Ascheri, *Saggio di bibliografia consiliare*, in Id., *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, 1991, pp. 243-255.

[10] E. Cortese, *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma, 1992, p. 73 e ss.

[11] Per un'idea del successo delle raccolte edite a stampa v. M. Ascheri, *Appendice III – Raccolte di consilia*, in: Id. *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, 1991.

[12] Questo aspetto è stato recentemente sottolineato da M. Ascheri nel suo intervento *I consilia come acta processuali*, in occasione del X Congresso Internazionale della Commision Internationale de Diplomatique, *La diplomatica dei documenti giudiziari (dai placiti agli acta- secc. XII-XV)*, Bologna, 12-15 settembre 2001.

[13] Esempio esemplificativo il caso riportato sotto.

[14] Un esempio di questo *modus operandi* è l'incrocio delle fonti per un *consilium* di B. Cipolla studiato da G. Marchetto e il caso padovano a cui si riferisce ritrovato da C. Cristellon, v. G. Marchetto, *Il «matrimonium meticulosum» in un «consilium» di Bartolomeo Cipolla (ca.1420-1475)*, pp. 247-278 e C. Cristellon, *Ursina Basso contro Alvise Soncin: il «consilium» respinto di Bartolomeo Cipolla e gli atti del processo (Padova-Venezia 1461-1462)*, pp. 297-237, in S. Seidel Menchi e D. Quaglioni (curr.), *Matrimoni in dubbio (Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo)*, Bologna 2001; altro esempio autorevole è la produzione di letteratura consiliare nel contesto del processo podestarile per l'omicidio rituale di Simonino da Trento, v. D. Quaglioni, *I giuristi medievali e gli ebrei. Due consultationes di G.F. Pavini (1478)*, in: «Quaderni Storici» 64, n. 1 (1987), pp. 7-18.

[15] G. Fioravanti, *Polemiche antigiudaiche nell'Italia del Quattrocento: un tentativo di interpretazione globale*, in «Quaderni Storici» 64, I, 1987, pp. 19-35.

[16] D. Quaglioni, *Gli ebrei nei consilia del Quattrocento veneto*, in I. Baumgärtner, op. cit., pp. 189-204; H. Angiolini, *Polemica antiusuraria e propaganda antiebraica nel Quattrocento veneto*, in «Il pensiero politico» 19 (1986), pp. 311-318.

produzione di scritti controversistici[17] e di *consilia*.

Il dibattito sulla istituzione dei Monti di Pietà fu terreno fertile per la produzione di nuovi pareri, sia da parte di esperti del diritto, sia da parte di predicatori che utilizzavano il linguaggio giuridico[18]. Il clima instauratosi a seguito delle polemiche quattrocentesche sul tema dell'usura favorì lo scontro anche su altre tematiche, come emerge dalla letteratura consiliare; i diritti dell'ebreo *civis* venivano così messi in discussione, pur se garantiti dalle leggi romanistiche cui si appellavano i giuristi fedeli alla lezione bartoliana.

Un caso esemplare dell'operato dei giuristi in momenti di forte conflitto sociale è quello di Angelo di Gaio, ebreo feneratore di Camaiore.

Nelle edizioni a stampa del '500 di Alessandro Tartagni[19] e di Bartolomeo Sozzini[20] vi sono due consilia che trattano il medesimo *casus*[21]. Entrambi si riferiscono ad un procedimento per *blasphemia* contro un ebreo feneratore; questi era accusato di aver detto parole turpi contro Dio in seguito ad un diverbio sulla restituzione di un pegno.

Se l'edizione del Sozzini non conserva molti riferimenti sui luoghi e sui protagonisti del diverbio, il consilium del Tartagni è molto più esplicito: "*Viso processu inquisitionis per curiam praetoris civitatis Lucanae contra Angelum Gay Hebraeum, et visis etiam his quae eleganter et copiose allegata sunt in iure, primo per clarissimum iuris utriusque doctorem dominum Bartolomeum Socinum, dudum acutissimum discipulum meum, et additione et confirmatione reddita per celeberrimum iuris utriusque dominum Baldum de Bartolinis.*"[22]

Il procedimento[23] a carico di Angelo di Gaio era stato avviato il 26 aprile 1474 dal Podestà di Lucca Cristoforo de Blanchis di Parma[24] e dal giudice dei malefici Giovanni de Valariis di Vigevano *ex officio* e su querela di Gasparino di Matteo di Camaiore.

Questi aveva assistito ad una discussione tra Michele e Antonio Bonuzelli su ciò che era accaduto precedentemente a casa del prestato-

[17] G. Fioravanti, cit.

[18] D. Quaglioni, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano predicatore e canonista*, in Id., *Civilis sapientia. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo e età moderna*, Rimini, 1989, pp. 193-206; M. Mengozzi, *Il Pontefice Paolo II e i Senesi*, in «Bollettino Senese di Storia Patria» 1915; M. Ascheri, *G.B. Caccialupi (1426 ca.-1496) fautore dei Monti di pietà*, in R.H. HELMOLZ, P.MIKAT, J.MÜLLER, M.STOLLES (curr.), *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburstag*, Paderborn, 2000, pp. 677-696; sull'influenza della predicazione sui giuristi Cfr. P. Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Sozzini il Vecchio e il loro pensiero in tema d'usura*, in *Bernardino predicatore nella società e nel suo tempo*, Todi, 1976.

[19] *Consiliorum seu potius responsorum Alexandri Tartagni Imolensis*, Venetiis, 1597; alcune notizie sul Tartagni in: THOMAE DIPLOVATATII, *Liber de claris iuris consultis*. Pars posterior curantibus F. Schulz - H. Kantorowicz - G. Rabotti, Bononiae 1968 («Studia Gratiana», 10), pp. 387-390; sulla fortuna e diffusione delle raccolte del Tartagni e del Sozzini si può vedere M. Ascheri, *Appendice III- Raccolte di consilia*, in: Id. *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, 1991, pp. 235-236.; A. Sabbattani, *De vita et operibus Alexandri Tartagni de Imola*, Milano, 1972; cfr. anche C. Piana, *Nuovi documenti sull'Università di Bologna e sul Collegio di Spagna*, Bologna, 1976; G. Pardi, *Titoli dottorali conferiti dallo Studio di Ferrara nei secoli XV-XVI*, (ristampa anastatica) Bologna, 1970.

[20] *Consiliorum do. Mariani ac Bartholomei patris et filii De Socinis Senensium*, Venetiis, 1574.

[21] I Consilia a cui ci riferiamo sono il Consilium XV del terzo libro della raccolta del Tartagni, e il Consilium CII del primo libro della raccolta del Sozzini.

[22] *Incipit* del *consilium* del Tartagni, v. nota 11.

[23] A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 61 e ss; si ringrazia per la segnalazione il Prof. M. Luzzati e per l'impulso dato a questa ricerca a partire dall'intervento dello stesso in occasione del Convegno sulle Inquisizioni cristiane e gli ebrei, tenutosi a Roma nel 2001 e in seguito non pubblicato.

[24] Cristoforo de Blanchis di Parma era stato lettore di diritto nello *Studium* di Ferrara negli anni accademici 1467-1468, 1470-1471 e 1471-1472, cfr. G. Pardi, *op. cit.*; e G. Secco Suardo, *Lo studio di Ferrara a tutto il secolo XV*, Ferrara, 1894 (rist. anast.).

re ebreo e sulla "bestemmia" pronunciata da quest'ultimo. Gasparino si era quindi offerto di esporre l'accaduto al Podestà e aveva a tal fine convinto Michele e Antonio a testimoniare[25]. Michele sosteneva che l'ebreo Angelo di Gaio prestatore in *Castro Camaioris* al momento della restituzione di un pegno, una cintura lavorata con fili d'argento, avesse scambiato l'oggetto con un altro di valore inferiore; ne era nato così un diverbio che aveva portato alla bestemmia di Angelo: "*non poterebbe fare Domenedio che io l'avesse scambiata*"[26]. Alla frase incriminata ne era poi seguita un'altra, anch'essa pronunziata da Angelo, detta per smorzare i toni al sopraggiungere del prete Antonio: "*e Domenidio poterebe pur fari ogni cosa*".

Angelo veniva quindi arrestato il 15 maggio 1474 per aver detto parole turpi contro Dio. La difesa era affidata a Gaio, padre e procuratore di Angelo, che dimostrava subito di sapersi muovere all'interno del processo; aveva infatti presentato una serie di nove domande, a cui i testimoni avrebbero dovuto rispondere, che miravano proprio a minarne la credibilità[27]. Gaio aveva inoltre presentato due testimoni in difesa del figlio: Abramo Coluccini e Francesco di Giovanni da Nocchi. Soprattutto su Francesco doveva basarsi la difesa, poiché questi, interrogato il 16 maggio, sosteneva di aver assistito al diverbio e dichiarava che le parole pronunciate da Angelo non erano assolutamente quelle di cui era accusato[28].

La netta contraddizione tra le testimonianze di Michele Bonuzelli e di Francesco da Nocchi convinse il giudice a condurre in carcere entrambi i testimoni con il sospetto di falso; pochi giorni dopo, il 20 maggio, Francesco confessava di aver detto il falso e iniziava un nuovo procedimento a suo carico[29]. A questo punto del processo la posizione di Angelo doveva considerarsi critica e si può supporre che Gaio ritenesse opportuno ricorrere alla consulenza di un famoso giurista; nel vicino studio pisano insegnavano sia Bartolomeo Sozzini che Baldo Bartolini[30] ai quali, per primi, ricorse Gaio. Il 25 maggio 1474 i due *consilia* vennero allegati agli atti[31]: non si sono però conservati in questa sede. Il 7 giugno Angelo veniva rilasciato, dopo aver versato una cauzione al camerario del comune di Lucca e il 22 giugno l'esattore del comune di Lucca presentava una *prorogationem istantie magnifici consilii generalis*; il Consiglio aveva infatti approvato una proroga di un mese al processo per dar modo all'accusa di acquisire pareri analoghi a quelli presentati da Gaio[32]. La proroga fu sfruttata meglio da Angelo, questi infatti il 2 luglio[33] presentò a sua difesa due nuovi *consilia*, quello di Alessandro Tartagni e quello di Bartolomeo

[25] Gasparino interrogato confessa di aver accusato Angelo al fine di intascare parte della somma a cui l'ebreo sarebbe stato condannato, avrebbe infine detto "*Se vui voliti testimoniari, io lo andarò acusare*", A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 84r.

[26] A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 63v.

[27] In particolare le domande riguardavano i rapporti tra i testimoni e l'accusatore, se fossero *attintentes* o *compatres*, i rapporti tra i testimoni e l'imputato e se fosse stato promesso qualcosa in cambio della loro testimoninza, A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 63v.

[28] "..cui dictus Angellus respondit per verba *L'he pur la tua et è quella che tu me desti, e se laviti cambiata fra vui, non vi ni posso fare altro io*", A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 82r.

[29] 21 maggio 1474, A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 94r.

[30] R. Abbondanza, *Bartolini Baldo (Baldus ser Cole, Baldus de Bartholinis, Baldo Novello)*, in Dizionario Biografico degli Italiani, VI, pp. 592-598; T. Diplovatatii, cit., "Patria perusinus, excellentissimus et celeberrimus iuris utriusque doctor et monarcha et apostolice sedis consistorialis advocatus..."

[31] "Gayus ebreus procuratorio nomine dicti Angeli et per eius deffensionem produxit consilia existentia penes acta malleficiorum videlicet domini Baldi de Perusio et domini Bartolomei Sozini de Senis", A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, 91r.

[32] A.S.Lu., Consiglio Generale, Riformagioni pubbliche, n. 20 (1473-1478), p. 201.

[33] "Die ii Julii 1474. Comparuit Angellus Gay.. Inquisitionis et nomine suo proprio et ad deffensionem ipsius produxit Consilia domini Alexandri de Imola et domini Bartolomei de Canonicis de Bononia..", A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, 92r.

de Canonicis di Bologna, il 23 luglio Angelo di Gaio venne assolto[34].

Si può affermare che i pareri presentati dalla difesa siano stati decisivi per l'assoluzione di Angelo e il fatto che già durante il processo fosse chiaro il peso che avevano le argomentazioni di tali giuristi è provato dalla richiesta di proroga fatta al Consiglio Generale per consentire all'accusa, non di provare la propria tesi, ma di avvalorarla con pareri di giuristi altrettanto importanti. Non sappiamo cosa impedì all'accusa di mettere in atto i propri proponimenti, ma forse le disponibilità economiche del comune non consentivano di osteggiare Gaio ed Angelo, che erano stati capaci di avvalersi dei migliori giuristi sulla piazza[35]. I pareri, come si è gia accennato, non ci sono pervenuti come allegati al processo, ma solo le edizioni a stampa del Tartagni e del Sozzini hanno conservato due dei quattro consilia. È auspicabile il ritrovamento del consilium del Bartolini[36], mentre non è chiaro chi fosse Bartolomeo *de Canonicis*[37].

Manca quindi la possibilità di un confronto tra i pareri originali e quelli che ci sono pervenuti tramite le edizioni a stampa. È invece possibile un confronto tra le argomentazioni del Sozzini e quelle del Tartagni. I pareri sono costruiti in modo molto differente, il *consilium* del Sozzini è molto più complesso, ma non sembra essere risolutivo. Il parere del Tartagni è invece conciso, semplice ed efficace.

Anche la *summa* o *epitome* che precede i pareri differisce; mentre le argomentazioni del Sozzini vertono sulla definizione di *blasphemia*[38], il Tartagni, come già aveva fatto Gaio all'interno del processo, sottolinea la non validità della testimonianza di una sola persona che, oltretutto, non era disinteressata[39].

Bartolomeo Sozzini si concentra sulla frase incriminata affrontando il problema del rapporto tra ciò che è vero e ciò che è reale; nemmeno Dio può fare in modo che ciò che non è avvenuto sia avvenuto *unde negare Deum aliquid posse non semper includit impotentiam Deo*.

Bisogna inoltre considerare, dice il Sozzini, l'intenzione, l' *intelligentia* delle parole pronunciate da Angelo; egli voleva semplicemente ribadire con una maggiore forza il fatto che non aveva cambiato il pegno. La *mens loquentis*, è per il Sozzini, più importante delle parole pronunciate[40].

Non vi è modo quindi di provare la malafede di Angelo, egli potrà essere condannato per parole turpi, ma non per *blasphemia*, poiché le circostanze dimostrano che altre erano le sue intenzioni.

Il richiamo alla *mens*, all'intenzione dell'imputato è presente anche nel *consilium* del Tartagni; sia gli atti processuali che il giurista di Imola tengono presente una frase pronunciata in un secondo momento,dopo il lasso di tempo che ci vuole a dire un *pater noster*, e cioè "e Domenedio potrebbe pur fare ogni cosa"[41]. Proprio questa frase, dice il Tartagni, chiarisce l'intenzione di Angelo. Il Sozzini invece riteneva che questa frase fosse stata pronunciata dall'interlocutore cristiano, Michele Bonuzelli, e che stesse a significare l'errata comprensione *primo aspectu* da parte del cristiano[42].

[34] A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, 93r.; non si è invece conservata la sentenza con la motivazione (A.S.Lu., fondo Sentenze e Bandi).

[35] La cauzione di 300 libbre che permette la scarcerazione di Angelo era stata pagata David di Dattilo titolare del banco di Lucca, A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, 92r.

[36] Pochi sono i suoi *consilia* pubblicati, ma potrebbe rintracciarsi nei numerosi manoscritti, Cfr. R. Abbondanza, cit.

[37] I *de Canonicis* erano una nota famiglia di giuristi Bolognesi, ma non abbiamo menzione di un Bartolomeo, da notare che in C. PIANA, cit., p. 924, Bartolomeo è presente nell'indice dei nomi, ma per un errore nella compilazione dell'indice.

[38] Punto 1: *Deus non potest facere quod hoc non fecerim, si quis dicat, an blasphemet?* Punto 5: *Blasphemia quid sit.*

[39] *Testimonio unius non integri non est qui torquendus, nec damnandus.*

[40] "*..mens loquentis attenditur potius quam verba, quia verba deserviunt menti, non e contra*", D. 50, 16 (219).

[41] A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, 63v.

[42] Il Sozzini ritiene che la frase "e Domenedio poterebbe pur fare ogne cosa" sia stata pronunciata

Infine il nucleo più cospicuo delle argomentazioni del Tartagni ruota intorno alla non validità della testimonianza di Michele Bonuzelli; un solo testimone in lite con Angelo per il pegno e interessato alla sua condanna non era un teste valido e sul quale potevano fondarsi né tortura né condanna.[43]

Il *consilium* del Tartagni chiudeva definitivamente il problema, non entrava nel merito, come il Sozzini, della definizione di "blasphemia" e del rapporto con il reale, ma in modo più efficace attaccava la testimonianza del Bonuzelli e demoliva la possibilità del ricorso alla tortura.

La poca incisività del parere del Sozzini, che comunque non abbiamo in originale, fu forse dovuta alla necessità di scrivere il parere in poco tempo, come sembrerebbe indicare l'errore nella comprensione dell'accaduto[44] e un altro *consilium*[45] scritto dal giurista senese in favore di un Francesco processato per aver detto il falso. Sembrerebbe che dopo la confessione di Francesco, 20 maggio, Gaio si fosse affrettato a richiedere i primi due pareri presentati il 25 maggio, e in concomitanza ne chiedesse anche un terzo per aiutare la posizione del "falsario".

Nonostante i *consilia* non si siano conservati come allegati agli atti del processo, è stato possibile ricostruire la vicenda grazie al successo delle raccolte edite a stampa; senza i pareri, ai quali è demandata la difesa, non ci sarebbe comprensione dell'assoluzione di Angelo. È quindi importante tenere presenti le potenzialità di questo tipo di fonte, che non solo ci tramanda l'elaborazione dottrinale di un famoso giurista su un tema di diritto, ma ci mette davanti a processi realmente avvenuti che, attraverso la letteratura consiliare, sarà più facile reperire nel *mare magnum* degli archivi, ma soprattutto comprendere a pieno.

Francesca Frugoni
P.zza Garibaldi 9,
I-56126 Pisa
e-mail: f.frugonivirgilio.it

SUMMARY

The aim of this article is to consider the *consilium* not only as a source for the study of the juridical status of the Jews, but also as a source for social history. This study examines in particular the trial against the Jew Angelo that took place in 1474, and compares with this trial's acts the *consilia* of A. Tartagni and B. Sozzini.

KEYWORDS: *Consilium*; Social history; Judicial sources.

dal cristiano: "et primo aspectu sonabant in detractionem divinae potentiae, quod demonstravit responsum illius Christiani, qui respondit Dio può pure ogni cosa".

[43] C IV 20 (9), C IV 19 (25).

[44] Vedi nota 42.

[45] Consilium CIII del I volume della raccolta dei Consilia di Mariano e Bartolomeo; sembra che Gaio, dopo la confessione di Francesco, abbia richiesto al Sozzini due pareri: CII e CIII. Interessante notare che nel procedimento a carico di Francesco non vi è menzione del parere del Sozzini. Francesco viene condannato il 27 luglio 1474 a pagare 100 libbre, A.S.Lu., Inquisizioni del Podestà n. 5296, c. 94r.

Mauro Perani

IL MANOSCRITTO EBRAICO COME FONTE PER LA STORIA SOCIALE DEGLI EBREI*

In questa sede, conformemente al tema specifico del convegno che stiamo celebrando, mi occuperò del manoscritto ebraico considerato non come testimone di una determinata opera letteraria o di una fonte storica da esaminare, bensì come preziosa miniera di informazioni che, anche se a volte possono apparire di natura quasi irrilevante, dimessa, casuale o personale, possono rivelarsi di grande interesse per la storia sociale degli ebrei.

Parlando di manoscritto, dobbiamo innanzitutto distinguere fra manoscritti ebraici che ci consegnano la copia di un'opera, e manoscritti contenenti documenti di vario genere, come verbali delle sedute consiliari di comunità ebraiche, statuti di confraternite religiose, deliberazioni del consiglio, epistolari, registri di prestito vergati in ebraico o giudeo-italiano, raccolte di *Še'elot* e *tešuvot* e altri documenti simili. Presentando, testi come questi, un indiscutibile interesse per la ricostruzione della storia sociale degli ebrei, ed essendo anche oggetto di altre relazioni in questo convegno, di essi non mi occuperò.

La mia indagine, dunque, si limiterà all'esame di manoscritti contenenti i testi letterari più diffusi fra gli ebrei del Medioevo avanzato, cercando di focalizzare la nostra attenzione su due aspetti: A. da un lato la storia della diffusione di una determinata opera, sulla base delle nostre conoscenze di biblioteche, liste di libri e diffusione di frammenti di codici in una determinata area geografica, per cercare di capire che cosa leggevano gli ebrei residenti in una determinata regione; B. dall'altro esamineremo tutto un insieme di annotazioni apparentemente secondarie e accidentali, rispetto al manoscritto medesimo, ma che possono rivelarsi una fonte interessantissima di notizie storiche di una natura spesso così particolare, da potersi ritrovare molto difficilmente in altri documenti.

Occorre fare un'ultima precisazione: dopo i manoscritti scoperti a Qumran, che datano fra il II-I sec. a.e.v e il I e.v., abbiamo un vuoto pressoché totale di documentazione di circa otto secoli, poiché la documentazione manoscritta ebraica in nostro possesso ricomincia nel IX secolo dell'e.v. ed è nella sostanza, medievale. Questo *gap*, che non ha l'equivalente nel mondo cristiano, è dovuto alla prassi sistematicamente messa in atto dagli ebrei di riporre nelle *genizot*[1] i vecchi manoscritti deteriorati dall'uso o consumati dall'intenso studio, a cui si dedicavano molte ore della giornata. Questa pratica, anche se dettata da motivi rituali legati alla volontà di evitare la profanazione dei testi, scritti nella lingua santa e contenenti il nome di Dio, ha determinato, in realtà, una sistematica distruzione del libro ebraico, eseguita *ad intra* del mondo giudaico dagli stessi ebrei. A questa considerazione si deve aggiungere la grande mobilità della popolazione ebraica, che continuamente si spostava da un paese all'altro, sia spontaneamente, sia in maniera coatta in seguito ad espulsioni. In questa situazione precaria i manoscritti non erano conservati, come nel mondo cristiano, in grandi abbazie, al sicuro da ogni pericolo, ma nella bisaccia, in una

* Si indicano qui di seguito le sigle di uso più frequente nell'indicazione dei manoscritti:

Freimann, *Italy* = A. Freimann, *Jewish Scribes in Medieval Italy*, in *A. Marx Jubilee Volume*, English Section, New York 1950, pp. 231-342; JNUL = Jewish National and University Library di Gerusalemme in genere seguita dall'indicazione del numero di microfilm conservato presso l'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts ad essa annesso; MMCH = C. Sirat, M. Beit Arié, (curr.), *Manuscrits médiévaux en caractères hebraïques portant des indications de date (jusqu'à 1540)*, Paris, Jerusalem, 1972 (I), 1979 (II), 1986 (III); Tamani, *Bologna* = G. Tamani, *Manoscritti copiati in provincia di Bologna*, in S. M. Bondoni e G. Busi (cur.), *Cultura ebraica in Emilia-Romagna*, cit., pp. 433-435.

[1] M. Beit Arié, *Genizot: Depositories of Consumed Books as Disposing Procedure in Jewish Society*" (Comité international de paléographie latine: XIe Colloque, Bruxelles, 19-21 October 1995), in "Scriptorium", 50 (1996), pp. 407-414.

borsa da viaggio, esposti alle intemperie, all'attacco di briganti, in una situazione quanto mai precaria. Oltre ad una sistematica distruzione del manoscritto interna al mondo ebraico e legata all'intenso uso per lo studio giornaliero, nonché alla norma rituale di evitarne la profanazione una volta deteriorato dall'uso, riponendolo in una *genizah* per poi seppellirlo nei cimiteri, c'è stata anche una massiccia e sistematica distruzione *ad extra* del mondo ebraico, messa in atto dall'Inquisizione nel corso dei secoli. Non si contano le bolle che ordinavano la confisca, la censura e spesso la distruzione al rogo di migliaia e migliaia di libri ebraici manoscritti e, dopo l'avvento della tipografia ebraica, anche a stampa. Ne deriva che il campione su cui possiamo lavorare, pur restando significativo, è abbastanza ridotto, perché si calcola che di tutti i manoscritti prodotti dagli ebrei in Europa durante il Medioevo, ci sia giunto non più del cinque per cento.

Un'ultima precisazione. In alcuni casi supererò il limite cronologico del Medioevo, di cui vuole occuparsi questo convegno, per inoltrarmi a seguire le vicende di alcuni manoscritti e la dispersione di importanti collezioni anche nel Cinque e Seicento.

A. *Il manoscritto come fonte storica in quanto opera letteraria: inventari e liste di libri*

Non è da trascurare, come fonte storica, anche il manoscritto in quanto contiene una determinata opera, non perché si studia quest'opera, ma perché se ne può esaminare la diffusione, per comprendere cosa leggevano gli ebrei di una determinata epoca in una determinata regione. Uno studio sistematico di liste di libri posseduti da singoli ebrei nella loro biblioteca, oppure di inventari di libri posseduti da una determinata comunità ebraica, come anche gli elenchi di libri sequestrati dalle vicarie dell'Inquisizione e destinati al rogo, quando abbiamo la fortuna di venirne in possesso, ci fornisce preziose informazioni sugli interessi culturali di particolari individui o comunità, sulle opere più lette e diffuse in un determinato luogo e in una determinata epoca. Da essi noi possiamo ricavare ad esempio il grado di *Literacy* degli ebrei che li possedevano, possiamo delineare un quadro della fortuna e della diffusione delle opere letterarie, venire informati sugli autori più letti e studiati, così come sui tempi e i percorsi della diffusione di una determinata opera in area sefardita, italiana o aškenazita. In questo senso è stata magistrale l'opera di Shifra Baruchson che ha studiato sistematicamente gli inventari dei libri posseduti dagli ebrei di Mantova al volgere del Cinquecento, ordinati dal Duca nel 1595 sotto il pontificato di Clemente VIII. La Baruchson è riuscita, grazie a questa analisi, a delineare un quadro sufficientemente completo degli interessi culturali degli ebrei di Mantova, nonché del loro grado di cultura letteraria, non solo per le loro letture in ebraico, ma anche per quelle di opere di letteratura profana in italiano. Le liste riguardano 430 famiglie, costituite dall'antico ceppo locale italiano, da sefarditi immigrati nella città dei Gonzaga in seguito all'espulsione del 1492 e da aškenaziti. Gli inventari comprendono ben 21.000 volumi, più di 1.200 titoli e contengono anche interessanti informazioni sui loro possessori. È ovvio che non si tratta solo di manoscritti, ma anche di opere a stampa. Il quadro che la Baruchson ricava dallo studio di questo caso davvero unico di inventario pressoché completo dei libri di una intera comunità – esaminando che libri leggevano gli ebrei mantovani, se su volumi manoscritti o a stampa, quanti possedevano una biblioteca ecc. – contrariamente a quello che ci si potrebbe aspettare, mostra una comunità poco letterata, che conosceva poco e male l'ebraico, la cui maggioranza leggeva in prevalenza opere di letteratura profana, in italiano, messe a disposizione dalla stampa che era riuscita a offrire libri a prezzi accessibili a una vasta parte della popolazione[2].

Un altro esempio di inventario di una biblioteca posseduta da un ebreo è quello pub-

[2] S. Baruchson, *Books and Readers. The Reading Interests of Italian Jews at the Close of the Renaissance* [in ebraico], Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1993, che ho recensito in "Henoch" 16 (1994), pp. 371-374. L'autrice ha in seguito pubblicato una versione francese del suo lavoro S. Baruch-

blicato da Carlo Bernheimer[3]. Grazie alla scoperta di un documento conservato nell'Archivio di Stato di Bologna, Carlo Bernheimer è venuto in possesso dell'inventario di una biblioteca, appartenente ad un ebreo bolognese, la più grande che si conosca per il Quattrocento per quantità di manoscritti. L'inventario conta ben 226 testi manoscritti, facenti parte della biblioteca della famiglia Finzi, dimorante prima a Bologna e poi passata a Mantova. Šelomoh Finzi, sua moglie Brunetta e il padre Mordekai, quando ancora dimoravano a Bologna, avevano contratto un grosso debito con il prestatore ebreo Santo figlio di Rubino a cui dovevano 250 ducati d'oro. Non essendo la famiglia Finzi in grado di assolverlo, si era trasferita a Mantova e aveva lasciato a Bologna una casa con una ricca biblioteca ed altri oggetti. L'intera proprietà fu fatta stimare da alcuni incaricati del podestà, che stesero un inventario dei beni del debitore ed in particolare dei libri della sua biblioteca, arricchitasi con i manoscritti del padre Mordekai Finzi, noto matematico ed astronomo. La casa e i beni immobili, valutati 100 ducati d'oro, furono pignorati ed assegnati al prestatore bolognese per assolvere, almeno in parte, il suo credito.

Dalla sommaria e spesso imprecisa descrizione dei 226 manoscritti compiuta da funzionari che non conoscevano l'ebraico, risulta che 96 erano membranacei, 107 cartacei e 4 misti; dei rimanenti non si danno notizie sul tipo di materiale. La descrizione contenuta nell'inventario permette di identificare 180 dei 226 manoscritti. Tra essi ben 35 sono testi cabbalistici, 31 di medicina, 21 di argomento filosofico, 19 testi della *Bibbia*, 18 opere di preghiera e liturgia, 17 opere di esegesi biblica, 10 compendi rituali, 7 contengono parti del *Talmud*, 6 opere di astronomia e sul calendario, 5 contengono opere grammaticali, 4 quesiti e responsi su argomenti giuridici e rituali, 3 di argomento vario, 2 di scienze naturali, 1 contiene parte della versione aramaica della Bibbia o *Targum* e, infine, 1 contenente un testo midrašico.

Se la esaminiamo accuratamente, questa biblioteca ebraica bolognese dei Finzi colpisce per la consistente presenza di opere cabbalistiche, che stanno al primo posto, seguite da quelle di carattere filosofico. Bibbia, esegesi e liturgia appaiono decisamente in secondo piano, così come le opere classiche della normativa talmudica. Non mancano interessi filologico-grammaticali e soprattutto scientifici. Si potrebbe dire che la biblioteca dei Finzi nella Bologna della metà del Quattrocento mostra una spiccata caratterizzazione nella direzione del nuovo clima in cui fiorisce il Rinascimento; un clima caratterizzato da una feconda temperie culturale grazie alla quale gli orizzonti degli ebrei colti si allargano dagli ambiti tradizionali del *Talmud Torah* a quelli nuovi dell'esoterismo, della filosofia e delle scienze profane. In questo Mordekai e Šelomoh Finzi sono indubbiamente anche in parte anticipatori del clima che diverrà dominante tra il volgere del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento.

Una delle più grosse biblioteche ebraiche del Seicento è quella posseduta da Avraham Yosef Šelomoh ben Mordekai Graziano (m. 1684), rabbino italiano nato a Pesaro, dove studiò con Yiṣḥaq Refa'el Ventura. Dopo un breve soggiorno a Roma, si trasferì a Modena dove proseguì gli studi con suo nonno, Netan'el Trabot, che lo ordinò rabbino nel 1647. Membro del tribunale rabbinico della città, in seguito ne divenne rabbino capo[4]. I manoscritti del-

son-Arbib, *La culture livresque des juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, CNRS Editions, (Documents, Études et Répertoire pubbliés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 66), Paris 2001.

[3] C. Bernheimer, *Una collezione privata di duecento manoscritti ebraici nel XV secolo*, in «La Bibliofilia», 26 (1925), pp. 300-325, che tuttavia non identificò i possessori della biblioteca e il contesto della disputa finanziaria tra le due famiglie ebraiche Finzi e Rubini. Questi elementi sono invece stati chiariti da S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977, pp. 677-678; cfr. anche Rothschild, *Les listes de livres, reflet de culture*, p. 167, n° 11.

[4] Y. Okun (Mayer), ספריית כתבי–היד של אברהם יוסף שלמה גראציאנו [I manoscritti della biblioteca di Avraham Yosef Šelomoh Graziano], Università Ebraica di Gerusalemme, Scuola di Biblioteconomia, Tesi per il conseguimento del titolo di M.A., Gerusalemme, sessione autunnale 1991.

la biblioteca di Graziano quanto al soggetto sono così ripartiti: 9 testi liturgici, 18 testi biblici, 11 testi di *halakah*, 5 testi di letteratura moraleggiante o *musar*, 5 testi grammaticali, 13 testi di *Mišnah* e *Talmud*, 5 testi midrashici e narrativi, 10 manoscritti filosofici, 3 di belle lettere, 17 di *qabbalah* e mistica, 3 contenenti testi scientifici, 21 di letteratura responsoriale o *Še'elot u-tešuvot*, 8 testi omiletici, 5 opere varie e 41 di opere miscellanee. Come si può vedere, il primato della letteratura responsoriale (21 mss.) supera di poco la Bibbia (18 mss.), quasi raggiunta dall'interesse per le dottrine esoteriche della *qabbalah* (17 mss.), mentre *Talmud* (13 mss), *halakah* (11 mss.) e filosofia (10 mss.) quasi si equivalgono. Si tratta, certamente, di elementi non privi di interesse per la storia della cultura ebraica a Modena nel Seicento[5].

B. *Il manoscritto come fonte storica per i suoi elementi estrinseci.*

Come è noto, il manoscritto era conservato dal possessore e dai suoi famigliari come un documento sacro, che sarebbe stato lasciato in eredità ai figli e ai figli dei figli, non solo come testo sacro o testo di studio, ma anche come un vero eproprio "archivio o anagrafe" della memoria famigliare. Spesso, infatti, i possessori di manoscritti usavano le pagine bianche non usate per la copiatura dell'opera e vi scrivevano liste di nati e di morti della famiglia, date di nascita dei figli, aggiungendo per i maschi il giorno della loro circoncisione.

Ma tentiamo di elencare in ordine di importanza quali sono gli aspetti estrinseci ed extraletterari di un manoscritto, rilevanti per noi come fonte storica.

1. La caratterizzazione codicologica e paleografica del manoscritto.

Non è certamente priva di interesse storico la stessa configurazione fisica del codice, costituita dalla sua struttura materiale codicologica e dalla sua caratterizzazione paleografica. L'esame di queste variabili ci può informare sull'area in cui il manoscritto è stato prodotto e copiato. Tali informazioni, ovviamente, possono trovare precise conferme dall'eventuale presenza di un *colophon*, non sempre presente e del quale tuttavia parleremo più avanti.

Anche il solo esame del tipo di pergamena, del formato del manoscritto, della composizione dei fascicoli, delle tecniche usate per la foratura e la rigatura, oltre al tipo di scrittura usata dal copista, possono fornirci delle informazioni storiche non prive di interesse per la diffusione del libro e la ricezione di determinate opere nelle diverse aree italiana, aškenazita e sefardita. Possiamo, ripercorrere, ad esempio, i sentieri seguiti in Europa, dalla diffusione di un'opera come il *Mišneh Torah* di Maimonide, di cui furono copiate molti esemplari già nel secolo seguente alla morte dell'autore, prima in area sefardita, e successivamente in quella aškenazita[6].

A questo proposito si deve tener presente la possibilità che un copista di una determinata area, ad esempio sefardita, poteva emigrare in Italia, e continuare a scrivere nella nuova terra in cui risiedeva col suo stile di scrittura, mentre si serviva di pergamene preparate secondo le tecniche locali tipicamente italiane. Solo scribi di elevata professionalità, come Avraham Farissol, giunto in Italia settentrionale da Avignone, era in grado di copiare in scrittura sefardita o italiana, a seconda delle preferenze del committente.

Il tipo di pergamena, il modo della sua concia e preparazione, la tecnica di ottenerne fogli di diversi formati, la *mise en page*, e la composizione dei fascicoli di tre, quattro o cinque bifogli, ci permettono di risalire con suffi-

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

[6] Per un esempio rilevato sulla base della diffusione dei frammenti di quest'opera maimonidea riusati nelle legature si veda M. Perani, *Maimonides' Wirkungsgeschichte as Attested by the "Italian Genizah": Fragments of Mishneh Torah*, in G.K. Hasselhoff and O. Fraisse (edd.), *Moses Maimonides (1138-1204) – Acht Jahrhunderte Wirkungsgeschichte*, (Ex oriente lux, 1), Ed. Ergon, Wuerzburg/Beirut 2004, pp. 137-172.

ciente precisione all'area di produzione del manoscritto.

2. Il *colophon* e le sue informazioni.

Certamente la fonte più preziosa di informazioni storiche sul copista, il committente, il luogo e la data di esecuzione della copia e altre notizie di grande interesse storico relative anche a luoghi diversi in cui il copista ha lavorato, alla mercede che ha ricevuto e a tante altre informazioni, sono contenute nel *colophon*[7], che è una specie di carta di identità del manoscritto medesimo. Se in esso è almeno contenuta l'informazione sulla data e il luogo in cui fu portata a compimento l'opera di copiatura, ci troviamo di fronte a un manoscritto datato e localizzato. Come sappiamo, purtroppo, non tutti i manoscritti hanno *colophon*, o a volte li hanno troppo succinti, indicandoci ad esempio solo il nome del copista. Nei manoscritti ebraici in nostro possesso sono menzionati circa 4.500 nomi di scribi, alcuni più noti, altri illustri sconosciuti, noti solo per aver copiato un testo per proprio uso, da lasciare in eredità ai figli.

Accenno di sfuggita ai casi non rarissimi di falsificazione del *colophon* tramite piccole modifiche delle lettere e tratti aggiunti che cambiano il valore numerico delle stesse. In genere è molto facile individuare la manomissione, in genere costituita da una ante-datazione, perché gli inchiostri di periodi diversi hanno reagito in maniera diversa sul supporto scrittorio e sono facilmente smascherabili. Le falsificazioni delle date di copia venivano fatte anche dai commercianti di manoscritti, allo scopo di aumentare i loro guadagni facendo passare il codice come più antico. Abbiamo diversi casi di alterazione dei *colophon* nella collezione Firkovitch di San Pietroburgo[8].

Un altro problema è costituito dal fatto che non di rado uno scriba copia letteralmente il *colophon* dell'antigrafo da cui egli esegue la sua copia compresa la data, il ché può avvenire anche parecchio tempo dopo la data della copia di cui egli si serve. Il risultato è che la data "copiata" non è quella reale. A volte i manoscritti erano copiati da più mani, in collaborazione fra diversi copisti. Non sempre di ciò siamo informati, e a volte il copista principale firma un *colophon* dando da intendere che tutta l'opera sia stata copiata da lui. In realtà un attento esame paleografico svela queste mezze verità.

Sarà opportuno precisare che il sistema di datazione secondo l'anno della creazione del mondo, pur essendo il più diffuso, non è l'unico. Dato l'anno della creazione, per conoscere l'anno cristiano equivalente, si deve aggiungere la cifra chiave di 240, prescindendo naturalmente dalle migliaia, e considerando solo centinaia, decine e unità. Se conosciamo il mese e il giorno del calendario ebraico, siamo in grado di stabilire se la data ebraica cade nei mesi fra il capodanno ebraico (settembre-ottobre) e dicembre dell'equivalente anno cristiano, oppure se cade nel perioso fra gennaio e settembre-ottobre. Nel primo caso, dopo aver aggiunto 240 all'anno ebraico, dobbiamo togliere una cifra, perché il nuovo anno ebraico era già cominciato, ma il nuovo anno cristiano no, essendo in ritardo di circa quattro mesi; se invece conosciamo esattamente mese e giorno ebraico, ed esso cade dopo il primo gennaio, l'equivalente anno cristiano è quello che si ottiene aggiungendo semplicemente 240. Se non siamo in grado di avere questa informazione, siamo co-

[7] Per questo si veda: M. Beit-Arié, *Colophons in Hebrew Manuscripts: Source of information on Book. Production and Tex Transmission*, in E. Condello e G. De Gregorio, *Scribi e colofoni*, Roma 1995; Id., *Colophoned Hebrew Manuscripts Produced in Spain and the Distribution of the Localised Codices*, in «Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita» 6 (1999), pp. 161-178; M. Riegler, *The Colophon as a source of the History of Yemenite Books and their Scribes*, in *Studies in Hebrew Literature and Yemenite Culture*, Yehudah Ratzaby Jubilee Volume, Ramat Gan 1991, pp. 161-179; Id., *Colophons of Medieval Hebrew Manuscripts as Historical Sourcew*, Ph.D diss. Hebrew University, Jerusalem 1995 (entrambi in ebraico).

[8] C. Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Edited and Translated by Nicholas De Lange (Edizione ampliata dell'originale francese, Parigi 1994), Cambridge 2002, p. 209.

stretti a dare la corrispondenza dell'anno cristiano giocando su due anni. Ad es. l'ano ebraico 5159, in mancanza di dati più precisi, corrisponderà all'anno 1398-1399.

In oriente e in Italia, particolarmente meridionale, prima del 1300 troviamo la datazione dalla distruzione del tempio (*ḥurban ha-Bayit*). Per ottenere l'equivalente anno cristiano, si deve aggiungere all'anno della distruzione del tempio la cifra 68.

La datazione secondo l'èra seleucide è pure attestata soprattutto in oriente fino al tardo Medioevo e nello Yemen ancor più a lungo. Essa è usata specialmente per contratti commerciali e documenti familiari. Tale èra inizia nell'anno 311 a.e.v ed è chiamata in ebraico la datazione dei *Šetarot*. Dato l'anno secondo l'èra seleucide, per ottenere l'equivalente anno cristiano si deve sottrarre 311.

Più rara è la datazione secondo l'Egira, che inizia il 16 luglio 622. Seguendo tale datazione un calendario esclusivamente lunare, senza le correzioni che sia quello ebraico sia quello cristiano mettono in atto per rimettersi in pari col calendario solare, è assai complicato ottenere la corrispondenza con l'anno cristiano senza l'ausilio di tabelle. Gli anni infatti non corrispondono più a quelli del calendario ebraico e cristiano, perché sono più brevi.

A volte lo scriba ci dà nel *colophon* delle informazioni storiche di grande interesse, che sarebbe difficile trovare in altre fonti. Vediamo l'esempio di una nobildonna romana, Paola, che copiò tre manoscritti. In uno di essi (Varsavia, Jewish Historical Institute, n. 6) la donna-amanuense ci racconta una piccola genealogia della sua famiglia. Ecco quanto scrive:

L'ho copiato io, con le mie mani, Paola figlia di Rabbi Avraham lo scriba, figlio di Yo'av, che la sua virtù ci protegga, discendente da Rabbi Yeḥi'el, il padre di Rabbi Natan, l'autore dello 'Aruk, e moglie di Yeḥi'el ben Šelomoh, lunedì 4 Adar 5048 [= 1288] *della creazione del mondo nella città di Roma sulle rive del Tevere.*

Sempre Paola, in un libro di preghiere copiato diciotto anni dopo nel 1306 (Ms. Verona, *Talmud Torah*), ci dice:

La copia è stata portata a termine venerdì 8 Adar 5056 [1306] *dalla figlia dello scriba Avraham ben Yo'av. L'ho copiato per mio figlio Šelomoh figlio del mio sposo e maestro il pio Šelomoh, il suo ricordo sia in benedizione, ben Mošeh ben Yequṭi'el.*

Dunque, non solo apprendiamo della parentela di Paola con Natan ben Yeḥi'el, l'autore del lessico dell'ebraico talmudico *Sefer he-'Aruk*, ma anche che nel 1306 Paola aveva avuto un secondo marito, già morto nell'anno in cui esegue la copia[9].

Sempre a proposito di genealogie dello scriba, in un manoscritto copiato da uno scriba yemenita nel 1342 di nome Benyah ben Sa'adyah Ben Qalev ben Mahfuz ci fornisce la catena di ben dodici generazioni del suo committente[10].

Un esempio significativo che ci svela la frequentazione che i copisti avevano dei loro stessi committenti, a volte essendo loro ospiti per tutto il tempo di esecuzione del lavoro di copia, è quello del copista Avraham ben Yequṭi'el, attivo a Bologna negli ultimi quindici anni del Trecento. In tre manoscritti, da lui copiati rispettivamente nel 1386, 1387 e 1391-92, Avraham dice di aver eseguito la copia mentre era ospite del committente Mattityah ben Mošeh, mentre nel terzo manoscritto afferma di averlo copiato per Consola, vedova del committente stesso, in quell'anno ormai defunto:

Fu terminato per opera di Avraham ben Yequṭi'el qui nella città di Bologna ... e l'ho scritto per la Signora Consola vedova di Mošeh il 13 del mese di Ševat dell'anno 5152 (= martedì 9 gennaio 1392) *... mentre mi trovavo in sua compagnia qui nella menzionata Bologna ... e ho ricevuto la mia mercede come paga*[11].

[9] Su Paola vedi Freimann, *Italy*, n. 397, p. 308 [78].

[10] Riprendo queste notizie da Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, cit., p. 214ss.

[11] I tre manoscritti sono: 1. Gerusalemme, Biblioteca Nazionale ed Universitaria, Yahuda, Ms. ebr. 3; MMCH, I, 57; il manoscritto non è elencato dal Freimann, *Italy*; 2. Parma, Biblioteca Palatina,

Un altro esempio significativo che getta luce sui rapporti che legavano copisti e intellettuali con ricchi mecenati e committenti è il seguente. Nel 1484 il noto Avraham ben Mordekai Farissol, nato ad Avignone nel 1452 e trasferitosi prima a Mantova alla fine degli anni Sessanta e quindi a Ferrara verso il 1472, copia a Bologna un *Maḥazor* secondo il rito italiano per Yosef ben Avraham Caravita, il noto primo stampatore ebreo bolognese attivo tra gli anni 1477 e 1488. Farissol[12], rilevante figura di intellettuale oltre che operoso amanuense, ci ha lasciato circa una trentina di manoscritti copiati a Mantova, Sermide ma soprattutto a Ferrara. Dal *colophon* apprendiamo che egli copiò questo manoscritto mentre si trovava ospite nella casa dello stampatore bolognese che gli aveva commissionato questo testo liturgico. In esso si legge:

Sia esaltato il Signore benevolo che ha aiutato me, il suo servo Avraham ben Mordekai Farissol da Avignone, dandomi forza e vigore nel portare a termine questo Maḥazor completo delle preghiere di tutto l'anno per l'illustre sua eccellenza il signor Yosef Caravita, lo custodisca la sua Roccia e il suo Redentore, qui nella città di Bologna nella sua casa venerdì 16 Tammuz del 1484.

Il manoscritto, pergamenaceo e vergato in scrittura italo-sefardita, risulta essere l'unico certamente scritto da Farissol a Bologna e si conserva a Cincinnati presso lo Hebrew Union College (Ms. 331; Freimann, *Italy*, 33 m; JNUL, mic. 18304).

Nel 1485 sempre Avraham Farissol copiò, forse a Bologna mentre si trovava nuovamente ospite dello stampatore, un esemplare di un *Siddur* per sua figlia Donnina Caravita. Nel *colophon* a c. 176v leggiamo:

Io Avraham Farissol ben Mordekai Farissol da Avignone ho terminato questo Siddur di tutto l'anno per l'onorata e gentile signora Donnina figlia dell'illustre e dotto Signor Yosef Caravita e moglie del Signor Rabbi Šemuel ben Yiṣḥaq da Revere[13]*, il 28 di Nisan del 1485.*

Il manoscritto, pergamenaceo e nella tipica scrittura italo-sefardita dell'amanuense avignonese, si conserva a Firenze presso la biblioteca Medicea Laurenziana (Ms. Biscioni Or. 475; JNUL, mic. 19178)[14].

Questi esempi ci aprono uno spiraglio sulla vita culturale ebraica in una grande città dove risiedeva la seconda comunità ebraica per grandezza e importanza dopo quella di Roma.

Dal *colophon* possiamo anche avere informazioni sulla mobilità e gli spostamenti degli scribi, che portavano a termine il loro lavoro anche nel corso di mesi in luoghi diversi. È il caso di una nota figura di intellettuale e copista, che fu, fra diverse altre città, anche a Bologna per alcuni anni: Avraham ben Mešullam

Ms. Parmense 1119; Tamani 16; Tamani, *Bologna*, 7.4:1; Freimann, *Italy*, 12 a; JNUL, mic. 27547, e 3. New York, Jewish Theological Seminary, Ms. Acc. 63422, mic. 4424; JNUL, mic. 25326; Freimann, *Italy*, 12 b.

12 Su Farissol si veda D. B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981; per la sua attività alla corte di Ferrara, G. Busi, *Officina ebraica ferrarese*, in E. Fregni e M. Perani (curr.), *Vita e cultura ebraica nello stato estense*, Atti del 1° convegno internazionale di studi, Nonantola 15-16-17 maggio 1992, Nonantola-Bologna 1993, pp. 189-211: 197-200. Si veda inoltre E. Engel, *Abraham ben Mordecai Farissol: Sephardi Traditions of Book Making in Northern Italy of the Renaissance Period*, in "Jewish Art", 18 (1992), pp. 148-167, con un'illustrazione di questo ms.

13 La parentela dei Caravita di Bologna con ebrei residenti a Revere è documentata anche in una lettera del Comune di Bologna del 29 ottobre 1484 in cui si parla dell'intervento di Ventura ben Avraham Caravita da Bologna a favore del suo parente Salomone di Vitale da Revere, cfr. E. Colleoni, *Gli ebrei a Bologna nel XV secolo*, tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna nell'a.a. 1973/74, relatore il Prof. G. Alberigo, II, pp. 275-277.

14 Il manoscritto è elencato da Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*, cit., n° 21, p. 159, mentre una illustrazione del medesimo si trova in Engel, *Abraham ben Mordecai Farissol*, cit.

da Sant'Angelo[15] a volte detto anche da Modena. Nel 1574 egli copia le omelie sulla *Torah* di suo suocero Yiṣḥaq Yehošua' ben Immanuel Lattes[16]. La copia fu iniziata a Bologna ma portata a termine ad Asti, come dichiara egli stesso nel *colophon*:

Non ho trovato nient'altro nella copia [*delle derašot*] *di mio suocero Yiṣḥaq Lattes ... e qui sono terminate le omelie sulla Torah dell'eminenza summenzionata. Le ho copiate io Avraham da Sant'Angelo suo genero: iniziai il lavoro a Bologna, lo continuai a Ferrara e lo portai a termine qui ad Asti*[17] *nel dicembre del 1574.*

Il ms. vergato in scrittura italiana, si conserva a Mosca presso la Biblioteca Statale (Ms. Guenzburg 1651; JNUL, mic. 48669)[18]. Questo *colophon* ci attesta anche la notevole mobilità di questo rabbino-copista itinerante. Dai dati in nostro possesso sappiamo che egli negli anni 1534-35 si trova a Siena, come precettore presso lo zio Yišma'el da Rieti, negli anni 1543-1549 lo vediamo a Bologna, negli anni dal 1554 al 1558 si porta nelle Marche, a Fano, presso Menaḥem da Foligno. Si sposa in prime nozze e ha un figlio e un figlia; nel 1557 Avraham sposa in seconde nozze Dolce, figlia del celebre rabbino ferrarese Yiṣḥaq Lattes. Negli anni precedenti il 1560 lo troviamo a Mantova, impegnato nella stampa dell'*editio princeps* dello *Zohar*. Poi il Sant'Angelo ritorna nuovamente a Bologna negli anni bui che vanno dal 1561 al 1568, durante i quali subisce un processo e viene anche incarcerato. Liberato nell'ottobre del 1567, si trasferisce a Ferrara, ma pochi anni più tardi lo troviamo nel Piemonte. In seguito lo troviamo ad Asti negli anni 1572-1584, durante i quali visse anche a Pinerolo, in qualità di precettore presso la famiglia Segre, e in seguito a Cuneo. Non conosciamo la data della sua morte, avvenuta pochi anni dopo[19].

I copisti ebrei fissano sempre una località mediante l'indicazione della sua collocazione geografica, notando in particolare i fiumi che passano per essa, se è su un monte o in riva al mare: ad es. di Bologna dicono che è posta sui fiumi Aposa, Savena e Reno; di Mantova che si trova sul fiume "Lago e Mincio" (sic). Un esempio della localizzazione di Bologna ci è dato in un manoscritto appartenuto alla collezione J. Lipschütz e passato poi alla collezione A. S. Yahuda ora confluita nella Biblioteca Nazionale ed Universitaria di Gerusalemme (Yahuda, Ms. ebr. 3; MMCH, I, 57; il manoscritto non è elencato dal Freimann). Ecco il testo del *colophon*:

Io Avraham ben Yequṭi'el ho scritto questa raccolta di decisioni relative al trattato Mo'ed e di altre prescrizioni rituali... di Rabbi Yeša'yah il Giovane per Mattityah ben Mošeh. L'ho terminato il primo giorno dopo il sabato del mese di Nisan dell'anno 1386 qui nella città di Bologna posta sui fiumi Reno, Savena e Aposa[20] *mentre mi trovavo insieme con lui* (scil. il committente) *e ho ricevuto la mia mercede come paga ...*

Troviamo l'esempio citato per Mantova in un documento vergato in ebraico su pergamena, che ho rinvenuto riusato come legatura in un registro conservato presso l'Archivio di Stato di Modena (framm. Ebr. 351.2). Esso contiene l'atto di concessione in affitto del banco di prestito di Stella, vedova di Mosè Norsa, agli ebrei mantovani Raffaele Forti e Yosef Gallico, sottoscritto fra le due parti ebraiche giovedì 17 dicembre dell'anno ebraico 5278, equivalente all'anno cristiano 1517. Il giorno dopo, venerdì 18 dicembre, l'atto sarebbe stato

[15] Sulla figura di questo intellettuale si veda S. Campanini, *Anima in itinere. Un'orazione funebre di Avraham da Sant'Angelo*, in particolare nota 4 dove Campanini aggiunge tutti i manoscritti noti copiati da questo scriba, in M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, pp. 129-168.

[16] Mortara, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, Padova 1886, p. 32.

[17] In effetti sappiamo che questo copista, dopo aver abitato a Bologna, passò ad Asti; cfr. Mortara, *Indice*, p. 4.

[18] Presso la medesima biblioteca si conserva anche un'altra copia di questo manoscritto eseguita nel 1580 (Guenzburg 1650; JNUL, mic. 48668).

[19] S. Campanini, *Anima in itinere. Un'orazione funebre di Avraham da Sant'Angelo*, cit., p. 129s.

[20] In ebraico *Rynw*, *Sbynw* e *Abysw*, come nel *colophon* del manoscritto successivo.

ufficializzato da un notaio cristiano, che tuttavia riassunse il lunghissimo testo vergato in una microscopica grafia corsiva, sintetizzandone gli elementi essenziali; quest'ultimo è conservato presso l'Archivio Gonzaga di Mantova, filza 3390, atto del 18.12.1517[21].

Nell'unico manoscritto copiato a Sciacca, in provincia di Agrigento, il copista Dawid ben Rabbi Aharon, dopo aver menzionato il committente Lewi figlio di Yosef il Vecchio, così conclude il suo *colophon* di questo esemplare della *Torah*: "L'ho scritta e vocalizzata io ... il giorno quarto (mercoledì) 8 del mese di Elul (agosto) dell'anno 5199 (=1439) della creazione del mondo a Sciacca sulla riva del mare" (Ms. Roma, Comunità israelitica, 287).

Nei *colophon* di due manoscritti copiati a Reggio Calabria, rispettivamente nel 1504 e 1508 veniamo a sapere che i due copisti erano profughi dalla Sicilia, da cui erano stati espulsi nel 1492. Il primo scriba, che copiò l'*Oraḥ ḥayyim* di Mošeh Narbona (Ms. Paris, Bibl. Nat., héb. 1200) è ignoto; il secondo è Šemu'el ibn Musa, che copiò per un committente, come lui profugo dalla Sicilia, il *Lilium medicinae* di Bernardo da Gordon nella versione ebraica di Yequṭi'el Narbona[22].

Un altro copista profugo dalla Spagna in seguito all'espulsione del 1492 è Yiṣḥaq ibn Šošan, che nel *colophon* di un manoscritto copiato quattro anni dopo nel 1496 così scrive:

Ho copiato questo libro in riva al mare a Tunisi, in un luogo chiamato la Goulette, nella casa del giusto e degno Ḥayyim e Makluf Abulia, che mi ha permesso di abitare nella stanza sul tetto. Possa il Signore ricompensarlo (Ms. Parigi, Bibl. Nat., hébr. 769; MMCH, III, 51).

Se il termine *meṣar* va inteso come "prigione", come fa Colette Sirat, allora lo scriba Binyamin ben Yo'av[23] copiò a Bologna un esemplare del *Sefer ha-Orah* (Libro della luce) di Yosef ben Avraham Giqatilla per un committente che non ci è noto proprio mentre si trovava in prigione. Nel *colophon* si legge:

[*Scritto e*] *terminato per mano di Binyamin ben Yo'av ... martedì 12 del mese di Av del 1403. Se qualcuno guarderà questa copia e troverà in essa un errore, lo corregga pure, specialmente se troverà degli errori nelle glosse che ho ritenuto appropriato di aggiungere, poiché io mi trovo in prigione nella città di Bologna. E il mio cuore è oppresso dal sigillo dell'angoscia e non avevo l'ausilio dei miei libri, nell'amore dei quali sono cresciuto fin dalla mia giovinezza ... 'Nell'angustia ho gridato al Signore ed egli mi ha risposto (ponendomi) in un luogo spazioso* (Sal. 118,5)'.

All'inizio di questo manoscritto si legge una nota di possesso di Avraham da Spoleto. Esso si conserva a Parigi nella Biblioteca Nazionale (Ms. hébr. 814; Freimann, *Italy*, 65 a; JNUL, mic. 12839; MMCH, I, 79).

Abbiamo alcuni esempi di *colophon* che ci danno notizie su avvenimenti storici occorsi durante il tempo di copia o al suo completamento. Un esempio particolarmente significativo ci è offerto dal Ms. Parigi, Bibl. Nat., hébr. 631 in cui il copista nel *colophon* ci narra quanto segue:

[21] Il documento latino era già stato segnalato da S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977, p. 215, nota 57.

[22] G. Tamani, *Manoscritti ebraici copiati in Sicilia nei secoli XIV-XV*, in "Henoch" 15 (1993), pp. 107-112: 112.

[23] In un mio precedente studio avevo proeso per l'interpretazione del termine come "ristrettezze", ma la seconda interpretazione non è da escludere, cfr. M. Perani, *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento nella testimonianza dei manoscritti*, in M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, AISG "Studi e Testi" n. 12, Firenze, Giuntina 2002, pp. 29-70. Questo copista non è da confondere con l'omonimo Binyamin Ben Yo'av Anaw, scriba e puntatore attivo a Roma oltre un secolo prima attorno agli anni 1292-93: cfr. G. Busi, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Rimini 1990, pp. 37s. e Freimann, *Italy*, 64. Il nostro scriba, che visse e operò prevalentemente a Roma, eseguì in questa città l'opera di puntazione di una Bibbia non datata (Parma, Biblioteca Palatina, Ms. parmense 3216, De Rossi 1261; Freimann, *Italy*, 65 c).

Io Re'uven ben Yehudah, noto come Vidal Bonastrug, ... ho terminato di ordinare questo libro di preghiere della santa comunità di Avignone e la sua vocalizzazione ... il 29 di Elul dell'anno 5213 della creazione [=1453] *... In questo anno furono sollevate false accuse contro la santa comunità di Arles affermando che i suoi membri avevano ucciso del bambini ed usato il loro sangue per la Pasqua. Essi sarebbero stati in grave pericolo se Dio non avesse avuto pietà di loro. Il re Renato – che Dio aumenti il suo potere – ed il suo signor vicere riconobbero che le accuse erano false e mendaci. Il caso è stato esaminato il secondo giorno della festa di Sukkot dell'anno 5214* [=1454]. *Lo stesso anno dei predicatori dell'ordine dei frati minori (francescani) divennero numerosi in Avignone dal 1 di Tammuz al 1 di Elul* [luglio-agosto] *e noi fummo forzati ad assistere alle loro prediche. Essi scagliarono contro di noi delle accuse che è impossibile riferire, e il 1 di Elul essi emanarono decreti molto severi contro di noi, al punto che noi avremmo perduto ogni speranza se Dio non avesse avuto misericordia di noi*[24].

Un altro esempio dello stesso genere è quello riportato nel *colophon* del Ms. Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, cod. Hebr. 16, che narra di movimenti antiebraici occorsi in Germania nell'anno 1298-99. Il *colophon* presenta una caratteristica particolare: è scritto a grandi lettere disegnate con il testo in micrografia della *masorah* dei Salmi, e si estende nel margine inferiore di ben 20 bifogli alla fine del libro, per una lunghezza di 6,50 metri (Fig. 1).

Ecco la narrazione:

*Ho iniziato a scrivere la puntazione e la masorah dei Salmi nell'anno le nostre braccia sono venute meno e la nostra forza è stata spezzata «**nel giorno*** [valore numerico che indica l'anno reso da *be-yom* = 58 = anno cristiano 1297-98] *dell'ira di Dio»* (Lam. 2,22). *Le sante comunità furono distrutte; i miei amici furono uccisi in santità, ed anche nelle città della Frisia ci furono molti massacri: 164 insediamenti che essi attaccarono con violenza senza lasciare sopravvissuti. Quanto a me, lo sfortunato Abrezuš, essi hanno ucciso mia moglie i miei due figli, una ragazza e un bambino, mio figlio Ḥizqiyyah, un fanciullo che mi aveva dato solo diletto e le mie viscere si sono commosse per lui. Così pure per mio fratello, un giovane uomo giusto e bello, e mia sorella, una bella e attraente fanciulla. Possa Dio ricordarli, assieme a tutti gli altri giusti del mondo. Io scrivo questo come un memoriale – possa esso rimanere sempre davanti a Dio – perché i figli d'Israele possano essere vendicati di questa gente empia che sparge il sangue come l'acqua, mentre non c'è nessuno che seppellisca i morti. Che tu (o Dio) possa percuoterli con una verga di ferro, che tu possa spezzarli come un vaso di terra. Questo è stato scritto nell'anno 59 del computo minore* [=1298-99][25].

Il copista spesso evidenzia il proprio nome, o il nome dell'autore dell'opera, mediante tratti di penna posti sulle lettere del testo scelte in modo tale da rendere il suo nome, oppure anche in altri modi[26]. A volte, con questi tratti, si evidenzia invece il nome dell'autore di un poema liturgico o di un'opera (Figg. 2 e 3).

3. Il manoscritto come archivio di famiglia.

Il manoscritto, considerato un testo sacro, venerato e tramandato per generazioni di padre in figlio, è spesso stato usato da copisti e possessori come un vero e proprio archivio di famiglia. Su di esso, specialmente nelle prime e ultime pagine lasciate bianche dall'amanuense, si scrivevano a perenne memoria gli eventi più significativi della vita famigliare, come nascite di figli, circoncisioni, o le persone che venivano a mancare.

Un esempio interessante ci è dato da un foglio di un manoscritto ebraico copiato in area tedesca nel sec. XIII, rinvenuto fra le legature dell'Archivio Capitolare di Modena (framm. Ebr. 8.1), in cui è stato scritto un atto di ripudio o *Geṭ* stipulato in Germania a Weinheim nel

[24] C. Sirat, *Glanes dans les manuscrits hebraïques de la Bibliothèque nationale de Paris*, in «Revue des Etudes Juifs», 118 (1959-60), pp. 131-133.

[25] C. Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, cit., pp. 224-225.

[26] M. Beit-Arié, *How Scribes Disclosed their Names by Means of their Copied Text*, in *Me'ah Še'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, ed. Ezra Fleischer et al., Magnes Press, Jerusalem, 2001, Hebrew Section, pp. 113-129 (in Hebrew).

1278 fra Šemu'el ben Dawid e Miryam bat Yehudah (Fig. 4)[27].

Nella prima pagina bianca di un esemplare del *Commento ai Salmi* di Dawid ben Yosef Qimḥi, copiato in Italia nel sec. XIV e riusato come legatura di un registro dell'Archivio di Stato di Modena nel 1714 (framm. ebr. 519.1), il possessore Šelomoh Melli da Viadana (Mantova) ha scritto, in basso, una nota di possesso in ebraico e due volte in italiano: *Ani Šelomoh mi-Melli ben Kevod Rabbi Yehudah mi-Melli tošav be-Viadana; de salamone de meli ebreo in viadana*. In alto una mano diversa ha elencato una lista di parenti o famigliari, aggiungendo la nota: papa pio del 1565. Nell'angolo in alto a sinistra compare un'altra nota, di difficile lettura ma verosimilmente di acquisto o vendita, scritta in una minuta grafia ebraica corsiva (Fig. 6)[28].

Nell'ultimo foglio del libro dei *Salmi* di un manoscritto sefardita copiato nel sec. XIV che conteneva probabilmente l'intera Bibbia, e riusato in una legatura a Correggio (RE), dopo la formula – scritta da una mano diversa da quella del copista – attestante che il libro è completo (*Tam we-nišlam Sefer Tehillim*, ossia: Il libro dei Salmi è completato e integro), sfruttando mezza pagina rimasta bianca, il possessore ha scritto, in una grafia ebraica corsiva di tipo italiano, una nota, in parte illeggibile a motivo di una lacerazione della pergamena, in cui segna probabilmente la data del matrimonio di un figlio. Si riesce a leggere:

Le-zeker ṭov yhyeh mamon [...] *ben zakar be-yom revi'i dic(embre)*[29] *he-šin-samekalef* (5361 = 1600) *p(arašat) Wa-yeḥi* [...] *ḥayyim el Eloqim* (sic) [...] *ba'u li-fnekem we-la-ḥuppah* (?) *u-le-Mant(ova?) ṭovim* [...] *avir*. ossia: "A memoria buona sia l'eredità [...] un figlio maschio il giorno mercoledì 27 dicembre 1600 della sezione settimanale di *Wa-yeḥi*[30] [...] la vita a Dio [...] vennero al vostro cospetto e al baldacchino (delle nozze?) e a Mantova (?) buoni [...] cavaliere.

Il termine *ḥuppah* indica il baldacchino sotto cui si celebra il rito del matrimonio, fatto che potrebbe confermare l'ipotesi che si tratti della memoria di un rito nuziale del figlio del possessore (Fig. 7).

4. Note di possesso, di vendita e di acquisto.

Un'altra interessante fonte di notizie storiche è costituita dalle note di possesso che il proprietario del manoscritto, o chi lo vendeva o comprava, annotava in genere nelle prime pagine bianche del codice. Queste note ci permettono spesso di seguire per secoli la storia del manoscritto e il passaggio da un possessore all'altro. Le note di possesso e di vendita ci svelano anche la mobilità che caratterizzava i manoscritti ebraici, certo in misura non minore degli ebrei stessi.

Mi sono occupato di tutte le note di questo genere relative ad ebrei di Bologna in un

[27] Ho pubblicato questo documento nel mio articolo M. Perani, *Un atto di ripudio localizzato e datato a Weinheim nel 1278 in un manoscritto del Sefer Mitzwot Gadol di Mosheh da Coucy*, in "Henoch" 21 (1999), pp. 307-311. Per altri documenti storici rinvenuti tra i frammenti della "Genizah italiana" si veda A. David, *Hebrew Documentary Material in the European Genizah: A Preliminary Discussion*, in M. Perani (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive per il futuro*, Atti del convegno internazionale, Ravenna 22-24 maggio 2001, Longo editore, Ravenna 2003, pp. 111-129.

[28] Il frammento è stato esposto in una mostra a Gerusalemme, cfr. M. Perani, *Fragments from the "Italian Genizah". An Exhibition*, Jerusalem Jewish National and University Library December 12, 1999 – January 12, 2000. Catalogue edited by Mauro Perani, Crevalcore 1999, n. 26.

[29] In base ad una più accurata analisi, la lettura *settembre*, che proponevo nel catalogo di questo frammento va corretta in *dicembre*, cfr. M. Perani e S. Campanini, *I frammenti ebraici di Modena, Archivio Capitolare – Archivio della Curia, e di Correggio, Archivio Storico Comunale*, "Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia", Vol. CXI, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999, p. 49, B.XXXVIII.11.

[30] Secondo l'uso ebraico, si è soliti indicare la pericope della *Torah* che si legge nella settimana in cui cade la data indicata, ossia *E Giacobbe visse* ..., l'ultima *parašah* del libro della Genesi che va da Gen. 47,28 a 50,26, ossia la fine del libro.

mio precedente lavoro, al quale rimando[31]. Un esempio può essere il seguente. Al f. 1r di una copia della *Torah* col *Targum* di Onqelos intercalato ai versetti e delle cinque *Megillot* eseguita in Francia nel 1300, compare un atto di vendita di dieci manoscritti avvenuto a Firenze nel 1449 da parte di Dawid ben Šelomoh Yedi[dyah] da Bologna; questi, che conduceva un banco di prestito, dichiara di aver venduto al suo collega prestatore il manoscritto assieme ad altri nove, rimasti in pegno presso il suo banco[32], (Parigi, Bibl. Nat., Ms. hébr. 36; MMCH, I, 24).

In una copia del commento di Averroè alla *Metafisica* di Aristotele nella traduzione di Qalonimos ben Qalonimos, all'inizio si leggono le seguenti due note di possesso: «*Libri acquistati da me, Yeḥi'el, dagli eredi di Šelomoh Yedidyah ben Mattityah da Bologna*» e l'altra: «*Di mia proprietà, Yeḥi'el ben Yiṣḥaq da Pisa: l'ho acquistato dagli eredi di Šelomoh Yedidyah da Bologna nell'anno 1536*», (Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ms. D 85 sup., catalogo di Bernheimer 73; sec. XIV).

In alcune note di vendita ci viene anche detto il prezzo del manoscritto, come nel caso seguente. All'inizio (f. 1r) di un *Sefer ha-Ḥinnuk* (Libro dell'educazione) eseguita attorno al 1373 si trova un atto di vendita del codice ad un acquirente di Bologna: «*Io Daniel ben Mošeh ha-Melammed dichiaro di aver venduto questo Ḥinnuk a Mošeh ben Binyamin da Bologna al prezzo di ... 49 ducati*», (Londra, British Library, Ms. Or. 2855, Margoliouth 517; sec. XIV).

Un elenco di nati e morti si trova in una copia dei primi due libri del *Mišneh Torah* di Maimonide conservata a Parma; al f. 87v sono annotate delle date di nascita e di morte dei possessori, fra cui compare «*Dawid Rafa'el da Ventura ben Yosef da Ventura chiamato Ventura da Porta di Bologna ... qui a Lugo*» con l'indicazione degli anni 1501-16, (Parma, Biblioteca Palatina, Ms. De Rossi 982, parmense 3275; Richler e Beit-Arié, Parma 771; JNUL, mic. 12319; secc. XIV-XV)[33].

A volte una nota di possesso può essere di grande importanza per ricostruire la storia di un manoscritto o di una serie di opere manoscritte copiate in più tomi. Uno dei casi più significativi è il seguente. Nel manoscritto 710 (del nuovo catalogo di Richler e Beit-Arié [34]) della Biblioteca Palatina di Parma (= Parmense 3173, De Rossi 138)[35], contenente la più antica copia completa della *Mišnah* in nostro possesso, essendo databile all'ultimo quarto del sec. XI[36]. Il codice riporta tre note di possesso di cui una si rivela di grandissima importanza. Essa così suona: *Questa Mišnah in sei ordini con la Torat Kohanim appartiene tutto a me Mošeh ben Binyamin Finzi.* La seconda nota pare essere del figlio: *Di me, Yehudah ben Mošeh Finzi.* Questo personaggio potrebbe forse essere identificato con il Mošeh ben Binyamin da Bologna sopra menzionato, che attorno al 1373 acquistò un *Sefer ha-Ḥinnuk*

31 M. Perani, *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento nella testimonianza dei manoscritti*, cit, pp. 29-70, in particolare: 58-62.

32 Rothschild, *Les listes de livres, reflet de culture*, cit., p. 167, n° 6, menziona questo atto di vendita e la lista di libri in esso contenuta, analizzata in particolare nel suo studio *Une liste de manuscrits hébreux vendus à Florence en 1449*, in «Revue d'histoire des textes», 14-15 (1984-85), pp. 377-382.

33 Cfr. anche G. Tamani, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della «Palatina» di Parma*, in «La Bibliofilia», 70 (1968), pp. 39-134: n. 129.

34 B. Richler (cur.) e M. Beit-Arié (per le descrizioni codicologiche e paleografiche), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Gerusalemme 2001, p. 153.

35 M. Glatzer, C. Sirat, M. Beit-Arié, *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes, Tome II de 1021 à 1079* in C. Sirat (cur.), *Series Hebraica*, facente parte di H. Atsma, J. vezin (cur.), *Monumenta paleographica medii aevi*, Collezione pubblicata sotto l'alto patronato del Consiglio d'Europa, dell'Unione Accademica Internazionale, del Comitato Internazionale di Paleografia Latina, della Commissione Internazionale di Diplomatica, Parigi, p. 115.

36 B. Richler e M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, cit., p. 153.

(Libro dell'educazione). Questo manoscritto era già stato attribuito, per alcune sue parti, da diversi studiosi[37] allo stesso scriba che eseguì la copia del *Sifra* conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, ebr. 31, che contiene un *colophon* datato all'anno 1072-73. Il termine *Torat kohanim* indica il Libro del Levitico, e il *Sifra* è il *midraš* proprio a questo libro biblico. È, allora, assai probabile che Mošeh ben Binyamin Finzi abbia posseduto sia la *Mišnah* di Parma, sia il *Sifra* della Vaticana. Fissato questo collegamento, si può fare un altro passo avanti. Nel manoscritto della *Mišnah* di Parma sono contenute delle glosse marginali in giudeo italiano che Luisa Cuomo, della Hebrew University di Gerusalemme, ha potuto identificare come scritte in un dialetto salentino, probabilmente a Otranto[38]. Sappiamo che Otranto nell'XI secolo era un centro di fiorente cultura ebraica, e che in questa città ha operato la più antica scuola di copisti italiani da noi conosciuta. Grazie alla nota di possesso del Finzi, possiamo concludere che anche il *Sifra* della Vaticana fu prodotto dalla scuola di Otranto, così come altri due manoscritti, attestati solo da alcune pagine rinvenute da chi scrive fra le legature di registri dell'Archivio di Stato di Bologna[39].

Le note di possesso possono essere anche di grandissima importanza per la ricostruzione di intere collezioni di libri, manoscritti ma anche a stampa, che nel corso dei secoli sono spesso passate da un possessore all'altro, per disperdersi poi in varie biblioteche sparse per il mondo.

Voglio solo portare come esempio il caso del summenzionato Avraham Yosef Šelomoh Graziano (m. 1684). Egli, che si firma come *Iš ger* (straniero) fu uno dei primi collezionisti di manoscritti e libri ebraici fra gli ebrei italiani[40]. Ya'el Okun Maier ha svolto una ricerca per il lavoro della sua tesi di dottorato, volta proprio a ricostruire la dispersione della collezione Graziano e a localizzare dove sono conservati oggi i suoi manoscritti e libri ebraici[41], che costituivano la più grossa biblioteca di un ebreo emiliano del Seicento. I 174 manoscritti della collezione Graziano, passando attraverso altri possessori e collezioni successive, sono finiti nelle seguenti biblioteche:

Localizzazione attuale della collezione Graziano	*numero di mss.*
Berlino, Biblioteca Statale Prussiana	1
Vienna, Biblioteca Statale Austriaca	1
Gerusalemme, Biblioteca Nazionale e Universitaria	7
Gerusalemme, Fondazione ha-Rav Kook	1
Gerusalemme, Collezione privata Israel Ta-Shma	1
Londra, British Library	16
Londra, Jews' College, Collezione Montefiori	9
Modena, Biblioteca Estense e Universitaria	1
Mantana (Svizzera), Collezione S. Segre Amar	1
Mosca, Biblioteca Statale	13
Mantova, Biblioteca della Comunità Ebraica	2

[37] N. G. Haneman, תורת הצורות של לשון המשנה [Morfologia della lingua della Mišnah], Tel Aviv, 1980; Y. Z. Feintuch, מסורת ונוסחאות בתלמוד [Tradizioni e recensioni nel Talmud], Ramat Gan 1985. Anche B. Richler nel nuovo catalogo redatto in collaborazione con Beit-Arié così scrive: "A few columns or parts of columns (...) were written by another hand that is undoubtely identical with that of the scribe of the *Sifra* in MS. Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 31, which was copied in 1072/73", B. Richler (cur.) e M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, cit., p. 153.

[38] L. Cuomo, *Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi 138*, in «Medioevo Romanzo», IV (1977), pp. 185-271.

[39] Su queste scoperte si veda A. Grazi, *Nuovi manoscritti ebraici della scuola di Otranto (sec. XI) scoperti in legature dell'archivio di Stato di Bologna*, tesi di Laurea in Lingua e Letteratura Ebraica discussa presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna nell'a.a. 2002-03, III sessione marzo 2004, relatore il Prof. Mauro Perani.

[40] Si veda Simon Marcus, *sub voce*, in Encyclopaedia Judaica, *CD-ROM Edition, Judaica Multimedia (Israel)*, Jerusalem 1997.

[41] Okun (Mayer), ספריית כתבי־היד של אברהם יוסף שלמה גראציאנו [I manoscritti della biblioteca di Avraham Yosef Šelomoh Graziano], cit.

New York, Jewish Theological Seminary	13
Cincinnati, Hebrew Union College	2
Philadelphia (USA), Istituto di Ricerca Annenberg	2
Parma, Biblioteca Palatina	50
Francoforte sul Meno, Biblioteca Statale e Universitaria	3
Cambridge, University Library	9
Strasburgo, Biblioteca Nazionale e Universitaria	6
Chicago, Newberry Library	1
Tunisi, collez. Privata	1
totale mss.	174

Ci può consolare il fatto che sia rimasto in Italia poco meno di un terzo di questa biblioteca di manoscritti, per la maggior parte grazie al benemerito collezionista Giovan Bernardo De Rossi, che poi donò la sua biblioteca alla Palatina di Parma[42]. Anche la "diaspora" nel senso letterale di *dispersione* dei manoscritti è un dato interessante per ricostruire la storia culturale degli ebrei.

5. Le sottoscrizioni censorie

Infine possiamo accennare al valore dello studio delle firme lasciate nei manoscritti ebraici dai vari censori[43]. Mi sono occupato della censura, della confisca e dell'espurgazione dei libri ebraici a Bologna e a Modena tra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento in due miei contributi a cui rimando[44]. Vediamo di sintetizzare la contraddittoria politica ecclesiastica in questo campo con una breve menzione dei provvedimenti più importanti.

Nel 1553 Giulio III dichiara proibito il *Talmud* e ordina il sequestro e il rogo di tutte le copie possedute dagli ebrei di Roma, che furono arse in un memorabile rogo appiccato il 9 settembre dello stesso anno a Campo de' Fiori, giorno in cui cadeva il Capodanno ebraico. Nella bolla si invitano tutti i principi cristiani a seguire l'esempio di Roma. Con la bolla *Cum sicut nuper* del 1554 lo stesso pontefice, mantiene la condanna del *Talmud*, ma permette i libri ebraici non blasfemi, ingiunge che gli ebrei non siano molestati senza motivo e che le confische di libri non siano indiscriminate. Ma il cardinal Carafa, esponente dell'ala più intransigente del S. Ufficio romano, divenuto papa col nome di Paolo IV, nel 1557 vanifica la bolla precedente e proibisce tutti i libri ebraici eccetto la Bibbia. Pio IV nell'Indice del 1564 (noto come *Indice tridentino*) abroga le precedenti proibizioni e permette il *Talmud*, purché appaia senza il titolo ed espurgato dalle bestemmie anti-cristiane. Il suo successore Pio V nel 1566 ribadisce la validità dei decreti del 1553 e 1557, e similmente fa nel 1581 Gregorio XIII, ordinando la confisca di tutti i libri ebraici, ma concedendo per primo la censura come alternativa alla distruzione. Sisto V (1585-90) rinuncia alla politica di confisca del suo predecessore, mentre Clemente VIII, con una lettera all'Inquisizione del 1592 e con la bolla *Cum hebraeorum malitia* del 1593, conferma il bando del 1557 contro tutti i libri ebraici eccetto la Bibbia. Ancora in una lettera del 1596 all'Inquisizione egli rigetta completamente l'idea della possibilità di espurgare il *Talmud*, che torna ad essere assolutamente proibito nell'Indice promulgato da questo papa nello stesso anno[45]. In esso, nel capitolo *De correctione librorum*, si ordina ai vescovi ed agli inquisitori di delegare uomini eruditi e pii al-

[42] *Ibid*., pp. 133-136.

[43] Fondamentale, anche se datato, rimane per questo tema il volume di W. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, New York 1899, rist. 1969.

[44] M. Perani, *Confisca, censura e roghi di libri ebraici a Bologna nella seconda metà del Cinquecento*, in M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, AISG "Studi e Testi" n. 12, Firenze, Giuntina 2002, pp. 103-116; Id., *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento*, in M. Luzzati (a cura di), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Bari 1994, pp. 287-320.

[45] Per questa rassegna degli interventi pontifici si veda K.R. Stow, *The Burning of the Talmud in 1553, in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes Toward the Talmud*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 34 (1972), pp. 435-459: 443; Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, cit., pp. 50-76; H. Reusch, *Der index der verbotenen bücher*, Bonn 1883, pp. 45-53. Sull'Indice di Pio IV e di Clemente XIII si veda Id., *Die Indices*

l'opera di espurgazione dei libri compresi nell'Indice, i quali, una volta purgati e recanti le sottoscrizioni dei censori, saranno resi ai vescovi e agli inquisitori che, se approveranno la censura, potranno restituirli ai proprietari.

È a Bologna che, nel 1555, incontriamo il primo censore di libri ebraici di cui si abbia notizia: Giacomo Geraldino, incaricato, come «Commisario apostolico» per i territori dello Stato pontificio, di esaminare tutti i manoscritti e i libri ebraici, stampati o da stampare, espurgando in essi tutto ciò che era contrario al cristianesimo e alla fede cattolica della Chiesa di Roma. Egli si spostò in varie località dei territori pontifici, e nel settembre del 1555 lo troviamo a Bologna, assistito nella sua opera da Cesare Belliossi, in qualità di segretario e notaio del vescovo della città. Lo prova una sua sottoscrizione censoria rilevata da M. Steinschneider in un manoscritto conservato a Firenze nella quale si legge: *1555, 16 sept., revisus per D. Jacobum Geraldini Commissarium apostolicum. Caesar Belliosus Cimae Episcopi Bonon. et dicti D. Commissarii Notarius man*[46].

In genere i censori erano degli ebrei convertiti al cristianesimo, i quali soli potevano avere la competenza linguistica di espurgare i testi, cancellando con inchiostro le parti ritenute blasfeme ed anticristiane. I censori si servivano di repertori preparati da alcuni di loro, che segnalavano nelle varie opere le parti da espurgare. Evidentemente ciò richiedeva una perfetta conoscenza dell'ebraico e dell'aramaico. Uno dei prontuari più noti è il *Sefer ha-Ziqquq* o Libro dell'espurgazione, iniziato da un anonimo neofita cappuccino nel 1594 ma in gran parte opera di uno dei più noti censori, Domenico Gerosolimitano, che lo portò a termine nel 1596[47] (Fig. 8).

Uno studio attento delle sottoscrizioni censorie ci rivela gli anni e le città in cui i censori hanno operato, e siamo quindi in grado di ricostruire la storia e le vicende dei manoscritti, in base alle censure in essi riportate. Questo ci permette di sapere, ad esempio, quanti fra le migliaia di manoscritti conservati nelle biblioteche di tutto il mondo, sono stati prodotti o posseduti in Italia. E la risposta a questa domanda è che circa un terzo di tutti i manoscritti ebraici sopravvissuti è stato copiato o è, comunque, passato per la nostra penisola.

Popper presenta in appendice al suo volume una lista alfabetica dei censori italiani, indicando l'anno, la città e il manoscritto che reca le loro censure. Siamo, quindi in grado di affermare se un manoscritto è stato in una città dove ha operato un determinato censore. Ciro Jaghel da Correggio e suo padre Camillo avevano ricevuto dall'inquisitore di Reggio Emilia Michele Lerri[48] la patente di correttori ed il privilegio di correggere ed espurgare personalmente, secondo il loro giudizio, i libri ebraici in loro pos-

Librorum Prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts, Tübingen 1886, rispettivamente pp. 243-279 e 524-537.

[46] M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde Hebräischer Handschriften deren Sammlungen und Verzeichnisse*, Berlino 1897, ristampa anastatica Amsterdam, Philo Press 1966, p. 38; l'autore ritiene erroneamente che il Belliossi fosse il vescovo di Bologna, leggendo *episcopus ... notarius*, anziché *episcopi ... notarius*; l'errore è ripreso anche da Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, cit., p. 40.

[47] Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, cit., pp. 77-82; I. Sonne, *Expurgation of Hebrew Books – The Work of Jewish Scholars. A contribution to the history of the censorship of Hebrew books in Italy in the 16th century*, in "Bulletin of The New York Public Library", 46 (1942), pp. 975-1015, sostiene che i censori ufficiali, per lo più ebrei convertiti, erano spesso assistiti nell'opera di espurgazione da ebrei; a suo avviso la censura fu prevalentemente preventiva per le edizioni a stampa, mentre l'espurgazione di singoli libri ebraici sotto la supervisione di neofiti fu sporadica e discontinua. Su questi problemi si veda anche M. Mortara, *Die Censur hebräischer Bücher in Italien un der Canon purificationis*, in "Hebräische Bibliographie", 5 (1862) pp. 72-77, 96-101; M. Steinschneider, *Die Censur hebräischer Bücher in Italien*, *ibid.*, pp. 125-128; N. Porges, *Der hebräische Index expurgatorius*, in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt a. M., 1903, pp. 273-295. Si veda infine di G. Sacerdote, *Deux index expurgatoires de livres hèbreux*, in "Revue des études juives", 30 (1895), pp. 257-283.

[48] Su Ciro Jaghel cfr. anche Balletti, *Gli ebrei e gli estensi*, cit., p. 75.

sesso[49]. Li troviamo attivi a Modena, a Reggio e a Lugo, negli anni Dieci del Seicento come censori. Girolamo da Durazzano (non Durallano come ripetevano tutti i bibliografi fino alla correzione che ho fatto nel 1994[50]) è attivo nella stessa area negli anni 1640-41; nel 1599 giunse a Modena fra' Luigi da Bologna[51], converso dell'ordine di S. Domenico, che aveva svolto la sua opera già a Mantova, Cremona e Casale Monferrato e che più tardi passerà anche a Reggio (Fig. 5).

Vediamo ad esempio le principali sottoscrizioni censorie presenti nei 174 manoscritti della summenzionata collezione di Avraham Yosef Šelomoh Graziano, una delle più grandi che ci siano note e che si trovava a Modena nel Seicento. Potremo capire che esse sono una spia delle località in cui il manoscritto è stato, e delle sue vicende. Ecco i censori che hanno sottoscritto i manoscritti appartenuti a Graziano. Considerando che Graziano è morto nel 1684, ne deriva che alcune censure della seconda metà del Cinquecento sono state fatte prima che i volumi fossero acquisiti dal collezionista modenese, rimanendo comunque sempre nell'area fra Bologna e Modena. Ho indicato gli anni delle censure mettendo in grassetto l'anno principale e più frequente in cui ogni censore ha operato:

Censore	**anno**
1. Cesare Belliossi	**1555**
2. Lorenzo Franguello	1575 (1 sola censura)
3. Domenico Gerosolimitano	1597 (1 sola censura, il nome è scritto in ebraico)
4. Luigi da Bologna	**1599**, 1600, 1601, 1602
5. Ippolito da Ferrara	**1601**
6. Camillo Jagel	1612, **1613**
7. Renato da Modena	1621, **1626**, 1627
8. Girolamo da Durazzano	**1640**

Grazie agli studi di Popper, confermati dai dati di questa tabella, noi sappiamo quali censori erano attivi in area modenese in determinati anni. Se noi troviamo una censura dei revisori contrassegnati dai numeri dal 4 all'8 su un qualsiasi manoscritto, oggi conservato negli USA o in qualsiasi biblioteca europea non italiana, noi possiamo dire che quel manoscritto è stato per un certo periodo a Modena o in area modenese.

Potremmo continuare a lungo, ma ci basta quanto detto, e ci avviamo alla conclusione con un'ultima osservazione. Mi riferisco alle eccezionali potenzialità che lo Hebrew Palaeography Project di Gerusalemme, sorto nel 1965 su iniziativa di Colette Sirat e Malachi Beit-Arié[52] col supporto della Israel Academy of Sciences and Humanities e dello Institut de Recherche et d'Histoire des Textes di Paris, in specie la sua sezione di Gerusalemme ha realizzato un database computerizzato, noto come *SfarData*[53], di circa ottocento variabili codicologiche quantitative registrate in tutti i mano-

[49] ASMO, Inquisizione, Processi, b. 57.

[50] M. Perani, *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento*, cit., nota 75.

[51] Cfr. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, cit., p. 133.

[52] Mi sono fatto promotore del conferimento a questi due studiosi della laurea *ad honorem* in conservazione dei Beni Culturali, conferita dalla Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, con sede a Ravenna il 19 ottobre 2002. Essi possono a ragione essere considerati i fondatori della Codicologia e della Paleografia ebraiche come discipline a statuto scientifico; per una panoramica del loro lavoro scientifico si veda la *Laudatio* dello scrivente nell'occasione menzionata M. Perani, *Laudatio di Colette Sirat e Malachi Beit-Arié*, in occasione del conferimento della *Laurea ad honorem* in conservazione dei Beni Culturali da parte dell'Università di Bologna, Ravenna 19 ottobre 2002, in "Materia giudaica", VII/2 (2002), pp. 233-236, nonché le loro lezioni magistrali: C. Sirat, *A propos de l'écriture hébraïque*, *ibid*., pp. 238-239 e M. Beit-Arié, *La codiclogia ebraica e la sua fondazione metodologica*, *ibid*., pp. 244-246 (traduzione dall'originale inglese di M. Perani).

[53] M. Beit-Arié, *Sfardata: The Henri Schiller Codicological Database of the Hebrew Palaeography Project*, Jerusalem, in "Gazette du Livre Médiéval", 25 (automne 1994), pp. 24-29; Id., *The Codicological Data-Base of the Hebrew Palaeography Project: A Tool for Localising and Dating Hebrew Medieval Manuscripts*, in D. Rowland Smith and P. Sh. Salinger (eds.), *Hebrew Studies: Papers Presented at a Colloquium on Resources for Hebraica in Europe*

scritti ebraici datati. Questo database è in grado di elaborare complesse ricerche di dati, rapide classificazioni, collegamenti, raggruppamenti e visualizzazione di tabelle statistiche relative al copista[54], al committente, alla data e al luogo di copia, e anche alle censure contenute. Possiamo cercare tutti i manoscritti espurgati da un determinato censore, esaminandone gli anni e, se è noto, il luogo della censura. Possiamo ricercare tutti i manoscritti copiati da un determinato scriba, possiamo selezionare una lista di tutti i manoscritti copiati in una determinata città, visualizzarla e studiarla.

L'unico limite deriva dal fattore quantistico: si calcola infatti che ci sia giunto non più del 5 per cento di tutti i manoscritti prodotti dagli ebrei in Europa durante il medioevo. Se il campione è limitato, resta comunque significativo e valido.

Superfluo dire che lo SfarData costituisce un formidabile strumento di ricerca, non solo per datare i manoscritti non datati con un margine di approssimazione più stretto rispetto alla sola analisi paleografica e codicologia fisica, ma anche per ricavare una quantità incredibile di dati molto interessanti dal punto di vista storico, per la conoscenza della storia del libro, della storia delle opere e della loro diffusione, per la storia dei copisti, dei committenti, dei possessori, in una parola: per conoscere fatti ed episodi utili ad una ricostruzione della storia sociale degli ebrei e che, per la loro natura, difficilmente potrebbero essere reperiti in altri ambiti diversi dal manoscritto.

Mauro Perani
Dipartimento di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

SUMMARY

This article deals with the medieval Hebrew manuscript considered as a historical source independently from the literary work it contains. The manuscript provides a great deal of information such as notes by the owners, lists of births, deaths and circumcisions, together with other important events related to the owners' family. Moreover, of great interest is the information conveyed by the scribe in his colophon, which indicates his name, the town in which the copy was concluded, the purchaser who commissioned the manuscript, and sometimes even the circumstances in which the scribe carried out his work. The personal notes written by the censors, generally at the end of the codex, are, indeed, of historical interest. The SfarData, an impressive data base created by the Hebrew Palaeography Project in Jerusalem, allows us to make a computerized

Held at the School of Oriental and African Studies, University of London 11-13 September 1989, London 1991 (British Library Occasional Papers, 13), pp. 165-197; versione francese: *La base de données codicologiques du 'Hebrew Palaeography Project': un outil pour la localisation et la datation des manuscrits médiévaux hébreux*, in J. Hamesse (ed.), *Méthodologies informatiques et nouveaux horizons dans les recherches médiévales:* Actes du colloque international de Saint-Paul-de-Vence 3-5 septembre 1990, [Turnhout] 1992 (Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale: Rencontre de Philosophie Médiévale, 2), pp. 17-67. Il secondo articolo è ristampato nella raccolta di studi di Beit-Arié: *The Makings of the Medieval Hebrew Book*, Jerusalem, Magnes Press, 1993.

[54] Questo formidabile strumento informatico, costruito con una sistematica schedatura *de visu* dei dati relativi ai manoscritti datati durata quarant'anni, rende ormai obsoleto un repertorio degli scribi operanti in Italia, come quello approntato da A. Freimann, *Jewish Scribes in Medieval Italy*, in *A. Marx Jubilee Volume*, English Section, New York 1950, pp. 231-342, che pure è stato prezioso nell'epoca delle schedature cartacee, per lo più basate sulla consultazione dei cataloghi, di cui spesso si riproducevano gli errori.

research of all this information based on the name of the scribe, the date and place of copying, and other information contained in the colophons.

KEYWORDS: Medieval Hebrew manuscript; Colophon, censorship and ownership notes; as Historical source.



Fig. 1 – Libro dei *Salmi*, copiato da Avraham Abrezuš nel 1297-98 in Germania. Il copista scrive il suo *colophon* con grandi lettere disegnate in micrografia col testo della *masorah magna* che si estende per venti bifogli e in esso narra le tristi vicende delle comunità ebraiche massacrate dal fanatismo cristiano. Nella figura compare la parte finale del *colophon* nell'ultimo foglio dove si legge: *Questo è stato scritto nell'anno 59 del computo minore* [ossia nell'anno ebraico 5059 = anno cristiano 1298-99] (Ms. Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, cod. Hebr. 16).



Fig. 2 – Forlì, Archivio di Stato, fr. ebr. 3, fol. 2r: *Seliḥot*; scrittura quadrata aškenazita, secc. XIII-XIV. Nelle prime cinque righe in alto il copista ha evidenziato con dei tratti le lettere che formano il nome dell'autore di questa preghiera *Yiṣḥaq bar Šelomoh*; seguito dall'eulogia *ḥazaq we-emaṣ* ossia: "Sii forte e abbi coraggio", tratta da Giosuè 1,9.



Fig. 3 – La prece *Adderet mamlakah*, contenuta in un *Maḥazor* per *Roš ha-Šanah* di rito aškenazita copiato nel sec. XV, è stata censurata mediante copertura con inchiostro, ma il testo resta leggibile; le iniziali del poema sono state evidenziate con tratti di penna e lette verticalmente formano il nome di El'azar birebbi Qallir, autore del *piyyuṭ*; Modena Archivio Capitolare, framm. ebr. 98.1.



Fig. 4 – In una mezza pagina bianca di un manoscritto contenente il *Sefer miṣwot gadol* di Mošeh ben Ya'aqov da Coucy, il copista o il possessore ha scritto un atto di ripudio o *Geṭ* stipulato in Germania a Weinheim nel 1278, secondo il formulario di Rav Yiṣḥaq di beata memoria.

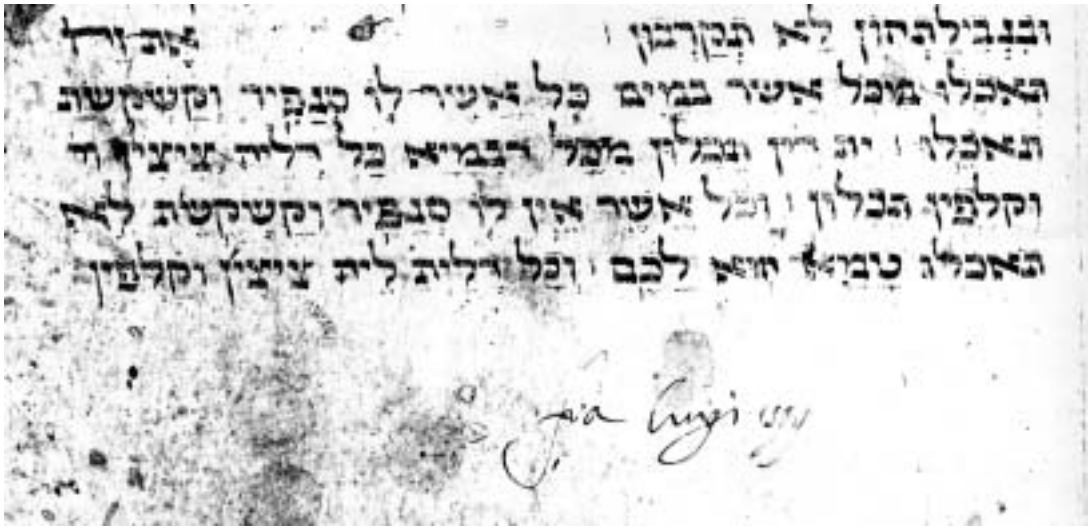


Fig. 5 – Modena, Archivio di Stato, framm. ebr. 818; la firma del censore *fra Luigi* da Bologna seguita dall'anno 1599, in un foglio contenente il testo biblico di Deut. 14,2-9 con la versione aramaica o *Targum Onqelos* intercalata ai versetti, in un manoscritto aškenazita del sec. XIV.

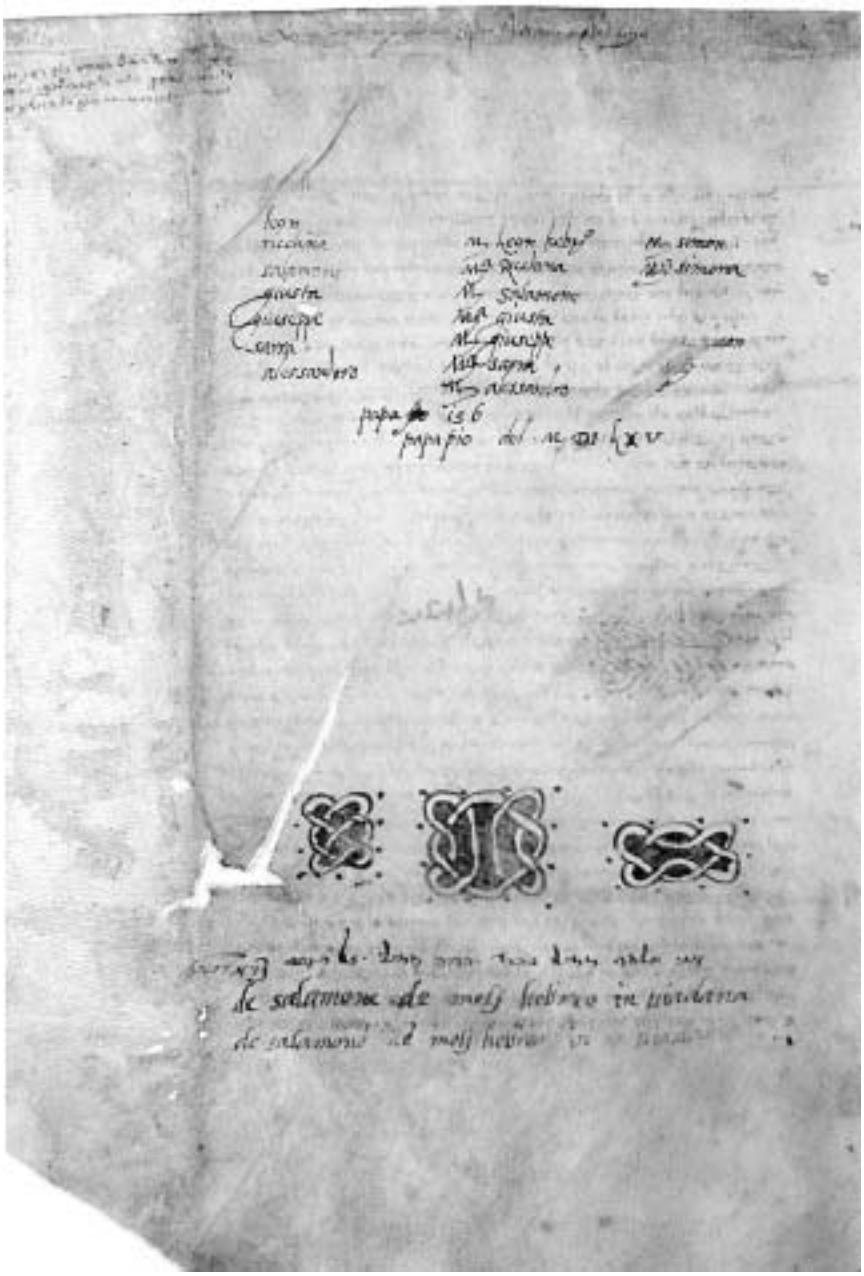


Fig. 6 – Modena, Archivio di Stato, framm. ebr. 519.1: Dawid ben Yosef Qimḥi, *Commento ai Salmi* di, Italia sec. XIV. Il possessore ha scritto, in basso, il suo nome in ebraico e due volte in italiano: *Ani Šelomoh mi-Melli ben Kevod Rabbi Yehudah mi-Melli tošav be-Viadana; de salamone de meli ebreo in viadana*. In alto una mano diversa ha elencato una lista di parenti o famigliari, aggiungendo la nota: papa pio del 1565.



Fig. 7 – Correggio, Archivio Storico Comunale, framm. ebr. 49.4; ultima pagina del libro dei Salmi, da un manoscritto sefardita del sec. XIV; in basso una nota del possessore che registra la data di un evento famigliare celebrato il 27 dicembre 1600, probabilmente il matrimonio del figlio.

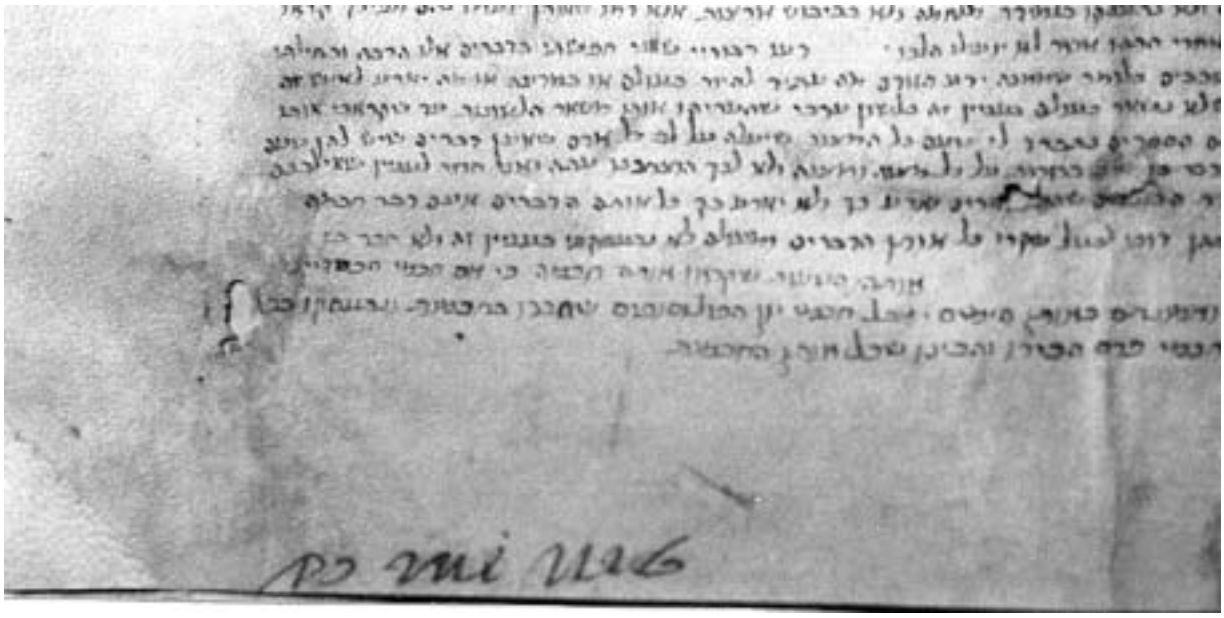


Fig. 8 – Nonantola, Archivio Storico Comunale, framm. ebr. 244; ultima pagina di un esemplare del *Mišneh Torah* di Maimonide dove è stato copiato da due mani diverse il testo della *Lettera ai saggi di Marsiglia* di Maimonide, da un manoscritto copiato in Italia nel sec. XIV-XV; in basso la sottoscrizione del noto censore *Domenico Gerosolimitano*, tagliata dal legatore che ha riusato il foglio nel 1629, per cui è rimasto solo il nome, mentre manca il cognome e l'anno della censura.

Roberto Bonfil

I RESPONSI RABBINICI COME FONTE STORICA

Responso, dal latino *responsum*, è forse una delle più vistose manifestazioni del rapporto connesso tra la giurisprudenza ebraica e quella romana, dalla quale è, tra l'altro, presa a prestito anche la terminologia. In quanto *risposta* da parte di persona o istituzione interpellate, essa riflette naturalmente la struttura del sistema legale nel quale ha luogo l'interpellazione, e per conseguenza pure il contesto contingente di quella struttura[1]. Sarebbe quindi decisamente sisifico tentare di comprimere in una relazione situata nell'ambito di un Convegno, una dettagliata disamina delle mutazioni seguite da una parte dal classico *responsum* dei giuristi romani e dall'altra parte dal suo corrispondente dei dottori ebrei dall'epoca del primo contatto tra la romanità e il giudaismo. Questa relazione deve per forza avere inizio *in medias res* (nel nostro caso nell'Italia dell'epoca pre-moderna), dando per scontata anche se non necessariamente nota, un'enorme quantità di materiale. D'altra parte, non meno vero è che al di là delle mutazioni, che sono il primo oggetto della disamina storica, sono pure individuabili in questo genere di *monumenta* storici delle costanti di *longue durée* che se non rendono proprio del tutto possibile un'esposizione completa dell'argomento affrontato in questa maniera, ne permettono però una sufficientemente buona approssimazione. Di queste costanti, è di grande importanza la distinzione (peraltro non veramente essenziale) tra due tipi di responsi, sempre presenti nelle manifestazioni reali della vita sociale per cui è rilevante il genere letterario: il *pesaq* pl. *pesaqim* (che si potrebbe tradurre con il latino *decisio*) e la *tešuvah* pl. *tešuvot* (che sarebbe il vero e proprio *responsum*)[2].

Il *pesaq* è una decisione in materia normativa, formulato in maniera concisa, talvolta nell'ambito o a conclusione di una disamina dialettica o esegetica di un testo o di un argomento, ma in genere *senza il supporto discorsivo conducente alla decisione*. Esso si ritrova talvolta trasmesso in forma individuale, ma più spesso in collezioni tematiche di autori che in alcuni casi assumono addirittura la forma di codici: collezioni di questo genere sono, per esempio, quelle della Scuola di Rashi (*Sefer ha-Pardes*, *Sefer ha-Oreh*, *Maḥazor Vitri* ecc.), il codice maimonideo *Mišneh Torah*, lo *Šulḥan Aruk* e tanti altri. Mentre il *pesaq* individuale può quindi riflettere in origine una situazione reale, e può quindi essere rappresentativo della contingenza storica nella quale prendono corpo la domanda e la risposta, esso è per lo più conservato per la posterità in forma fortemente *mediata*, sicché la misura della sua rappresentatività contestuale viene ad essere seriamente intaccata. Mancando, inoltre, in genere, come si è detto, del supporto discorsivo conducente alla decisione, il *pesaq* riflette in maniera difettosa il ragionamento del suo autore, lasciando nel contempo ampio spazio alla speculazione. La *tešuvah* invece ha quasi sempre origine in una situazione reale, per quanto accademico possa essere l'argomento trattato: un individuo o un ente espone un problema sotto forma di *domanda* ad un esperto in materia legale e questi *risponde* con un testo in cui espone, talvolta brevemente, ma in genere dettagliatamente, le ragioni della sua presa di posizione. In quanto tale, la misura della rappresentati-

[1] Si veda, fra gli studi recenti: C. Hezser, *The Codification of Legal Knowledge in Late Antiquity*, in P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tübingen 1998, pp. 581-642; S. Nagel, *Il* consilium *nella letteratura ebraica medievale: la tradizione dei responsa rabbinici* in C. Casagrande, C. Crisciani, A. Paravicini Bagliani (eds.), Consilium. *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, 2004, pp. 299-324; P.J. Haas, *Responsa: Literary History of a Rabbinic Genre*, Atlanta 1996, tutti con esaurienti riferimenti bibliografici a studi precedenti.

[2] Cfr. Y.Z. Kahana, *Meḥqarim be-sifrut ha-te(uvot* [= Ricerche sulla letteratura dei responsi], Gerusalemme 1973, pp. 97-107.

vità della contingenza storica nella *tešuvah* dovrebbe in teoria essere maggiore del *pesaq*.

D'altra parte, anche essa può risultare seriamente intaccata dal carattere programmatico della *tešuvah*: da una parte, la domanda può essere largamente avulsa dal contesto della vita reale, può cioè essere puramente accademica e aver origine nell'argomento allora oggetto di studio teorico: per esempio una domanda relativa alle caratteristiche della "vacca rossa" senza la quale non è possibile procedere al rituale della purificazione dall'impurità del contatto con un cadavere, rituale necessario a permettere l'ingresso nel recinto sacro del Santuario. Vero è che anche i temi studiati in ambito accademico possono a modo loro essere e difatti spesso sono indicatori di interessi culturali e sociali. Diversamente però dai casi in cui la domanda e/o la risposta sono esse stesse prova dell'evento da cui può prendere l'avvio il discorso storico, questi ultimi però dovrebbero essere confermati da altre fonti. Nel caso dell'esempio appena menzionato, il peso specifico di una questione relativa alla "vacca rossa" dovrà essere valutato diversamente se questa sarà posta nell'ambito del gruppo di studenti di cui sarà documentata la certezza nell'imminenza della restaurazione messianica del santuario, ovvero in quello di un'accademia in cui la sistematica disamina dei testi talmudici sarà giunta per caso al passo relativo, o in un altro ancora in cui quella questione si ponga in funzione di un discorso di carattere assolutamente generale, come ad esempio nel caso delle discussioni filosofiche condotte nell'ambito sincretistico della corte di Federico II[3]. Quello stesso carattere programmatico induce inoltre l'autore a minimizzare, al limite a eliminare gli aspetti contingenti della questione al fine di assegnare al suo responso carattere generale, mentre gli impone pure l'obbligo di affrontare, per quanto possibile, tutti gli aspetti della questione, cioè anche quelli per cui non esista o non sia immediatamente percepibile una relazione con l'evento che ha dato luogo alla domanda. Assai spesso, inoltre, per via di quel carattere, il testo del responso giunge anche esso *mediato* da copisti o autori successivi che lo riportano, in toto o in parte, in repertori tematici o in supporto di opinioni su una questione simile.

Come ogni altro genere di monumento storico, il responso presenta quindi una problematica in parte comune a tutti e in parte ad esso specifica[4]. Non mette naturalmente conto soffermarsi in questa sede sull'ovvia importanza preliminare di verificare l'autenticità documentaria dei testi relativi e di stabilirne criticamente i testi, se non per sottolineare che, per via dell'ultimo punto sopra menzionato, quest'ultima impresa può risultare assai più complessa di quanto non sia di solito con altri tipi di documenti. Neppure mette conto insistere sull'importanza della dimestichezza con i testi rabbinici, che forniscono agli autori i mattoni per le loro costruzioni, e con il peculiare modo di ragionare che esse presuppongono: *mutatis mutandis*, i responsi rabbinici non differiscono per questo aspetto da analoghi *consilia* di giuristi di diritto romano o di canonisti. Pur tuttavia anche su questo punto è necessario mettere in guardia contro il pericolo di anacronistica assegnazione di significati a termini tecnici ricorrenti, giacché esso appare organicamente connesso con la produzione stessa e con la trasmissione di questo particolare tipo di documentazione: per sua natura, infatti, un testo di questa natura, conservato o trasmesso perché possa fungere da precedente o da pezza d'appoggio per una disamina giuridica estranea al contesto nel quale il testo ha preso corpo in origine, incoraggia, anzi impone un riferimento privo di condizionamenti di ordine temporale, una prospettiva nella quale gli elementi del discorso mantengano significato immutato malgrado la differenza dei contesti ai quali quel discorso viene successivamente riferito. Ho in altre sedi ribadito le distorsioni che una simile prospettiva può produrre nella ricostru-

[3] Cfr. R. Bonfil, *La cultura ebraica e Federico II*, in *Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI° Convegno storico internazionale* [*del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina & Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale dell'Università degli Studi di Perugia*], *Todi, 9-12 ottobre 1994*, Spoleto 1995, pp. 153-171.

[4] Ne tratta in dettaglio e profondità H. Soloveitchik, *Še'elot u-tešuvot ke-maqor histori (The Use of Responsa as Historical Source)*, Gerusalemme 1990.

zione storica e di cui la storiografia abbonda tuttora. *Bet din*, solitamente tradotto come tribunale rabbinico, è ad esempio termine molto frequentemente ricorrente in questo tipo di testi, ma con disparatissime accezioni: dedurre l'esistenza e più ancora il funzionamento di una magistratura con precise caratteristiche istituzionali e funzionali nell'ambito di una comunità ebraica dal solo fatto della menzione di un *Bet din* in un testo relativo a quella comunità, sarebbe per esempio tanto fuori luogo quanto potrebbe essere per un ambito feudale una deduzione del genere dalla mera menzione di un *dominus judex* nella documentazione dell'epoca[5]. Tutto sommato, però, queste riserve e altre del medesimo ordine non hanno nulla di essenzialmente diverso dai consueti *caveat* intesi a proteggere il lavoro degli storici dai pericoli della distorsione causata da anacronismo, da insufficiente dimestichezza con i generi letterari delle fonti o con la letteratura ausiliaria, o da altre possibili cause di disguido.

Lo storico può naturalmente accontentarsi a registrare i dati dell'*histoire événementielle* contenuti nei responsi. Non è cosa da poco, ancora oggi che pure abbiamo a disposizione notevoli ausili tecnici che solo pochi decenni orsono sarebbero stati impensabili. Oltre che dalla realtà contestuale alla quale quei dati si riferiscono, a chi voglia avventurarsi un po' oltre sulla via della *interpretazione* necessaria per inserire quei dati nella *rappresentazione* della storia dell'epoca, non sarà però lecito dissociarli dalla idiosincratica personalità dell'autore del cui paradigma kuhniano di conoscenze essi fanno strutturalmente parte. Ed è, credo, questo uno degli aspetti più problematici dell'analisi dei responsi *ad usum historiae*.

Una lettura cursoria di un responso del rabbino Mosè Provenzali di Mantova circa la liceità dell'uso dei crinali può aiutarci a rendere meglio il senso di quanto sopra[6]. Al rabbino si era rivolto l'allora giovane Ḥananyah Finzi con la domanda seguente: "Può una donna che si è rasata [sic: *še-gileḥah*] il capo prima di andare sposa e fece dei propri capelli un crinale, portarlo sulla fronte dopo sposata oppure no?", aggiungendo per sommi capi quegli elementi della letteratura rabbinica che gli sembravano pro o contro. Al che il rabbino Provenzali replicava con un responso brevissimo:

> Tutti i crinali confezionati con capelli di donna non mi sembrano appropriati, giacché seppur non si possa dire di essi che siano vere e proprie pudende, giusta la sentenza dei Maestri (cfr. T.B. *Berakot* 24a) "i capelli delle donne sono da considerarsi pudende", non di meno vi somigliano e si ha l'obbligo di star lontano dalla turpezza e da quanto le somiglia. D'altra parte sta di fatto che tra le donne bonaccione (cfr. Is 32:9) si è recentemente diffusa questa usanza sconosciuta alle loro madri (cfr. Dt 32:17), ed è difficile cambiare usanza. Io non penso però che i capelli propri siano da considerare diversamente da quelli di un'altra donna, perché comunque si tratta di capelli tagliati e quindi non della propria chioma... [E dopo un breve inciso inteso a respingere una possibile obiezione da un'apparente analogia con la macellazione rituale effettuata con un coltello infilato nel terreno (cfr. T.B. *Ḥullin* 15b) conclude] Insomma secondo me non vi è differenza di sorta.

[5] R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford 1990, pp. 207-269 (dove sono anche incluse alcune riflessioni generali sui caratteri dei responsi dei rabbini italiani del rinascimento); Id., *Giustizia, giudici e tribunali nelle comunità ebraiche dell'Occidente cristiano*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli* IX-XI). *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XLIV: *11-17 aprile 1996*, Spoleto 1997, pp. 931-973; Id., Natura e funzionamento dei tribunali rabbinici in Italia nell'epoca pre-moderna (di prossima pubblicazione negli atti del Convegno *Italia Judaica* 8, tenutosi a Trani nel giugno 2003).

[6] *Še'elot u-tešuvot Rabbenu Mošeh Provenzali* [Responsa del rabbino Mosè Provenzali], a cura di A.Y. Yanni, I (Gerusalemme 5749 [1989]), n° 90, pp. 150-151. Ne avevo dato notizia in R. Bonfil, *Kavvim li-demutam ha-ḥevratit we-ha-ruḥanit šel Yehude ezor Venezia be-re'šit ha-me'ah ha-15* (= Aspects of the Social and Spiritual Life of the Jews in the Venetian Territories at the Beginning of the 16th Century), in «Zion», 41 (1976), pp. 68-96:87-88 e nota 112.

I dati di fatto sono in questo caso chiaramente esposti: 1. alle donne maritate nell'ambito della società ebraica, la moda del crinale aveva offerto la possibilità di aggirare la convenzionale norma di non mostrarsi in pubblico a capo scoperto, sicché si era diffusa l'usanza di servirsi di crinali confezionati con i propri capelli come copricapi; 2. per procurarsi la chioma necessaria alla confezione del crinale, alcune donne ebree usavano *radersi il capo* prima di sposarsi; 3. il rabbino Provenzali non vedeva quella moda di buon occhio; egli si mostrava però riluttante a dichiararsi apertamente contrario ritenendo che un intervento in tal senso avesse poche probabilità di successo; 4. egli non vedeva però differenza tra crinali confezionati con capelli propri e crinali confezionati con capelli altrui. Notiamo infine che dato che il responso è datato (1570), la sua assegnazione al particolare contesto cronologico non presenta in questo caso nessun problema.

Come inserire questi dati di fatto in una ricostruzione della storia degli ebrei in Italia nella seconda metà del Cinquecento? Che significato attribuire all'adozione della moda del crinale in concomitanza con la propensione per la stretta osservanza formale del divieto di mostrarsi in pubblico con la chioma scoperta? È lecito immaginare un'analogia con la moderna usanza della parrucca diffusa in certi ambienti "ortodossi"? E se sì, che cosa potremmo dedurne? Ancora: Come interpretare la riluttanza del rabbino Provenzali a pronunciarsi apertamente contro un'usanza che egli non approvava? Idiosincratica tendenza a tenersi lontano da polemiche prese di posizione oppure coerente applicazione della tradizionale tolleranza talmudica per poco raccomandabili ma ormai diffuse usanze? Se poi il rabbino davvero disapprovava l'usanza, perché aggiungere così categoricamente in questo contesto che egli non vedeva comunque differenza tra crinali confezionati con capelli propri e crinali confezionati con capelli altrui? Non si sarebbe potuto leggere in quella affermazione un incoraggiamento a non desistere dall'usanza di confezionare crinali con la propria chioma? Non sarebbe stato quello un modo di promuovere l'usanza che egli dichiarava di disapprovare? E, contrariamente a quanto ipotizzato poco fa, non potrebbe essere una maniera velata di polemizzare con qualcuno? Con chi?

In effetti, contrariamente a quanto si potrebbe inferire a prima vista dal testo del responso, né l'usanza né la discussione relativa erano poi tanto recenti in Italia nel 1570. Più di due generazioni prima, nell'estate del 1506, il rabbino Yehudah Mintz aveva infatti fatto pubblicare un'ordinanza, controfirmata da un nutrito gruppo di rabbini della repubblica di Venezia, del seguente tenore:

> che da ora in avanti tutte le donne già sposate o da sposare si coprano il capo con un velo, giusta l'usanza delle nostre riservate sorelle [o forse: madri], di modo che non siano visibili i capelli della testa, giacché questo sarebbe comportamento immorale e indecente, improprio per le donne morigerate[7].

Da ora in avanti voleva dire che prima di allora le donne alle quali quei rabbini potevano riferirsi, ossia quelle dell'ambiente aškenazita insediato nel territorio della Serenissima, avevano manifestato la tendenza a comportarsi diversamente. Come? Il testo non dice. La data dell'ordinanza sembrerebbe però giustificare l'ipotesi, avanzata a suo tempo con il supporto della compianta Rosita Levi Pisetzky, che si trattasse effettivamente dell'usanza parrucche e delle bende, diffusasi in Italia nella seconda metà del Quattrocento. Nel 1570 si trattava quindi ormai di usanza ben radicata in Italia, come effettivamente concedeva con rammarico il rabbino Provenzali. Ma nel campo rabbinico si erano verificate alcune "novità". Da una parte, il dotto rabbino di origine sefardita Yehošua' Bo'az ben Šimon le-Bet Baruk (De Benedetti?) pubblicava prima a Venezia nel 1552 e successivamente di nuovo a Sabbioneta nel 1554-1555 le sue chiose al compendio talmudico di Isaac Alfasi, e annotava in esse tra l'altro che secondo lui in un determinato passo talmudico era statuita chiaramente la liceità delle parrucche delle donne. Dall'altra parte, il rabbino Issachar Beer Eulenburg di Gorizia, autore dei responsa *Be'er Ševa'* (Venezia 1614), riferiva in un suo responso oggi classico

[7] Bonfil, *Kavvim li-demutam... šel Yehude ezor Venezia*, cit., p. 88.

sull'argomento, di aver rinvenuto in un responso manoscritto del rabbino Šemuel Yehuda Katzenellenbogen, genero del suddetto rabbino Yehudah Mintz, che la parrucca menzionata nel passo citato doveva "senza dubbio alcuno" intendersi coperta pure da un velo, non diversamente da quanto richiesto per i capelli veri e propri[8]. La questione del crinale non aveva evidentemente perso di attualità durante tutto il Cinquecento in Italia. Pochi anni più tardi il rabbino Ya'aqov Pardo avrebbe confermato che l'usanza era ormai fatto compiuto in tutta Italia[9]. Nel comunicare la propria opinione, il rabbino Provenzali si situava quindi in una posizione intermedia tra gli autori aškenaziti decisamente contrari a considerare sufficiente la copertura della chioma con una parrucca e quelli allineati con il sefardita Yehošua' Boa'z ben Šimon le-Bet Baruk, che l'avrebbero considerata decisamente permessa. E una volta tollerato, non avrebbe avuto da ridire se il crinale fosse stato confezionato con i capelli della donna che l'avrebbe portato.

Che funzione aveva la diffusione dell'usanza nel ragionamento del rabbino Provenzali? La risposta dipende dall'interpretazione tutt'altro che facile di quel passo del responso che tratta della macellazione rituale effettuata con un coltello infilato nel terreno e che abbiamo omesso. Ma se non erro a interpretare, la linea del ragionamento è la seguente: poiché non è documentata ordinanza del tipo di quella che dobbiamo presumere a proposito del coltello infilato nel terreno, dobbiamo inferire che una ordinanza del genere non sia stata pubblicata con riferimento alle parrucche, perché in caso contrario l'usanza non avrebbe preso piede come ha preso. In altre parole, il fatto stesso della diffusione dell'usanza dimostrerebbe che in via di principio essa non dovesse necessariamente essere combattuta. Questo modo di risolvere la dissonanza tra quel che a prima vista esigerebbe la lettera della norma e quel che effettivamente si verifica sul campo mi sembra oggi meno strano di quanto mi sembrava trenta anni fa, quando mi imbattevo per la prima volta in questo responso[10]. Credo anche io oggi che la riduzione della dissonanza non è mai automatica ma dipende piuttosto dal contesto[11]. Alcune usanze "eterodosse" non prendono mai piede, altre lo fanno facilmente quando se ne verifichi l'opportunità, altre debbono superare ostacoli di svariata natura per riuscire a farlo. E può essere istruttivo notare che anche in tempi recentissimi, dopo un lungo periodo di ibernazione, il tema della parrucca sia ritornato di attualità negli ambienti della cosiddetta ortodossia ebraica messa al confronto con le esigenze della lettera della norma ma anche con quelle della modernità (tra le quali non indifferenti quelle dell'industria delle parrucche). Ma è un discorso che ci porterebbe assai lontano. Una rapida consultazione del CD del *Responsa Project* dell'Università di Bar Ilan, dimostra comunque non solo che molto poco è stato possibile aggiungere per arricchire il discorso ai noti testi che abbiamo menzionato ma che l'argomentazione del rabbino Provenzali si ritrova pure *mutatis mutandis* in più moderni autori, che però non potevano avere la possibilità di integrarla nei loro ragionamenti, perché rimasta manoscritta.

Abbiamo pure notato en passant più sopra che anche del responso del rabbino Šemuel Yehuda Katzenellenbogen sui crinali non avremmo saputo se il rabbino Eulonburg non l'avesse menzionata nel suo responso. Sapevamo però dalle omelie del suddetto rabbino Katzenellenbogen (stampate a Venezia nel 1594, e che quindi il rabbino Eulonburg aveva senz'altro avuto modo di consultare) che egli si era espresso pubblicamente sull'argomento ribadendo ai suoi uditori (e successivamente ai lettori delle omelie stampate) che anche i loro antenati avevano "in tutte le comunità aškenazite" condannato "le bende si seta che per colore

[8] I.B. Eulenburg, *Be'er Ševa'*, Venezia 1614, n° 18, dove è anche precisamente dato il riferimento alla chiosa di Yehošua' Bo'az ben Šimon le-Bet Baruk.

[9] Y. Pardo, *Appe zutre*, Even ha-'Ezer § 28 (citato da Yanni, op. cit., p. 151, nota 6).

[10] Cfr. R. Bonfil, *Kavvim li-demutam... šel Yehude ezor Venezia*, cit.

[11] Cfr. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976, p. 326.

somigliano ai capelli"[12]. Forse circolò pure un responso del Katzenellenbogen, o forse l'Eulonburg confondeva inavvertitamente con quel che aveva letto nell'omelia stampata. Comunque sia, sta di fatto che non solo i responsi del Katzenellenbogen, ma gran parte della produzione dei rabbini italiani di tutte le epoche non ha avuto quel che si dice "dignità di stampa" fino ad oggi. Il motivo di ciò è invero tuttora questione aperta, da inserire anche essa nella ricostruzione della storia degli ebrei in Italia e della sua relazione con la storia degli ebrei di altrove, e non solo del Cinquecento[13]. Sarà pertanto difficile far giustizia di questo genere di produzione dei rabbini italiani senza esaminare dettagliatamente quanto è ancora disponibile solamente in manoscritti, cosa certo possibile ma assai meno facile di quanto potrebbe esserlo se si disponesse di buone edizioni a stampa. Vero è che recentemente sono state pubblicate alcune collezioni, tra le quali, appunto, anche quella dei responsi del rabbino Provenzali, che ha formato oggetto della nostra riflessione in questa sede. Ma, in un certo senso paradossalmente, la griglia di selezione della stragrande maggioranza di queste ha prediletto quei responsi che, a modo di intendere degli editori, contenevano materiale rilevante per la ricerca storica, ma che conseguentemente non avrebbe permesso una disamina d'insieme della produzione di un determinato autore. Lo stato della ricerca relativa alla storia e alla cultura degli ebrei d'Italia ha poi inciso anche esso sulla griglia selettiva degli editori, lasciando praticamente in penombra buona parte della produzione delle epoche che gli storici non hanno considerato degne di attenzione particolare, e che in grossolana approssimazione potremmo indicare come successive al rinascimento, periodo d'oro della riflessione storica. Ma non spetta naturalmente a me stendere in questa sede un elenco dettagliato dei *desiderata* in questo campo.

Si sarà notato che, dopo tutto quel che s'è detto, ho scrupolosamente evitato di suggerire come inserire i reperti relativi al responso e all'autore qui presi in considerazione nella ricostruzione della storia. Chi abbia però avuto occasione di seguire la mia produzione passata sa bene che non ho tralasciato di farlo in altre sedi, alle quali mi permetto quindi di rimandare gli interessati. Mi sia dunque permesso concludere questa breve comunicazione con l'augurio che l'interesse crescente per la storia e la cultura degli ebrei d'Italia non venga smorzato dalle difficoltà relativamente più grosse di quelle presentate da altri tipi di fonti: uno sforzo concentrato sui *responsa* dei rabbini italiani sarà senza dubbio fonte di straordinaria generosità per chi si chinerà ad attingervi con l'umiltà e la forza di perseveranza necessarie per questo tipo d'imprese.

Roberto Bonfil
Università Ebraica di Gerusalemme
4 Bustenai St.,
92106 Jerusalem, Israel
e-mail: msbonfil@pluto.mscc.huji.ac.il

SUMMARY

Following a brief outline of the literary genre of the *responsa* and of the main methodological problems connected with their exploitation as sources for history, discussion focuses on one short example: a *responsum* by rabbi Moses Provenzali (Mantua 1503-1576) on the question whether wigs may be acceptable as proper headcoverings for married Jewish women.

KEYWORDS: Rabbinic response as historical source; methodological problems; Moses Provenzali.

[12] S.Y. Katzenellenboghen, *Šenem 'aśar derašot* [Dodici omelie], Venezia 1594, f. 8r. Cfr. G. Nigal, *Derašotaw šel rabbi Šemu'el Yehudah Katzenellenboghen* [Le omelie del rabbino S.Y.K.], in «Sinai», 70 (1972), pp. 79-85:82.

[13] Cfr. M. Benayahu, *Haskamah u-rešut bi-defuse Venezia* (*Copyright, Authorization and Imprimatur for Hebrew Books Printed in Venice*), Gerusalemme 1971, pp. 80-100.

Chiara Frugoni

A PROPOSITO DELL'EDIZIONE ITALIANA DEL VOLUME DI BLUMENKRANZ SULL'EBREO NELL'ICONOGRAFIA CRISTIANA MEDIEVALE

La Casa Laterza ha acconsentito a fare tradurre in italiano il saggio di Bernhard Blumenkranz, *Il cappello a punta. L'ebreo medioevale nello specchio dell'arte cristiana*, Bari-Roma, Laterza, 2003, a cura di chi scrive, nella traduzione di S. Marinetti, ill. 95, di cui 78 a colori, euro 28, colmando così una lacuna nel nostro panorama culturale. Scritto con un linguaggio brillante e conciso, il libro è un sorprendente viaggio attraverso la mentalità medioevale, reso ora ancora più attraente dall'apporto di una ricchissima documentazione a colori, con molte immagini a piena pagina, che sostituisce quella tutta in bianco e nero e di piccolo formato della pubblicazione originale (tale miglioramento è stata reso possibile anche dall'illuminato sostegno della Fondazione per i Beni culturali ebraici in Italia).

Si tratta di un libro, snello ma fondamentale, che indaga la percezione dell'ebreo nell'Occidente cristiano esaminando i temi più vari, con grande acume, dove la dimostrazione si affida sia alla scrittura, sia alla forza dell'immagine in un'interazione assolutamente inscindibile. *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, così suonava il titolo scelto dall'autore, fu scritto nel 1966, ma è ancora oggi insostituibile, se si vuole seguire il nascere e il ramificarsi di un sentimento innescato dalle crociate: l'antisemitismo. Solo allora infatti si istituì un tragico corto circuito fra gli antichi ebrei, "uccisori di Cristo" e gli ebrei dell'inizio del XII secolo, che fino a quel momento erano stati visti soltanto come tranquilli vicini di casa. I crociati scoprirono che prima di arrivare in Terra Santa, avevano già, in patria, i nemici della fede da massacrare.

Il Blumenkranz, usando lo specchio dell'arte cristiana, osserva come vi si riflette l'ebreo, presto identificato dal cappello a punta e dalla rondella, a volte gialla, proprio come sarà quella nazista. Intorno alla figura dell'ebreo, dalle caratteristiche etniche individuate solo dal tempo delle crociate ed in seguito volutamente accentuate fino alla caricatura, ruotano tante storie e leggende, tanti temi, che contribuirono fortemente, aiutati da una precisa e martellante iconografia, a fissare lo stereotipo della malvagità e dell'avarizia. Si veda ad esempio come Giotto abbia rappresentato Giuda nella Cappella Scrovegni di Padova: il traditore, tutto avvolto nel suo mantello giallo, ha in mano il sacco dei denari e, alle spalle, un diavolo nero. Il profilo di Giuda, caricaturale, dal naso fortemente adunco, si ripete preciso in quello del demonio. Giuda e il diavolo sono ormai la stessa cosa. Giuda sembra proiettare la sua ombra, che è però il demonio.

L'agghiacciante storia dell'ostia profanata, in tutte le sue varianti, ci mostra come non si andasse tanto per il sottile nel condannare e punire: il rogo, nella predella di Paolo Uccello ad Urbino, che avvolge non solo il profanatore ma l'intera famiglia, compresi i piccoli figli, rappresentati con umana partecipazione dal pittore, ci fa oggi soffrire più del bambino che il padre, in una variante della medesima storia, inforna come una torta, perché in questo caso lo identifichiamo con l'orco delle fiabe.

C'è da chiedersi però, a questo proposito, se la moderna percezione delle immagini sia distorta rispetto a quella medievale: mi riferisco ancora al canonico confronto di *Ecclesia* e *Synagoga*, simbolo delle due religioni del Nuovo e del Vecchio Testamento. *Ecclesia* è una regina sicura di sé, con lo stendardo al vento, che raccoglie dignitosamente con il calice proteso il sangue sgorgante dal costato di Cristo. *Synagoga* è invece una giovane umilata e sconfitta: la corona sta cadendo, il gonfalone è spezzato, le tavole di Mosé sono scivolate via dalle mani. Inoltre una benda la acceca, poiché non ha saputo riconoscere il Messia. Eppure, quanto è più bella al confronto! L'aspetto seducente, nell'intenzione del committente, doveva essere un ulteriore aspetto negativo, segnalare il pericolo di un'attrazione fatale? Eppure, ai nostri occhi, poiché l'arte è anche il ritorno del represso, sembra difficile ammettere che l'artista abbia veramente pensato di suscitare disagio nel pio fedele, rappresentando ad esempio la bellissima *Synagoga* di Bamberg, nella statua

così elegante nel suo lento avvitarsi delle pieghe dell'abito. E siamo davvero sicuri che i buoni cristiani si compiacessero dell'austera matrona rappresentante *Ecclesia* e riprovassero la fresca avvenenza della giovinetta *Synagoga*?

Il Blumenkranz si interroga poi a lungo su una sorprendente dimenticanza: il Medioevo sembra ignorare l' "ebraicità" di Cristo e degli apostoli, mentre naturalmente non la omette in tutti i personaggi del racconto della Passione fino ad attribuire addirittura il cappello a punta al romano Pilato!

Raramente però gli abitanti che gridano osanna a Cristo che entra in Gerusalemme hanno la connotazione etnica che siamo abituati ad attenderci, come se il fatto di avere riconosciuto Gesù Cristo avesse fatto loro perdere ogni carattere ebraico.

Se l'indagine sull'iconografia dell'ebreo nell'Antico e nel Nuovo Testamento disegna un panorama particolarmente fosco, non mancano tuttavia alcuni guizzi di luce: ci sono alcune immagini che non si appoggiano direttamente a nessun testo in particolare; sono esse stesse a farsi testo e a mostrare in modo assai articolato un'ottimistica contiguità e continuità fra le due religioni: è proprio qui che l'esegesi di Blumenkranz si fa più sottile e perspicace. L'ultimo breve capitolo vuole essere una riflessione su questa linea e si conclude con "una delle immagini più rilevanti di una disposizione benevola nei confronti degli ebrei": la stupefacente rappresentazione di Cristo con il cappello a punta, nella cena ad Emmaus, come i due altri compagni di cammino e commensali.

«La lotta del cristianesimo contro l'ebraismo non è inevitabile, necessaria, essenziale. Questa lotta è un prodotto delle condizioni generali, del contesto politico interno ed esterno, dei fattori sociologici; in una parola, è soltanto "contingente"». Queste sagge parole, scritte quarant'anni fa, vorremmo che fossero ricordate volgendo gli occhi a quelle terre dove altre lotte politiche e religiose rendono tragicamente attuale il monito di Blumenkranz.

Chiara Frugoni
Via Proba Petronia, 37
I-00136 Roma (RM)
e-mail: cfrugo@tin.it

SUMMARY

This article introduces the Italian edition of the essay by Blumenkranz on Jews in medieval Christian iconography. This is an invaluable work in so far as it fosters our understanding of the rise and development of anti-Semitism, a phenomenon that, without doubt, was invigorated by the Crusades. Blumenkranz examines the images of Jews in Christian art: they are represented with specific ethnic traits, such as the pointed hat and the washer. Some of these traits were later intentionally accentuated and made into caricatures. It is around these very traits that a variety of tales, legends and themes originated and, inspired by the precise and constant iconographical representations, contributed to the creation of the stereotype of Jewish evinell and avarice. Blumenkranz's investigation is useful also in so far as it puts forward considerations about the struggle between Christianity and Judaism, which he does not consider inevitable, necessary nor fundamental.

KEYWORDS: Blumenkranz essay in medieval Jewish iconography; Anti-Semitism; Ecclesia and Synagoga.

Sezione a tema libero

Fiorella Scagliarini

LA RELIGIONE DEGLI EBREI NELLE ISCRIZIONI EBRAICHE ANTICHE

Il territorio palestinese ha restituito poche iscrizioni, numerose delle quali sono state scoperte di recente. Il contenuto dei testi disponibili è estremamente ridotto e le informazioni che possiamo dedurne sulle pratiche religiose esercitate dagli ebrei nella prima metà del I millennio a. C. sono molto limitate.

Iscrizioni in lingua ebraica sono attestate nello stato meridionale di Giuda dalla fine del IX sec. ai primi decenni del VI sec. a. C. La scrittura utilizzata è quella fenicia: l'alfabeto ebraico antico si differenzia dal fenicio, dal quale è derivato, per il forte andamento corsivo delle lettere. Il termine finale del periodo di attestazione delle iscrizioni ebraiche antiche viene a coincidere con la caduta di Gerusalemme nel 586 a. C. e il conseguente esilio babilonese. Al ritorno da Babilonia gli ebrei introdussero in Palestina la scrittura aramaica quadrata e la lingua aramaica.

La scoperta di nuovi documenti epigrafici ha avuto un notevole incremento nella seconda metà del 1900, come risulta evidente se si considerano i manuali di iscrizioni semitiche dall'inizio del secolo a oggi. Nel 1903 l'opera di Cooke che raccoglieva le iscrizioni allora conosciute comprendeva una sola iscrizione ebraica antica, quella del tunnel di Siloe, trovata nel 1880 all'interno del canale sotterraneo che attraversa la collina dell'Ophel a Gerusalemme. L'iscrizione commemora il completamento del tunnel che conduce le acque dalla sorgente di Gihon alla piscina di Siloe. È l'unica iscrizione monumentale del corpus epigrafico ebraico antico conservata quasi completamente: di un'altra è conservato un frammento inciso su pietra rinvenuto nel 1982 sull'Ophel[1]. Diversamente dalla documentazione epigrafica delle popolazioni vicine, il corpus delle iscrizioni ebraiche antiche non comprende iscrizioni storiche che ricordino nomi di sovrani e loro azioni.

I materiali epigrafici ebraici pubblicati nella prima metà del 1900 sono stati raccolti nei manuali di D. Diringer del 1934 e di S. Moscati del 1951[2]. Oltre all'iscrizione di Siloe, le due opere italiane contengono iscrizioni su *ostraka*, sigilli e bolli su anfora e il cosiddetto «calendario» di Gezer, la più antica iscrizione palestinese in scrittura lineare, scoperta nel 1908. Il testo consiste in un elenco di periodi agricoli che si svolgono nel corso dell'anno. L'iscrizione viene considerata da studiosi americani[3] la più antica iscrizione ebraica decifrabile. Gli studi recenti sull'epigrafia ebraica antica hanno isolato le caratteristiche linguistiche e paleografiche di questo testo, distinguendolo dalle iscrizioni ebraiche dell'VIII-VI sec. a. C.: il «calendario» di Gezer appartiene più probabilmente a una fase antica della scrittura semitica nordoccidentale precedente la differenziazione nelle scritture fenicia ed ebraica[4].

I due manuali contengono anche la prima collezione di *ostraka* scoperta nel regno settentrionale, a Samaria. Si tratta di un gruppo di oltre cento *ostraka* iscritti a inchiostro, che sono stati trovati nel 1910 nell'area della cittadella di Samaria vicino al palazzo di Omri: sono documenti commerciali che contengono la registrazione di rifornimenti di vino e olio nell'anno nove, dieci e quindici di un sovrano non nominato. Sono in genere differenziati dalle iscrizioni della zona meridionale e considerati una varietà dialettale di ebraico epigrafico de-

[1] Pubblicato da J. Naveh 1982a; cfr. G. Garbini 1985, p. 325.

[2] L'iscrizione di Siloe è in D. Diringer 1934, pp. 81-102 e in S. Moscati 1951, pp. 40-43. L'opera di S. Moscati costituisce il supplemento di quella di D. Diringer.

[3] W.F. Albright 1943; D.N. Freedman 1962, p. 87; F.M. Cross 1980, p. 14.

[4] Le affinità grafiche con le iscrizioni fenicie del X sec. a.C., nonché la mancanza di sostanziali differenze lessicali e grammaticali con la lingua fenicia, sono state rilevate da J. Naveh 1982b, pp. 65, 76.

finita ebraico settentrionale: in realtà non presentano alcuna peculiarità linguistica che li differenzi dalle iscrizioni fenicie palestinesi[5].

Altre due cospicue collezioni di *ostraka* sono state scoperte in seguito nel regno meridionale, a Lachish e ad Arad.

Gli *ostraka* di Lachish sono iscritti a inchiostro. I primi sono stati scoperti negli anni 1935 e 1938; successivamente, in particolare nelle campagne di scavo del 1973-1977 e 1978-1983, sono stati trovati altri *ostraka* e sigilli[6]. Per il loro contenuto gli *ostraka* sono stati datati poco prima dell'invasione della città a opera dei babilonesi nel 588 a. C.[7]

Da Arad proviene oltre un centinaio di documenti, in maggioranza *ostraka* iscritti a inchiostro, ma anche cocci incisi e sigilli. Sono stati trovati nel 1962 da Y. Aharoni (tre iscrizioni aggiuntive nel 1976)[8] e sono databili dall'VIII all'inizio del VI secolo a. C.: la maggior parte delle iscrizioni è dell'ultimo periodo di vita della fortezza[9].

Altri testi ebraici antichi, due dei quali scoperti già alla fine del 1800 nel villaggio di Silwan vicino a Gerusalemme, ma indecifrati fino alla metà del secolo successivo, sono le iscrizioni tombali di Silwan. Il testo meglio conservato è conosciuto come l'iscrizione del maggiordomo del palazzo[10].

Più recentemente sono state scoperte altre iscrizioni in camere tombali, a Naḥal Yishai vicino a En-Gedi sui monti della Giudea[11], nel villaggio di Khirbet el-Qom, che si trova a ca. 20 km. a ovest di Ebron[12] e a Khirbet Beit Lei, a 8 km. da Lachish[13].

Altri ritrovamenti di singoli *ostraka* e brevi iscrizioni nella seconda metà del 1900 dal territorio di Gerusalemme e altri siti del regno meridionale (Ophel, Beersheba, Kadesh Barnea, Hazor, Gibeon, Tell 'Ira, Horvat Uza), hanno aumentato il numero di testi conosciuti. L'aumento è spesso quantitativo più che qualitativo. Frequentemente gli *ostraka* contengono solo nomi propri[14].

[5] Gli *ostraka* di Samaria sono pubblicati da G.A. Reisner 1924, vol. I, pp. 227-246. Per G. Garbini 1984, p. 78 gli *ostraka* di Samaria e buona parte delle iscrizioni in scrittura consonantica trovate a nord di Tel Aviv appartengono alla lingua e alla scrittura fenicia.

[6] I primi *ostraka* sono pubblicati in inglese in N.H. Torczyner 1938, in ebraico in N.H. Torczyner 1940 e aggiornati da D. Diringer 1953, pp. 331-339. Parte dei documenti epigrafici ritrovati successivamente sono pubblicati da D. Ussishkin 1978, pp. 81-97 e 1983, pp. 157-160.

[7] J.C.L. Gibson 1971, p. 34 data gli *ostraka* di Lachish al 589 a.C. o all'inizio del 588.

[8] Lo scopritore del sito ha pubblicato il corpus delle iscrizioni di Arad in un primo volume in ebraico (Y. Aharoni 1975) e alcuni anni dopo in inglese: in Y. Aharoni 1981, pp. 122-125 sono compresi i tre *ostraka* trovati nel 1976, pubblicati da A.F. Rainey 1977.

[9] La cronologia della fortezza di Arad secondo la ricostruzione di Aharoni è stata oggetto di un ampio dibattito accademico, incentrato in primo luogo sulla datazione del tempio della città, il cui primo impianto (strato XI) non dovrebbe collocarsi nel X, ma nel IX secolo a.C. La riconsiderazione critica dei dati di scavo ha portato con sé la ricollocazione cronologica entro il VII sec. a.C. dei ritrovamenti dell'area del tempio che Aharoni datava al IX – VIII secolo.

[10] Tre iscrizioni della necropoli di Silwan sono incluse in D. Diringer 1934, pp. 102-110, ma la lettura è solo parziale. Della prima iscrizione del manuale, nota come l'iscrizione della tomba della figlia del Faraone, si conservano solo le ultime due lettere dell'unica linea di testo (in origine doveva consistere di venti lettere), che non permettono alcuna ricostruzione di senso compiuto: la tomba ha avuto vari rimaneggiamenti in epoca cristiana ed è di datazione incerta. La lettura completa dell'iscrizione del maggiordomo del palazzo, la n° 3 nell'opera di Diringer, si deve ad Avigad (N. Avigad 1953). Lo studioso ha proposto anche un'interpretazione soddisfacente di un'altra iscrizione del complesso tombale, la n° 2 nell'opera di Diringer (N. Avigad 1955). Un'ulteriore iscrizione, inclusa nel manuale di S. Moscati 1951, p. 115, è stata scoperta da A. Reifenberg nel 1946.

[11] Iscrizione pubblicata da P. Bar-Adon 1975.

[12] Iscrizioni pubblicate da W.G. Dever 1970.

[13] Iscrizioni pubblicate da J. Naveh 1963.

[14] Le raccolte più complete di iscrizioni ebraiche antiche sono G.I. Davies 1991 e J. Renz – W. Röllig 1995-2003. Nell'elenco delle iscrizioni citate le sigle attribuite ai testi nelle due opere sono in corrispondenza con il loro nome tradizionale. Una

Alcuni *ostraka* ebraici iscritti a inchiostro sono stati trovati nel 1960 nella fortezza di Meṣad Ḥashavyahu, situata sulla costa filistea, a 1,5 km ca. da Yabneh Yam: l'iscrizione più lunga dal sito, che conserva quattordici linee, ha un contenuto importante dal punto di vista giuridico: si tratta della lettera di protesta di un raccoglitore di grano per il sequestro del mantello[15].

L'unica iscrizione ebraica antica su papiro che si sia conservata è il papiro di Murabba'at n° 17, scoperto nel 1952 in una cava a sud di Qumran. Si tratta di un palinsesto: l'iscrizione più recente è parte di una lettera, il testo sottostante è apparentemente una lista di nomi propri con patronimici e beni assegnati a ogni individuo[16].

Una scelta significativa di iscrizioni ebraiche antiche si trova nella raccolta di iscrizioni semitiche nordoccidentali di H. Donner – W. Röllig 1962-1964; successivamente, un numero maggiore di testi è stato raccolto in J.C.L. Gibson 1971.

Le più antiche iscrizioni ebraiche sono state trovate nel 1975-76 a Kuntillet 'Ajrud, nella parte settentrionale della penisola del Sinai, 50 km. ca. a sud di Kadeš Barnea. Il sito è stato scavato da Ze'ev Meshel, al quale si devono anche tutte le informazioni e la pubblicazione di fotografie disponibili su questi testi, che non hanno ancora avuto il beneficio di una pubblicazione sistematica. La pubblicazione più completa del materiale epigrafico rimane tuttora il catalogo della mostra sui materiali di scavo tenutasi a Gerusalemme nel 1978[17]. Si tratta di iscrizioni votive, iscritte sull'intonaco delle pareti, su *pithoi* e vasi di pietra. Sono sicuramente le iscrizioni ebraiche antiche più importanti per la ricostruzione della religione ebraica nella prima parte del I millennio a. C.

I riferimenti alla religione nel corpus epigrafico si riducono sostanzialmente ai nomi di divinità, sia quelli attestati autonomamente nelle iscrizioni, sia quelli noti dall'onomastica, inoltre a poche altre attestazioni connesse con il culto; gli usi funerari sono documentati da alcune iscrizioni ritrovate in camere tombali.

Le iscrizioni ebraiche pongono notevoli problemi, di autenticità e di datazione, che sono evidentemente connessi con lo stretto rapporto di verifica del dato biblico che si pone alla scoperta di un nuovo testo: non ci sono iscrizioni provenienti dalla Palestina per le quali non si siano sviluppati annosi dibattiti sull'autenticità, che nulla apportano al progresso della conoscenza storica.

Per non aggiungere soltanto un'altra opinione sull'autenticità di un'iscrizione, una soluzione può essere evitare di prendere in considerazione le iscrizioni che non provengono da scavi regolari (che non è di per sé una garanzia assoluta dell'autenticità dei testi, dato che sono state sviluppate polemiche anche su iscrizioni trovate in un regolare scavo archeologico, sulla base di considerazioni paleografiche e linguistiche).

Se si applica però rigorosamente la regola di considerare solo iscrizioni da scavi ufficiali, è possibile prendere in considerazione dati stratigrafici basilari per la datazione dei testi, che non sono accessibili per le iscrizioni provenienti dal mercato antiquario. La datazione basata sulla sola paleografia è una causa delle polemiche che caratterizzano anche le iscrizioni ebraiche trovate in scavi ufficiali.

I motivi per i problemi di datazione delle iscrizioni sono di vario genere. In primo luogo

raccolta esaustiva di sigilli semitici nordoccidentali è N. Avigad – B. Sass 1997. Alla totalità dei documenti ebraici epigrafici, iscrizioni e sigilli, è dedicata la grammatica di S. Landis Gogel 1998.

[15] La petizione giuridica da Meṣad Ḥashavyahu è stata pubblicata da J. Naveh 1960; le altre iscrizioni trovate nel sito archeologico da J. Naveh 1962. Nella petizione una parte dei commentatori (recentemente É. Puech 2003) interpreta il vocabolo *sbt* presente alle linee 5-6 nel sintagma *l-pny sbt* «prima del *sbt*», evidentemente connesso con il riposo, come un'attestazione epigrafica del Sabato, ma questa traduzione non è condivisa dalla totalità degli studiosi: da J. Renz – W. Röllig 1995-2003, Bd. I, p. 325, viene tradotto "vor dem Arbeitsende".

[16] Pubblicato da J.T. Milik in P. Benoit – J.T. Milik – R. De Vaux 1961, pp. 96-97; si veda anche J.C.L. Gibson 1971, pp. 31-32.

[17] Z. Meshel 1978 (senza numerazione delle pagine).

nessuna iscrizione proveniente dal territorio palestinese attesta una datazione assoluta. Nelle iscrizioni amministrative su *ostraka* sono attestate datazioni relative a un determinato anno, senza riferimenti ad avvenimenti o a sovrani noti. La totalità delle datazioni sono dunque proposte su base archeologica e per considerazioni paleografiche, di conseguenza trovano difficilmente l'accordo dell'intero mondo accademico. Infine avvenimenti esterni, storici o noti da fonti letterarie, possono essere utilizzati come punti di riferimento per i cambiamenti, anche di entità delle attestazioni, con estrema cautela.

Dato il proliferare di iscrizioni ebraiche antiche provenienti dal mercato antiquario (in particolare per questo motivo un numero considerevole di sigilli e impronte di sigillo è di dubbia autenticità), al momento di trarre qualche conclusione dalle iscrizioni sulle consuetudini religiose ebraiche di questo periodo è meglio tenere presente che non è possibile dare lo stesso peso a iscrizioni provenienti da scavi regolari e clandestini.

A. Nomi di divinità attestati autonomamente nelle iscrizioni

I. *Yhwh*

Yhwh è evidentemente il dio principale ebraico, come risulta da tutta la documentazione disponibile.

Il nome divino è attestato in iscrizioni ebraiche della prima metà del I millennio a. C.: non è scritto in un unico modo ed è possibile trovare grafie diverse anche nella stessa iscrizione.

Nelle iscrizioni scoperte a Kuntillet ʿAjrud è scritto nelle due forme *yhwh* e *yhw*.

Alla l.2 di un'iscrizione incisa sulla spalla del *pithos* A *yhwh* è attestato insieme alla divinità Ašera: *brkt ʾt-km* (l.2) *l-yhwh šmrn. w-l-ʾšrt-h* «vi benedico da parte di[18] Yhwh di Samaria / nostro custode e della sua Ašera».

L'attributo di Yhwh in questa iscrizione, *Šmrn*, è interpretato dalla maggior parte degli studiosi come il nome di luogo Samaria. È ugualmente possibile spiegare il vocabolo come il participio passato del verbo *šmrn* «proteggere» con il suffisso di prima persona plurale: nei primi studi pubblicati una spiegazione alternativa a Samaria era preferita anche dallo scopritore del sito di Kuntillet ʿAjrud, Z. Meshel, che ha cambiato opinione a causa della lettura di Yhwh Tmn «Yhwh di Teman» come attributo di Yhwh nell'iscrizione sul *pithos* B.

L'iscrizione sul *pithos* A è composta da una prima parte che corrisponde alle formule iniziali di saluto delle lettere ebraiche e da una seconda costituita dalla formula di benedizione[19].

L'iscrizione sul *pithos* B ha una struttura simile con una formula di benedizione analoga alle linee 4-6: *brkt-k l-y*(l.5)*hw*[*h*....] *w-l-ʾšrt-h.* «ti benedico da parte di Yhwh [...]e della sua Ašera». La maggioranza degli studiosi integra *tmn* come attributo di Yhwh nella lacuna di questa iscrizione. L'attento esame del materiale fotografico finora pubblicato e delle informazioni disponibili in proposito rende però estremamente problematica l'attestazione di Teman a definizione di Yhwh a Kuntillet ʿAjrud. Difficilmente si possono perciò trarre conclusioni dalla presenza di Yhwh di Teman in queste iscrizioni in mancanza della sospirata pubblicazione esaustiva con le fotografie delle stesse. La coppia divina è attestata anche in un'altra linea di iscrizione sullo stesso *pithos* B: *l-yhwh htmn* (*?*) *w-l-ʾšrt-h* «da parte di Yhwh [*?*...] e della sua Ašera»[20].

Il nome di Yhwh si trova alla l.2 di un'iscrizione fenicia su intonaco da Kuntillet ʿAjrud, nella quale si legge la frase: *yṭb yhwh* «farà del bene Yhwh». In un frammento appar-

[18] La maggior parte dei commentatori traduce la preposizione *l-* dopo il verbo *brk* «benedire» come la particella che introduce l'autore del passivo, «da, per mezzo di», anche «di fronte a», seguita dal nome della divinità. Per alcuni studiosi ha invece una funzione di direzione, «benedetto a»: in J. Renz – W. Röllig 1995 – 2003, Bd. I, p. 208, Bd. II/1, pp. 30-31, *l-yhwh* è tradotto «vor/gegenüber Jahwe», si veda in proposito P. Merlo 1998, p. 198, n. 212.

[19] Un primo articolo che riguarda le iscrizione semitiche con queste due parti compositive in comune è quello di J. Naveh 1979. Le iscrizioni ebraiche antiche che hanno caratteristiche epistolari sono le lettere 1-36 in D. Pardee *et alii* 1982.

tenente forse alla stessa iscrizione si legge il nome *'šrt*, ma il contesto è perduto[21].

Nell'iscrizione n° 3 da Khirbet el-Qom il nome del dio è presente in una formula di benedizione che, a differenza di quelle nelle iscrizioni da Kuntillet 'Ajrud, presenta notevoli difficoltà di lettura e di interpretazione: anche qui apparentemente la divinità Ašera è nominata insieme a Yhwh: *brk 'ryhw l-yhwh* (l.3) *w-m-ṣry-h l-'šrt-h hwš' l-h* «Benedetto sia Uriyahu da Yhwh, e dai suoi nemici per la sua Ašera lo ha salvato». La frase *l-'šrt-h* «per mezzo della sua Ašera», che non è facilmente spiegabile in questa iscrizione dal punto di vista sintattico, è ripetuta in una linea di testo incisa sotto il disegno di una mano rovesciata (l.5), dopo la probabile firma dell'autore dell'iscrizione: (l.4) *l-'nyhw* «di Oniyahu»[22].

La forma *yhw* si trova su un'iscrizione incisa sul bordo di un cratere da Kuntillet 'Ajrud: *brk hw l-yhw* «benedetto sia egli da parte di Yhw». La stessa grafia è utilizzata nella linea finale di un'ulteriore iscrizione incisa sul *pithos* B: *w-ntn l-h yhw k-lbb-h* «che Yhw glielo conceda secondo il suo desiderio».

Nelle iscrizioni di Khirbet Beit Lei il nome divino si trova nell'iscrizione 1, verosimilmente seguito dalla definizione *'lhy kl h-'rṣ* «il dio di tutta la terra»[23]. Yhwh è attestato inoltre in altri due testi da Khirbet Beit Lei, nell'iscrizione 2 preceduto dalla forma contratta del nome, *yh yhwh*[24], nell'iscrizione 3 contenuto nella frase *hwš'* [y] *hwh* "Salva(ci) Yhwh".

Il nome Yhwh è attestato numerose volte nelle formule epistolari di saluto, benedizione e di giuramento utilizzate negli *ostraka* di Arad e di Lachish.

Alle linee 2-3 dell'*ostrakon* di Arad n° 16 è presente la formula di benedizione *br*(l.3) *kt-k l-yhwh* «ti benedico da parte di Yhwh». La stessa formula è parzialmente ricostruita negli *ostraka* di Arad n° 21 alle linee 2-3 e n° 40 alla l.3. In Arad n° 21 a l.4 si trova anche la benedizione *yšlm yhwh l-'dn*[y]?«Possa Yhwh ri-

[20] Questa iscrizione, la n° 8.016 in G. I. Davies 1991, corrispondente alla l.2 di J. Renz – W. Röllig 1995 – 2003 Kagr(9):10, è stata identificata da J. M. Hadley quando nel 1986 ha studiato il *pithos* B all'Israel Musem (J.M. Hadley 1987, pp. 187-188): le considerazioni esposte dalla studiosa, che ha letto *htmn* tra i nomi delle due divinità, con *m* incerta e con l'articolo prefisso *h-* al toponimo, non confermano la lettura materiale di *tmn* in questa iscrizione e, diversamente da quel che si trova nei lavori dei numerosi studiosi che si sono occupati dell'iscrizione, non possono essere considerate una prova che nei testi di Kuntillet 'Ajrud Teman specifica il nome di Yhwh.

[21] Le fotografie e le informazioni fornite da Z. Meshel sulle iscrizioni fenicie da Kuntillet 'Ajrud non permettono di chiarire la lettura materiale e il numero delle stesse: è lecito anche sollevare qualche dubbio sul fatto che siano fenicie dato che usano *matres lectionis*. Due frammenti di iscrizione contenenti il nome di Yhwh e quello di *'šrt* sono riuniti nell'iscrizione J. Renz – W. Röllig 1995 – 2003 Kagr(9): 6 = G. I. Davies 1991: 8015; il testo di questa iscrizione è stato ricostruito da P. Merlo 1998, pp. 202-204 sulla base delle ulteriori informazioni diffuse da Z. Meshel in proposito.

[22] I commenti alla linea 3 del testo hanno variamente interpretato il rapporto che esiste tra questa e il resto dell'iscrizione. La stessa lettura di *l-'šrt-h* non è condivisa da molti studiosi che se ne sono occupati, per esempio G. Garbini 1986, p. 91, n. 12. Il primo a leggere il nome della divinità è stato A. Lemaire 1977b, che ha letto *l-'šrt-h* a l.5 dell'iscrizione e riconosciuto la stessa frase a l.3. La frase *l-'šrt-h* potrebbe essere ripetuta in un'ulteriore linea (l.6) dell'iscrizione, ma la lettura è ancora più incerta. Non è nemmeno sicuro che le linee 4-6 sotto l'incisione della mano appartengano alla stessa iscrizione delle linee 1-3.

[23] La lettura dell'iscrizione è molto difficoltosa. A l.2 si leggono chiaramente solo «Giuda» e *yršlm* «Gerusalemme». La grafia di Giuda diverge nella lettura dei commentatori dell'iscrizione (*yhwdh* / *yhdh* / *yhd*), particolare di primaria importanza perché dalla diversa grafia dipende la datazione attribuita a queste iscrizioni.

[24] Per G. Garbini 1986, p. 88 la forma *yh* in Is 12.2 e 26.4 e nell'iscrizione di Khirbet Beit Lei è il nome comune per dio davanti al nome proprio Yhwh. J. Renz – W. Röllig 1995-2003, Bd. III, p. 20 leggono *yh* seguito da *'l* anche nella prima parte dell'iscrizione. La lettura della prima parte della linea è estremamente incerta, come risulta evidente dalla varietà di proposte che sono state avanzate: alle varianti registrate da G. I. Davies 1991, p. 89, n° 15.007 si deve aggiungere S. Landis Gogel 1998, p. 411, che legge l'intero nome divino *yhwh*.

compensare il mio signore»; a l.5, fuori contesto, viene in parte ricostruita la formula di giuramento *ḥyh*[*wh*]?«che viva Yhwh», attestata negli *ostraka* di Lachish (v. oltre).

Nell'*ostrakon* di Arad n° 18 alla linee 2-3 la formula di benedizione con il nome di Yhwh è la seguente: *yhwh yš*(1.3)*'ll-šlm-k* «possa Yhwh interessarsi al tuo benessere». Il nome divino è attestato nello stesso testo alle linee 8-10 nella frase: *šlm* (l.9) *byt yhwh* (l.10 del *verso*) *h' yšb* «tutto bene: (nel)la casa di Yhwh egli risiede»: l'espressione *byt yhwh* alla l.9 di questo *ostrakon* costituisce l'unico riferimento epigrafico sicuro al Tempio del dio Yhwh[25]. Per alcuni studiosi l'espressione *byt yhwh* non potrebbe indicare alcun altro tempio che quello di Gerusalemme, poiché, in base al testo biblico, non avrebbero potuto esistere altri templi dopo la riforma di Giosia che aveva centralizzato il culto (l'*ostrakon* di Arad n° 18 è databile all'inizio del VI sec. a. C.): sarebbe questa la prima menzione epigrafica del «tempio di Yhwh» a Gerusalemme[26]. L'unico dato sicuro dall'iscrizione, però, è che, trattandosi di una lettera spedita ad Arad da un altro luogo imprecisato, difficilmente potrebbe essere un riferimento al tempio di Arad.

Negli *ostraka* di Lachish si trovano numerose formule di benedizione contenenti il nome divino Yhwh. Nell'*ostrakon* di Lachish n° 2 alle linee 1-3 è attestata la frase *yšsm'*(1.2) *yhwh 't 'dny šm't šl* (1.3) *m 't kym 't kym* «che Yhwh faccia ascoltare al mio signore notizie di pace proprio adesso!» (con la ripetizione dell'espressione temporale *'t kym*, che ha evidentemente un valore enfatico). L'espressione è attestata nel maggior numero di iscrizioni, *ostraka* n. 2, 3, 4, 5, 8, 9, con alcune varianti: nell'*ostrakon* di Lachish n° 3 alle linee 2-3 senza *'t kym 't kym*, nel n° 4 alle linee 1-2 dopo*'t 'dny* segue *'t kym šm'ṭ tb* «al mio signore adesso notizie di bene», nel n° 5 alle linee 1-3 è in parte ricostruita la stessa frase del n° 2 con la variante dell'inserimento di [*šl*]*m w-ṭb* «notizie di pace e di bene» dopo [*šm't*] a l.2, nel n° 8 alle linee 1-2 dopo *'t 'dn*[*y*] è in parte ricostruito [*sm*](l.2) *'t ṭb 't kym* «al mio signore notizie di bene adesso», nel n° 9 alle linee 1-2 una frase simile a quella del n° 3.

Alle linee 5-6 dell'*ostrakon* di Lachish n° 2 la frase *ybkr yhwh 't '*(1.6) [*dn*]*y dbr 'šr l' yd'th* «che Yhwh dia al mio signore la conoscenza di ogni cosa che tu non sai» non ha corrispondenze in altre iscrizioni e ha avuto interpretazioni molto diverse da parte dei commentatori[27].

Negli *ostraka* di Lachish n° 5 alle linee 7-9 e n° 6 alle linee 1-2 sono attestate due formule di contenuto diverso con il nome divino: *'l 'dny yr'-ky(1.8)hwh h-qṣr b-ṭb ḥym* «al mio signore, ti faccia vedere Yhwh un buon raccolto oggi» (n° 5); *yr' yhwh '* (1.2) *t 'dny 't h-'t h-zh šlm* «possa far vedere Yhwh al mio signore questo tempo in pace» (n° 6).

A l.9 dell'*ostrakon* di Lachish n° 3 il nome divino è attestato nella formula di giuramento *ḥyhwh* «che viva Yhwh», scritta con un'unica *y* per la forma verbale e l'inizio del nome divino, diversamente dalla stessa formula a l. 12 di Lachish 6, dove è seguito da «tuo dio»,

[25] Anche la nota iscrizione su melagrana d'avorio, J. Renz – W. Röllig 1995 - 2003 Jer (8): 33 = G. I. Davies 1991: 99.001, dovrebbe contenere l'attestazione di *byt yhwh*. L'oggetto sul quale è incisa l'iscrizione, forse in origine uno scettro, fu acquistato sul mercato antiquario di Gerusalemme. La lettura del sintagma, nel quale il tempio e il nome divino sono quasi completamente ricostruiti, è di Lemaire 1981: *l-b*[*yt yhw*]*h*. L'unica lettera certa di *byt* è *b*: le quattro lettere successive non sono sufficienti per colmare la lacuna, che dovrebbe contenerne un numero maggiore per G. Garbini 1985, p. 326. La parte finale dell'iscrizione, perfettamente leggibile, attesta la frase *qdš khnm* «(oggetto) santo dei sacerdoti», che la qualifica come appartenente all'ambito liturgico. Purtroppo l'iscrizione non è stata trovata in scavi ufficiali.

[26] Questo ritengono per esempio A. Lemaire 1977a, pp. 183-184 e Y. Aharoni 1981, p. 37.

[27] La traduzione qui riportata è simile a quella di D. Pardee *et alii* 1982, p. 79. La difficoltà di comprensione della frase, dovuta al fatto che il verbo *bkr* non è attestato in ebraico biblico, è stata affrontata dagli studiosi in vario modo, come la correzione della lettura materiale: sembra preferibile un significato basato sull'etimologia della radice.

ḥy yhwh 'lh (l.13) *y-k* e a l.3 di Lachish 12: *ḥy yhwh*[28].

Il nome divino in formule di benedizione è attestato anche nelle iscrizioni sulle lamine di argento che sono state trovate in un ripostiglio di una camera tombale a Ketef Hinnom sulla necropoli occidentale della città vecchia a Gerusalemme. Nella prima iscrizione si legge *yhwh* a l.12, dove il contesto non è ricostruibile alle linee 15, nella formula di benedizione *ybr* (l.15) [*k*] *yhwh* «(ti) benedica Yhwh» e 17, nella benedizione (in parte ricostruita) *y'r yhwh* (l.18) [*p*]*n*[*yw*] «faccia risplendere Yhwh il (suo) volto». Analogamente nella seconda iscrizione si leggono le due benedizioni alle linee 5-6, *ybr*[*k*] (l.6) *yhwh* «(ti) benedica Yhwh» e alle linee 8-10, *y'r yh* (1.9) [*wh*] *pnyw* (1.10) [*'l*]*y-k* «faccia risplendere Yhwh il (suo) volto (su) di te».

Il contenuto del ripostiglio in cui sono stati scoperti gli amuleti di argento fu accumulato per un lungo periodo di tempo: la ceramica è stata datata dal VII al V sec. a. C., ma comprende alcuni ritrovamenti databili al tardo periodo ellenistico[29]: una datazione in periodo post-esilico è perciò possibile anche per le iscrizioni da Ketef Hinnom[30]. Il loro contenuto e la fraseologia presentano affinità con la cosiddetta benedizione sacerdotale in Nm 6.24-26, anche se la formula centrale della benedizione canonica (Nm 6. 25b-26) è assente in entrambe le iscrizioni (nella prima potrebbe semplicemente non essere conservata).

La formula di benedizione attestata sulle lamine è simile a quella conservata nella prima iscrizione sul *pithos* B da Kuntillet 'Ajrud. Nelle iscrizioni come in Nm 6.24 è utilizzato lo iussivo, uso tipico delle benedizioni: *ybrk yhwh w-yšmr-k* «(ti) benedica Yhwh e ti protegga». Nell'iscrizione da Kuntillet 'Ajrud sul *pithos* B alla benedizione con il verbo al perfetto delle linee 4-6 seguono tre verbi allo iussivo alle linee 6-10: *yb* (1.7) *rk w-yšmr-k (1.8) w-yhy 'm 'd*[*n*] (1.9) *y* [...] «(ti) benedica e ti protegga e sia con il mio signore...».

II. *Ašera*

La possibilità di identificare la dea nelle iscrizioni ebraiche antiche, attestata insieme a Yhwh, si considera dal momento della scoperta delle iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud.

Contro la possibilità che *'šrt-h* in queste iscrizioni sia il nome divino Ašera con il suffisso personale di terza persona singolare, da tradurre «la sua Ašera », molti studiosi hanno sollevato l'obiezione che in ebraico biblico un pronome personale non può essere suffisso a un nome divino, poiché questo sarebbe già determinato: la traduzione del sintagma per questi studiosi sarebbe «la sua ašera», intendendo il simbolo cultuale della dea[31]. Contro questa interpretazione, però, si pone in primo luogo la considerazione del contesto delle iscrizioni: la formula di benedizione che accompagna i due nomi divini nelle iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud, *brkt 't-km l-yhwh šmrn w-l-'šrt-h*, «vi benedico da parte di Yhwh di Samaria / nostro custode e della sua Ašera» sul pithos A e *brkt-k l-y* (l.5) *hwh* (.... l.6) *w-l-'šrt-h* «ti benedico da parte di Yhwh (...) e della sua Ašera» sul pithos B, è analoga a quella attestata negli *ostraka* di Arad, per esempio in Arad n° 16 alle linee 2-3 la benedizione è *br* (l.3) *kt-k l-yhwh* «ti benedico da parte di Yhwh». La costruzione sintattica del verbo *brk* «benedire» con la preposizione *l-* e

[28] In un sigillo acquistato a Gerusalemme è attestato il nome *mqnyw 'bd yhwh* "Miqneyaw servo di Yhwh" (N. Avigad – D. Sass 1997, n° 27). Servo è la definizione del funzionario: il vocabolo è noto da altri sigilli trovati in Palestina, ma questa sarebbe l'unica attestazione di un funzionario che si definisce servo di Yhwh.

[29] Si veda G. Barkay 1986 e 1992, pp. 139-147.

[30] La datazione degli amuleti di Ketef Hinnom è discussa in J. Renz – W. Röllig 1995-2003, Bd. I, pp. 447-448.

[31] La questione dell'interpretazione di *'šrt-h* è molto dibattuta, si veda P. Merlo 1994, pp. 30-36 sulle proposte interpretative e la bibliografia. Gli studi nei quali il sintagma *'šrt-h* viene tradotto «la sua ašera», con il significato che ha nel testo biblico di oggetto o simbolo cultuale, sono elencati da P. Merlo 1998, p. 195, n. 200.

un nome divino come soggetto è dunque documentata in altre iscrizioni ebraiche antiche. Di conseguenza in tutti i casi attestati, negli ostraca di Arad come a Kuntillet ʻAjrud, difficilmente il nome reggente *brk l-* potrebbe essere qualcosa di diverso da un nome divino[32].

Il secondo argomento determinante per l'interpretazione di *l-ʾšrt-h* come «della sua Ašera» consiste nell'uso di pronomi suffissi a nomi divini documentato in altre lingue semitiche, sicuramente in eblaita e in ugaritico. Il parallelo tra l'uso eblaita e quello rivelato dai testi sui *pithoi* A e B di Kuntillet ʻAjrud è particolarmente importante, poiché il suffisso è usato all'interno di una coppia di divinità per sottolineare l'appartenenza di una dea al suo compagno[33].

Le attestazioni del nome della dea sono state riportate sopra, con quelle del nome del dio Yhwh: Ašera si trova insieme a Yhwh a l.2 dell'iscrizione di Kuntillet ʻAjrud n° 8, alle linee 4-6 dell'iscrizione n° 9 e a l.2 della n° 10. Il nome della dea si legge anche in un frammento di iscrizione fenicia da Kuntillet ʻAjrud: il contesto è perduto ed è impossibile sapere se si tratti di un'altra attestazione della coppia divina. Si trova poi probabilmente alle linee 3, 5 e forse 6 dell'iscrizione di Khirbet el-Qom n° 3, dove il rapporto tra colui che riceve la benedizione e le due divinità che la impartiscono è diversificato: solo il dio Yhwh ha salvato Uriyahu (la forma verbale nella frase a l.3, *hwšʻ l-h* «lo ha salvato», è singolare) e la sua funzione di dio personale che dà protezione e salvezza al suo fedele è piuttosto chiara, mentre la funzione esatta di Ašera nell'opera di salvezza e la collaborazione con Yhwh non sono perfettamente chiari a causa delle difficoltà di lettura della l.3 dell'iscrizione e di comprensione della sintassi della frase[34].

III. *Baʻal*

Il nome del dio è attestato a l.2 della seconda iscrizione fenicia da Kuntillet ʻAjrud: :...]*brk bʻl b-ym mlḥ*[*mh*...] «...benedetto Baʻal nel giorno della guerra (?)»

IV. *El*

Il nome del dio è attestato due volte alle linee 1 e 3 della seconda iscrizione fenicia da Kuntillet ʻAjrud: (l.1) *w-b-ʾrḥ ʾl*...] «... e nel cammino di El...», (l.3) *šm ʾl b-ym mlḥ*[*mh*...] «...il nome di El nel giorno della guerra (?)».

Altre occorrenze sono meno facilmente identificabili: nell'iscrizione n° 8 su un vaso da Khirbet el-Qom è probabilmente attestato il nome della divinità; a l.1 dell'iscrizione da Khirbet Beit Lei n° 2 è stato letto anche il nome di *ʾl*[35], ma la lettura è molto difficoltosa.

Il nome del dio è ricostruito in un'iscrizione frammentaria su *ostrakon* trovata a Gerusalemme: [*ʾl*] *qn ʾrṣ* ... [*ʾl*] creatore della terra»[36]. La definizione del dio richiama l'espressione biblica in Gen 14:19 ed è attestata da una serie di iscrizioni semitiche nordoccidentali, tra le quali l'iscrizione fenicia di Azitawadda da Karatepe in una lista di dei. Il dio cui si riferisce l'attributo «creatore della terra» è Elkunirša, attestato in un testo mitologico ittita – cananaico[37].

[32] P. Merlo 1998, p. 196.

[33] P. Xella 1995, p. 610; anche P. Merlo 1998, p. 197. Alle pp. 605-606 dell'articolo di P. Xella sono elencati i testi ugaritici ed eblaitici che documentano l'uso del pronome: in ugaritico il pronome è suffisso al nome della dea Anat, in vari testi di Ebla è attestata la coppia divina Rasap ... e la sua Adamma. Si veda anche P. Xella 2001, con i motivi di contrapposizione agli argomenti elencati da J.A. Emerton 1999 a favore della traduzione di *ʾšrt-h* come «la sua ašera».

[34] Si veda P. Merlo 1998, p. 200, per il quale le caratteristiche dell'iscrizione trovata a Khirbet el-Qom manifestano una religiosità popolare tipicamente giudaica.

[35] Da F.M. Cross 1970, p. 302.

[36] L'*ostrakon* è pubblicato da N. Avigad 1972, pp. 195-196, che ricostruisce verosimilmente *ʾl* all'inizio del frammento.

[37] Le attestazioni dell'espressione *ʾl qn ʾrṣ* sono prese in considerazione da P.D. Miller 1980, pp. 43-44. La divinità è attestata a 1.18 dell'iscrizione da Karatepe (H. Donner – W. Röllig 1962-1964, n° 26.A.III); inoltre in una bilingue e quattro tessere da Palmira, un'iscrizione da Hatra con il nome divino *bʻšmyn* al posto di quello di *ʾl* e a l.1 di un'iscri-

B. Nomi di divinità attestati nell'onomastica

Anche nell'onomastica Yhwh è la divinità maggiormente attestata dalla documentazione epigrafica ebraica. Il nome divino presenta una differenziazione caratteristica nella scrittura: in genere la terminazione *–yhw* è utilizzata nelle iscrizioni meridionali e *–yw* in quelle settentrionali[38]. Quest'ultima terminazione si trova però anche a Kuntillet ʿAjrud, nelle iscrizioni meridionali più antiche[39].

Benché Yhwh sia la divinità prevalente anche nelle forme onomastiche, altri elementi teoforici sono stati individuati: la loro valutazione è però piuttosto difficoltosa[40].

In generale non è possibile ricavare dal corpus onomastico un quadro completo delle divinità effettivamente adorate in una particolare società: i dati onomastici devono essere posti a confronto con gli altri generi di attestazioni epigrafiche.

Per interpretare correttamente i nomi divini attestati nell'onomastica delle iscrizioni ebraiche antiche è utile il confronto con la documentazione epigrafica delle popolazioni vicine contemporanee, le cui consuetudini religiose non dovevano differenziarsi eccessivamente da quelle degli ebrei nel periodo preesilico. Particolarmente illuminante è il confronto con i dati onomastici su una delle popolazioni della Transgiordania: gli ammoniti. In proposito si riportano le considerazioni di H. Niehr sulla religione ammonita: «L'intero pantheon ammonita non è ricostruibile sulla base delle fonti disponibili. Nei nomi di persona ammoniti ricorrono gli elementi *ʾl* e *bʿl*, ma non è possibile chiarire se si tratti di un appellativo (dio, signore) oppure dei nomi propri divini El e Baal. Poiché non sono attestati in nessun altro testo se non nei suddetti nomi di persona, El e Baal non possono essere compresi nel pantheon ammonita»[41].

Sappiamo dall'Antico Testamento (1Re 11. 5, 7, 33) che il dio principale della popolazione ammonita era Milkom, divinità attestata in maniera autonoma in due iscrizioni e rare volte nelle forme onomastiche. Nei nomi di persona l'elemento teoforico *ʾl* è rilevante a tal punto da poter sostenere che il dio principale degli ammoniti fosse El, non Milkom[42].

La conoscenza della religione degli ebrei grazie al corpus epigrafico ebraico antico è lacunosa quanto quella del corpus ammonita.

L'elemento teoforico *bʿl* è attestato per lo più nelle iscrizioni del nord, ma non è completamente sconosciuto nell'onomastica meridionale: un'occorrenza è stata trovata nell'*ostrakon* n° 6 da Meṣad Ḥashavyahu[43].

L'elemento teoforico *ʾl* si trova abbastanza frequentemente nei nomi propri delle iscri-

zione neopunica da Leptis Magna (H. Donner – W. Röllig 1962-1964, n° 129).

[38] A.R. Millard 1980, p. 210 ha raccolto alcune attestazioni epigrafiche che non erano state considerate da S. Norin 1979 nel suo studio sui nomi di persona ebraici che iniziano con il nome divino nelle forme *yw-* e *yhw-*. Per S. Norin la forma breve Yo- del prefisso era quella usata normalmente nell'antico Israele. Tutti i nomi propri contenenti l'elemento teoforico prefisso e suffisso sono stati raccolti da J.H. Tigay 1986, pp. 47-63, appendice A, che ha studiato in maniera sistematica l'onomastica delle iscrizioni ebraiche antiche.

[39] G. Garbini 1986, p. 95, n. 14 ha notato che gli argomenti di Millard 1980 confermano la tesi di Norin 1979 (che volevano contrastare, si veda Norin 1980) e ha ipotizzato che i nomi in *–yhw* siano un'innovazione del sud, ancora assente a Kuntillet ʿAjrud ove sono attestati nomi in *–yw* come nel nord.

[40] J.H. Tigay 1986, pp. 65-73, appendice B ha identificato 35 nomi propri che possono contenere elementi teoforici diversi da Yhwh: le divinità che appaiono in questi nomi sono tredici. Il numero dei teoforici cresce considerevolmente se si includono elementi che in altri nomi propri hanno una diversa funzione sintattica oppure gli ipocoristici: J.H. Tigay 1986, pp. 75-81, appendice C, elenca una serie rilevante di nomi di difficile interpretazione che non include nelle statistiche conclusive.

[41] H. Niehr 2002, pp. 218-219.

[42] Sulla base delle forme onomastiche J.H. Tigay 1986, p. 19, n. 60 ha dedotto che Milkom è soltanto un titolo di El, dio principale degli ammoniti. Su un totale di 152 nomi propri presi in considerazione (73 teoforici), F. Israel 1990, p. 334 ha identificato 54 nomi composti con il teonimo El, contro quattro su sigilli e uno su un *ostrakon* con Milkom.

[43] J.H. Tigay 1986, pp. 65-66 elenca cinque nomi composti con *bʿl* attestati negli *ostraka* di Sama-

zioni del territorio palestinese meridionale e settentrionale: in genere non è connesso con una particolare divinità, ma si ritiene che fosse usato come un appellativo per dio[44].

L'unica importante differenza consiste nelle ridotte informazioni contenute nelle iscrizioni ebraiche antiche: i nomi delle divinità Baal ed El in un'iscrizione da Kuntillet 'Ajrud, probabilmente El su un vaso da Khirbet el-Qom, forse El «creatore della terra» su un ostrakon da Gerusalemme.

Se per le divinità diverse da Yhwh abbiamo pochi frammenti di informazioni nelle iscrizioni, anche a causa della difficoltà di lettura dei testi, la costruzione sintattica della benedizione da parte di Yhwh e della sua Ašera sui *pithoi* da Kuntillet 'Ajrud ha posto su basi certe l'esistenza della coppia divina Yhwh – Ašera. Diversamente dal significato di simbolo cultuale attribuito al vocabolo *'šrh* nell'Antico Testamento, la dea Ašera rivela le caratteristiche di una divinità indipendente.

C. Attestazioni connesse con il culto

Negli ostraka di Lachish si trovano due attestazioni del termine per profeta, *h-nb'*, a 1.20 *dell'ostrakon* n° 3, senza citarne il nome; a l.5 *dell'ostrakon* n° 16 è conservata la terminazione yahwista del nome del profeta: [*y*]*hw h-nb'*[45].

Alcune iscrizioni ebraiche datate nell'VIII sec. a. C., trovate ad Arad, Beersheba, Hazor e altre località del regno meridionale in contesti cultuali, attestano il vocabolo *qdš* «santuario» o «santo» oppure un'abbreviazione dello stesso[46]. L'iscrizione è incisa dopo la cottura del recipiente: l'uso in pratiche cultuali appare perciò secondario.

Iscrizioni con il vocabolo *qdš* sono state trovate in numerosi siti di epoca diversa e sono evidentemente da collegare a un santuario. Il significato di *qdš* è dibattuto, come la funzione dei recipienti, che potrebbero essere destinati a contenere offerte particolari o essere vasi di uso riservato al personale del santuario.

D. Iscrizioni tombali

Tra le iscrizioni tombali sono noti testi contenenti formule di benedizione e di maledizione contro colui che profanerà la tomba.

L'iscrizione meglio conservata della necropoli di Silwan contiene l'indicazione di chi riposa nella tomba e una maledizione contro chi l'aprirà: (l.1) *z't*[*qbrt*...]*yhw 'šr 'l h-byt 'yn ph ksp w-zhb* (1.2) [ ] *'m* [*'ṣmt-w*]*w-'ṣmt 'mt-h 't-h 'rwr h-'dm 'šr* (1.3) *yptḥ 't z't* «questa (è la tomba di...) yhw, il maggiordomo del palazzo. Qui non c'è né argento, né oro, non (ci sono che le sue ossa) e le ossa della sua ancella assieme a lui. Maledetto l'uomo che aprirà questa (tomba)»[47].

Il titolo del funzionario, *'šr 'l h-byt* «prefetto del palazzo», sembra indicare in origine l'incaricato responsabile del palazzo con funzioni domestiche. Il titolo è quello di Shebna, del quale il testo biblico, 1Is 22.15-18, nomina

ria (nell'*ostrakon* n° 1 a l.7, due nomi nel n° 2 alle linee 4 e 7, nel n° 12 alle linee 2-3 e nel n° 37 a l.3); inoltre un nome di lettura incerta a l.1 dell'*ostracon* n° 6 da Meṣad Ḥashavyahu. L'incertezza nella lettura non mette in discussione che il nome sia composto con il suffisso *b'l*, ma riguarda la prima parte del nome proprio (letto [*n*]*tsb'l* da J. Naveh 1962, p. 30; J. Renz – W. Röllig 1995 – 2003 Bd. III, p. 25 leggono *'nyb'l*).

[44] Le attestazioni dell'elemento *'l* anche nella forma con il suffisso di prima persona *'l-y* tradotta «mio dio») sono distinte dagli altri teoforici e raccolte da J.H. Tigay 1986, pp. 83-85, appendice D.

[45] In un sigillo forse proveniente da Samaria (N. Avigad – B. Sass 1997, n° 29), si trova l'attestazione di [*z*]*kryw khn d'r* «Zekaryaw prete di Dor». Anche in un sigillo in una collezione privata di Parigi il proprietario è definito il prete (N. Avigad – B. Sass 1997, n° 28): *l-ḥnn bn ḥlqyhw h-khn* «appartenente a Ḥanan figlio di Ḥilqiyahu il prete».

[46] In G.I. Davies 1991, pp. 37, 75 e 104 sono elencati i numeri 2.102., 2.103, 2.104 da Arad, il n° 5.005 da Beersheba e il n° 24.014 (due volte) da Hazor. Le attestazioni del vocabolo e le abbreviazioni da tutti i siti palestinesi sono raccolte in J. Renz – W. Röllig 1995-2003, Bd. II/1, p. 27 n° 26.

[47] La traduzione delle iscrizioni di Silwan è di F. Israel 1982, pp. 165-166. Sull'iscrizione del maggiordomo del palazzo si veda anche J.C.L. Gibson 1971, pp. 23-24.

la tomba scavata nella roccia: il suo nome può essere scritto con la terminazione *-yhw*[48]. Sono note altre tre iscrizioni della necropoli di Silwan: nella prima è stato letto *ḥdr b-ktp h-ṣr* [...] «tomba dal lato della roccia» (forse da integrare *h-ṣr*[*yḥ*] «del passaggio sotterraneo»). Dell'iscrizione scoperta da A. Reifenber nel 1946 si leggono solo alcune parole: si intuisce una maledizione contro i profanatori della tomba: (l.1) *qbrt z*'[*t*... (1.2) *'šr yp*[*tḥ*... «Questa sepoltura... colui che aprirà...»

Una formula di maledizione è attestata anche nella prima linea dell'iscrizione tombale da Naḥal Yishai vicino a en-Gedi: *'rr 'šr ymḥh* «maledetto colui che cancella»; alle linee 4, 6, 7 della stessa iscrizione si trova una benedizione con *brk* «benedetto (sia)» seguito da nomi di persona.

Iscrizioni tombali con maledizioni sono state trovate anche a Khirbet Beit Lei. Nelle iscrizioni 4, 5 e 6 sono graffiti sulle pareti della tomba alcuni tentativi di scrivere una maledizione con il verbo *'rr* (con un possibile errore di grafia nell'iscrizione n° 4). Nell'iscrizione n° 7 dallo stesso sito è attestata la maledizione *'rrḥ* (1.2)*rp-k* «maledetto sia colui che t'insulta». Tra le iscrizioni trovate a Khirbet el-Kom, la n° 1 è un'iscrizione tombale, che attesta il nome del defunto e la frase *h-ḥdr h-zh* "questa camera tombale". Nell'iscrizione n° 3 la l.2 è una benedizione per Yhwh (riportata sopra, con le attestazioni del nome divino).

ISCRIZIONI EBRAICHE ANTICHE CITATE

Nome iscrizione	J. Renz – W. Röllig 1995 – 2003	G.I. Davies 1991	Nel testo
frammento su pietra dall'Ophel	Jer(7):39	4.125	nota 1
Siloe	Jer(8):3	4.116	nota 2
«Calendario» di Gezer	Gez(10):1	10.001	note 3 e 4
Silwan 1	Jer(7): 1	4.402	nota 10
iscrizione del maggiordomo del palazzo Silwan 2	Jer(7): 2	4.401	note 10 e 47
Silwan 3	Jer(7): 4	4.403	nota 10
Silwan 4	Jer(8): 6	4.404	nota 10
ostrakon da Gerusalemme	Jer (8): 30	4.201	IV, note 36 e 37
iscrizione da Naḥal Yishai (En-Gedi)	Eged(8)2	20.002	nota 11
petizione da Meṣad Ḥashavyahu	MHas(7): 1	7.001	nota 15
ostrakon da Meṣad Ḥashavyahu 6	MHas(7): 6	7.007	note 15 e 43
Wadi Murabba'at A	Mur(7): 1	33.001	nota 16
Wadi Murabba'at B	Mur(7): 2	33.002	nota 16
Ketef Hinnom 1	Jer(x): 34	4.301	I, nota 29 e 30
Ketef Hinnom 2	Jer(x): 35	4.302	I, nota 29 e 30
Kuntillet Ajrud 3 su cratere	Kagr(9): 3	8.011	I, nota 17

[48] Il titolo è attestato su cinque sigilli ebraici (N. Avigad – B. Sass 1997, numeri 1, 403, 404, 405, 406).

Nome iscrizione	J. Renz – W. Röllig 1995 – 2003	G.I. Davies 1991	Nel testo
Kuntillet Ajrud 6 iscrizione fenicia	Kagr(9):6	8.015	I e II, note 17 e 21
Kuntillet Ajrud 7 iscrizione fenicia	Kagr(9):7	8.023	III e IV, nota 17
Kuntillet Ajrud 8 su pithos A	Kagr(9):8	8.017	I e II, note 17 e 18
Kuntillet Ajrud 9 su pithos B	Kagr(9): 9	8.021	I e II, note 17 e 18
Kuntillet Ajrud 10 su pithos B	Kagr(9):10 l.1	8.022	I, nota 17
Kuntillet Ajrud 10 su pithos B	Kagr(9): 10 l.2	8.016	I e II, note 17 e 20
Khirbet el-Qom 1	Kom(8): 1	25.001	nota 12
Khirbet el-Qom 3	Kom(8): 3	25.003	I e II, note 12 e 22
Khirbet el-Qom 8	Kom (8): 8	25.005	IV, nota 12
Khirbet Beit Lei 1	B Lay (7): 1	15.005/15.006	I, note 13 e 23
Khirbet Beit Lei 2	B Lay (7): 2	15.007	I, note 13 e 24
Khirbet Beit Lei 3	B Lay (7): 3	15.008	I, nota 13
Khirbet Beit Lei 4	B Lay (7): 4	15.001	nota 13
Khirbet Beit Lei 5	B Lay (7): 5	15.002	nota 13
Khirbet Beit Lei 6	B Lay (7): 6	15.003	nota 13
Khirbet Beit Lei 7	B Lay (7): 7	15.004	nota 13
ostrakon di Lachish 2	Lak(6): 1.2	1.002	I, note 6, 7 e 27
ostrakon di Lachish 3	Lak(6): 1.3	1.003	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 4	Lak(6): 1.4	1.004	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 5	Lak(6): 1.5	1.005	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 6	Lak(6): 1.6	1.006	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 8	Lak(6): 1.8	1.008	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 9	Lak(6): 1.9	1.009	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 12	Lak(6): 1.12	1.012	I, nota 6 e 7
ostrakon di Lachish 16	Lak(6): 1.16	1.016	I, nota 6 e 7
ostrakon di Arad 16	Arad(6): 16	2.016	I, nota 8 e 9
ostrakon di Arad 18	Arad(6): 18	2.018	I, nota 8 e 9
ostrakon di Arad 21	Arad(6): 21	2.021	I, nota 8 e 9
ostrakon di Arad 40	Arad(6): 40	2.040	I, nota 8, 9
ostrakon di Arad 102	Arad(6): 102	2.102	nota 8, 9 e 46
ostrakon di Arad 103	Arad(6): 103	2.103	nota 8, 9 e 46
ostrakon di Arad 104	Arad(6): 104	2.104	nota 8, 9 e 46
ostrakon di Samaria 1	Sam(8): 1.1	3.001	note 5 e 43
ostrakon di Samaria 2	Sam(8): 1.8	3.002	note 5 e 43
ostrakon di Samaria 12	Sam(8): 1.12	3.012	note 5 e 43
ostrakon di Samaria 37	Sam(8): 1.37	3.037	note 5 e 43
Iscrizione *qdš* di Hazor	Haz(8): 7	24.014	nota 46
iscrizione *qdš* di Beersheba	Seb(8): 4	5.005	nota 46
iscrizione su melograna di avorio	Jer(8): 33	99.001	nota 25

sigillo *'bd yhwh*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 27	nota 28
sigillo *khn d'r*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 29	nota 45
sigillo *h-khn*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 28	nota 45
sigillo *'šr 'l h-byt*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 1	nota 48
sigillo *'šr 'l h-byt*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 403	nota 48
sigillo *'šr 'l h-byt*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 404	nota 48
sigillo *'šr 'l h-byt*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 405	nota 48
sigillo *'šr 'l h-byt*	N. Avigad – B. Sass 1997 n° 406	nota 48

BIBLIOGRAFIA

Aharoni, Y.,
1975 *Arad Inscriptions*, Jerusalem, The Bialik Institute (ebr.).
1981 *Arad Inscriptions*, Jerusalem, Israel Exploration Society.

Albright, W.F.,
1943 *The Gezer Calendar*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 92, pp. 16-26.

Avigad, N.,
1953 *The Epitaph of the Royal Steward from Siloam Village*, «Israel Exploration Journal» 3, pp. 137-152.
1955 *The Second Tomb-Inscription of the Royal Steward*, «Israel Exploration Journal» 5, pp. 163-166.
1972 *Excavation in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem*, 1971 (Third Preliminary Report), «Israel Exploration Journal» 22, pp. 193-200.

Avigad, N. – B. Sass,
1997 *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, revised and completed by B. Sass, Jerusalem, Israel Exploration Society.

Bar Adon, P.,
1975 *An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave*, «Israel Exploration Journal» 25, pp. 226-232.

Barkay, G.,
1986 *Ketef Hinnom. A Treasure Facing Jerusalem's Walls* (The Israel Museum Catalogue n° 274), Jerusalem, The Israel Museum.
1992 *The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem*, «Tel Aviv» 19, pp. 139-192.

Benoit, P. – J.T. Milik – R. de Vaux,
1961 *Les Grottes de Murabba'ât.. Discoveries in the Judaean Desert*, II, Oxford, Clarendon.

Cooke, G.A.,
1903 *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, At the Clarendon Press.

Cross, F.M.,
1970 *The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei*, in *Near Eastern Archaeology in the twentieth century, essays in honor of Nelson Glueck*, G.A. Sanders ed., Garden City N.Y., Doubleday.
1980 *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 238, p. 1-20.

Davies, G.I.,
1991 *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dever, W.G.,
1970 *Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el Qom*, «Hebrew Union College Annual» 40-41, pp. 181-206.

Diringer, D.,
1934 *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze, Le Monnier.
1953 *The Early Hebrew Inscriptions*, in O. Tufnell, *Lachish III (Tell ed-Duweir), The Iron Age*, London, Oxford University Press, pp. 331-339.

Donner, H. – W. Röllig,
1962-1964 *Kananäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden, Harrassowitz.

Emerton, J.A.,
1999 *"Yahweh and His Asherah": The Goddess or Her Symbol?*, «Vetus Testamentum» 49, pp. 315-337.

Freedman, D.N.,
1962 «The Massoretic Text and the Qumran Scrolls: A Study in Orthography, «Textus» 2, pp. 87-102.

Garbini, G.,
1984 *Dati epigrafici e linguistici sul territorio palestinese fino al VI sec. a. C.*, «Rivista Biblica» 32, pp. 67-83.
1985 *Documenti epigrafici dalla Palestina 1981-82*, «Henoch» 7, pp. 325-330.
1986 *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, Paideia.

Gibson, J.C.L.,
1971 *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Vol. I, *Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press.

Israel, F.,
1982 *Le iscrizioni ebraico-antiche da Gerusalemme*, in *Atti della XXVI settimana biblica*, Brescia, Paideia, pp. 163-180.
1990 *Note Ammonite II. La religione degli Ammoniti attraverso le fonti epigrafiche*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 56, pp. 307-337.

Hadley, J.M.,
1987 *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud*, «Vetus Testamentum» 37, pp. 180-213.

Landis Gogel, S.,
1998 *A Grammar of Epigraphic Hebrew* (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study 23), Atlanta, Georgia, Scholar Press.

Lemaire, A.,
1977a *Inscriptions hébraïques, tome I: Les ostraca*, (Litteratures anciennes du Proche-Orient 9), Paris 1977.
1977b *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh*, «Revue Biblique» 84, pp. 595-608.
1981 *Une inscription paléo-hébraïque sur grenade en ivoire*, «Revue Biblique» 88, 236-239.

Merlo, P.,
1994 *L'Ašera di Yhwh a Kuntillet 'Ajrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni*, «Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico» 11, pp. 21-55.
1998 *La dea Ašratum – Atiratu - Ašera*: un contributo alla storia della religione semitica del Nord, Roma, Pontificia Università Lateranense.

Meshel, Z.,
1978 *Kuntillet 'Ajrud. A religious centre from the time of the Judean Monarchy on the border of Sinai*, (The Israel Museum Catalogue n° 175) Jerusalem, The Israel Museum.

Millard, A.R.,
1980 *YW and YHW names*, «Vetus Testamentum» 30, pp. 208-212.

Miller, P.D.,
1980 *El the Creator of the Earth*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 239, pp. 43-46.

Moscati, S.
1951 *L'epigrafia ebraica antica 1935-1950*, Roma, Pontificio Istituto Biblico.

Naveh, J.
1960 *A Hebrew Letter from the Seventh Century B. C.*, «Israel Exploration Journal» 10, pp. 129-139.
1962 *More Hebrew Inscriptions from Meṣad Ḥashavyahu*, «Israel Exploration Journal» 12, pp. 27-32.
1963 *Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave*, «Israel Exploration Journal» 13, pp. 74-92.
1979 *Graffiti and Dedications*: «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 235, pp.27-30.
1982a *A fragment of an Ancient Hebrew Inscription from the Ophel*, «Israel Exploration Journal» 32, pp.195-198.
1982b *Early History of the Alphabet*, Jerusalem, The magnes Press, The Hebrew University.

Niehr, H.
2002 *Il contesto religioso dell'Israele antico*, traduzione italiana a cura di P. Merlo di *Religionen im Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Brescia, Paideia.

Norin, S.,
1979 *Jô-Namen und Jᵉhô-Namen*, «Vetus Testamentum» 29, pp. 87-97.
1980 *Yw-Names and YHW Names. A Reply to A. R. Millard*, «Vetus Testamentum» 30, 239-240.

Pardee, D., *et alii*,
1982 *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico CA, Scholars Press.

Puech, É.,
2003 *La requête d'un moissonneur dans le sud-judéen à la fin du VII s.av.J.-C.*, «Revue Biblique» 110-111, 2003, 5-16.

Rainey, A.F.,
1977 *Three Additional Hebrew Ostraca from Tel Arad*, «Tel Aviv» 4, pp. 97-104.

Reisner, G. A.,
1924 *Harvard Excavations at Samaria*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press.

Renz, J. – W. Röllig,
1995-2003 *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bd. I, II/1 (= J. Renz, *Die althebräischen Inschriften*, Teil 1-2), II/2, III, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tigay, J.H.,
1986 *You shall have no other Gods. Israelite religion in the light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.

Torczyner, N.H.,
1938 *Lachish I (Tell ed-Duweir), The Lachish Letters*, London, The Trustees of the Late Sir Henry Wellcome.
1940 *The Lachish Letters*, Jerusalem, Jewish Palestine Exploration Society (ebr.).

Ussishkin, D.,
1978 *Excavations at Tel Lachish 1973-1977, Preliminary Report*, «Tel Aviv» 5, pp. 81-97.
1983 *Excavations at Tel Lachish 1978-1983, Second Preliminary Report*, «Tel Aviv» 10, pp. 97-175.

Xella, P.,
1995 *Le dieu et 'sa' déesse: l'utilisation des suffixes pronominaux avec des théonimes d'Ebla à Ugarit et à Kuntillet 'Agrud*, «Ugarit-Forschungen» 27, pp. 599-610.
2001 *Yhwh e la sua 'šrh: la dea o il suo simbolo? (Una risposta a J.A. Emerton)*, «Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico» 18, pp. 71-81.

Fiorella Scagliarini
Via Moriglia II, 707
I-40014 Crevalcore (BO)
e-mail: fiosan@libero.it

SUMMARY

The references to the religious sphere in epigraphic Hebrew consist in the names of deities found in inscriptions and in onomastics and in some words alluding to a temple and to cultic personnel. Funerary customs are known from cave inscriptions containing blessings by god and curses against those who will open the tomb. Yhwh is the main god in ancient Hebrew inscriptions: there are some theophoric elements plausibly related to deities different from Yhwh in personal names. Short notices in the inscriptions provide some information about the deities. Furthermore, we are able to identify the goddess Asherah by the syntactic structure of the blessing by gods.

KEYWORDS: Epigraphic Hebrew; Deities; Theoforic names.

Chiara Peri

LI HA RISCATTATI DALLE MANI DEL NEMICO: UN'INTERPRETAZIONE MITOLOGICA DEL SALMO 107

Il tema della liberazione e del riscatto è presente in tutta la Bibbia ebraica[1] e in particolare nel libro dei Salmi. In alcuni di essi è esplicitamente connesso alle vicende descritte nell'Esodo: i casi più evidenti sono il salmo 78, il salmo 105 e il salmo 106. Tuttavia è opportuno notare che nei componimenti poetici l'azione di YHWH è descritta in termini piuttosto diversi da come appare nei libri storici. In particolare la vicenda dell'uscita dall'Egitto sembra avere nei salmi connotazioni più esplicitamente mitologiche, nel senso che viene accentuato il carattere violento della liberazione, gli egiziani tendono a essere identificati con un nemico unico personale e alcuni particolari della vicenda vengono alterati in modo da richiamare in modo esplicito, anche a livello lessicale, le teomachie della tradizione siro-palestinese. La celebrazione del riscatto degli Ebrei dall'Egitto si sovrappone così a una più antica tradizione poetica che ricordava la lotta di YHWH contro le forze del caos e, in particolare, contro il dio della morte[2]. In alcuni componimenti il ricordo della tradizione precedente è maggiormente percepibile ed è su questi "frammenti" di mitologia che vorrei soffermarmi brevemente in questo intervento.

Le "meraviglie" di YHWH

Il ricordo delle "meraviglie" compiute da YHWH in favore del suo popolo Israele diventa un topos della memoria ebraica. È interessante notare che il termine *nifla'ot* seguito dal pronome suffisso (le mie *nifla'ot*, le sue *nifla'ot*) sembra avere una connotazione particolare, come si deduce da alcune attestazioni che vale la pena di esaminare. In Es 3, 20 YHWH annuncia il suo proposito di liberare gli Ebrei: "colpirò l'Egitto con tutte le mie *nifla'ot* che farò in mezzo a loro". Questa espressione trova un parallelo in un passo dal libro di Geremia, dove si racconta che, in occasione dell'attacco di Nabucodonosor, il re Sedecia chiede al profeta di intercedere presso Dio per ottenere aiuto: "chiedi a YHWH e ci farà secondo tutte le sue *nifla'ot* e lui [Nabucodonosor] si allontanerà da noi" (Ger 21, 2). In un altro passo del libro dell'Esodo le *nifla'ot* che YHWH si offre di compiere in favore del suo popolo consistono nella cacciata dei popoli nemici davanti a Israele (Es 34, 10 e la ripresa in Gs 3, 5). Le meraviglie compiute da Dio sembrano essere in tutti questi casi azioni violente.

L'espressione *nifla'ot* seguita da pronome suffisso è particolarmente frequente nel libro dei salmi e si riferisce, in modo più o meno esplicito, ad azioni bellicose compiute da YHWH contro i suoi nemici. Anche nei casi in cui il significato sembra più generico, infatti, essa ricorre in componimenti che celebrano l'intervento straordinario di Dio che salva il

[1] La bibliografia su questo tema è molto ricca: si veda in particolare F.F. Bruce, *"Our God and Saviour": A Recurring Biblical Pattern*, in S.G.F. Brandon, *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation*, Manchester University Press, Manchester 1963, pp. 51-66; S.I.L. Norin, *Er Spaltete das Meer: Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Isrel*, Lund, CWK Gleerup, 1977; T.B. Doreman, *God at War. Power in the Exodus Tradition*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996.

[2] Tra i testi mitologici che conosciamo il parallelo più immediato è rappresentato dai testi ugaritici del Ciclo di Baal, in cui viene descritto tra l'altro il conflitto tra Baal e Mot, la Morte. Ma la lotta di un dio contro le forze del caos è il tema di molti altri testi mitologici, babilonesi, egiziani e ittiti. Per una analisi degli sviluppi della tradizione del cosiddetto "Combat Myth" nei testi religiosi più recenti, rimando all'interessante monografia di N. Forsyth, *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

salmista dalla morte[3]. Particolarmente interessante è l'uso del termine *nifla'ot* nel salmo 96, 3-4 in cui le "meraviglie" sembrano essere messe in rapporto con il confronto violento tra YHWH e le altre divinità: "In mezzo ai popoli raccontate la sua gloria, a tutte le genti le sue meraviglie perché YHWH è grande e degno di lode, terribile contro tutti gli dei". Nel salmo 107, 24 si fa riferimento alle "meraviglie" compiute da YHWH nell'abisso: probabilmente in questo caso si allude all'azione violenta di Dio contro le acque del caos. Nel salmo 75 la parola *nifla'ot* fa invece parte una sorta di titolo apposto a un componimento, probabilmente più antico, in cui YHWH parlava in prima persona: "Ti rendiamo grazie, Dio, ti rendiamo grazie: invocando il tuo nome raccontiamo le tue meraviglie".

Si potrebbe ipotizzare che l'espressione *nifla'ot* seguita da pronome suffisso possa avere, almeno per quanto riguarda il libro dei Salmi, il significato più specifico di "azione tremenda, azione violenta". Le "azioni terribili" di YHWH sarebbero così un'espressione equivalente alle "guerre di YHWH" (*milḥamot YHWH*) che costituivano l'argomento di un'opera citata nel libro dei Numeri (21, 14). In questo caso si può supporre che il "libro delle Guerre di YHWH" fosse una raccolta di componimenti poetici simili ai salmi che conosciamo, forse addirittura confluiti in parte nel libro biblico attuale. In questi componimenti più antichi il combattimento di YHWH contro i suoi nemici (cioè contro altre divinità) doveva avere ampio spazio.

Il salmo 107: le "meraviglie" negli inferi

Un esempio molto significativo di celebrazione delle "meraviglie" di YHWH è il salmo 107 che, per la particolarità del tema[4] e l'elaboratezza della composizione, merita un'analisi più approfondita. Esso presenta una struttura poetica singolarmente interessante e raffinata[5]: si compone di un'introduzione (vv. 1-3)[6], di quattro parti scandite da due diversi ritornelli (vv. 4-32) e di una sezione conclusiva (vv. 33-43)[7].

[3] È il caso dei salmi 40, 6; 71, 17 e 86, 10. Nei salmi 111, 4; 119, 27 e 145, 5 il ricordo delle "meraviglie" di Dio è generico e non si lega a una situazione precisa: si noti però che tutti e tre i componimenti sono "salmi alfabetici".

[4] Il salmo 107 è tradizionalmente inteso come una celebrazione del ritorno dall'esilio di Babilonia: per una rassegna delle posizioni dei vari commentatori, si veda W. Beyerlin, *Werden und Wesen des 107. Psalms*, Berlin - New York, de Gruyter, 1979, pp. 1-6 e M.D. Goulder, *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150). Studies in the Psalter, IV*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 117.

[5] Per uno studio della struttura di questo salmo si rimanda a P. Auffret, *Ses merveilles pour les fils d'Adam. Etude structurelle du Psaume 107*, in Id., *Merveilles à nos yeux. Etude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1 Chr 16, 8-36*, Berlin - New York, de Gruyter, 1995, pp. 105-29. Si veda anche J. Jarick, *The Four Corners of Psalm 107*: Catholic Biblical Quarterly 59 (1997), pp. 270-87 e Goulder, cit., pp. 116-27.

[6] Il primo versetto, abbastanza generico ("Lodate YHWH perché è buono, perché la sua misericordia è per sempre"), accosta idealmente il salmo 107 al salmo precedente, che si apre nello stesso modo. Nel secondo versetto viene introdotto il tema specifico del componimento con un riferimento ai "riscattati di YHWH, che Egli ha riscattato dalla mano del Nemico". Il terzo versetto, in cui vengono menzionati i quattro punti cardinali da cui YHWH ha radunato i suoi riscattati, contiene probabilmente un'allusione alle quattro sezioni che seguono. Dello stesso avviso è Jarick, cit., pp. 271-74. Alla luce dell'interpretazione del salmo che qui propongo, si potrebbe anche cogliere una voluta ambiguità nella scelta di alcuni termini di questo versetto: la parola *araṣot* (*ereṣ* è uno dei nomi che designano gli inferi), *ma'arav* che è in assonanza con la parola deserto e *yam* "mare, abisso" per indicare il quarto punto cardinale.

[7] La conclusione insiste sul concetto del "rovesciamento" legato all'intervento divino: l'acqua diventa deserto e la steppa terra fertile, i miseri troveranno un luogo dove abitare e si moltiplicheranno, mentre i "nobili" saranno coperti di disprezzo. Per il rapporto tra il salmo 107 e il Deutero Isaia, in particolare per questa sezione conclusiva, si veda Beyerlin, *cit.*, pp. 13-31 e Goulder, *cit.*, pp. 116-27. Il salmo si conclude con un'esortazione sapienziale:

Con il versetto 4 inizia la parte principale del componimento, il cui ritmo è scandito dalla ripetizione di due versetti:

"Gridarono a YHWH nella loro angoscia[8] affinché nelle loro angustie Lui li salvi[9] " (ritornello A);

"Ringrazino YHWH (per) la sua misericordia, per le sue meraviglie in favore degli uomini" (ritornello B).

Ogni strofa si apre con la descrizione di una situazione di oppressione o difficoltà seguita dal ritornello A; viene poi sinteticamente descritto l'intervento di YHWH a cui segue il ritornello B e una frase conclusiva, che riguarda ancora l'azione di Dio (nelle prime due strofe, introdotta dalla preposizione *ki*), oppure ribadisce la necessità di lodarLo (nella terza e quarta strofa, introdotta dalla congiunzione *w-*). Le situazioni di oppressione e sofferenza da cui YHWH riscatta i suoi fedeli sono più o meno chiaramente caratterizzate da allusioni alla morte. Ciascuna strofa si sofferma su un aspetto diverso della realtà caotica che si contrappone al regno dei vivi[10]. L'azione di YHWH descritta in questo salmo si configura dunque come una liberazione dei fedeli dalla morte[11], un tema comune a molti altri salmi: la peculiarità del salmo 107 è la descrizione della realtà della morte in termini specificamente mitologici.

Le quattro situazioni descritte riguardano, nell'ordine:

1. il deserto (vv. 4-9)
2. la prigionia (vv. 10-16)
3. la malattia (vv. 17-22)
4. l'abisso (vv. 23-32).

Vale la pena di esaminare brevemente ciascuna delle quattro strofe.

Il deserto

Nella prima strofa viene descritta la condizione di coloro che vagano nel deserto (*midbar*, *yešimon*), affamati e assetati, e sono sul punto di venir meno. Le connotazioni caotiche del deserto, un luogo dalle caratteristiche antitetiche rispetto alla terra coltivata e abitato esclusivamente da animali pericolosi e da demoni[12], erano ben radicate nella cultura ebraica, così come in altre culture del Vicino Oriente antico[13]. YHWH interviene riportando coloro che si erano smarriti su una strada dritta,

"Chi è saggio ascolti queste cose e comprenda la bontà di YHWH" (v. 43).

[8] Si noti che il termine *ṣar* "angoscia, afflizione" è omofono di *ṣar* "nemico, avversario".

[9] Il verbo "salvare" è espresso, nelle quattro strofe del salmo, con tre diversi sinonimi: *niphal* del verbo NZL (v. 6), *hiphil* del verbo YŠ' (vv. 13 e 19), *hiphil* del verbo Y(' (v. 28).

[10] Sulla geografia dell'inferno si veda il mio studio *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Brescia, Paideia, 2003.

[11] Un'interpretazione del salmo in questo senso (senza per questo escludere che esso venisse inteso anche come una celebrazione del ritorno dall'esilio) si veda Jarick, *cit.*, pp. 286-87. Lo studioso sottolinea anche la caratterizzazione personale del nemico a cui si allude: "This 'enemy' may well be the great enemy, Death [...] since, as already noted, all four realms involve a life-threatening experience, a journey to the very gates of death". È interessante notare che una lettura di questo tipo non è sconosciuta ai commentatori più antichi. In un'omelia origeniana sul questo salmo il nemico è senz'altro identificato con il diavolo: "*Lo dicano coloro che sono stati redenti*: lui ha redento, lui dà in riscatto il proprio sangue. Ma perché ha dato in riscatto il proprio sangue? Per redimerci *dalla mano del nemico*. Eravamo tenuti prigionieri dalla mano del diavolo, per questo è venuto e ci ha redenti [...]. Il nemico è il diavolo. *Coloro che ha redento dalla mano del nemico*. È nemico e, per di più, padrone": Origene-Gerolamo, *74 omelie sul libro dei salmi*, introduzione, traduzione e note di G. Coppa, Milano, Edizioni Paoline, 1993, pp. 355-56.

[12] Non è un caso che Gesù venisse condotto "dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo" (Mt 4, 1). Ci sono numerosi esempi nella tradizione giudaica che individuano del deserto l'habitat di mostri e creature demoniache. Si veda ad esempio il passo del Libro dello Zohar (1,188 a-b) che si riferisce all'episodio di Ana (a cui si allude piuttosto oscuramente in Gen 36, 24): «Ana incontrò i demoni nel deserto, il luogo dove vivono gli spiriti malvagi».

[13] J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, London - Copenhagen 1926, pp. 453-496; A. Haldar,

verso una città abitata (v. 7), dopo averli sfamati e dissetati.

La scelta dei vocaboli che descrivono lo smarrimento iniziale dei fedeli è piuttosto significativa: il verbo vagare (radice T'H) è attestato in vari passi biblici ad indicare non solo un camminare senza una meta precisa, ma anche l'andamento insicuro degli ubriachi (in particolare in un interessante passo di Isaia che descrive l'attività dei necromanti, Is 28, 7). La connessione tra l'ebbrezza e il regno dei morti è tutt'altro che casuale e ricorre in termini più espliciti nella quarta strofa di questo stesso salmo ("girarono e ondeggiarono come un ubriaco, e tutta la loro sapienza venne inghiottita", v. 27): il vino era una componente essenziale delle cerimonie in onore dei defunti nella tradizione religiosa siro-palestinese[14] e il tema dell'ubriachezza è ben attestato nei testi mitologici ugaritici, con esplicite connessioni all'Oltretomba[15]. Quanto al verbo "venire meno" (forma *hitqaṭṭel* della radice 'TP), esso è usato con preciso riferimento alla condizione dei defunti nel salmo 143, 4 e in Lam 2, 14[16].

È interessante notare che l'azione di Dio descritta in questa strofa del salmo, cioè sfamare coloro che vagano nel deserto perché non vengano meno, trova una puntuale corrispondenza nell'episodio evangelico della moltiplicazione dei pani (Mt 15, 32-33):

> Allora Gesù chiamò a sé i discepoli e disse: "Sento compassione di questa folla: ormai da tre giorni mi vengono dietro e non hanno da mangiare. Non voglio rimandarli digiuni, perché non *svengano* lungo la strada". E i discepoli gli dissero: "Dove potremo noi trovare in un *deserto* tanti pani da sfamare una folla così grande?"[17].

La via che viene aperta nel deserto è un'altra immagine ben attestata nella tradizione biblica per indicare il trionfo di Dio e la liberazione di Israele. Si pensi in particolare alla "via santa" descritta nel trentacinquesimo capitolo del libro di Isaia (35, 8-10): su di essa non camminerà chi è impuro[18], «non ci sarà più il leone» o altri animali pericolosi, ma soltanto coloro che sono stati «riscattati»[19]. L'apertura della strada è in realtà il culmine dell'azione di salvezza descritta dal profeta: i malati saranno guariti, l'acqua sgorgherà e la terra arida lascerà il posto alle coltivazioni. Grazie all'azione vittoriosa di YHWH, il cosmo si estende a scapito del caos[20].

La prigionia

Nella seconda strofa l'ambientazione mitologica negli inferi è molto esplicita. I prota-

The Notion of Desert in Sumero-Akkadian and West Semitic Religions, Uppsala 1950.

14 Per una bibliografia aggiornata sull'argomento rimando a A. Spanò Giammellaro, *Il vino nel mondo fenicio-punico*, in D. Tomasi – C. Cremonesi (curr.), *L'avventura del vino nel bacino del Mediterraneo. Itinerari storici ed archeologici prima e dopo Roma*, Conegliano Veneto, Istituto Sperimentale per la viticoltura, 2000, pp. 45-69.

15 Il testo più noto a riguardo (KTU 1.114) descrive l'ubriachezza del dio El in seguito a un banchetto sacro (*mrzḥ*): su questo tema si rimanda a P. Xella, *Studi sulla religione della Siria antica I. El e il vino (RS 24.258)*: Studi Storico Religiosi (1977), pp. 250-59; C. Grottanelli, *Ancora sull'ebbrezza del dio El (KTU 1.114)*: Vicino Oriente 7 (1988), pp. 177-88.

16 Lo stesso verbo ricorre in Gn 2, 8. Sui rapporti tra il libro di Giona e questo salmo, rimando al mio articolo *Tra mare e deserto: il viaggio di Giona*: Materia Giudaica 7 (2002), 1, pp. 14-23.

17 Si veda anche il passo parallelo in Mc 8, 2-3.

18 Il versetto 8 si conclude con la frase, di incerto significato, *we'ewilim lo' yit'u*. Significativamente sia il termine *'ewilim* che il verbo T'H ricorrono anche al v. 17 del salmo, creando così un ulteriore nesso con il passo di Isaia.

19 Si veda anche Is 40, 3-5: "Una voce grida: 'Nel deserto preparate la via di YHWH, spianate nella steppa una via per il nostro Dio". Con queste parole tutti gli evangelisti introducono la missione di Giovanni Battista (Mt 3, 3; Mc 1,1; Lc 3, 4; Gv 1, 23).

20 «As man gradually encroaches on the wilderness and drives back the wild beasts before him, so the gods in like manner drive out the demons, and spots that were once feared, as the habitation of mysterious and presumably malignat powers, lose their terrors and either become ground or are transformed into the seats of friendly deities»: W. Robertson Smith, *The Religion of Semites. The Fundamental Institutions*, New York 1972[3], pp. 121-22.

gonisti della situazione descritta si trovano nelle tenebre dello *ṣalmawet* e sono prigionieri, incatenati. L'accenno alla ribellione al v. 11 ("perché si sono ribellati alle parole di Dio e hanno disprezzato il consiglio dell'Altissimo") fa pensare all'episodio della punizione degli angeli, raccontato nel libro di Enoch[21]. Le porte di bronzo e le spranghe di ferro a cui si fa riferimento al v. 18[22] sono i portali mitici che chiudono il regno della morte. Nella Bibbia ebraica sono attestate diverse espressioni equivalenti a questa: le porte della morte (*ša'are mawet*: Gb 38, 17; salmo 9, 14; salmo 107, 18 – *ša'are ṣalmawet* Gb 38, 17), le porte dello Še'ol (Is 38, 10), i chiavistelli della "terra", intesa nell'accezione di "inferi" (Giona 2, 7), ma anche le porte con cui viene trattenuto il mare (Gb 38, 8).

La concezione dell'Oltretomba come una prigione è molto frequente nell'immaginario ebraico antico[23] e trova dei paralleli anche nelle altre letterature del Vicino Oriente[24]. Una efficace immagine si trova in Lam 3, 6-7: "Mi ha fatto abitare nell'oscurità come i morti eterni, intorno a me ha costruito un muro e io non posso scappare, ha reso pesanti le mie catene". È interessante notare che l'esistenza di prigionieri, che YHWH può eventualmente riscattare, comporta che ci sia qualcuno che li tiene imprigionati e a cui viene pagato il prezzo del riscatto[25]. Questo aspetto, che fa della Morte un antagonista di YHWH, viene comprensibilmente sfumato nella Bibbia ebraica, ma non mancano alcuni riferimenti in questo senso. "Non mi hai imprigionato in mano al Nemico", si afferma nel salmo 31, 9 e nel salmo 49, 16 si parla di un riscatto che YHWH pagherà allo Še'ol ("Ma Dio riscatterà la mia vita, mi strapperà dalla mano dello Še'ol")[26]. La radice che ricorre in quest'ultimo passo, PDH "riscattare", è attestata nel Pentateuco anche a proposito della cerimonia del riscatto del primogenito, dell'uomo e del bestiame[27]. Particolarmente significativa è l'enunciazione di questo obbligo rituale nel libro dell'Esodo, in stretto rapporto con l'uccisione dei primogeniti egiziani e il relativo "riscatto" degli Israeliti dall'Egitto:

> "Tu riserverai a YHWH ogni primogenito del seno materno; ogni primo parto del bestiame di sesso maschile appartiene a YHWH. Riscatterai ogni primo parto dell'asino con un capo di bestiame minuto, ma se non lo riscatterai lo ucciderai con un colpo alla nuca[28]. Ogni primogenito dell'uomo tra i tuoi figli lo riscatterai... Poiché il faraone si ostinava a non lasciarci partire, YHWH ha ucciso ogni primogenito nel paese d'Egitto... Per questo io sacrifico

[21] La versione più antica della storia è riportata dal libro etiopico di Enoch (Primo Enoch): in seguito alla sua ribellione Azazel viene gettato nell'abisso attraverso un'apertura nel deserto. Su questo tema si rimanda a P.D. Hanson, *Rebellion in Haeven, Azazel, and Euhemeristic Heroes*, in «1 Enoch 6-11», Journal of Biblical Literature 96 (1977), pp. 195-233 e G.W.E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth*, in «1 Enoch 6-11», ibidem, pp. 383-405.

[22] L'espressione ricorre identica in Is 45, 2b: "Abbatterò le porte di bronzo e spezzerò le spranghe di ferro".

[23] Su questo tema si veda N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1979, pp. 154-56.

[24] J. Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden 1960, p. 78; K.L. Tallqvist, *Sumerisch-akkadische Namen der* Totenwelt, Helsinki 1934, pp. 37 sgg.; S.M. Chiodi, *Il prigioniero e il morto. Epopea di Gilgameš Tav. X r. 318-320*, in Orientis Antiqui Miscellanea, vol. II, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1995, pp. 159-71.

[25] Il riscatto di prigionieri nel Vicino Oriente antico era una pratica comune: cfr. R. Yaron, *Redemption of Person in the Ancient Near East*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», 3 (1959), pp. 155-76.

[26] Nello stesso salmo si afferma, in precedenza, che "un uomo non può certo pagare il proprio riscatto, non può dare a Dio il prezzo della sua vita" (v. 8). Altre attestazioni analoghe del verbo PDH si ritrovano in Gb 6, 23 e Ger 15, 21 (riscatto dalla mano degli *'arişim*) e in 1 Sam 14, 45 (l'intervento del popolo "riscatta" Gionata dalla morte).

[27] Es 13, 13-15; 34, 20; Lv 27, 27; Nu 3, 46-51 e 18, 15-17.

[28] Il verbo *'rp* indica una modalità di sacrificio irregolare: cfr. Is 66, 3. Su questo aspetto rimando al mio studio *Demetra e Core nella religione punica*, in G. Regalzi (cur.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13 dicembre 2002)*, Roma,

a YHWH ogni primo frutto del grembo materno se di sesso maschile e riscatto ogni primogenito dei miei figli." (Es 13, 12-15).

Lo stretto legame tra uccisione dei primogeniti e uscita dall'Egitto sembra sottolineare alcune implicazioni del racconto immediatamente precedente. Il popolo di Israele è stato riscattato dalla prigionia dell'Egitto[29] a prezzo della morte di tutti i primogeniti (tranne quelli la cui casa era segnata con il sangue dell'agnello, a sua volta ucciso come riscatto)[30].

La liberazione dei prigionieri è strettamente connessa alla sconfitta dei nemici di YHWH anche nel salmo 68, anch'esso ricco di riferimenti mitologici che in gran parte ci sfuggono: "Sorga Dio, i suoi nemici si disperdano, fuggano i suoi avversari davanti a lui... Dio fa abitare i derelitti a casa, fa uscire i prigionieri con gioia (?)[31]... Sei salito in alto conducendo prigionieri" (vv. 1, 7, 19). L'azione di YHWH che libera e riscatta sembra dunque essere strettamente connessa a quella di YHWH che combatte contro i suoi nemici, primo fra tutti la Morte.

Anche l'azione di YHWH sinteticamente descritta nella seconda strofa del salmo 107 trova dei paralleli nella tradizione neotestamentaria: la liberazione miracolosa di Pietro (At 12, 6-10: non è forse casuale l'accenno alle catene che cadono dalle mani del prigioniero e alla "porta di ferro" che si apre da sola), ma soprattutto la discesa agli inferi di Cristo, non raccontata nei vangeli canonici, ma ben attestata nella tradizione omiletica, innografica e iconografica, oltre che nel credo[32] e in alcuni apocrifi[33].

La malattia

La situazione di sofferenza descritta nella terza strofa del salmo 107 è meno chiara, a causa della presenza di due parole dal significato incerto: *'ewilim* (v. 17)[34] e *šehitot* (v. 20)[35]. Le persone descritte a causa della loro condotta sono arrivate "alle porte della morte", perché "la loro anima rifiuta ogni nutrimento" (v. 18). Si tratta evidentemente di una condizione di malattia, come si deduce dal verbo "guarire" (radice RP') che descrive l'intervento di YHWH: "ha mandato la Sua parola e li ha guariti" (v. 20).

La malattia descritta come mancanza di appetito è abbastanza comune nel Vicino Oriente: nel poema ugaritico di Keret, ad esempio, il re riprende a mangiare solo dopo la sua miracolosa guarigione[36] e anche nel vangelo di Marco Gesù, dopo aver riportato in vita la figlia di Giairo, ordina di darle da mangiare (Mc 5, 35-43).

Associazione Orientalisti, 2003, http://purl.org/net/orientalisti/atti2002.htm, in particolare pp. 151-53.

[29] L'uso del verbo PDH ricorre spesso in riferimento alla liberazione dall'Egitto: cfr. Dt 7, 8; 13,7; Mi 6, 4; 2 Sam 7, 23 ecc.

[30] Sebbene a più riprese si sottolinei l'azione diretta di YHWH, che uccide o risparmia i primogeniti nella notte della liberazione, nel racconto dell'Esodo appare anche il personaggio dello Sterminatore (*mašḥit*), che viene lasciato libero di agire, oppure trattenuto: "YHWH passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti: allora YHWH passerà oltre la porta e non permetterà allo Sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire (Es 12, 23). Sulla figura del *mašḥit* (in Pr 18,9 *ba'al mašḥit*) e per una nuova lettura del racconto della Pasqua nel contesto della religione semitica-occidentale, rimando ad un mio studio in preparazione.

[31] L'espressione *bakošarot* è in realtà piuttosto oscura. Dato che la versione greca in questo punto diverge, probabilmente si tratta di una corruttela testuale.

[32] Su questo tema rimando a R. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000,

[33] In particolare nell'appendice al cosiddetto Vangelo di Nicodemo, nota anche come Discesa di Cristo all'Inferno. Il testo è conservato nella versione greca e in due diverse versioni latine: M. Craveri, *I Vangeli apocrifi*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 351-77.

[34] Cfr. nota 18.

[35] È quasi un *hapax*: l'unica altra attestazione è in Lam 4, 20, dove ha probabilmente il significato di "trappole".

[36] La guaritrice divina inviata da El "apre la sua anima all'appetito e il suo spirito alla voglia di ci-

L'abisso

L'ultima strofa del salmo è più lunga delle altre ed è forse la più oscura del componimento, anche se l'abisso è uno degli scenari infernali più noto e attestato nell'immaginario ebraico. Sono infatti molti i riferimenti all'interno dell'Antico Testamento che fanno pensare a una caratterizzazione "acquatica" dell'inferno: immagini come «i flutti dello Še'ol» sono comuni in numerose composizioni poetiche ebraiche[37]. Tuttavia il testo sembra fare riferimento a un episodio preciso, che non siamo in grado di decifrare in tutte le sue implicazioni. Si parla di persone che "scendono nel mare con le navi" e perciò vedono "le meraviglie di YHWH nell'abisso" (vv. 23-24). YHWH scatena a questo punto un "vento di tempesta": gli uomini sono sbattuti dalle onde in alto e in basso ("salirono al cielo, scesero nell'abisso"), girano e ondeggiano "come un ubriaco" (vv. 26-27). In questa situazione di difficoltà invocano YHWH, che li salva facendo cessare la tempesta e guidandoli alla "città[38] del loro desiderio" (v. 30).

Sia il contesto del componimento, sia l'uso di diversi termini dalle connotazioni chiaramente mitologiche (*mayim rabbim*, *meṣulah*, *tehomot*) suggeriscono che la situazione descritta non sia quella di un semplice naufragio. A queste considerazioni si può aggiungere l'allusione all'ubriachezza, che rappresenta probabilmente un'ulteriore rimando tematico a una realtà oltremondana, come ho già avuto modo di osservare in precedenza. La principale differenza rispetto alle altre strofe del salmo consiste nel fatto che la situazione di difficoltà è questa volta provocata dallo stesso YHWH, che lancia il vento, una delle armi tipiche delle teomachie vicino orientali, contro il mare o più probabilmente contro gli uomini stessi, che hanno visto ciò che non erano autorizzati a vedere (*ra'u ma'aśe YHWH*, v. 24) oppure hanno compiuto qualche azione illecita (*'ośeh melakah be-mayim rabbim*, v. 23). Questa seconda situazione (YHWH scatena una forza del caos contro gli uomini per punirli) è attestata anche altrove nella Bibbia ebraica, e in particolare nel racconto del diluvio, durante il quale le acque dell'abisso sono riversate sulla terra annullando, sia pur temporaneamente, la creazione. Purtroppo la sinteticità del testo non ci consente di ricostruire con precisione l'episodio a cui si allude.

L'intervento divino in questo caso è dunque duplice: prima il mare viene agitato, poi placato. Questa seconda azione, che implica il controllo e il dominio sulle acque dell'abisso, è un'immagine efficace della vittoria di YHWH e come tale è ben attestata in altri passi della Bibbia ebraica: in Is 51,15 e in Ger 31,35 l'epiteto *roga' ha-yam* («Colui che calma il mare») sembra un appellativo divino; nel salmo 65,8 ricorre un'espressione analoga con il verbo ŠBḤ (*mašbiaḥ še'on yammim* «Colui che placa il clamore dei mari»). Nel salmo 89,10 significativamente il verbo ŠBḤ è usato in parallelismo con il verbo *mšl* «dominare» e il legame con la descrizione della lotta contro il mare è strettissimo, tanto che al versetto successivo si menziona anche l'uccisione di Rahab. Infine, in Gb 26,12 l'immagine è molto simile e il verbo MḤṢ, usato in parallelismo con ŠBḤ, ha un'accezione ancora più violenta. Ancora una volta l'azione di YHWH trova una corrispondenza nel Nuovo Testamento, nell'episodio della tempesta sedata (Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25). Anche in questo caso l'intervento di Cristo, che suscita stupore e timore ("Chi è mai costui al quale i venti e il mare obbediscono?"), si ricollega precisamente alla vittoria di YHWH che riscatta i suoi fedeli "dalla mano del Nemico" ed è dunque una sorta di prefigurazione della sua vittoria finale contro la morte[39].

bo": Poema di Keret, tav. III col. 6. Per una nuova traduzione italiana del poema cfr. C. Peri, *I poemi ugaritici della regalità*, Brescia, Paideia, 2004.

[37] Cfr. ad esempio Giona 2, 2-15; Salmo 18, 5-6; Salmo 42, 8. Su questo tema si veda N.J. Tromp, *cit.*, pp. 56-71.

[38] Il termine *maḥoz* è un *hapax*, generalmente inteso come un prestito dall'accadico *makazu*.

[39] «Poi sarà la fine, quando egli [Cristo] consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i ne-

Conclusioni

Il tema tradizionale cananaico della lotta di YHWH contro gli dèi ostili, più o meno attenuato, resta vitale nella tradizione letteraria ebraica, in particolare nei componimenti poetici. Il riferimento a quello che è stato definito "Combat Myth" è tuttavia qualcosa di più pregnante di una semplice immagine letteraria: l'uso di specifici verbi e vocaboli rimanda il lettore ad altre imprese di YHWH, che non vengono raccontate per esteso nei testi canonici, ma non sono mai del tutto bandite dalla memoria collettiva e dalla produzione letteraria meno ufficiale. Allo stesso tempo però l'inserimento di frammenti della tradizione più antica in composizioni recenti e ideologicamente rielaborate ne fornisce una nuova chiave di lettura: il libro dei Salmi offre un esempio efficace di quel consapevole passaggio dal mito alla storia che caratterizza la redazione della Bibbia ebraica.

In alcuni casi si può parlare di una vera e propria operazione esegetica: accomunando con lo stesso versetto iniziale il salmo 107, dai toni più esplicitamente mitologici, al salmo 106, che celebra l'azione di YHWH sulla terra con specifici riferimenti a episodi e luoghi "storici", si suggerisce una lettura "demitologizzante" del salmo 107, spostando l'attenzione dalla memoria delle antiche imprese di YHWH alla celebrazione del Suo intervento salvifico nella storia umana[40]. Allo stesso modo nella narrazione (che si vuole storica) delle vicende del passato di Israele i personaggi e i luoghi del mito non vengono rimossi, ma solo opportunamente "tradotti": i Refaim, i "guaritori" divini che abitano l'oltretomba dei testi ugaritici, diventano così un antico popolo della Transgiordania[41], sconfitto dagli Israeliti grazie all'aiuto del loro Dio.

Chiara Peri
Via Guido Guinizelli 96 pal. 1,
I-00152 Roma
e-mail: chiara@dicono.org

SUMMARY

The memory of the so-called Combat Myth, i.e. of the tradition which celebrates YHWH's struggle and victory over the forces of Chaos, is still alive in the Book of Psalms. Psalm 107 gives a very interesting description of YHWH's action in the Netherwold. Four different aspects of the Kingdom of Death are illustrated: death as desert, death as prison, death as illness and death as abyss.

KEYWORDS: Psalm 107; Še'ol; Mythology in the Old Testament.

mici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la Morte» 1 Cor 15, 24-26.

[40] Molto simile è anche l'apertura del salmo 105, tanto che alcuni commentatori hanno osservato che i tre salmi (105-106-107) costituirebbero una sorta di trittico che celebra l'intervento di YHWH nella storia di Israele: il 105 si riferirebbe ai fatti che vanno dalla vita di Abramo all'Esodo, il 106 dall'Esodo all'esilio e il 107 al ritorno da Babilonia. Cfr. Goulder, cit., p. 119.

[41] Sui *refaim* si veda D.J. Ryan, *Rpum and Rephaim. A Study in the Relationship between the* rpum *of Ugarit and the Rephaim of the Old testament*, Thesis presented to the National University of Ireland, 1954, pp. 113-44; P. Xella, Imago mortis *nella Siria antica*, in *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, Essedue, 1987, pp. 140-143 e S. Ribichini, *Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico*, *ibidem*, pp. 149-151.

Marco Di Giulio

CLASSI E VARIAZIONE D'USO NEL PARADIGMA DEGLI AGGETTIVI *YPH* E *N'YM*: UN ESEMPIO DI ANALISI SEMANTICA NEI *CORPORA* DELL'EBRAICO ANTICO

Una proprietà fondamentale comune a molti aggettivi delle lingue naturali è quella di riferirsi ad individui o ad insiemi di individui per descriverne qualità o dimensioni. Tale proprietà attraversa tutto il linguaggio, ed è di natura cognitiva prima ancora che linguistica.

Una teoria del significato che voglia dar conto di una serie di fenomeni sintattico-semantici dovrebbe tenere in debita considerazione la funzione cosiddetta referenziale di cui in genere sono dotate le espressioni, in special modo quelle nominali, di una lingua. Ciò diventa un bisogno ancor più urgente se pensiamo che spiegare il nesso che lega tali espressioni alle loro estensioni equivale parallelamente a spiegare che cos'è il significato lessicale, dato che le condizioni che definiscono tale nesso costituiscono il senso linguistico. Nella più autorevole tradizione logica che si è occupata di semantica, il senso è stato interpretato come quella conoscenza che il parlante deve possedere per essere in grado di assegnare ad una espressione linguistica la sua estensione in ogni possibile situazione. A questa accezione di senso noi ci rifaremo.

In questo lavoro prenderemo come casi di studio paradigmatici due aggettivi, ampiamente attestati nei *corpora* dell'ebraico antico, che esprimono contenuti intuitivamente simili: *yph* «bello» e *n'ym* «piacevole, soave». Tenteremo attraverso un procedimento basato su di un principio oppositivo, di individuare quali sono le proprietà che rendono applicabili tali aggettivi in una certa circostanza ad un dato referente presente nel contesto descritto dalla frase. Preliminarmente suddivideremo in classi i referenti di cui gli aggettivi predicano le qualità e successivamente, per induzione, cercheremo di spiegare le cause che portano alla sistematicità di certe restrizioni riscontrate nell'uso degli aggettivi in esame. L'insieme di proprietà che otterremo al termine di questo procedimento, fisserà alcune delle condizioni che devono essere soddisfatte perché un dato elemento lessicale possa essere selezionato come possibile attributo o predicato di un nome. È molto probabile che simili tratti non saranno in grado da soli di esaurire l'intera dimensione del significato dei termini; spesso potranno rimandare a proprietà generiche aventi la prerogativa però di determinare i criteri minimi (gli unici che riusciamo ad inferire a partire dalle testimonianze che ci propone il testo) necessari per la selezione di aggettivi appartenenti allo stesso campo lessicale: «percezione estetica»[1]. Prima di addentrarci nel vivo del lavoro ci pare doveroso fare alcune puntualizzazioni metodologiche, certamente non prive di risvolti teorici, ed anticipare, laddove necessario, alcune questioni scaturite nel corso dell'indagine.

La metodologia di cui in parte ci serviremo è stata sviluppata negli ultimi anni nell'ambito delle ricerche condotte sulla semantica dell'ebraico antico che hanno avuto inizio con i lavori di Ida Zatelli[2]. Accenneremo qui, nelle linee essenziali, solo ad alcune delle posizioni principali della ricerca alle quali in seguito spesso faremo ricorso.

Uno dei punti qualificanti della metodologia in questione è quello di procedere nel-

[1] Il campo lessicale degli aggettivi della percezione estetica è composto oltre che da *yph* e *n'ym*, anche da *n'wh* «bello, appropriato», *ṭwb* «bello» e *r'h* «brutto»; vd. M. Di Giulio, *Il campo lessicale degli aggettivi della 'bellezza' in ebraico biblico*, Tesi di laurea, Università di Firenze, 2000-2001.

[2] Vd. I. Zatelli, *Il campo lessicale degli aggettivi di purità in ebraico biblico*, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali – Università di Firenze, Firenze 1978; M.P. Sciumbata, *Il campo lessicale dei sostantivi della 'conoscenza' in ebraico antico*, Tesi di dottorato, Università di Firenze, 1996-1997; C. Merlini, *Il campo lessicale dei verbi di purità in ebraico antico*, Tesi di dottorato, Università di Firenze, 1999-2000.

l'analisi tenendo conto delle diverse varietà linguistiche attestate nei *corpora* dell'ebraico antico, *corpora* che sappiamo essere stati fissati in un lasso di tempo non unitario, ed in luoghi e in ambiti diversi. I *corpora* della Bibbia, delle iscrizioni, di Ben Sira e di Qumran, che nel loro insieme testimoniano l'ebraico antico, perciò, vengono suddivisi in lingue funzionali, cioè in singole varietà che per caratteri stilistici, lessicali e morfologici si manifestano tipologicamente omogenee[3]. Le occorrenze vengono via via vagliate all'interno di questa griglia che, sebbene non sia definitiva e immodificabile, costituisce una prima e valida ipotesi di lavoro[4].

Nel modello d'analisi da noi adottato, inoltre, occupa un posto centrale la nozione di classe che possiamo contestualmente definire come l'insieme di istanze strutturalmente omogenee, denotate dai nomi cui gli aggettivi si riferiscono: il riferimento può avvenire, ai nostri fini, indifferentemente o attraverso una relazione predicativa o attraverso una relazione attributiva.

Terremo inoltre separato il piano delle *qualità*, relativo cioè alla dimensione extra-linguistica, in questo caso ricostruibile o immaginabile solo grazie alle indicazioni contenute nei contesti vagliati, da quello delle *proprietà*, inerente invece alla dimensione più strettamente linguistica ed astratta. Ogniqualvolta noi richiameremo questa dicotomia, lo faremo secondo le precisazioni esposte.

In via preliminare, ci sembra opportuno anticipare che la differenziazione fra l'uso predicativo e quello attributivo dell'aggettivo che abbiamo riscontrato nelle attestazioni, non riflette dati rilevanti ai fini della definizione del significato degli aggettivi. Tale distinzione, senz'altro valida per la descrizione delle strategie sintattiche di superficie, non è funzionale all'individuazione dei criteri d'organizzazione del contenuto, dato che, al livello semantico, il confine tra funzione attributiva e funzione predicativa appare difficilmente decidibile. Anche dai dati in nostro possesso, che testimoniano in egual misura tanto l'uso predicativo quanto quello attributivo, non emergono, dal punto di vista del senso delle espressioni in esame, fenomeni così significativi da potere essere ricondotti alla duplice funzione assolta dagli aggettivi.

Pur attenuando molto la divisione tra funzione attributiva e funzione predicativa, crediamo che possa essere condivisa nella grossa sostanza la proposta accettata nella letteratura linguistica, di analizzare gli aggettivi in posizione attributiva come derivanti da strutture predicative di sottostanti frasi restrittive (ad es. «un uomo bello» viene analizzato come «un uomo che è bello»). È evidente che, in tal modo, ogni possibile uso dell'aggettivo è riducibile ad un fondamentale *atto di predicazione*.

È prassi ricorrente negli studi di semantica, soprattutto di impianto formale, distinguere tra un uso dell'aggettivo che porta alla modificazione del referente designato dal nome, e un uso invece che modifica l'intensione del nome stesso; il primo è proprio degli aggettivi noti con terminologia inglese come *referent modifiers*, il secondo degli aggettivi denominati *reference modifiers*[5]. Al livello del testo cui noi abbiamo accesso, può risultare estremamente arbitrario tracciare una simile distinzione, in quanto non possediamo un'intuizione semanti-

[3] Vd. I. Zatelli, *Functional Languages and their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in T. Muraoka (cur.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, Peeters, Louvain 1995 (Abr-Nahrain Supplement Series 4), pp. 55-63; Id., *The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language*, in stampa in «Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt» 5.

[4] La suddivisione in lingue funzionali è soggetta, con il procedere delle ricerche, a modifiche, adattamenti e perfezionamenti.

[5] Vd. in particolare D. Bolinger, *Adjectives in English: Attribution and Predication*: «Lingua» 18 (1967), pp. 1-34; per una recente rassegna delle metodologie usate in semantica per l'analisi degli aggettivi vd. A. Goy, *Semantica degli aggettivi: lo* status quaestionis: «Lingua e stile» 31 (1996), pp. 179-214.

co-pragmatica diretta della lingua nella quale sono stati fissati i *corpora* da noi prescelti.

Un'ultima questione da chiarire è quella relativa agli aggettivi sostantivati che abbiamo riscontrato in alcune occasioni. Per garantire una maggiore omogeneità alla nostra analisi abbiamo deciso di escludere dal campo d'indagine le attestazioni che presentano casi di sostantivizzazione degli aggettivi, fatta naturalmente eccezione per quelle poche occorrenze in cui essi sono stati usati in strutture allocutive con evidente riferimento alla classe *persone* (*hyph* in Ct 1,8; 2,10.13; 5,9; 6,1) oppure quei casi in cui sono stati usati coreferenzialmente ad un nome recuperabile nel contesto (*hypym* coreferente di *'ḫy* «i miei fratelli» in 11Q5 col. XXVIII, 9.10).

1. *Presentazione delle attestazioni secondo le lingue funzionali*

1.1. *yph*

Ebraico biblico *standard*[6] narrativo: Gn 12,11.14; 29,17 (2x); 39,6 (2x); 41,2.4.18; 1S 16,12; 17,42; 25,3; 2S 13,1; 14,25.27; 1R 1,3.4

Ebraico biblico *standard* poetico: Gr 11,16; 46,20[7]; Ez 31,3.9; 33,32; Am 8,13; Sl 48,3; Prv 11,22

Ebraico biblico *standard* giuridico: Dt 21,11

Ebraico biblico tardo narrativo: Est 2,7; Gb 42,15; Qo 3,11; 5,17

Ebraico biblico tardo poetico: Ct 1,8.15 (2x).16; 2,10.13; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10

Ebraico tardo di Ben Sira[8]: Sir A14,16; C26,16; B32,6; Bmarg36,18

Ebraico tardo narrativo di Qumran[9]: 4Q180 fr. 2, col. II,2

Ebraico tardo poetico di Qumran[10]: 11Q5 col. XXVIII, 9 (2x).10

Ebraico tardo giuridico di Qumran: 11Q19 col. LXIII, 11[11]; Mur24 2,16; 3,15; 4,16; 5,11

1.2. *n'ym*[12]

Ebraico biblico *standard* poetico[13]: 2S 1,23; 23,1; Sl 81,3; 133,1; 135,3; 147,1; Prv 22,18; 23,8; 24,4

[6] L'ebraico biblico *standard* è la varietà linguistica attestata nella maggior parte del Pentateuco, dei libri storici, nei libri della profezia classica, e in molti Salmi. Esso si distingue dalla varietà più antica, detta ebraico arcaico, e da quella più recente, denominata ebraico tardo. La dizione inglese *Standard Biblical Hebrew* si è affermata nella letteratura linguistica dell'ebraico antico come sinonimo di *Early Biblical Hebrew*; cfr. I. Young, *Diversity in pre-exilic Hebrew*, Mohr, Tübingen 1993 (Forschungen zum Alten Testament 5).

[7] In Gr 46,20 l'aggettivo compare nella sua forma reduplicata *yph pyh*.

[8] L'edizione del testo di Ben Sira sulla quale ci siamo basati è quella di P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Brill, Leiden 1997 (Supplements to Vetus Testamentum 68). I versi che in quest'edizione sono numerati con B32,6 e Bmarg 36,18 corrispondono rispettivamente ai versi B35,6 e B(marginale)36,26 dell'edizione dell'Accademia della lingua ebraica di Gerusalemme, *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem 1973. Le occorrenze attestate nel libro di Ben Sira sono ingiustificatamente classificate come voci verbali in D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, vol. 4, *sub voce*, p. 250; cfr. D. Barthélemy, O. Rickenbacher, *Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, *sub voce*, p. 160.

[9] Le occorrenze 1QS col. VI,7 e 4Q418 fr. 167,5, riportate in M. Abegg Jr. et Al., *The Dead Sea Scrolls Concordance. The Non-Biblical Texts from Qumran*, I, Brill, Leiden 2003, *sub voce*, non vengono qui considerate in quanto aventi valore sostantivale.

[10] Le tre occorrenze contenute in 11Q5 col. XXVIII,9.10 vengono considerate in J.A. Clines, *op. cit.*, attestazioni sostantivali di *yph*; vd. *sub voce*. L'analisi sostantivale di queste tre occorrenze risulta comunque immotivata al livello del testo.

[11] 11Q19 col. LXIII,11 cita Dt 21,11.

[12] L'attestazione di *n'ym* in Ben Sira B36,23, proposta nell'edizione dell'Accademia della lingua ebraica di Gerusalemme, *op. cit.*, non viene qui considerata trattandosi di un'integrazione. Sir B36,23 corrisponde nell'edizione P.C. Beentjes, *op. cit.*, al verso B36,18.

[13] Abbiamo escluso gli usi sostantivati di *n'ym* contenuti in Sl 16,6.11 e Gb 36,11.

Ebraico biblico tardo poetico: Ct 1,16
Ebraico tardo narrativo di Qumran: 4Q423 fr. 2,1

2. *Classi nel paradigma di* yph *e* n‘ym

La fase cruciale dell’indagine, su cui svilupperemo l’argomentazione, si fonda sull’esame della riferibilità delle unità lessicali in discussione alle varie classi che riportate nella seconda colonna della tabella qui di seguito. Il prospetto, organizzato secondo le lingue funzionali nelle quali sono attestati *yph* e *n‘ym*, propone in forma schematica una prima serie di dati ottenuta mediante il vaglio diretto delle occorrenze.

Le denominazioni delle classi sono esplicite e rendono chiara la natura di queste ultime; l’unica classe la cui specificità non risulta subito intuibile è quella definita come *contenuti nozionali*: essa raggruppa tutti gli elementi che, diversamente da quelli inclusi nelle altre classi, sfuggono alle generali facoltà percettive in virtù della loro decisa astrattezza (ad es. idee, concetti).

Lingue funzionali	Classi	*yph*	*n‘ym*
Ebraico biblico *standard* narrativo	Persone	*’šh* «donna» Gn 12,11.14; 1S 25,3; 2S 14,27; *rḥl* «Rachele» Gn 29,17 (2x); *yw-sp* «Giuseppe» Gn 39,6 (2x); *n‘r* «giovane» 1S 17,42; *n‘rh* «fanciulla» 1R 1,3.4; *hw’* «egli» 1S 16,12; *’ḥwt* «sorella» 2S 13,1; *’yš?* «uomo» 2S 14,25	
	Animali	*prwt* «vacche» Gn 41,2.4.18	
Ebraico biblico *standard* poetico	Persone	*btlwt* «vergini» Am 8,13; *’šh* «donna» Prv 11,22	*š’wl* «Ša’ul», *yhwntn* «Yehonatan» 2S 1,23
	Animali	*‘glh* «giovenca» Gr 46,20	
	Elementi naturali	*’rz* «cedro» Ez 31,3.9; *zyt* «ulivo» Gr 11,16	
	Luoghi	*hr* «monte» Sl 48,3	
	Manifestazioni acustiche	*šyr* «canto» Ez 33,32	*zmrwt* «canti» 2S 23,1; *knwr* «cetra» Sl 81,3
	Azioni		*šmr* «custodire» Prv 22,18; *šbt* «stare» Sl 133,1; *zmrw* «suonate»[14] Sl 135,3; *zmrh* «suonare»[15] Sl 147,1
	Contenuti nozionali		*dbryk* «le tue parole/discorsi» Prv 23,8; *hwn* «ricchezza» Prv 24,4
Ebraico biblico *standard* giuridico	Persone	*’št* «donna» Dt 21,11	
Ebraico biblico tardo narrativo	Persone	*n‘rh* «fanciulla» Est 2,7; *nšym* «donne» Gb 42,15	
	Elementi naturali	*hkwl* «il tutto» Qo 3,11	
	Azioni	*lštwt* «bere», *l’kwl* «mangiare» Qo 5,17	

[14] Imperativo masch. plur. 0/2.

[15] Infinito costrutto 0/2.

Lingue funzionali	Classi	*yph*	*n'ym*
Ebraico biblico tardo poetico	Persone	Usi allocutivi: Ct 1,8.15(2x).16; 2,10.13; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10;	Usi allocutivi: Ct 1,16
Ebraico tardo di Ben Sira	Persone	*'šh* «donna» Sir Bmarg 36,18; *' [šh]* «donna» Sir C26,16	
	Azioni	*l'śwt* «fare» Sir A14,16	
	Contenuti nozionali	*dbrym* «parole» Sir B32,6	
Ebraico tardo narrativo di Qumran	Elementi naturali		*'ṣ* «albero» 4Q423 fr. 2,1
	Luoghi	*'rṣ* «terra» 4Q180 fr. 2, col. II,2	
Ebraico tardo poetico di Qumran	Persone	*'ḥy* «i miei fratelli» 11Q5 col. XXVIII, 9(2x).10	
Ebraico tardo giuridico di Qumran	Persone	*'šh* «donna» 11Q19 col. LXIII,11	
	Elementi naturali	*ḥntyn* «grano» Mur24 2,16; 3,15; 4,16; 5,11	

3. *Note sulla classificazione*

La classificazione effettuata non è il risultato di un'operazione né scontata né prevedibile: ciò è particolarmente vero nei casi in cui uno stesso verso può essere passibile di interpretazioni diverse oppure nei casi in cui le relazioni logiche dei costituenti sintattici non sono immediatamente trasparenti. Non di rado, infatti, abbiamo dovuto operare delle scelte interpretative, escludendone altre ugualmente plausibili sul piano del testo. Esaminiamo i casi più emblematici.

La struttura di Sl 147,1 non ci consente di stabilire se *n'ym* predichi qualità dell'argomento «dio» (*'lhynw*) presente nella frase principale oppure dell'azione del «suonare» espressa dal verbo *zmrh*, in quanto il verso in questione è suscettibile almeno di due letture diverse: *hllw yh ky ṭwb zmrh 'lhynw ky n'ym...:* 1) «Lodate dio perché è buono (riferito a dio), cantate il nostro dio perché è *piacevole* (riferito a dio)... »; oppure 2) «Lodate il nostro dio perché è bene (riferito all'azione del lodare), cantate il nostro dio perché è *piacevole* (riferito all'azione del cantare)»[16]. Sebbene entrambe le letture siano ammissibili, il valore quasi tecnico che l'aggettivo *n'ym* assume in ambito musicale (vd. 2S 23,1; Sl 81,3; 135,3) ci lascia propendere per la seconda interpretazione. Lo stesso discorso vale per Sl 135,3 che presenta la stessa ambiguità interpretativa del verso appena citato.

In 2S 23,1:... *n'm dwd... wn'ym zmrwt yśr'l* «... oracolo di Davide... *soave* cantore di

[16] La medesima indecisione è riflessa nei commentari che traducono il verso con «Praise ye Yah, for He is good. Make melody to our God, for He is sweet...», vd. C.A Briggs, *A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms*, T&T Clark, Edinburgh 1907, vol. II (The International Critical Commentary), p. 533; oppure con «Praise the Lord! For it is good to make melody to our God; yea, it is pleasing...», vd. A. Weiser, *The Psalms. A Commentary*, SCM, London 1962 (The Old Testament Library), p. 833.

Israele (lett. *soave* per i canti di Israele)», l'aggettivo *n'ym*, usato in apposizione al nome *dwd* «Dawid», forma un unico nesso di stato costrutto con il sostantivo *zmrwt* «canti» avente funzione di complemento dell'aggettivo che lo precede. Sebbene, di norma, preferiamo accordare privilegio alle relazioni attributive e predicative instaurate dall'aggettivo all'interno della frase e considerare queste come le relazioni veramente significative ai fini della nostra classificazione, in questo caso abbiamo invece reputato più appropriato accordare privilegio al nesso esistente fra l'aggettivo e il suo complemento in virtù della loro stretta corrispondenza. Da tale ragionamento segue la decisione di scegliere *zmrwt*, anziché *dwd*, come nome designante l'elemento di riferimento dell'aggettivo.

Un'altra scelta che richiede di essere esplicitata è quella riguardante l'inserimento della voce lessicale *knwr* «cetra», che ricorre in Sl 81,3 come nome qualificato da *n'ym*, nella classe delle *manifestazioni sonore*. La motivazione di tale analisi sta nel fatto che in Sl 81,3 la qualità della *piacevolezza* indicata dall'aggettivo *n'ym* non pare attribuita alla cetra per caratteristiche inerenti alla sua forma di oggetto fisico, ma piuttosto per la sua specifica capacità di produrre suoni. Ciò vuol dire che la funzione attributiva di *n'ym* è orientata verso lo strumento in quanto produttore di musica, e che si realizza nel discorso secondo un implicito principio metonimico: la qualità dell'*essere piacevole*, propria della «musica», ovvero del *prodotto*, viene proiettata sulla «cetra», ovvero sul suo *produttore*. Occorre notare che la medesima logica metonimica soggiace alla frase *dwd... n'ym zmrwt* (2S 23,1) di cui abbiamo trattato sopra, dove *n'ym* è direttamente riferito a *dwd* «Dawid» (*produttore*) per indicare una qualità propria di *zmrwt* «canti» (*prodotto*) [17].

Anche in Sir A14,16... *wkl dbr šyph l'śwt* [*lpny*] *'lhym 'śh* «... e ogni cosa che è bello fare, fai [davanti] a dio», abbiamo due possibilità di scelta in merito alla classificazione, in quanto *yph* può predicare, a seconda delle interpretazioni che adottiamo, o una proprietà dell'antecedente quantificato *wkl dbr* «ogni cosa», o una proprietà insita nell'azione descritta dal verbo *l'śwt* «fare». A ben guardare, le due opzioni conducono entrambe allo stesso risultato, dato che qualunque scelta noi pratichiamo la classe di riferimento dell'aggettivo sarà sempre quella *azioni*. Infatti, dobbiamo ammettere che *wkl dbr* «ogni cosa» di cui si predica nella frase relativa *šyph l'śwt* «che è bello fare», è bella solo nella misura in cui è possibile compiere, in relazione ad essa, un'esperienza; e questa esperienza consisterà sempre in un'*azione*, sia che noi scegliamo *dbr* «cosa (intesa come atto)» come entità del riferimento di *yph* sia che noi scegliamo *l'śwt*.

4. *Analisi semantica*

L'analisi operata secondo le classi ha messo in rilievo la sostanziale coestensività degli aggettivi in considerazione. Il dato mostra infatti che entrambi gli aggettivi sono applicabili alle classi *persone*, *elementi naturali*, *manifestazioni sonore*, *azioni*, *contenuti nozionali*. Le uniche categorie rispetto alle quali l'applicazione di *n'ym* si dissocia da quella di *yph* sono la classe *animali* e quella *luoghi*: non siamo in grado di stabilire, a questo stadio, se simile fenomeno si verifica per ragioni inerenti alla semantica degli aggettivi oppure più semplicemente per fattori accidentali. Da ciò, non dobbiamo concludere che i due aggettivi, solo perché applicati alle stesse classi, risultano semanticamente equivalenti; casomai possiamo intuitivamente suggerire che essi si riferiscono ai medesimi oggetti o eventi del mondo per individuare *tipi di qualità diverse*.

Da questa iniziale parametrizzazione dei dati possiamo già constatare che sia *yph* sia *n'ym* escludono dai loro campi d'applicazione tutti quei referenti classificabili come *manufat-*

[17] Fokkelman interpreta la parte finale del verso come «and the pleasant [as concerns producing] songs of Israel [...]». Inoltre aggiunge: «I see a literary metonymy here, because the quality of the songs (they are congenial) is shifted to their maker, this is no surprising shift», vd. J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. III, *Throne and city (2 Sam 2-8 & 21-24)*, Van Gorcum, Assen 1990 (Studia semitica neerlandica 27), p. 358.

ti[18]. Tale riscontro ci consente di trarre una prima ma importante conseguenza per la caratterizzazione del significato delle nostre voci lessicali, e cioè che entrambi gli aggettivi non indicano tipi di qualità possedute dagli oggetti costruiti dall'uomo (*manufatti*), ma esprimono solo tipi di qualità inscritte nelle cose e negli eventi naturali (*generi naturali*)[19].

Volendo sostanziare questo punto possiamo dire con più precisione che il tratto semantico individuato grazie all'esame della riferibilità dei singoli aggettivi alle varie tipologie ontologiche è definibile come *restrizione negativa sulla classe manufatti*.

Osserviamo inoltre che la natura degli elementi su cui verte la predicazione degli aggettivi è alquanto eterogenea; siamo portati ad ammettere infatti che i suddetti aggettivi attribuiscono caratteri estetici ad entità qualitativamente molto diverse fra di loro. Ad un polo dell'applicazione di *yph* e di *n'ym* ad esempio rileviamo le classi *persone* e *animali*, caratterizzate da individui animati percettivamente definiti, mentre all'altro polo rileviamo le classi *azioni* e *contenuti nozionali*, la prima contraddistinta da eventi o processi collegati con specifici nuclei d'esperienza e la seconda da concetti e idee.

A fronte di simili evidenze, riteniamo che per rendere espliciti i criteri che definiscono il significato delle voci lessicali in esame e che ne governano l'uso, sia necessaria un'osservazione più approfondita degli elementi che ammettono o che alternativamente escludono *yph* e *n'ym* come loro predicati o attributi. Faremo ciò tenendo conto delle varietà di stile e di registro distinte all'interno dei diversi *corpora* secondo la fondamentale opposizione ebraico *standard vs.* ebraico tardo.

4.1. *Ebraico biblico* standard*: narrativo, poetico, giuridico*

Nell'ebraico *standard* emerge che *yph* trova condizioni molto favorevoli per il suo utilizzo in relazione alle classi *persone* e *animali*, che possiede una ridotta funzionalità in relazione alle classi *elementi naturali* e *luoghi*, e che non ha nessuna funzionalità in relazione alle classi *azioni* e *nozioni*. *n'ym*, per converso, trova numerose occasioni che soddisfano la sua applicazione in rapporto alle classi *azioni* e *contenuti nozionali*, mentre trova scarse opportunità in relazione alla classe *persone*.

Anche se non risulta immediatamente evidente, i due aggettivi, benché nel complesso riferiti allo stesso insieme di classi, ricorrono come attributi o predicati di singoli elementi di ciascuna classe secondo proporzioni e modalità differenti. Se analizziamo più nello specifico il dato quantitativo all'interno del *corpus*, ci accorgiamo che l'aggettivo *yph* è associato a referenti visivamente definiti e individuabili (come *persone*, *elementi naturali* etc.) un numero di volte ben maggiore di quanto non lo sia *n'ym*: *yph* viene usato 14x per *persone*, 3x per *animali*, 3x per *elementi naturali*, 1x per *luoghi*; *n'ym* 1x per *persone*. Ciò lascia credere, almeno alla luce del parametro quantitativo, che le qualità predicate dall'aggettivo *yph*, a differenza di quelle predicate da *n'ym*, siano più tipiche dei correlati visibili.

Riteniamo interessante constatare a tale proposito come invece *n'ym* selezioni di prefe-

[18] Ci serviamo della nozione di campo d'applicazione secondo la definizione data da M. Moneglia. Il campo d'applicazione pragmatico è «l'insieme di fatti rilevanti che permettono l'interpretazione dei predicati», vd. M. Moneglia *Fenomeni pragmatici sistematici e teoria del senso: complessità dei campi e significati*, in G. Gobber (cur.), *La linguistica pragmatica*. Atti del XXIV Congresso Internazionale di Studi. Milano 4-6 settembre 1990, Bulzoni, Roma 1992, pp. 95-124, spec. pp. 120-124.

[19] L'argomento ontologico, centrale negli studi di filosofia del linguaggio, si rivela di importanza decisiva per la nostra indagine. La contrapposizione ad esempio tra *manufatti* e *generi naturali*, studiata a fondo nell'ambito di questa corrente di ricerca, possiede rilevanza semantica nel nostro paradigma. Per un inquadramento della questione ontologica vd. A.D. Oliver, *Ontology*, in P.V. Lamarque (cur.), *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*, Pergamon, Oxford 1997, pp. 34-35; S. Auroux, *La philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, Paris 1996; per l'uso del concetto di ontologia in semantica vd. R. Jackendoff, *Semantics and Cognition*, The MIT Press, Cambridge 1983.

renza, come suoi oggetti di predicazione, elementi che appartengono a classi che non hanno uno statuto percettivo-visivo ben definito. In particolare, vediamo che *n'ym* crea campi d'applicazione primariamente con le classi *contenuti nozionali* (*dbryk* «le tue parole» Prv 23,8; *hwn* «ricchezza» Prv 24,4), *manifestazioni acustiche* (*zmrwt* «canti» 2S 23,1; *knwr* «cetra» Sl 81,3), e *azioni* (*zmr* «suonare» Sl 135,3; 147,1; *šmr* «custodire» Prv 22,18; *šbt* «stare» Sl 133,1): queste ultime sono intese non tanto come eventi puntuali dotati di una culminazione intrinseca ma come eventi prolungati nel tempo (processi). Ci sembra invece che solo in misura molto minore *n'ym* possa essere riferito ad elementi appartenenti al dominio della percezione visiva, come ad esempio quelli facenti parte della classe *persone* (*š'wl* «Ša'ul», *yhwntn* «Yehonatan» 2S 1,23). Vedremo in seguito quale sarà il criterio che rende possibile il riferimento a quest'ultima classe.

L'impressione che si trae dal quadro delineato è quella di un paradigma aggettivale regolare, strutturato sulla base di due unità lessicali, *yph* e *n'ym*, che ritagliano, secondo parametri specifici, ambiti contigui ma sostanzialmente indipendenti all'interno del processo di significazione: *yph* funziona *in prevalenza* come descrittore di qualità proprie dei referenti dotati di correlazioni visive, mentre *n'ym* come descrittore di qualità proprie dei referenti privi di correlazioni visive. Quindi, temporaneamente, abbiamo isolato per *n'ym* soltanto proprietà negative.

Il fatto che *yph* inoltre si riferisca ad entità classificabili come *manifestazioni acustiche* (*šyr* «canto» Ez 33,32), e *n'ym* ad entità classificabili come *persone* (correlati visibili ed animati), non contraddice quanto abbiamo sostenuto fin qui, trattandosi di riferimenti sporadici e marginali. Resta tuttavia ancora da stabilire che peso abbiano sulla semantica dei nostri aggettivi simili riscontri.

4.2. *Ebraico tardo: biblico, di Ben Sira, di Qumran*

Le testimonianze che ci forniscono i testi più tardi sono quantitativamente più ridotte di quelle esaminate sopra, ma non per questo sono da ritenersi meno significative. Riguardo a *n'ym*, possiamo soltanto notare che la sua presenza nei *corpora* in questione è estremamente limitata (conta due sole occorrenze: Ct 1,16; 4Q423 fr. 2,1), per cui siamo impossibilitati a formulare ipotesi ulteriori sul suo conto. Va segnalato tuttavia che in 4Q423 fr. 2,1 si registra almeno un caso di applicazione di *n'ym* alla classe *elementi naturali*, applicazione mai attestata nei *corpora* dell'ebraico *standard*. La vera novità di rilievo che emerge dall'analisi consiste invece nell'estensione applicativa che *yph* subisce nella varietà dell'ebraico tardo. L'attribuzione di valore veicolata da quest'aggettivo compare qui orientata non più soltanto verso forme ostensibili del mondo (*persone*, *elementi naturali*, *luoghi*), come avevamo rilevato in precedenza, ma anche verso particolari sequenze di *azioni* (*lštwt* «bere», *l'kwl* «mangiare» Qo 5,17; *l'śwt* «fare» Sir A14,16), e determinati *contenuti nozionali* (*dbrym* «parole» Sir B32,6). L'applicazione concreta sembra dunque muoversi verso una direzione più astratta. Evidentemente, tale aggettivo è in grado ora di descrivere, a seconda degli elementi che sceglie, sia qualità visibili degli oggetti sia qualità inerenti ad esperienze ottenute tramite l'esecuzione di azioni e tramite l'acquisizione di contenuti, perché con molta probabilità ne è cambiata la struttura semica.

La variazione che supponiamo essere avvenuta nella semantica di *yph*, e che ha portato all'allargamento dei suoi ambiti d'uso, sembra in qualche modo collegata con le vicende dell'aggettivo *n'ym*, che, anche se solo per ragioni stilistiche, compare nei *corpora* dell'ebraico tardo come termine raro di alto registro. Ci sembra appunto che la funzione di *n'ym*, cioè quella di riferirsi primariamente ad *azioni* e *contenuti nozionali*, sia stata assunta dall'aggettivo *yph* nei testi tardi in seguito alla quasi totale scomparsa di *n'ym* dai vari contesti d'uso.

5. *Conclusioni*

Le generalizzazioni che abbiamo formulato sulla scorta dell'osservazione della riferibilità degli aggettivi in considerazione possono essere sintetizzate nel seguente modo: 1) nell'ebraico *standard* l'uso di *yph* è legato alla presenza di referenti concreti capaci di occupare uno spazio visivo, mentre nell'ebraico tardo è legato a questa presenza ed anche a quella di elementi che non occupano uno spazio fisi-

co, come ad esempio le azioni o i contenuti; 2) nell'ebraico *standard*, unica varietà di lingua in cui *n'ym* mostra decisa vitalità, l'uso di questo aggettivo è connesso con stati e processi compiuti dal soggetto esperiente. Esistono inoltre classi che sebbene non ricadano nel tipico raggio d'applicazione di uno dei due aggettivi, vengono ugualmente selezionate come possibili argomenti della predicazione.

Possiamo trarre ulteriori suggerimenti a sostegno della nostra analisi dal quadro distribuzionale che gli aggettivi delineano, e confortare così le ipotesi fin qui fatte.

6. *Stato costrutto di* yph *e* n'ym *nell'ebraico* standard *e nell'ebraico tardo*

Una caratteristica propria di molti aggettivi, in ebraico antico, è quella di congiungersi con uno o più sostantivi dando conseguentemente luogo a nessi di stato costrutto. La semantica di questa particolare costruzione appare complessa e non sottostà ad una schematizzazione univoca e generale[20]; per tale motivo, la nostra attenzione viene rivolta esclusivamente alle attestazioni in esame, cercando di ricostruire le funzioni che svolgono nel sintagma complesso rispettivamente l'aggettivo e il sostantivo.

Se accettiamo che la combinabilità delle espressioni lessicali (aggettivo e sostantivo in nesso di stato costrutto) è regolata da fattori che pertengono alla semantica delle espressioni, e dunque non da fattori secondari, cioè periferici o esterni alla dimensione intensionale, dobbiamo altresì ammettere che la ricerca delle proprietà che caratterizzano il significato degli aggettivi deve essere effettuata partendo proprio dagli elementi con i quali tali aggettivi si combinano. La nostra analisi perciò procede ora esaminando la natura dei referenti cui rinviano i nomi con i quali le voci lessicali in esame formano nessi di stato costrutto.

Riportiamo le attestazioni pertinenti:

Gn 12,11 *hnh n' yd'ty ky 'šh ypt mr'h 't*

Gn 29,17 *wrḥl hyth ypt t'r wypt mr'h*

Gn 39,6 *wyhy ywsp yph t'r wyph mr'h*

Gn 41,2 *whnh mn hy'r 'lt šb' prwt ypwt mr'h...*

Gn 41,4... *šb' hprwt ypt hmr'h...*

Gn 41,18 *whnh mn hy'r 'lt šb' prwt bry'wt bśr wypt t'r...*

Dt 21,11 *wr'yt bšbyh 'št ypt t'r...*

1S 16,12... *whw' 'dmwny 'm yph 'nym...*

1S 17,42... *wybzhw ky hyh n'r w'dmny 'm yph mr'h*

1S 25,3... *wh'šh ṭwbt śkl wypt t'r...*

2S 14,27... *hy' hyth 'šh ypt mr'h*

Est 2,7... *whn'rh ypt t'r wṭwbt mr'h...*

Sl 48,3 *yph nwp mśwś kl h'rṣ hr ṣywn...*

Gr 11,16 *zyt r'nn yph pry t'r qr' yhwh šmk...*

Ez 31,3 *hnh 'šwr 'rz blbnwn yph 'np...*

Ez 33,32... *kšyr 'gbym yph qwl...*

2S 23,1... *n'm dwd... wn'ym zmrwt yśr'l*

11Q5 col. XXVIII, 9... *yṣ'w 'ḥy lqr'tw ypy htwr wypy hmr'h*

Analizzando la composizione dei gruppi aggettivali, rileviamo che i complementi direttamente sottocategorizzati da *yph* sono costituiti da nomi (*t'r* «forma, sagoma», *mr'h* «aspetto», *'ynym* «occhi», *nwp* «altezza», *'np* «rami, fronde», *pry* «frutto», *qwl* «voce, suono») che hanno come loro dirette entità di riferimento elementi attinenti agli oggetti su cui verte la predicazione. Se prendiamo come esempio il sintagma *yph mr'h*, o le relative forme femminili e plurali, osserviamo infatti che la qualità di cui in genere si predica nella frase è riconosciuta nel *mr'h*, cioè nell'«aspetto», del referente; o se prendiamo ancora come esempio il sintagma *yph 'np* osserviamo che la qualità di cui si predica nel verso Ez 31,3 pertiene ad una parte specifica dell'albero, cioè ad *'np* «rami». Allora, il motivo per cui tali sintagmi complessi di stato costrutto si palesano semanticamente informativi, e dunque ideali oggetti d'indagine per l'esplicitazione delle proprietà semantiche, ci sembra risiedere nel fatto che detti sintagmi

[20] Vd. J.H. Kroeze, *Semantic relations in construct phrases of Biblical Hebrew: a functional approach*: «Zeitschrift für Althebraistik» 10 (1997), pp. 27-39; T. Muraoka, *The Status Constructus of Adjectives in BH*: «Vetus Testamentum» 27 (1977), pp. 375-380.

contengono al loro interno indicazioni precise sul *dominio di riferimento* degli aggettivi. Vediamo ora più nel particolare quali sono i domini cui detti sintagmi rinviano.

Nei casi in cui *yph* si riferisce alle classi *persone* e *animali*, il dominio è fissato in 1) *mr'h* «aspetto», 2) *t'r* «sagoma, forma», 3) *'ynym* «occhi»; nei casi in cui si riferisce alla classe *luoghi*, è circoscritto a *nwp* «altezza»; nei casi in cui si riferisce alla classe *elementi naturali*, è limitato a 1) *'np* «rami», 2) *pry* «frutto»; nei casi in cui si riferisce alla classe *manifestazioni acustiche*, è circoscritto a *qwl* «voce, suono».

Nei contesti esaminati, vengono quindi riconosciuti caratteri estetici a parti costitutive o ad attributi degli oggetti che gli aggettivi direttamente qualificano. Le qualità emergono sempre da correlazioni esterne e percepibili.

L'unico caso in cui *n'ym* forma un nesso di stato costrutto è in 2S 23,1 (*dwd... wn'ym zmrwt yśr'l*), dove questo aggettivo (in funzione di *nomen regens*) ha il compito di esprimere la *qualità* pertinente al soggetto *dwd* «Dawid», la «piacevolezza/soavità», mentre *zmrwt* «canti» (*nomen rectus*) ha la funzione di porre l'ambito limitatamente al quale tale qualità risulta vera. Per chiarire il nesso che, a nostro giudizio, lega il soggetto della predicazione (*dwd* «Dawid»), l'aggettivo (*n'ym*) e il complemento retto da quest'ultimo (*zmrwt* «canti»), riteniamo utile parafrasare la sequenza *dwd... zmrwt yśr'l* con «*Dawid... piacevole quanto ai canti di Israele/ (oppure) per i canti di Israele*». Dunque, nonostante *n'ym* sia direttamente riferito a Dawid, la qualità espressa dall'aggettivo è contenuta non tanto nell'elemento di riferimento del nome *dwd* «Dawid», quanto nel correlato acustico ad esso collegato (musica, canto).

Dal confronto dei due aggettivi emerge, dunque, che la tipologia dei nomi con cui simili aggettivi si congiungono nel nesso di stato costrutto è profondamente diversa, in quanto nel paradigma di *yph* troviamo nomi che designano correlazioni esterne, visibili e definite degli oggetti di referenza, mentre in quello di *n'ym* troviamo un solo nome che designa un correlato percepibile sì, ma esteso nel tempo ed articolato. Crediamo, inoltre, che sia cogente il fatto che *n'ym* non selezioni in nessuna occasione come suoi complementi nomi come *mr'h* o come *t'r*, che rimandano specificamente alla dimensione del visibile.

7. *Campi d'applicazione*

Ricomponendo i vari elementi che sono venuti alla luce nel corso dell'analisi, possiamo stabilire che sia *yph* sia *n'ym* vengono usati quando si ha in un soggetto esperiente una reazione emotiva, verosimilmente detta estetica, che si verifica in seguito al riconoscimento di determinate qualità possedute dall'oggetto di giudizio. Ciò che cambia nell'applicazione dei due aggettivi, e che porta eventualmente alla determinazione di campi diversi in maniera estremamente netta all'interno del diasistema dell'ebraico *standard*, è la natura di queste qualità: *yph*, per essere applicato, ha bisogno di un referente dotato di qualità esterne, fisiche e concrete (aspetto, forma, altezza); *n'ym* di qualità intrinseche a stati o a processi esperiti (suonare, custodire, stare).

Come possiamo spiegare allora quei casi in cui l'applicazione si discosta dai suoi normali parametri? Ad esempio quei casi in cui *n'ym* è riferito alla classe *persone* oppure alle classi *elementi naturali*, oppure quei casi in cui *yph* è riferito alle classi *azioni* o *contenuti nozionali*, cioè a quelle classi che sono di per sé prive delle condizioni che soddisfano l'applicazione degli aggettivi?

Una possibile spiegazione è quella che i casi suddetti costituiscono applicazioni marcate degli aggettivi; in altri termini, si potrebbe trattare di usi non abituali di questi ultimi, come d'altronde testimonia il fatto che le occorrenze in discussione sono rispetto al resto delle attestazioni che sembrano invece rappresentare la norma, numericamente limitate[21].

Ad esempio se consideriamo l'applicazione di *n'ym* alla classe *persone* (2S 1,23), possiamo plausibilmente pensare che il riferimento a tale classe sia stato reso possibile grazie ad una sorta di trasferimento delle proprietà dell'applicazione di *n'ym* dal suo campo abituale ad un campo diverso; le qualità intrinseche a stati o a processi, che abbiamo precedentemente isolato, diventano cioè operative in un campo

[21] Nel paradigma in analisi, la marcatezza semantica non pare connessa con particolari strati dialettali delle lingue funzionali.

che non è il loro solito (campo marcato). Potremmo sostenere che in simili istanze abbiamo solo un diverso orientamento dei tratti intensionali senza alcuna modificazione della sostanza del contenuto[22]: perciò *'ṣ* «albero» (campo marcato) viene descritto come *n'ym* (4Q423 fr. 2,1) perché *n'ym* è lo *stato* (tipico del campo non marcato) che esso riesce a generare nel soggetto che visivamente lo percepisce (supponiamo che ciò avvenga per dei caratteri particolari che l'albero possiede); analogamente le persone (campo marcato) sono *n'ymym* (2S 1,23) perché *n'ym* è lo *stato* o la sensazione (propria del campo non marcato) che esse suscitano in chi le giudica.

In Ez 33,32 l'applicazione di *yph* è indirizzata, diversamente dal consueto, verso un tipo di referente, *šyr* «canto», le cui qualità formali non sono riconoscibili per via visiva, bensì per via uditiva. È ragionevole credere che, in questo caso di uso marcato, cambi solo il criterio di accertamento delle condizioni di applicabilità dell'aggettivo, mentre la struttura semica rimane immutata.

Per comprendere l'applicazione di *yph* alle classi *azioni* e *contenuti nozionali* bisogna ricorrere ad un altro dominio di spiegazione, cui peraltro abbiamo già fatto cenno servendoci dell'argomento diacronico. Sulla scorta della ridotta frequenza nei *corpora* tardi, si era rilevato un ridimensionamento dell'uso di *n'ym*, che veniva contemporaneamente compensato da una maggiore estensione del campo d'applicazione di *yph* nei medesimi *corpora*. Gli elementi che solitamente venivano descritti da *n'ym* nell'ebraico *standard*, vengono ora descritti nell'ebraico tardo da *yph*. La riorganizzazione del paradigma si sarebbe realizzata perciò coerentemente allo schema seguente: uso prevalente di *n'ym* nell'ebraico *standard* per *azioni* e *contenuti nozionali* → riduzione generale della funzionalità di *n'ym* nell'ebraico tardo → allargamento degli ambiti d'uso di *yph* nell'ebraico tardo e inclusione delle classi *azioni* e *contenuti nozionali* nel campo d'applicazione.

Naturalmente, quelle che abbiamo finora discusso e cercato di dimostrare sono ipotesi, plausibili sì, ma elaborate grazie all'ausilio di dati che sebbene autentici e significativi, rimangono pur sempre parziali per un'analisi semantica; pertanto, come tali vanno accolte ed esaminate, dato che nel caso di una lingua morta, mancando l'appello al parlante madrelingua, è praticamente impossibile sottoporle ad una verifica e ad un riscontro oggettivo. Per tale ragione, il tentativo di ricostruire la competenza che ha prodotto le attestazioni esaminate nei *corpora* dell'ebraico antico deve essere condotto sulla scorta di dati solidi ed empirici, come ad esempio quelli desumibili dalle restrizioni di selezione e dalla frequenza degli aggettivi.

Ci interessa comunque poter dimostrare che il processo di relativizzazione cui abbiamo sottoposto una parte seppur minima del lessico dell'ebraico antico, oltre che essere un fruttuoso strumento euristico, può essere usato per formulare definizioni tecniche e circostanziate.

8. *Definizioni sintetiche*

8.1. *yph*

Il contenuto di *yph* si configura sulla base di proprietà estetiche che sono inscritte nei fatti concreti del mondo, e che vengono riconosciute grazie ai mezzi della percezione visiva (dimensione visiva). Nei campi marcati *yph* si riferisce ad elementi esterni alla dimensione del visibile (dimensione acustica e dimensione azionale).

8.2. *n'ym*

n'ym rimanda a nuclei d'esperienza che si producono nel soggetto senziente in risposta a quelle proprietà estetiche che sono intrinseche agli stati e ai processi: le proprietà intorno alle quali si costituisce il significato del nostro aggettivo ricadono dunque in ambiti tendenzialmente astratti (dimensione non visiva: dimensione acustica e dimensione azionale). Le applicazioni nei campi marcati consentono il riferimento di *n'ym* alle forme percepibili del reale (dimensione visiva).

[22] Ciò vuol dire che nel campo marcato i termini esprimono lo stesso significato che hanno nel campo non marcato.

Marco Di Giulio
via Raffaello Sernesi, 71
I-50142 Firenze
e-mail: mardigiu@libero.it

SUMMARY

This article compares and contrasts two Hebrew adjectives, both belonging to the lexical field of 'beauty': *yph* «beautiful» and *n'ym* «pleasant». The cases taken into consideration are drawn from the *corpora* of Ancient Hebrew (the Bible, the book of Ben Sira, the Dead Sea Scrolls, and various inscriptions). By analyzing the ontological classes to which the two adjectives are applied, semantic properties are discovered. *yph* «beautiful» is primarily used to describe qualities of visual correlates, while *n'ym* «pleasant» is mainly used to describe qualities of an abstract nature that escape visual perception. Only a few marked applications of the two adjectives are considered.

KEYWORDS: Semantics of Ancient Hebrew; *yph*; *n'ym*.

M. Patrizia Sciumbata

I *ḤAKAMIM* NELL'ANTICO ISRAELE: UNA CLASSE? IL CONTRIBUTO DELLA LINGUISTICA A UNA *VEXATA QUAESTIO*

Status quaestionis

È soprattutto a partire dalla scoperta, negli anni Venti del secolo scorso, delle forti somiglianze – in qualche caso si deve parlare di una vera e propria dipendenza – tra la letteratura sapienziale biblica e i testi dell'educazione scolastica del vicino Oriente antico, egiziana e mesopotamica in particolare, che cominciano a delinearsi varie teorie sulla natura della sapienza nell'antico Israele, sulla sua genesi storica, ambientazione sociale, sviluppo del pensiero ecc.[1].

Pur con diverse intuizioni degli elementi caratterizzanti e comuni a Proverbi, Giobbe, Qohelet (cui vanno aggiunti extra-canone i più tardi Ben Sira e la Sapienza di Salomone)[2], fino agli inizi degli anni '70 esisteva un certo consenso tra la maggioranza degli studiosi sulla derivazione straniera del fenomeno e sulla sua ambientazione a corte[3]: i testi erano il risultato dell'ininterrotto lavoro di raccolta e insegnamento di una classe professionale di *ḥakamim*, da identificarsi grosso modo con i consiglieri e gli scribi reali, che univano alle funzioni politiche quella di insegnamento in scuole associate alla corte stessa[4]. Il termine *ḥakamim* era quindi sinonimo da un lato di funzionari politici, dall'altro di istruttori, educatori, precettori.

Un'altra idea però si faceva lentamente strada a partire dagli anni '60: quella cioè di una possibile origine indigena, israelita, della tradizione sapienziale, che si sarebbe sviluppata parallelamente alla tradizione legale e risalirebbe ai principi di condotta formulati per la vita familiare o del clan durante il periodo nomadico. Oltre a questo, a minare dall'interno tutto l'assunto è nel 1974 l'acuta analisi di R. Norman Whybray in *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, in cui dimostra che la terminologia politica che troviamo nei testi narrativi non contempla il termine *ḥakamim*, che le poche allusioni bibliche all'istruzione scolastica sono ambigue e non vi è traccia di un

[1] Sulla storia della ricerca sulla sapienza in Israele vd. R.E. Murphy, *Wisdom – Theses and Hypotheses*, in J.J. Gammie, W.A. Brueggemann, W.L. Humphreys, J.M. Ward (curr.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Union Theological Seminary, New York 1978, pp. 35-42; D.F. Morgan, *Wisdom and the Prophets*, in E.A. Livingstone (cur.), *Studia Biblica 1978 I. Papers on Old Testament and Relates Themes. Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1979, pp. 209-244; R.N. Whybray, *Prophecy and Wisdom*, in R. Coggins, A. Phillips, M. Knibb (curr.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Petr Ackroyd*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 181-199; Id., *The Social Word of the Wisdom Writers*, in R.E. Clements (cur.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 227-250; J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (curr.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

[2] Per una rassegna delle varie definizioni della sapienza biblica cfr. R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, Walter de Gruyter, Berlin 1974, p. 3.

[3] Tuttavia restavano oggetto di dibattito e contrasto le varie fasi di sviluppo, così come l'identificazione di testi di matrice sapienziale al di fuori dei testi menzionati.

[4] Patrono della letteratura sapienziale è da molti considerato Salomone. M. Weinfeld (*Deuteronomy and Deuteronomic School*, Clarendon Press, Oxford 1972) ascrive ai sapienti della corte di Ezechia il lavoro normativo e storiografico deuteronomista, visione contestata da A. Lemaire, *Wisdom in Solomonic historiography*, in J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (curr.), *Wisdom in Ancient Israel*, cit., pp. 106-118.

sistema scolastico organizzato[5], che l'aggettivo non indica neppure gli autori delle massime gnomiche e quindi dei testi sapienziali, e che non vi è prova di un'istituzione che attraverso i secoli sia stata il veicolo di una continua tradizione sapienziale dal periodo monarchico a quello ellenistico. Per rimarcare la molteplicità degli ambiti di produzione dei testi giunti fino a noi, così come la poliedricità e lo sviluppo cronologico del pensiero ivi espresso, Whybray propone un cambio terminologico: si dovrebbe parlare di "tradizione intellettuale" invece che sapienziale.

Queste tesi sono dimostrate con varie argomentazioni, a partire dai dati linguistici. Su questo piano lo studioso passa in rassegna le occorrenze del lessema *ḥakam*, evidenziandone l'uso per lo più aggettivale e non specialistico. Tuttavia ad inficiare la validità delle sue osservazioni è una descrizione semantica di tipo impressionistico, che non riesce a rendere conto di tutti i fenomeni riscontrati e soprattutto degli sviluppi più tardi. Per Whybray la radice *ḥkm* non indica il possesso di un patrimonio di nozioni, bensì il dono dell'intelligenza o dell'accortezza[6]. Così «it was the excellence of a man's *leb* which gained for him the epithet *ḥakam*»[7], e di conseguenza «It was therefore natural that ‹wisdom› should be ascribed to persons who performed special functions for which a degree of skill was required»[8].

Riguardo agli ambienti di produzione dei testi, Whybray pensa a una classe colta di cittadini benestanti nel cui ambito sono via via sorti autori di genio, accomunati dall'interesse per i problemi della vita umana dei singoli.

Le sezioni di Proverbi attribuite a Salomone avrebbero un'origine popolare o comunque esterna ai circoli di corte. Se per alcune raccolte non si può negare un'influenza diretta delle letterature dei paesi limitrofi, dove esistevano scuole, questo non significa che siano state composte nelle stesse circostanze. Se c'è prova «of a strictly educational purpose in some sections and of the activity of court scribes in other, the titles, contents and form of the larger part of the book offer little which point incontrovertibly to either of these, and the contents of the bulk of the material are consistent with the view that it was written for an adult educated class non confined to court circles, for their instruction and entertainment, by some of the more gifted members of that class, whom their contemporaries and successors honoured with the epithet *ḥakam*»[9].

In Giobbe, malgrado alcune somiglianze con sezioni dei Proverbi, non troviamo la stessa finalità didattica, né la netta e concisa presa di posizione nella presentazione di varie tematiche. Intenzione dell'autore è piuttosto di discutere i problemi trattati e di provocare la riflessione. La varietà delle forme letterarie usate e il ricco vocabolario, nonché la finzione letteraria di una tenzone tra un ricco possidente e i suoi amici non fanno pensare a un ambito di dotti di scuola. I discorsi di Elihu sembrereb-

[5] E comunque, anche dove si parla di precettori o tutori dei figli dei re, non compare il termine *ḥakam*. In Proverbi l'istruttore è indicato con participi di vari verbi, spesso da intendersi nel loro valore verbale e non nominale e quando quest'ultimo sembra certo nulla lascia trapelare che si trattasse di insegnanti di scuola.

[6] *The Intellettual Tradition*, cit., p. 8: «this acquired wisdom was not distinguished in Israelite thought from innate wisdom: in both cases it is fundamentally the ability to get on in the world, to adapt oneself to circumstances, to deal with difficult situations. Even when it is acquired through instruction it is primarily shrewdness rather than a body of knowledge»; p. 9: «the well-known *cliché* of the later wisdom literature that the fear of Yahweh is the beginning, or essence, of wisdom (...) is a new definition of wisdom only in the sense that it points to a new way to obtain it. The means have changed; the essential nature of ‹wisdom› as a superior degree of intelligence, natural or acquired, which confers ‹life› remains unchanged»; p. 11: «general term denoting superior intellectual ability whether innate or acquired, in God, men or animals». Whybray riconosce tuttavia che almeno in un caso l'aggettivo può riferirsi ad una classe, e cioè quando si riferisce ad artigiani.

[7] *Ibid.*, pp. 12-13.

[8] Segue una lista (p. 13), che comprende marinai, lamentatrici, incantatori di serpenti, muratori, artigiani, leader tribali, giudici, politici (re, funzionari, consiglieri) e, nei libri più tardi, filosofi e studiosi.

[9] *Ibid.*, pp. 60-61.

bero i più vicini a una disquisizione ragionata in ambito scolastico, ma è Elihu stesso che fa appello alla propria ispirazione come base della sua autorità.

Anche in Qohelet la somiglianza con i Proverbi è vaga, in quanto l'autore esprime opinioni personali in un linguaggio vario e originale.

Una delle argomentazioni di Whybray, la non verificata esistenza di scuole nell'antico Israele[10], viene sconfessata nel 1981 da André Lemaire nel saggio *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancient Isräel*[11]. Grazie a vario materiale epigrafico rinvenuto, lo studioso ritiene dimostrato anche per l'Israele preesilico un apprendimento scolastico di grado iniziale, mentre per i livelli superiori si deve pensare che la mancanza di testimonianze vada attribuita alla deperibilità dei materiali usati (cuoio e papiro) e alle condizioni climatiche regionali[12]. Ammessa epigraficamente l'esistenza di scuole, Lemaire recupera e discute un insieme di passi biblici che possono riferirsi a vari aspetti dell'istituzione scolastica. Considerati i paralleli con i testi in uso nelle scuole egiziane, mesopotamiche ed ugaritiche, anche i testi sapienziali biblici vanno per lui considerati come manuali d'insegnamento. Tuttavia, dal momento che l'intero *corpus* biblico deve la sua sopravvivenza al fatto di essere stato ricopiato nelle scuole connesse con la corte o il tempio[13], egli propone di distinguere tra la letteratura didattica in generale (comprensiva di scrittura, retorica, storia, geografia, religione, culto e sapienza) e i testi specificatamente sapienziali, il cui fine è di fornire consigli pratici di vita, trattare di etica e filosofia. Quanto al termine *ḥakam*, per quanto sia vero che l'insegnante sia indicato con vari participi verbali, non si può negare che egli fosse considerato il sapiente per eccellenza. Questo doveva valere in particolare per gli istruttori della scuola reale, che avevano anche la funzione di consiglieri politici. Per Lemaire, poi, alcuni passi dei Proverbi designano come *ḥakamim* persone addette all'insegnamento e alla compilazione di massime didattiche. Lo studioso non nega comunque che l'aggettivo sia usato nella Bibbia anche in modo più generico e per varie categorie di individui.

La maggior parte delle testimonianze epigrafiche valutate da Lemaire come esercizi scolastici sono state successivamente messe in discussione[14]. Viene soprattutto contestata l'estensione del sistema educativo da lui descritto. Per E. Puech «Si les données épigraphiques ne permettent pas de connaître la diffusion de la scolarisation dans l'Israël ancien, elles nous renseignent du moins sur l'existence d'écoles de scribes professionnels ou de guildes de scribes dans les milieux de fonctionnaires de palais, temples, forteresses, etc. d'une part, et sur la distinction capitale entre la lecture et l'écriture d'autre part. La tradition orale, familiale ou autre, devait compenser»[15]. Per Davies il sistema appare limitato fino all'ottavo secolo. Quanto all'influenza egiziana, per quanto tracce siano visibili anche epigraficamente, la mag-

[10] Solo in Ben Sira 51,23 troviamo il sintagma *bet midraši*.

[11] Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen.

[12] Per lui si tratta di un sistema scolastico capillare, in parte ereditato da quello cananaico.

[13] Lo stesso vale anche per tutto il materiale del vicino Oriente antico rinvenuto.

[14] Vd. in J.A. Emerton (cur.), *Congress Volume. Jerusalem 1986*, E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln 1988 i due articoli di E. Puech (*Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigrahiques*, pp. 189-203) e M. Haran, (*On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel*, pp. 81-95). Per una valutazione più recente si veda G.I. Davies, *Where There Schools in Ancient Israel?*, in J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (curr.), *Wisdom in Ancient Israel*, cit., pp. 199-211.

[15] E. Puech, cit., pp. 202-203. Più radicale è la posizione di Haran (vd. nota precedente), per il quale i vari abbecedari e iscrizioni analoghe sono piuttosto tentativi di riproduzione, a scopo artistico o magico, da parte di vasai e artigiani, probabilmente per lo più analfabeti. Nello stesso volume, anche E. Lipiński (*Royal and State Scribes in Ancient Jerusalem*, pp. 157-164) è scettico sull'esistenza di un sistema scolastico nell'antico Israele: pur soffermandosi ad elencare e descrivere le molteplici attività e abilità degli scribi di corte, sostiene che la loro formazione professionale va ascritta ai padri che avevano ricoperto le stesse cariche prima di loro e non alle scuole (p. 163).

gior parte dei Proverbi sembrano derivare da tradizioni di sapienza popolare. D'altronde, come da altri è stato fatto notare, proprio la diffusione estesa dell'uso della scrittura da lui descritta può ben combinarsi con una produzione letteraria al di fuori dell'ambito scolastico[16].

La rappresentazione degli ambiti di produzione e provenienza dei vari testi sapienziali appare oggi più modulata: si riconosce che l'origine, il fine, l'*audience* delle varie massime, istruzioni e raccolte dei Proverbi così come degli altri libri sono di vario tipo e che *ḥakam* non ha un uso univoco, anche se può tra l'altro indicare anche scribi, funzionari di corte, istruttori e collettori professionali di massime[17].

I dati linguistici

L'interpretazione tecnica e professionale del lessema *ḥakam* nasce dalla combinata lettura delle invettive profetiche, in particolare in Isaia e Geremia, contro figure così designate e chiaramente legate al potere politico, con sezioni dei Proverbi che hanno un'ambientazione a corte e un tono didattico. Insieme alla centralità del tema della sapienza nella storiografia relativa a Salomone questi rimandi hanno dato vita a varie ricostruzioni sugli ambienti sapienziali in epoca preesilica.

Indipendentemente dalle problematiche legate alla datazione di versetti e pericopi, nonché alla loro esegesi, l'analisi linguistica già effettuata da Whybray ha permesso di ancorare ad alcuni dati oggettivi l'uso del lessema nella letteratura scientifica recente. La sua valenza aggettivale e non specialistica è riconosciuta, ma si ritiene anche che l'applicazione a determinate categorie di persone giustifichi sintagmi come «i sapienti», «the wise» etc., che finiscono inevitabilmente per convogliare l'idea di un gruppo più o meno unitario, legato alla corte e all'insegnamento, cui attribuire la letteratura sapienziale a noi giunta.

Non è inutile riprendere e precisare l'analisi linguistica, soprattutto perché, come si diceva, la descrizione semantica fornita da Whybray è nebulosa e impropria, ragion per cui risulta alla fine non convincente, oltre a non rendere conto del perché di certi sviluppi successivi.

Saranno qui riassunti alcuni risultati dell'indagine da me effettuata[18] e le loro ripercussioni sulla comprensione dei testi di occorrenza e quindi sulla descrizione del fenomeno sapienza nell'antico Israele[19].

[16] Davies, *Where There Schools*, cit., p. 211.

[17] Oltre gli articoli citati alla nota 1, vd. W. McKane, *Jeremiah and the Wise*, in J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson (curr.), *Wisdom in Ancient Israel*, cit., pp. 142-151; J.L. Crenshaw, *The Sage in Proverbs*, in L. G.Perdue, J. Gammie (curr.), *The Sage in Israel and in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990, pp. 205-216 (ora in J.L. Crenshaw, *Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Mercer University Press, Mercer 1995, pp. 406-416); Id., *Education in Ancient Israel. Across the Deadening Silence*, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1998.

[18] L'indagine è parte integrante di una ricerca paradigmatico-componenziale sui campi lessicali degli aggettivi della ‹conoscenza› in ebraico antico. Questa ricerca conclude due precedenti lavori sui verbi e i sostantivi della ‹conoscenza› (*Il campo lessicale dei verbi della ‹conoscenza› nella Bibbia ebraica: valori semantici e implicazioni epistemologiche*, Tesi di laurea, Università di Firenze, Firenze 1993; *Il campo lessicale dei sostantivi della ‹conoscenza› in ebraico antico*, Tesi di dottorato, Università di Firenze, Firenze 1996-1997), dalle cui conclusioni in parte dipende. Alcuni risultati sono stati esposti in M.P. Sciumbata, *Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della ‹conoscenza› in Qohelet. Abbozzo di una storia dell'epistemologia ebraico-biblica*, «Henoch» 18 (1996), pp. 235-249; Id., *Dalla linguistica alla storia della cultura: la natura, l'organizzazione e lo sviluppo diacronico del campo lessicale dei sostantivi della ‹conoscenza› in ebraico antico e il loro significato per la comprensione degli scenari intellettuali dell'antico Israele*, «Materia giudaica» 5 (1999), pp. 2-8; Id., *The Lexical Field of Substantives of ‹Knowledge› in Ancient Hebrew. Il campo lessicale dei sostantivi della ‹conoscenza› in ebraico antico*, «REEH» 5 (2001), pp. [140-144]; Id., *Semantica ed ermeneutica: un esempio lessicale* (ḥokma), in Ida Zatelli (cur.), *Gli studi ebraici a Firenze* (in corso di pubblicazione).

[19] In quest'analisi il testo biblico è valutato come *corpus* linguistico oggettivo, i cui dati, nelle loro va-

Distribuzione[20]

L'aggettivo *ḥakam* ha 2 attestazioni in ebraico biblico arcaico (Dt 32,6; Gdc 5,29).

Per quanto riguarda l'ebraico biblico *standard*, 22 occorrenze si hanno nella lingua narrativa, 72 in quella poetica (di cui 47 sono in Prv, 9 in Is, 11 in Ger, 3 in Ez, 1 in Abd 8 e 1 nel Sl 49,11), 2 nella lingua di Osea (13,13 e 14,10) e 1 nel linguaggio giuridico (Dt 16,19).

Per quanto riguarda l'ebraico biblico tardo troviamo 30 occorrenze nella lingua della prosa (di cui 21 in Qoh), 1 in quella poetica (Sl 107,43), 8 in Giobbe.

Classe e significato[21]

In ebraico biblico arcaico il lessema *ḥakam* «sapiente» è aggettivo riferito a persone (popolo, principesse) e ha valore arcilessematico, rappresenta cioè tutti gli aggettivi del campo lessicale[22]. In questa funzione l'opposizione tra i due significati di *ḥakam* – «sapiente» (qualifica in riferimento a una conoscenza complessiva e globale, non necessariamente già acquisita) e «saggio» (dotato della conoscenza sicura di ciò che è bene in una determinata situazione e dalla capacità di agire di conseguenza) – è neutralizzata.

Nella lingua narrativa *standard ḥakam* è quasi sempre aggettivo (attributo o predicato) e sempre riferito a persone. L'articolo si ha solo in Es 7,11 (dove si applica a personaggi della corte egiziana) ed Es 36,4 (con riferimento agli artigiani chiamati per la costruzione del santuario).

L'aggettivo finisce per diventare sostantivato e tecnico nel linguaggio gergale artigianale: da «persona abile a» passa a indicare direttamente gli artigiani, ma anche in questo caso la derivazione metonimica è visibile in alcuni passi (Es 35,25; 36,1.2), mentre in altri compare il sintagma *ḥakam-lev*.

Un dubbio se l'aggettivo sia sostantivato o meno si ha in Gn 41,8 ed Es 7,11 che si ambientano nella corte egiziana. Tuttavia, il fatto che altrove nello stesso contesto *ḥakam* sia chiarito da altri termini induce a pensare che si tratti di qualificazioni di alcuni personaggi e non di qualifiche rivestite.

I significati presenti sono:

«abile > artista, artigiano»;

«sapiente». Quando la contestualizzazione è politica si tratta di qualità e conoscenze finalizzate ad una capacità di governo (Gn 41,9; Dt 1,13.15; 1R 3,12; 5,21). Dal momento che la conoscenza non è necessariamente già acquisita, una persona può essere qualificata tale in relazione a un *corpus* esterno ed oggettivo di conoscenze. In Dt 4,6 il popolo è riconosciuto sapiente per il fatto di possedere un *corpus* di leggi definito come sapienza[23].

In 2 Samuele e 1 Re alcune occorrenze hanno un'accezione marcatamente popolare (2S 13,3; 14,2.20.16; 1R 2,9). Qui il significato dell'aggettivo è arcilessematico, ma con una forte impronta pragmatica: indica la persona di

riazioni cronologiche, dialettali, stilistiche, sociali e gergali, hanno pari valore rispetto a quelli archeologici e non possono essere ignorati ai fini di una seria ricostruzione storica.

[20] Per lo schema delle lingue funzionali sottostanti questa ripartizione vd. M.P. Sciumbata, *Dalla linguistica alla storia della cultura*, cit., p. 8. Vd. anche Id., *L'ebraico antico tra filologia e linguistica: il caso della semantica*, «Materia giudaica» 8 (2003), pp. 5-15, in particolare pp. 11-12. Non possono essere qui citate tutte le occorrenze, per le quali è possibile consultare le concordanze.

[21] I significati dell'aggettivo sono paralleli a quelli del sostantivo *ḥokma*, per cui si veda M.P. Sciumbata, *Semantica ed ermeneutica*, cit.

[22] Per il polo positivo ci sono: *nabon*, *mebin*, *ḥakam*, *meḥukkam*, *ḥanik*, *lummad*, *limmud*, *melummad*, *'arum*, *piqqeaḥ*, *maśkil*; per il polo negativo: *'ewil*, *'ewili*, *ba'ar*, *kesil*, *nabal*, *sakal*, *peti*.

[23] Per questo nesso il versetto va considerato un'aggiunta redazionale tarda: vd. M.P. Sciumbata, *Diachronic Change in Ancient Hebrew: a Lexical Test-Case*, in *Atti dell'XI Incontro Italiano di Linguistica Camito Semitica, Bergamo 5-7 giugno 2003* (in corso di pubblicazione).

mondo, scaltra, che sa come condursi in situazioni pratiche. I personaggi coinvolti danno consigli di natura politica o strategica, ma non sono consiglieri di corte, sono anzi popolani, spesso donne. Forse si tratta della ripresa di un linguaggio popolare, che si ritroverà in alcune massime dei Proverbi. È possibile che l'uso politico successivo, in una corte già più organizzata, derivi anche da qui.

Nella lingua poetica *standard ḥakam* è quasi sempre aggettivo, anche quando si presenta con ellissi del nome a cui si riferisce: metonimicamente «persona sapiente» è definita «sapiente» *tout court*, senza che questo comporti una designazione tecnica. Uno degli indicatori contestuali che permettono di tirare questa conclusione sono le dittologie o i parallelismi con *nebonim* «gli intelligenti», *gibborim* «i forti», *ʿaširim* «i ricchi», *ṣaddiqim* «i giusti», *kesilim* «gli ottusi», *baʿar* «lo stupido», *ʾewilim* «gli stolti», ecc.: in tutti questi casi non ci troviamo davanti a classi sociali o categorie professionali, ma a designazioni collettive e a tipizzazioni umane.

L'aggettivo usato metonimicamente ha l'articolo in Ger 9,16 (gergo artigianale) e Prv 24,23 (dove indica autori di massime. Si tratta però chiaramente di un titolo redazionale).

In un solo caso l'aggettivo è una qualificazione di animali (Prv 30,24) mentre in Is 31,2 potrebbe riferirsi a Dio.

Come termine tecnico per varie abilità professionali *ḥakam* è sostantivato in Ger 9,16; 10,9; Ez 27,8.

Il dubbio se si tratti di sostantivo a designazione di una classe politica può aversi in Is 19,11-12 (corte egiziana); 44,25 (Babilonia); Ger 10,7 (nazioni straniere); 18,18 (Giuda); 50,35 e 51,57 (Babilonia); Ez 27,9 (Tiro); Abd 8 (Edom). In nessuno di questi passi l'interpretazione è stringente, ma, con l'eccezione di Ger 18,18, si tratta di corti straniere. Anche in Ger 8,8-9 l'applicazione è a figure, probabilmente scribi, legate alla corte di Giuda. Comunque sia, l'auto-definizione è qui legata al possesso di una *torat Yhwh*: per quanto il passo sia stato variamente interpretato, linguisticamente il vincolo con un *corpus* oggettivo è ammissibile e in linea con il significato dell'aggettivo.

Una situazione didattica potrebbe vedersi in Prv 13,4 e 22,17, ma in nessun caso è necessaria una lettura di *ḥakam* per indicare un istruttore in un'istituzione scolastica.

I significati presenti sono:

«abile > artista, artigiano e professioni simili»,

«sapiente»: in alcuni casi la contestualizzazione è politica o di corte ma non è necessariamente tecnica. Si tratta di figure qualificate come sapienti, come altri in altre situazioni. La sapienza è un requisito per ben governare, come per ben condursi. Il riferimento a produttori di massime si ha in Prv 22,17 e 24,23: non è detto però che si tratti di personaggi di corte o istruttori, potrebbero essere persone del popolo.

«saggio»: cioè persona dotata della conoscenza sicura di ciò che è bene in una determinata situazione e dalla capacità di agire di conseguenza. È frequente in Proverbi.

«sapiente-saggio»: in molti casi è chiaro l'uso arcilessematico, per indicare persone che possiedono l'insieme delle facoltà e capacità intellettuali, con neutralizzazione dei tratti oppositivi tra i due valori dell'aggettivo. È un fenomeno riscontrabile in alcune sezioni dei Proverbi, dove assistiamo al fenomeno delle tipizzazioni umane, con *ḥakam* nel ruolo positivo, cui si oppone in genere il *kesil*. Queste massime sembrerebbero di derivazione popolare.

Nella lingua di Osea le due occorrenze sono aggettivali. In entrambe il significato è arcilessematico, ma in Os 13,13 il lessema ha la connotazione pragmatico-popolare di persona che sappia ben condursi.

Nel linguaggio giuridico di Dt 16,19 il lessema è aggettivale, con ellissi del nome di riferimento. Lo dimostrano il parallelismo con *ṣaddiqim* e la variante *piqḥim* nel testo parallelo di Es 23,8. L'uso non tecnico di quest'attestazione è importante, in quanto l'esercizio del giudizio è una prerogativa di governo. Il significato è probabilmente «sapienti»[24].

[24] L'occorrenza ricorda alcune massime sapienziali: cfr. J.H. Tigay, *Deuteronomy*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, Jerusalem 1996, p. 161.

Nella lingua della prosa tarda *ḥakam* è sempre aggettivo, tranne forse in Est 1,13 e 6,13 (corte persiana), spesso con ellissi del nome di riferimento (troviamo le stesse opposizioni o parallelismi dei Proverbi. Un caso esemplificativo è Qoh 9,11). In Qohelet è frequente l'articolo ma in nessun caso si tratta dell'indicazione di una classe.

I significati presenti sono:

«abile > artigiano»;

«sapiente»;

«sapiente-saggio»: in alcune sezioni di Qohelet si ritrovano le stesse tipizzazioni di stampo popolare già viste in Proverbi (in opposizione a *kesil*). In quattro casi egli fornisce una spiegazione del termine: in 6,8 è colui che sa ben condursi di fronte alla vita; in 8,1 è chi conosce la spiegazione delle cose; in 8,5 è chi conosce il tempo e il giudizio; in 8,17 chi potrebbe dire di conoscere la ragione di quanto avviene sotto il sole.

La designazione tecnica di compositori e raccoglitori di massime si ha nei due versi redazionali di Qoh 12,9.11.

La designazione sostantivata di figure della corte persiana ricorre in Ester 6,13.

Nella lingua di Giobbe *ḥakam* è sempre aggettivo. In un caso (9,4) potrebbe riferirsi a Dio. Non ha mai l'articolo e il significato è per lo più arcilessematico, con una valenza pragmatico-popolare in 5,13. In 15,18 qualifica persone che trasmettono («dicono») un bagaglio di conoscenze ricevuto dai padri.

Conclusioni

Da questa sintetica rassegna emerge che *ḥakam* nel *corpus* biblico è per lo più aggettivo e qualifica qualcuno in riferimento ad un bagaglio di conoscenze[25] complessivo e globale, non necessariamente acquisito mentalmente[26], oppure ad una virtù che gli permette di sapere cosa sia bene in una determinata situazione o entrambe le cose insieme. Ne viene fatto un uso con accentuazione pragmatico-politica a livello popolare (nella storiografia relativa a Davide), un uso tipicizzato etico-pragmatico in varie massime di stampo popolare, un uso gergale artistico-artigianale. Può qualificare personaggi legati alla corte, ma la designazione sostantivale può essere probabile solo nel caso di corti straniere. In alcune inserzioni redazionali tarde si può parlare di una designazione tecnica di compositori o raccoglitori di sentenze, ma non c'è indicazione che si tratti di politici o insegnanti. I sapienti trasmettono con l'insegnamento il loro sapere, ma non è detto lo facciano in un contesto scolastico.

Come aveva già rilevato Whybray, questa situazione non supporta la tesi dell'esistenza nell'antico Israele di una classe sociale di consiglieri politici o di istruttori di scuola designata col termine *ḥakamim*, a cui va attribuita la composizione, raccolta e tradizione continua della letteratura sapienziale. La puntualizzazione semantica dell'analisi qui descritta consente però di fare alcuni passi avanti:

a) per quanto poche, redazionali e tarde, alcune attestazioni in Proverbi e Qohelet (e poi in Ben Sira) designano compositori o collettori di sentenze. Lo sviluppo diventa comprensibile alla luce del taglio semantico dell'aggettivo, che si rapporta ad un bagaglio di conoscenze

[25] Così anche J. Kugel, *Wisdom and the Anthological Temper*, «Prooftexts» 17 (1997), pp. 9-32. P. 9: «The word ‹wisdom› (Hebrew *ḥokhmah*) does not generally designate in the Bible a person's capacity for understanding or insight, though it can sometimes be used in this sense. Principally, however, 'wisdom' designates a body of knowledge. So, for exemple, the Bible's assertion that Salomon's wisdom 'was greater than the wisdom of the people of the east, and all the wisdom of Egypt'... does not seek to compare his power of understanding with that of the sages of other nations, but refers to the greater body of learning that he had acquired. (For this reason, indeed, the text goes on to specify what that body of learning consisted of: three thousand proverbs, a thousand and five songs, plus a knowledge of plants, animals, birds, reptiles, and fish)». P. 10 «Those things, however, were neither infinite nor random. For, in the ancient world, knowledge was conceived to be an altogether static thing: whatever a person might come to know belonged to a *defined* corpus of things; it was this finite body that ‹wisdom› designated».

[26] Vd. Dt 4,6; Ger 8,8; per contro cfr. Gb 15,18.

oggettivo, tramandato attraverso le generazioni e definito come «sapienza». Successivamente, una volta identificata la sapienza con la Torà, toccherà prima al popolo ebraico nel suo insieme essere definito tale (Dt 4,6; cfr. anche Ben Sira), poi ai maestri rabbinici[27].

b) le qualificazioni di varie figure politiche non derivano necessariamente da un calco con le analoghe terminologie che troviamo in Egitto e Babilonia: possono scaturire da una dinamica interna alla lingua e alla società israelite, visto che tra i personaggi «sapienti», agli albori del regno di Davide, vi sono popolani il cui consiglio strategico è piuttosto pragmatico e spietato. Un altro fattore che può essere intervenuto è l'applicazione dell'aggettivo a varie professioni (artigiani, marinai, lamentatici). Tutto questo toglie peso all'analogia con le corti straniere.

c) i «sapienti» antagonisti di profeti come Isaia, Geremia e altri, così come la sapienza da loro stigmatizzata possono essere connessi con l'*entourage* politico, ma non necessariamente e non solo[28]. La natura del loro dissidio è epistemologica e riguarda la questione dell'autorità finale da cui si dipende. L'esperienza cristallizzata in una «tradizione» (familiare, gnomico-popolare, politica) tende a rimanere statica e ad assumere uno *status* «metafisico», in quanto ritenuta riflettere le leggi (naturali, sociali, politiche, etiche, religiose) del mondo. Quest'esperienza cristallizzata è autorità a se stessa e può finire per scontrarsi con la novità, varietà, irripetibilità ed eccezionalità dell'esperienza presente. Questo problema dell'autorità ha una ripercussione teologica, perché tocca la libertà di Dio nella sua azione storica[29].

d) che *ḥakamim* non designi di per sé istruttori di scuola, non significa negare che compito di persone così qualificate fosse l'insegnamento a qualunque livello e in qualunque contesto impartito. Dove la sapienza si identifica con un *corpus* di esperienze codificate, chi è qualificato come sapiente si inserisce in una catena di trasmissione *ab antico*. Di conseguenza i genitori[30], le varie classi sociali, le corporazioni professionali, il potere politico condividono alcune concezioni pedagogico-didattiche che studi recenti hanno ripreso e approfondito[31].

Appendice: considerazioni metodologiche

Da quanto si è detto, risulta inoltre che i testi sapienziali biblici non possono essere intesi *tout court* come manuali didattici, anche se sono il frutto delle riflessioni su varie tematiche fatte a vari livelli della società pre- e post-esilica, considerate via via *corpora* di «sapienze» da tramandare, sebbene a volte in conflitto tra loro.

Se le ricerche sul lessico, i metodi e gli stadi dell'istruzione mantengono una loro validità, indipendentemente dall'esistenza di un sistema scolastico organizzato nell'antico Israele, appare metodologicamente scorretta una ricostruzione che assembli in un unico quadro enunciazioni disparate tratte dalla letteratura sapienziale considerata come un *unicum*. In particolare, vanno distinti i piani dell'educazione e dell'insegnamento da un lato da quello dei dibattiti epistemologici dall'altro. Non è un caso che, laddove i due piani si mantengono distinti, i risultati di ricerche linguistiche svolte

[27] Questo sviluppo e il suo legame con i dati semantici sono ben compresi da J. Kugel, *Wisdom*, cit.

[28] Cfr. D. F. Morgan, *Wisdom and the Prophets*, cit., pp. 222-225.

[29] Questa tematica è stata da me trattata nei già citati articoli *Peculiarità e motivazioni*; *Dalla linguistica alla storia della cultura*; *Semantica ed ermeneutica*. Vd. anche W.A. Brueggemann, *The Epistemological Crisis of Israel's two Histories (Jer 9,22-23)*, in J.J. Gammie, W. A. Brueggemann, W.L. Humphreys, J.M. Ward (curr.), *Israelite Wisdom*, cit., pp. 85-105. Di taglio retorico ma con utili spunti è J.L. Crenshaw, *Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and its Warrants*, in Id., *Urgent Advice*, cit., pp. 326-343 (l'articolo è del 1982).

[30] Tra i vari esempi possibili cfr. Prv 31,26.

[31] Vd. N. Shupak, *Learning Methods in Ancient Israel*, «Vetus Testamentum» 53 (2003), pp. 416-426 e la bibliografia ivi citata.

con metodologie diverse siano componibili tra loro[32] e presentano una maggiore coerenza rispetto a talune forzature avvertibili in altre ricostruzioni[33].

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

SUMMARY

Even though dismantled by Whybray's research in his *The Intellectual Tradition*, the theory of a political, scribal or teaching class of *ḥakamim* in ancient Israel still survives in the field of biblical sapiential literature. While confirming Whybray's conclusions, this article presents a linguistic analysis focused particularly on the semantic features of the lexeme *ḥakam*; such an analysis can explain all the uses of the lexeme in the biblical texts and its following development. The Appendix makes a methodological suggestion: to separate the study of school lexicon and learning practice from the epistemological debate.

KEYWORDS: *Ḥakam*; Social class; Ancient Israel.

[32] Oltre alle mie ricerche cfr. M.V. Fox, *Qohelet's Epistemology*, «Hebrew Union College Annual», 58 (1987), pp. 137-155 e P.J.P. van Hecke, *Searching for and Exploring Wisdom. A Cognitive-Semantic Approach to the Hebrew Verb* ḥāqar *in Job 28*, in E. Van Wolde (cur.), *Job 28. Cognition in Context*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 139-162.

[33] Cfr. N. Shupak, *Learning Methods*, cit.; più cauto appare J.L. Crenshaw, *Education*, cit., pp. 115-138 e 205-219.

Giuseppe Regalzi

MILLE MONETE PER SALOMONE. OSSERVAZIONI SU CANTICO 8,12*

Tutte le scritture sono difficili da comprendere; ma il Cantico dei Cantici è quasi incomprensibile. Anche là dove un sia pur tenue consenso degli interpreti sembra essersi formato, uno sguardo più attento finisce spesso per scoprire difficoltà inaspettate che, se non sono insuperabili, richiedono comunque un più o meno ampio supplemento d'indagine.

Consideriamo per esempio i vv. 8,11-12, quasi alla fine del Cantico. Il v. 11 recita:

כרם היה לשלמה בבעל המון
נתן את הכרם לנטרים
איש יבא בפריו אלף כסף

Salomone aveva una vigna a Ba'al Hamon.
Affidò la vigna ai custodi[1];
ciascuno procurava col suo frutto un'entrata di mille monete d'argento.

Già in questo primo verso non mancano le oscurità, a cominciare dall'ubicazione della misteriosa località di Ba'al Hamon[2]; ma in ogni caso il significato sembra coincidere con quello letterale: Salomone è il proprietario di una vigna, da cui ricava una rendita cospicua.

Passiamo adesso al verso successivo:

כרמי שלי לפני האלף לך שלמה
ומאתים לנטרים[3] את פריו

La mia, di vigna, è a mia disposizione[4]: a te le mille monete, Salomone,
e duecento ai custodi del suo frutto.

Ci troviamo qui di fronte a parole alquanto più sibilline delle precedenti; il che non ha tuttavia impedito agli esegeti di farsi un'opinione precisa del loro significato. Ha preso dunque piede un'interpretazione standard, per illustrare la quale si può ricorrere alla parafrasi molto chiara che di questo verso fa Dalmazio Colombo (1983: 136-37):

> qui parla, con tutta probabilità, ... [l']innamorato a proposito della sua sposa o fidanzata, che trova più bella, della grande vigna di Salomone di leggendaria fecondità e preziosità. In altre parole, lo sposo rinuncia ad essere uno dei guardiani fortunati, che potevano percepire un lauto guadagno dalla locazione della vigna di Salomone, rinuncia ad essere lo stesso Salomone con le sue favolose ricchezze, contento solo della sua donna, come del suo bene supremo ed unico.

Altri interpreti possono al contrario attribuire il verso alla protagonista femminile piuttosto che al suo fidanzato, e ritenere che i vignaioli non abbiano poi fatto un così buon affare (McMonagle 1995: 128):

* Desidero ringraziare Giuliana Luisetto (dell'Istituto di Formazione e Documentazione Evangelica di Padova) e Chiara Peri per il loro aiuto.

[1] Per נתן 'affidare' cfr. Gen 30,35; 39,4.8.22; Es 22,6.9; 2Sam 10,10.

[2] In ebraico letteralmente «Signore della moltitudine» (o «del tumulto», o «dell'abbondanza»). Questo sembrerebbe un nome più simbolico che reale (cfr. Ez 39,16); l'identificazione talvolta tentata col Βαλαμων di Gdt 8,3, nei pressi dell'odierna Jenīn, appare dunque alquanto improbabile (il toponimo greco sarà semmai da ricondursi a un ebraico בעל חמון). I molteplici riferimenti al Libano presenti nel Cantico, e in particolare quello del v. 4,8 («Vieni dal Libano, sposa, vieni dal Libano, vieni, lascia la cima dell'Amana, la cima del Senir e del Ḥermon»), fanno pensare a un'ambientazione di parte della vicenda nei pressi dei monti dell'Antilibano; la vecchia proposta di Heinrich Graetz, che leggeva בעל חרמון (località del Bašan citata in 1Cr 5,23) al posto di בעל המון, è ancora di gran lunga quella preferibile (così anche Alden 1988: 273).

[3] Il *textus receptus* vocalizza qui *lenoṭerim*, ma non c'è dubbio che l'interpretazione corretta sia quella di un frammento della Genizah del Cairo, *lanoṭerim*, che ci viene confermata anche dai Settanta.

[4] Per לפני 'a disposizione di' cfr. Gen 13,9; 20,15; 24,51; 34,10; 47,6; 1Sam 16,16; Ger 40,4; 2Cr 14,6.

Once more we see how astute is the Bride in her assessment of King Solomon; she has seen through his dealings with the keepers of his vineyard. The unfortunate keepers had to give him a thousand pieces of silver, while retaining only two hundred for themselves after their hard labour in the vineyard. You can have that if you like, she says, and the foolish keepers can have their pittance from you, hard taskmaster that you are. But I am more than content with my own vineyard. I could never consider being your chattel or one of your keepers.

La sostanza, in ogni caso, non cambia, ed è quella che si trova compendiata, per esempio, nella traduzione di Gianfranco Nolli (1968: 144)[5]:

> La mia vigna mi sta davanti:
> tienti i mille sicli, Salomone,
> e duecento i guardiani dei frutti

o, se si preferisce, nella sintesi estrema dell'Abbé Geslin (1938: 29 n. 2): «Au diable tes mille sicles, ô Salomon, et les deux cents de tes surveillants!»[6].

C'è però un problema. Del frutto di quale vigna si sta parlando, in questo verso? In effetti, la parola פרי è accompagnata qui da un ben visibile aggettivo possessivo, e una vigna – כרמי שלי, «la mia vigna» – è citata proprio all'inizio del verso; non ci possono allora essere dubbi che è ad essa, e non alla vigna di Salomone, che appartiene il frutto di cui si sta parlando. In caso contrario, l'autore avrebbe senza dubbio scritto לנטרים את פרי כרמך, «ai custodi del frutto della tua vigna». Né c'è spazio per una possibile ambiguità: esiste una netta cesura tra questo verso e quello che lo precede, visto che qui si interpella direttamente Salomone, mentre nel v. 11 si parla di lui alla terza persona.

Ma se il frutto è quello della «mia vigna», cioè della vigna del personaggio che nel v. 12 si rivolge a Salomone, è ancora possibile interpretare il testo nel modo che è diventato usuale? Proviamo a parafrasare la parafrasi di Colombo:

> lo sposo rinuncia ad essere uno dei guardiani fortunati, che potevano percepire un lauto guadagno dalla locazione della *sua* vigna.

Temo proprio che l'opzione di cambiare di posto con uno dei guardiani della propria vigna non sarebbe stata neanche presa in considerazione dallo sposo (o da chiunque altro parli in questo verso): un servo, si sa, non è da più del suo padrone...

Gli interpreti sembrano essere in qualche modo consapevoli del problema, visto che il più delle volte nelle loro traduzioni il suffisso possessivo viene fatto destramente sparire: abbiamo così «the keepers of the fruit» (McMonagle 1995: 128), «i guardiani dei frutti» (Nolli), «you ... growers of wine» (Goulder 1986: 68), «voi guardiani» (Ceronetti 1982: 46), etc.[7] Soltanto in un caso, a mia conoscenza, si è fatto ricorso a un'emendazione congetturale non surrettizia: Saul Isaac Kaempf (1877: 208), dopo aver osservato che

> את פריו bildet hier eine sprachliche Härte, denn auf כרמי kann es sich selbstverständlich nicht beziehen, und הכרם steht zu weit davon entfernt

raccomandava di leggere את פריך al posto di את פריו[8]. Ma ovviamente sono le interpretazioni a doversi adeguare ai testi, e non viceversa.

[5] Che a sua volta parafrasa: «Non mi interessa una vigna ricca come quella di Salomone; ne ho a sufficienza della mia».

[6] Geslin tuttavia non seguiva propriamente l'esegesi più diffusa, visto che interpretava il v. 12 con queste parole: «Tenue en respect par ses frères, l'orpheline subit une autre épreuve: captive du roi, elle devra, habile ouvrière, travailler pour lui et ainsi lui être une vigne de rapport, lui gagner par an 1.200 sicles, dont il s'attribuera 1.000 et laissera 200 aux gardiens du gynécée». Un incubo bizzarro, in cui è perduto quasi ogni rapporto con la lettera del testo.

[7] Già la versione siriaca traduceva *lnṭry p'r'*, «ai custodi dei frutti».

[8] Inutile dire che Kaempf (ivi, 207) parafrasava il v. 12 al solito modo: «behalte was Dir gehört ...; ich gönne Dir das Deine – gönne Du mir das Mei-

Cosa dice, dunque, il nostro testo, in realtà? Un po' banalmente, se si vuole, dice più o meno quello che c'è scritto. «Duecento (monete d'argento) ai guardiani del suo frutto», ovvero: «la ricompensa per chi ha custodito la mia vigna è di duecento monete d'argento».

Un secondo problema dell'interpretazione standard riguarda «i mille» per Salomone del v. 12, che non possono essere in alcun modo gli stessi «mille pezzi d'argento» del verso precedente. Il testo, infatti, non dice per nulla che Salomone ricava mille monete dalla propria vigna: il v. 11 afferma invece che *ciascuno* dei custodi del re fa guadagnare al proprio padrone mille monete; le entrate di Salomone ammonteranno dunque non a mille, ma a un multiplo di mille. Paul Joüon (1909: 329) aveva tentato di negare questo fatto, affermando che «**אישׁ** est employé ici d'une façon indéterminée pour *on*», ma gli altri esempi che apportava a favore di quest'uso sembrano tutti perfettamente spiegabili coi significati soliti di «ciascuno» o «qualcuno» (cfr. Robert e Tournay 1963: 319). Tutto considerato, la cosa più probabile è che qui Salomone riceva altre mille monete d'argento, frutto stavolta della vigna del personaggio che parla in questo verso[9].

È tempo adesso di chiarire cosa si nasconde dietro la vigna del v. 12. Come si può comprendere, non è molto probabile che si stia parlando alla lettera di rendita fondiaria e di salari dei braccianti: il Cantico è pieno di metafore agresti che ne velano il fondamentale significato erotico, a cominciare dal «giardino chiuso» e dalla «fonte sigillata» di 4,12. Del resto, l'impiego nella simbologia e nella metafora sessuale di giardini, campi e vigne rappresenta una costante nella letteratura dell'antico Vicino Oriente[10] – e non solo in quella. Così, per esempio, in un testo ugaritico (KTU 1.24, ll. 22-23) il dio Yariḫ, chiedendo in sposa Nikkal promette: *atn šdh krmm / šd ddh ḥrnqm*, «trasformerò i suoi campi in vigne / i suoi campi amorosi in frutteti», dove è abbastanza trasparente la promessa di fertilità.

In Ct 1,6 leggiamo:

בני אמי נחרו בי שמני נטרה את הכרמים
כרמי שלי לא נטרתי

I figli di mia madre si sono infuriati con me:
mi avevano messa a guardia delle vigne,
alla mia, di vigna, non ho fatto la guardia.

Il rapporto con il v. 8,12 è ovviamente molto stretto: ritroviamo l'espressione **כרמי שלי**, che segna anche qui il contrasto tra vigne reali e vigna metaforica, e il motivo della custodia – anche se qui ci si arrabbia con una custode negligente, e lì invece si chiede un premio per dei custodi apparentemente più occhiuti. Nel v. 1,6 il significato di **כרם** è trasparente; e tale diventa di conseguenza anche in 8,12[11]. È evidente inoltre che chi parla in 8,12 è la stessa persona che pronuncia le parole del v. 1,6: la protagonista femminile del Cantico.

Chi sono, allora, i custodi della «vigna», che dovrebbero ricevere duecento monete d'argento? Il pensiero corre subito ai custodi del famoso harem di Salomone (1Re 11,3); ma se si trattasse di questi, l'accento posto sulla ricompensa pecuniaria suonerebbe perlomeno strano, essendo più adatto a normali lavoratori salariati che a servi legati strettamente al palazzo, della cui fedeltà, nel caso particolare, ci si assicurava oltretutto con sistemi ben diversi da una gratifica generosa.

L'alternativa è che i custodi siano gli uomini della famiglia della ragazza, a cui spettava

ne! ... auch den Aufsehern gönne ich ihren Verdienst».

9 Marvin H. Pope (1977: 691) avanza cautamente l'ipotesi che «mille» sia qui un'allusione alle donne dell'harem di Salomone, in accordo con la cifra data in 1Re 11,3 di settecento principesse e trecento concubine; ma in Ct 6,8 il gineceo di Salomone comprende soltanto sessanta regine e ottanta concubine. Il parallelismo con i mille pezzi d'argento del verso precedente, e soprattutto la contiguità con i «duecento» che vanno ai custodi e che – ovviamente – non possono rappresentare altro che una cifra in denaro, indicano chiaramente che anche qui si sta parlando di monete d'argento.

10 Una breve rassegna in Pope 1977: 323-25.

11 La parola «vigna» ricorre nel Cantico anche in 1,14; 2,15 (due volte); 7,13. L'allusione erotica è sicura in 2,15, e molto probabile in 7,13.

vigilare affinché arrivasse pura al matrimonio; nel Cantico, visto che il padre della protagonista sembra per qualche motivo assente[12], si tratterà proprio dei fratelli nominati nel parallelo v. 1,6; la loro opera di custodia, evidentemente, avrebbe avuto bisogno di più collaborazione da parte della custodita.

Nell'antico Israele, com'è noto, all'atto del fidanzamento il futuro sposo era tenuto a pagare alla famiglia della donna una somma in denaro, il *mohar* o «prezzo della sposa». Più tardi una serie di riforme, culminate a quanto pare in quella promossa da Šim'on ben Šeṭaḥ nel periodo asmonaico, portarono il *mohar* a cambiare in parte nome – da allora in poi la somma venne chiamata spesso anche *ketubbah* – e soprattutto natura: l'ammontare pattuito veniva pagato al momento dell'eventuale divorzio, e direttamente nelle mani della donna[13]. Rimase comunque piena consapevolezza del fatto che il costume antico era stato diverso da quello riformato, ma anche della continuità storica fra *mohar* e *ketubbah*, indicata fra l'altro dall'identità della cifra standard prescritta nei due casi. La Mišnah afferma in proposito: בתולה כתובתה מאתים, «Il prezzo di una sposa vergine è di duecento (monete)» (m*Ketubbot* 1,2). Qui la moneta sottintesa è il denario (in ebraico *zuz*), equiparato alla quarta parte di un siclo[14]; e in effetti, Deut 22,28-29 stabilisce che chi usa violenza a una ragazza vergine non ancora fidanzata debba pagare al padre della donna cinquanta sicli: che questa cifra sia pari, come sembra verosimile, al prezzo della sposa vergine ci è confermato da un lato da Es 22,15-16, che afferma che nel caso analogo del seduttore di una vergine non fidanzata l'indennizzo è pari al *mohar* di una *betulah*, dall'altro da Deut 22,19, che stabilisce che un uomo che diffami la propria sposa asserendo di non averla trovata vergine sia condannato a un'ammenda di cento sicli, in accordo alla legge secondo cui chiunque si renda colpevole di una falsa accusa deve pagare il doppio della cifra che sta tentando di estorcere (Es 22,8) – in questo caso, il prezzo della sposa vergine, che il suocero avrebbe dovuto restituire[15]. Ecco dunque cosa sono le duecento monete del Cantico: il prezzo di una *betulah*, o forse – tenendo conto di 1,6 – della seduzione di una *betulah*; prezzo riferito a un'istituzione passata, quella del *mohar*, che si sapeva vigente all'epoca della monarchia, ma computato in termini monetari aggiornati, più comprensibili al pubblico dell'autore; non diversamente, quando in b*Ketubbot* 82b si rievoca l'antica usanza relativa al *mohar*, lo si fa in questi termini: בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ... והיו מזקינין ולא היו נושאין נשים, «In origine scrivevano (nel contratto di matrimonio) duecento per una vergine ... e invecchiavano senza prender moglie (per il costo eccessivo)»[16].

Si potrebbe obiettare che in Ct 8,12 la cifra מאתים sottintende certamente la parola

[12] In 1,6, come abbiamo visto, si parla di «figli di mia madre»; in 3,4 e 8,2 della «casa di mia madre» (anche se qui è probabile l'ennesima allusione erotica).

[13] Per un esame di questa evoluzione cfr. Archer 1990: 159-63 e Ilan 1995: 89-91; da vedere anche Rofé 1990: 30-31. Fortemente scettico sull'attendibilità delle relative fonti rabbiniche Satlow 2001: 213-16.

[14] Nel Targum a 1Sam 9,8, per esempio, l'ebraico רבע שקל, «un quarto di siclo», viene reso in aramaico con זוזא חד.

[15] Va detto comunque che il siclo di cui si parla nella letteratura rabbinica (più frequentemente detto סלע) probabilmente non corrispondeva più in valore assoluto al siclo del Deuteronomio.

[16] Chi si è avvicinato di più alla posizione che qui difendo è stato Franz Delitzsch, ma in maniera troppo generica e idealizzata: «Shulamith also has a vineyard, which she is as free to dispose of as Solomon of his at Baal-hamon. It is the totality of her personal and mental endowments. This vineyard has been given over with free and joyful cordiality into Solomon's possession. This vineyard also has keepers... These are her brothers, the true keepers and protectors of her innocence. Must these be unrewarded? The full thousands, she says, turning to the king, which like the annual produce of the vineyard of Baal-hamon will thus also be the fruit of my own personal worth, shall belong to none else, O Solomon, than to thee, and two hundred to the keepers of its fruit!» (1877: 158). Solo pochissimi interpreti hanno individuato nel nostro passo un'allusione al *mohar*, ma sempre in termini irrimediabilmente confusi: così Lodovico Cicognani (1911: 253), l'autore messo alla berlina da Guido Ceronet-

כסף presente nel v. 11; e che a sua volta כסף, unito a un numerale, sta nell'ebraico classico al posto dell'espressione completa שקלים כסף (o simili)[17]. Avremmo dunque qui una somma di duecento sicli, non di duecento quarti di siclo – cinquanta sicli – come richiederebbe il prezzo della sposa prescritto. Ma l'espressione chiave della possibile obiezione è: «nell'ebraico classico»; mentre il Cantico è scritto in una lingua che vira ormai decisamente verso l'ebraico mišnico (cfr. Joüon 1909: 91), e risale quindi certamente a un periodo assai tardo. È dunque del tutto possibile che כסף sottintenda qui il nome dell'unità monetaria corrente dell'epoca, e che questa equivalesse al denario o quarto di siclo; allo stesso modo, nella Mišnah כסף da solo sottintende non più il siclo ma la *me'ah*, l'obolo, un ventiquattresimo di siclo[18]. È interessante notare come un denario avesse lo stesso valore di una dracma, l'unità di peso e monetaria di Atene e dei regni ellenistici, e come a partire dalla fine del VI sec. a.C. le monete greche fossero presenti in abbondanza in Palestina, dove costituirono per lunghi periodi la moneta legale (Betlyon 1992: 1082-83). Chi ha scritto il Cantico pensava in termini di dracme, non di sicli.

Se i «duecento ai custodi» costituiscono dunque il prezzo della sposa, cosa sono invece i «mille per Salomone»? Quasi certamente, quella che nei testi rabbinici viene chiamata *neduny a'*: la dote[19]. Si trattava di una cifra dall'ammontare libero (ma comunque superiore a cinquanta denari, m*Ketubbot* 6,5), consegnata dalla famiglia della donna, e di cui il marito poteva disporre durante tutta la vita in comune. La Mišnah riporta – sia pure come caso ipotetico – l'esempio di una dote da mille denari[20]. Si tratta in ogni caso di una cifra notevole: qui veramente la protagonista «dà tutte le ricchezze della sua famiglia per amore» (Ct 8,7, che

TI (1982: 53-55) in pagine di straordinaria – e forse meritata – ferocia, scriveva: «la sposa dice: ‹Io posso disporre della mia persona ... Ottenga il padre della ricca un prezzo notevole ed abbiano pur anche un regalo i fratelli di lei o le altre persone che l'hanno custodita. D'esser ricca e di costare allo sposo un forte prezzo o *moar* a me non importa›». FLORENTIUS RUFFENACH (1932: 102) pensava che lo Sposo acconsentisse alla iperbolica richiesta dei fratelli di un *mohar* di mille sicli (!), aggiungendovi per giunta un premio supplementare; in termini non troppo diversi si esprime HEINRICH SCHNEIDER (1962: 327-28). A quanto ne so, l'unico a collegare la cifra del Cantico alle prescrizioni della Mišnah è stato EDUARD ISIDOR MAGNUS nel lontano 1842; purtroppo, Magnus equivocava profondamente la natura del pagamento in questione, e di conseguenza l'interpretazione del nostro passo: «Darunter aber verstehen wir die nach der Mischna ... bei den Hebräern übliche und ebenfalls aus 200 Silberstücken bestehende Aussteuer; eine Summe ..., welche Jeder seinem Weibe sogleich nach der Vermählung zusichern sollte ... In unserm Epigr[amm] nennt dann das Weib jene Aussteuersumme von 200 Seckeln sehr lieblich und treffend ihren [il suo] Wächterlohn» (p. 223). Si tratta comunque di un'intuizione che avrebbe meritato maggiore attenzione.

[17] Cfr. Gen 20,16; 37,28; 45,22; Deut 22,19.29; Gdc 9,4; 16,5; 17,3.4.10; 2Sam 18,11.12; 1Re 10,29 (= 2Cr 1,17); 2Re 6,25 (bis); Is 7,23; Os 3,2; Zac 11,12.13; Neh 5,11 (?). Così forse ancora in 4Q159 1 II 11.

[18] Cfr. m*Ḥagigah* 1,2: הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף, «la visita al Tempio (comporta l'obbligo di un sacrificio di almeno) due (*ma'ot*) d'argento, la visita per le festività (di almeno) una *me'ah* d'argento». Vd. anche JASTROW 1886, s.v. כסף, e b*Bekorot* 50a per il valore rispetto al denario. In alcuni sistemi di monetazione greci era l'obolo, e non la dracma (vd. più avanti), a costituire l'unità di conto, sì che si parlava di diobolo, triobolo, tetrobolo etc. (cfr. CESANO 1932: 201).

[19] Anche LUIS STADELMANN (1992: 223) vede nel nostro passo un riferimento alla dote: «The Shulamite, handing over to Solomon "the thousand" (*ha'elef*) shekels of her patrimony, in allusion to the husband's right to enjoy the profits of the wife's dowry ...», ma perde d'altro canto completamente l'allusione al *mohar*, e piega il testo a un'interpretazione allegorica (il Cantico parlerebbe in realtà di Zorobabele) del tutto inaccettabile. Sulla dote nel matrimonio giudaico si veda SATLOW 2001: 200-213; cfr. anche ARCHER 1990: 165-68.

[20] M*Ketubbot* 6,3: פסקה להכניס לו אלף דינר, «(se) promette di portargli mille denari». Per coincidenza anche nel testo ugaritico KTU 1.24, sopra citato, Yariḫ promette al futuro suocero *alp ksp*; ma si tratta ovviamente del prezzo della sposa (ll. 19-21: *w atn mhrh l abh . alp . ksp . w rbt . ḫrṣ*, «e darò il

non a caso si trova solo cinque versetti prima di quello di cui ci stiamo occupando)[21].

Ricapitolando, in Ct 8,12 quella che troviamo è una proposta di matrimonio, avanzata secondo i canoni tradizionali. Una peculiarità è che sia la donna, e non l'uomo, a farsi avanti: per lo più gli accordi pre-matrimoniali passavano ampiamente al di sopra del capo delle future spose (cfr. Archer 1990: 153-55); ma questo non desta alcuna sorpresa nel Cantico, dove è la protagonista femminile a tenere quasi costantemente l'iniziativa. Naturalmente anche il linguaggio metaforico qui impiegato non doveva essere comune; si deve però tenere conto che qui proposta matrimoniale e profferta amorosa si intrecciano, come dimostra la presenza della «vigna»: l'allusione maliziosa richiedeva evidentemente un mascheramento, per quanto tenue.

Le allusioni presenti nel Cantico non sono però solo erotiche. In Gen 20 troviamo di nuovo un re, una donna e – più parsimoniosamente che nel Cantico – un fratello di questa. Abimelek re di Gerar ha preso con sé Sara, ingannato dal prudentissimo Abramo, che giunto in città ha dichiarato per prima cosa: «È mia sorella!» – il che non costituisce una menzogna, come verremo poi a sapere, ma nemmeno tutta la verità. Dio però informa in sogno Abimelek di come stanno le cose; il re restituisce prontamente la donna, e per fare ammenda di una colpa non sua fa ad Abramo doni ingenti, gli dichiara: ארצי לפניך (v. 15), «La mia terra è a tua disposizione», e gli consegna infine אלף כסף (v. 16). Le coincidenze col nostro verso non sembrano casuali[22]; se siano frutto di una citazione volontaria o di un riecheggiamento inconsapevole è però difficile dire.

Occorre infine spendere alcune parole sulla posizione del nostro verso all'interno del Cantico. Un'incongruenza non può non imporsi all'attenzione: Salomone riceve qui una proposta di matrimonio, ma le nozze si sono celebrate già nel v. 3,11. È quella che Paul Haupt chiamava benevolmente la *charming confusion* del Cantico, dove la protagonista può chiedere aiuto alle donne di Gerusalemme per ritrovare l'amato perduto (5,8), e alla domanda di queste: «Da che parte si è diretto il tuo amato?», rispondere dimostrando di sapere benissimo dove si trova l'uomo e cosa sta facendo in quel momento (6,1-3). L'autore del Cantico aveva certo una predilezione per le allusioni concettose, che comunque i suoi contemporanei – più di noi consapevoli delle pratiche matrimoniali e degli usi monetari dell'epoca – non avranno avuto grossi problemi a decifrare; è assai difficile, invece, che coltivasse intenzionalmente l'oscurità e la confusione. Se il Cantico ci appare troppe volte incomprensibile, questo può forse voler dire che qualcosa di fondamentale ci sfugge non dello stile del suo autore, ma del processo della sua trasmissione testuale.

BIBLIOGRAFIA

Alden 1988

Robert L. Alden, *Song of Songs 8:12a: Who Said It?*: «Journal of the Evangelical Theological Society» 31, pp. 271-78.

Archer 1990

Léonie J. Archer, *Her Price is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, JSOT Press, Sheffield (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 60).

Betlyon 1992

John W. Betlyon, *Coinage*, in David N. Freedman (cur.), *The Anchor Bible Dictionary*, I-VI, Doubleday, New York, I pp. 1076-89.

Ceronetti 1982

Guido Ceronetti, *Il Cantico dei Cantici*, 4ª ed., Adelphi, Milano.

suo *mohar* a suo padre, mille pezzi d'argento e diecimila d'oro»).

[21] Un'allusione alla dote è presente a mio parere anche nel v. 8,8, come ho avuto modo di notare in un'altra occasione (Regalzi 2001: 140 n. 3): «Il verso completo recita אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז. Parafraserei così questo passo alquanto oscuro: ‹Se [nostra sorella] è ancora vergine le procureremo una dote; se non lo è più, la rinchiuderemo dentro casa». Si noti come a parlare siano proprio i fratelli della donna.

[22] Alla luce di questo parallelo e di quanto detto fin qui, non ci sarebbe da stupirsi se nel testo originale di Ct 8,12 si fosse letto כרמי שלי לפניך, anche se il testo tràdito dà comunque un ottimo senso.

Cesano 1932

Secondina Lorenzina Cesano, *Dramma*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti, XIII: DIS-ENN*, Istituto G. Treccani, Roma, pp. 200-202.

Cicognani 1911

Un melodramma antichissimo. Il Cantico dei Cantici, tradotto e illustrato da Lodovico Cicognani, Bocca, Torino.

Colombo 1983

Dalmazio Colombo, *Cantico dei Cantici*, 4ª ed., Edizioni Paoline, Roma (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 21).

Delitzsch 1877

Franz Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, transl. by M. G. Easton, Clark, Edinburgh (Clark's Foreign Theological Library s. 4, 54).

Geslin 1938

G. Geslin, *L'amour selon la nature et dans le monde de la grâce. Le Cantique des Cantiques. Traduction sur l'hébreu – Commentaire littéraire, moral, théologique*, s.e., La Chapelle-Montligeon (La demi-heure d'Écriture Sainte 14).

Goulder 1986

Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, JSOT Press, Sheffield (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 36).

Ilan 1995

Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*, Mohr, Tübingen (Texte und Studien zum antiken Judentum 44).

Jastrow 1886

A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, compiled by Marcus Jastrow, vol. I: א–כ, Luzac-Putnam, London - New York.

Joüon 1909

Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique*, Beauchesne, Paris.

Kaempf 1877

Das Hohelied, aus dem hebräischen Originaltext in's deutsche übertragen, wie auch sprachlich und sachlich erläutert und mit einer umfassenden Einleitung versehen von S. I. Kaempf, Mercy, Prag.

Magnus 1842

Eduard Isidor Magnus, *Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes Salomo's*, Lippert, Halle.

McMonagle 1995

Xavier McMonagle, *Love's Fugue: Translation and Commentary on 'The Finest Song of All'*, Hodder & Stoughton, London.

Nolli 1968

Gianfranco Nolli, *La Sacra Bibbia. Traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata. Antico Testamento. Cantico dei cantici*, Marietti, Torino.

Pope 1977

Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, Garden City (NY) (Anchor Bible 7C).

Regalzi 2001

Giuseppe Regalzi, «*Bella come una Grazia, terribile come...*». *A proposito di Ct 6,4*: «Henoch» 23, pp. 139-45.

Robert e Tournay 1963

Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire par A. Robert et R. Tournay, avec le concours de A. Feuillet, Gabalda, Paris (Études bibliques).

Rofé 1990

Alexander Rofé, *An Enquiry into the Betrothal of Rebekah*, in Erhard Blum, Christian Macholz und Ekkehard W. Stegemann (cur.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburstag*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, pp. 27-39.

Ruffenach 1932

Florentius Ruffenach, *Canticum Canticorum exegetice enarratum*, ed. altera retractata, Pontificium Institutum Biblicum, Romae.

Satlow 2001

Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Schneider 1962

Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, VII/1: Die Sprüche Salomos, Das Buch des Predigers, Das Hohelied, übersetzt und erklärt von Heinrich Schneider, Herder, Freiburg im B.

Stadelmann 1992

Luis I. J. Stadelmann, *Love and politics: A new commentary on the Song of Songs*, Paulist Press, New York.

Giuseppe Regalzi
via dei Velieri 83 pal. 6A,
I-00121 Roma
e-mail: regalzi@tiscali.it

SUMMARY

A close examination of Song of Songs 8:12 leads us to a new interpretation of this traditionally contentious text: the Bride addresses Solomon and makes him an offer of marriage. «Two hundred» silver money is the standard amount (in the currency of Hellenistic Judah) allotted to the *mohar* due to the guardians of the bride's virginity; «thousand» is the dowry for Solomon.

KEYWORDS: Song of Songs 8:12; Dowry; Mohar.

Massimo Gargiulo

SULLA PARENTELA TRA EBREI E SPARTANI

Di una parentela fra Ebrei e Spartani troviamo notizia in diverse fonti antiche e tardoantiche. La più nota è senz'altro costituita da 1 - 2 Maccabei. Innanzitutto da ricordare 1 Macc. 12[1], nel quale sono riportate le iniziative diplomatiche che sarebbero state intraprese da Gionata. Tra queste una lettera inviata agli Spartani i cui mittenti risultano essere Gionata stesso, il senato della nazione (γερουσία τοῦ ἔθνους), i sacerdoti ed il resto del popolo; in essa gli Spartani sono definiti *fratelli*. Ancora più importante è il fatto che qui si accenna ad un'altra missiva che era stata inviata al sommo sacerdote Onia da Areo[2] re di Sparta per via di tale fratellanza, all'interno della quale si parlava chiaramente di *alleanza ed amicizia* (v. 8). Di questa epistola viene fornito anche il testo (vv. 20-23): Areo vi afferma che in uno scritto era stato trovato che Spartiati e Giudei erano fratelli e che erano della stirpe di Abramo. Il testo greco pone qui una difficoltà: infatti abbiamo subito dopo la parola *scritto* il complemento di argomento *sugli Spartiati e sui Giudei*, la cui posizione non permette facilmente di capire se esso si riferisca al documento o alla notizia in esso contenuta. La prima soluzione sembra quella sintatticamente più probabile ed in questo caso la lettera alluderebbe all'esistenza di uno scritto che aveva per argomento Spartani ed Ebrei. Al cap. 14 poi, quando è scritto che, alla morte di Gionata, Roma e Sparta rinnovarono la loro alleanza con Simone, è riportata la lettera degli Spartani (vv. 20-23) in cui gli Ebrei sono chiamati *fratelli*. Anche il 2 Macc. ci fornisce una notizia in tal senso. Vi è detto (5,9) che Giasone, sconfitto, fece la stessa fine dei molti che aveva esiliato ed andò a morire in terra straniera, essendo salito dai Lacedemoni con la speranza di trovarvi riparo in forza della *parentela*; qui il termine usato è συγγένεια e gli Spartani sono chiamati con il nome alternativo di Lacedemoni. Lasciando i libri dei Maccabei, giungiamo ad autori dei quali per lo più è rimasto molto poco, essenzialmente di tradizione indiretta. È il caso di Cleodemo, di cui si dice nel testo che ne riporta la notizia che fosse anche conosciuto come Malca, tramandato da Eusebio (*Praep. ev.* IX 20,2 sgg.). Parlando del nome dell'Africa e di una etimologia data anche da Giuseppe Flavio (*Ant.* I 239-241), Eusebio si richiama ad Alessandro Poliistore il quale a sua volta riporta la testimonianza di Cleodemo il profeta, detto appunto Malca. Secondo lui Abramo ebbe da Ketura figli *in numero sufficiente*, tra i quali di tre riporta il nome Ἀφερ, Ἀσσουρί, Ἀφραν, eponimi il secondo dell'Assiria, il primo dell'Africa ed il terzo della città di Afra. Questi avrebbero militato insieme ad Eracle in Libia contro Anteo; Eracle sposò la figlia di Afra avendone Diodoro. Di nuovo abbiamo quindi una connessione con Abramo, localizzata in Libia e con il tramite degli Eraclidi. Un'altra fonte sono gli *Ethniká* di Stefano di Bisanzio[3] che tramanda le notizie di Alessandro Poliistore e Claudio Iolao / Iulio: secondo il primo il nome Giudea derivava dai figli di Semiramide Giuda e Idumea; il secondo riteneva che la Ἰουδαία derivi da Οὐδαῖος, uno degli Sparti di Cadmo[4]. Come si può vedere, l'idea di una parentela fra Ebrei e Spartani godeva di una certa diffusione. Al suo interno mi sembra che siano di-

[1] Cfr. Giuseppe Flavio, *Ant.* 12, 225-226.

[2] Tralascio in questa sede i problemi testuali connessi all'identificazione del re: si vedano comunque A. Penna, *Libri dei Maccabei*, Marietti, Roma – Torino 1953, p. 144 e J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, Doubleday & Co., Garden City, New York 1976, pp. 455 sgg.

[3] *Ethniká*, ex recensione Augusti Meinekii, Graz 1958, p. 334, ll. 12-15.

[4] Gli Sparti appartengono in realtà al ciclo tebano; tuttavia, come mostra la notizia data da Stefano di Bisanzio, s.v. Σπάρτη, sull'autorità di Timagora, esisteva una tradizione che connetteva gli Sparti tebani a Sparta (v. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, The Israel Aca-

stinguibili due metodi principali di legare i due popoli: il primo genealogico, attraverso cui si faceva di Abramo il capostipite di entrambi; il secondo etimologico, che giocava sulla somiglianza fonetica del nome Giudea con alcuni nomi greci.

Naturalmente l'interesse maggiore è da sempre stato rivolto alla testimonianza dei libri dei Maccabei: se infatti le altre attestazioni possono essere inserite in un filone ampiamente documentato in età ellenistica, quello dell' invenzione di parentele e rapporti fittizi[5], la testimonianza ivi contenuta allude ad un preciso contesto storico all'interno del quale la notizia, se non direttamente prodotta, sarebbe stata almeno usata nell'ambito di relazioni internazionali. Ciò ha dato vita ad una serie di interventi da parte degli studiosi, sia dell'Ebraismo che della Grecità, miranti essenzialmente a stabilire l'autenticità o meno delle lettere citate in Macc. o di alcune di esse[6] e all'individuazione dei citati Areo ed Onia. Per il primo di questi due la storia sembra non lasciare adito a dubbi: a Sparta si conoscono due Areo, il secondo dei quali morì a soli otto anni nel 243 a.C. Si deve pertanto trattare di Areo I, che esercitò il suo potere sulla città dal 309 al 265. Più dibattuto è invece di quale Onia si tratti e ciò naturalmente si intreccia con il discorso sulla storicità delle lettere. Bickerman[7] ritenne autentica la lettera a Simone (1 Macc. 14.16-23), non trovò ostacoli insormontabili nei confronti di quella di Gionata, ma dichiarò falsa quella di Areo. Momigliano[8] salvò soltanto la lettera a Simone. Cardanus[9] più di recente ha sostenuto che l'Onia nominato fosse Onia I, il cui padre era contemporaneo di Alessandro, e non Onia III come si legge in Giuseppe Flavio (*Ant.* XII 225-226); inoltre ha respinto l'autenticità praticamente di tutte e tre le lettere, pur non escludendo l'effettiva possibilità di una attività diplomatica tra Sparta e Gerusalemme. Secondo lui l'anello tra la città greca e la Giudea era costituito da tradizioni incentrate sull'Egitto. Implicitamente negativo è anche l'atteggiamento di Musti[10], il quale riconosce nell'età dell'Ellenismo avanzato ed imperiale una dilatazione del concetto tradizionale di parentela che portava a superare i limiti delle stirpi tradizionalmente ammesse. Così Collins[11] parla di speculazioni fantastiche facilitate dalle analogie esistenti tra Ebrei e Spartani: leggi restrittive, un legislatore venerato e fama di inospitalità. Da ultimo Gruen[12] si è pronunciato contro l'autenticità della lettera di Areo, che considera una invenzione giudaica: se così non fosse, gli Spartani avrebbero scelto Eracle come comune antenato e Areo non avrebbe usato un linguaggio biblico per esprimere la reciprocità della relazione in 1 Macc. 12.23; senza contare che i Giudei nella lettera di Gionata appaiono come i patrocinatori dell'alleanza. Non mancano tuttavia tuttora difese dei documenti presenti nel libro, come dimostrano ad esempio Katzoff[13] e soprattutto il dettagliatissimo commentario del Goldstein[14]: lo studioso, che ritiene che l'Onia in questione sia il II, afferma che l'intento di

demy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974, I, p. 535).

5 Cfr. per gli Ebrei, sul versante classico, A. Catastini, *Le notizie degli autori classici sulle origini degli Ebrei: considerazioni generali*, in E. Acquaro (cur.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa – Roma 1996, pp. 81-88; sul versante giudaico G.L. Prato, *Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica*, «Rivista Biblica» 34 (1986), pp. 143-182,

6 Per il dettaglio della storia degli studi fino agli anni 50 si può vedere A. Penna, *Libri dei Maccabei*, cit., p. 146.

7 E. Bickerman, voce *Makkabäerbücher* in Pauly – Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg., vol. XIV, col. 786.

8 A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Roma 1930, pp. 141-170.

9 B. Cardanus, *Juden und Spartaner*, «Hermes» 95 (1967), pp. 317-324.

10 D. Musti, *Sull'idea di συγγένεια* in iscrizioni greche, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Ser. II, 32 (1963), pp. 225-239.

11 J.J. Collins: *Daniel, First Maccabees, Second Maccabees*, Michael Glazier, Wilmington 1981, pp. 229 sgg.

12 E.S. Gruen, *Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity*, in J.J. Collins – G.E. Sterling (cur.), *Hellenism in the Land of Israel*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001, pp. 62-93.

Gionata era procurarsi il favore di Roma. Per far ciò, come già era accaduto a Lampsaco con Massalia, si ricorse alla lettera di Areo per dimostrare la parentela con gli Spartani, amici dei Romani.

L'interesse principale di questo studio non è il problema dell'autenticità delle lettere, anche se le conclusioni a cui si arriverà avranno implicazioni per questo problema. Tuttavia, prima di proseguire, vorrei svolgere alcune brevi considerazioni sull'argomento. Come dimostra l'accurato studio di Marasco[15], per la Sparta di Areo I, considerando che la città viveva un periodo di intense relazioni internazionali, abbiamo abbondanti documentazioni sui rapporti di alleanza e diplomazia da essa intrattenuti in quegli anni: si pensi ad esempio al decreto di Cremonide[16] che fornisce l'elenco delle alleanze di Sparta nel momento fondamentale della guerra da lui detta cremonidea. È difficile pensare che le fonti greche, che pure, come richiesto dalla materia, si soffermavano sulla diplomazia spartana dentro e fuori la Grecia, mai menzionassero un'iniziativa come quella di rivolgersi a Gerusalemme. Mi sembra d'altro canto confutabile l'affermazione del Goldstein in base alla quale Gionata e i suoi, se avessero voluto inventare una lettera di un re spartano, ne avrebbero scelto uno più famoso di Areo. Non si tratta a mio avviso di un argomento probante. Infatti Areo fu il primo nella storia di Sparta a coniare monete in metallo prezioso, tetradramme d'argento. Per esse la datazione migliore sembra quella di Beloch[17] a dopo la sconfitta di Pirro: infatti tra il 272 e la guerra cremonidea Sparta aveva stretto ottimi rapporti con numerosi centri del Peloponneso e con stati lontani come l'Egitto e le città di Creta; inoltre Areo si serviva di molti mercenari che doveva retribuire con una moneta valida anche al di fuori della Laconia. Questo vale anche a respingere la tesi secondo cui Sparta, a corto di forze armate, si sarebbe servita della falsa parentela per arruolare i famosi soldati ebrei[18]; come dimostra la politica monetaria di Areo, per avvalersi di truppe straniere mercenarie occorreva soltanto pagare, non appellarsi ad antenati comuni[19]. Sulle monete da lui coniate compariva l'iscrizione ΒΑΣΙΛΕΟΣ ΑΡΕΟΣ[20], in cui troviamo il titolo unito al nome come nell'intestazione della lettera di 1 Macc.: il nome di questo re poteva trovare proprio nelle nuove monete d'argento, coniate appunto perché potessero circolare oltre Sparta, la via di diffusione.

Possiamo ora passare al vero punto di questo lavoro. Come valutare la notizia della parentela su cui così a lungo si sofferma 1 Macc.? Il primo passo chiaramente è partire dal testo. Esso rivela subito che la menzione degli Spartani è slegata dal contesto narrativo: l'autore costruisce tutta la sua opera intorno al racconto delle attività belliche dei protagonisti, al cui interno sono intercalate, creando una sospensione nella catena delle vicende, informazioni sulla diplomazia di Gerusalemme. La prima è a metà del libro, al cap. 8, e descrive l'alleanza di Giuda con i Romani. La seconda, di cui ci stiamo occupando, è appunto al cap. 12 e menziona le ambascerie inviate da Gionata di nuovo a Roma, a Sparta ed in altre non specificate località. Infine al cap. 14 e poi al 15, è det-

[13] R. Katzoff, *Jonathan and Late Sparta*, «American Journal of Philology» 106 (1985), pp. 485-487.

[14] J.A. Goldstein, *I Maccabees*, cit., pp. 445-462.

[15] G. Marasco, *Sparta agli inizi dell'età ellenistica: il regno di Areo I (309/8 – 265/4 a.C.)*, Quaderni dell'Istituto di Filologia Classica "Giorgio Pasquali" dell'Università di Firenze 6, Cooperativa Editrice Universitaria, Firenze 1980, specialmente pp. 139 sgg.

[16] W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 4 voll., Leipzig 1915-1924^3, 434-435.

[17] K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, Berlin-Leipzig 1922-27^2, IV 1, p. 587.

[18] Così ad esempio J.A. Goldstein, *I Maccabees*, cit., p. 457.

[19] Sull'impiego di mercenari ebrei negli eserciti ellenistici M. Hengel, *Giudaismo ed Ellenismo*, Paideia, Brescia 2001 (edizione italiana a cura di S. Monaco dell'originale *Judentum und Hellenismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988, 3° ed.), pp. 49 sgg.

[20] B.V. Head, *Historia Numorum*, Oxford 1911^2, p. 434.

to di come la precedente alleanza con Roma e Sparta fu rinnovata anche da Simone. In tutti questi casi compaiono degli elementi che fanno sì che il corso del racconto si arresti momentaneamente: nel primo l'elogio dei Romani, negli altri la trascrizione dei documenti presentati come ufficiali. È una caratteristica notata da tempo[21]. Un aspetto che invece non mi sembra sia stato sottolineato è il ruolo che Sparta assume nell'economia di queste sezioni. In esse, come si è visto, la parte maggiore è riservata a Roma: questo si spiega con il fatto che essa era l'alleato più potente che si potesse allora avere. Oltre a Roma però, ci dice l'autore, gli Ebrei inviarono ambascerie anche in altre località (12.2), ma soltanto Sparta è nominata. Questo è meno ovvio dal punto di vista storico: la città ormai aveva un raggio d'azione limitato al Peloponneso ed anche qui riuscì a proteggersi dalla Lega achea soltanto grazie all'intervento romano. La sua presenza in 1 Macc. si spiega meglio sul terreno letterario: quello interno al libro, con la trascrizione della lettera inviata dalla città, ma sicuramente anche quello esterno della fama di cui essa godeva. Il dato più importante è comunque che l'autore di 1 Macc. lega sempre le attività diplomatiche con Sparta a quelle con Roma creando effettivamente una coppia all'interno della quale Roma è la potenza reale, mentre Sparta sembra avere il ruolo della vecchia gloria amica della nuova. È questo un dato che ci deve far riflettere.

Roma infatti in 1 Macc. non era soltanto la città che poteva aiutare gli Ebrei: al cap. 8 (vv. 1-16) troviamo il celebre elogio dei Romani. Questo si compone di due parti: la prima riassume (1-13) l'incredibile serie di successi della città; la seconda (14-16) con stupore mostra come questo fatto non abbia spinto nessuno dei Romani a indossare il diadema e la porpora, a farsi cioè re, e si conclude con un breve accenno alle istituzioni di Roma. Delcor[22] ha sostenuto che la sottolineatura dell'assenza di porpora e diadema era volta a creare una contrapposizione tra Roma e le monarchie greche; l'elogio, composto sotto Alessandro Ianneo[23] anche se ambientato al tempo di Giuda, doveva servire da propaganda in vista di un rinnovo del trattato con i Romani[24] e l'autore perciò cercava di creare una corrispondenza tra le istituzioni romane, repubblicane, e quelle giudaiche. A me sembra che questa interpretazione dell'elogio, che pure ci fornirà spunti interessanti, non tenga conto di un fatto: se da una parte l'autore sottolinea come Roma, con tutte le sue vittorie, non fosse diventata una monarchia assoluta, dall'altra egli non nega che una forma di potere monarchico esistesse anche a Roma: al v. 16 dice infatti che in essa il governo veniva affidato annualmente *ad un sol uomo*. Ciò vuol dire che Roma riusciva a contemperare istituzioni assembleari come il consiglio, nominato al verso precedente, con istituzioni monarchiche come la carica annuale di cui si è detto, con la quale si alludeva certamente al consolato. Al riguardo, ritengo che il riferimento errato ad esso come magistratura composta da un'unica persona non sia dovuto alla scarse conoscenze dell'autore[25], bensì alla sua intenzione di sottolineare la presenza di un elemento monarchico nella pur repubblicana Roma. Questo lo induceva a piegare la realtà al proprio fine ideologico. Tutto ciò significa che, al di là delle inesattezze, quello di 1 Macc. 8 non è, come vuole Delcor, un elogio di Roma repubblica contro le monarchie orientali, né del buon governo del Senato, come vuole Marta Sordi[26]; esso è un elogio della costituzione mista romana[27].

[21] E.g. B. Cardanus, *Juden und Spartaner*, cit.

[22] M, Delcor, *L'éloge des Romains d'après I Mac 8*, «Henoch» 13 (1991), pp. 19-28.

[23] Sulla datazione M. Sordi, *Il valore politico del trattato fra i Romani e i Giudei nel 161 a.C.*, «Acme» 5 (1952), pp. 509-519, aveva proposto che l'elogio risalisse al medesimo ambiente in cui fu stipulato il trattato con Roma.

[24] Anche M.G. Angeli Bertinelli, *Roma e l'Oriente*, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 1979, pp. 13 sgg., ritiene che l'elogio abbia origine diplomatica e, in considerazione delle imprecisioni che presenta, trasmissione orale.

[25] M. Sordi, *L'elogio dei Romani nel I libro dei Maccabei*, in M. Sordi (cur.), *Storiografia e propaganda*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 95-104.

[26] M. Sordi, *L'elogio*, cit.

[27] Tra i più recenti contributi sull'argomento A. Lintott, *The Theory of the Mixed Constitution at Rome*, in J. Barnes – M. Griffin (cur.), *Philosophia*

A questo punto non si può non pensare a Polibio, come aveva fatto la Sordi e come più di recente ha ribadito Troiani[28], il quale, pur non parlando di costituzione mista, ha tuttavia evidenziato come 1 Macc. mostri il medesimo interesse di Polibio, diversamente dai suoi contemporanei greci, per l'incredibile ascesa di Roma. Sorprendentemente in 1 Macc. 8 ritroviamo *in nuce* l'impianto della grande opera storiografica polibiana. Lo storico greco infatti informa il lettore (I 1- 4) che i criteri fino ad allora impiegati nella storiografia greca non erano più utilizzabili, poiché si era verificato un evento totalmente nuovo: una sola potenza in meno di 53 anni (220 – 168 a.C.) si era impossessata di quasi tutto il mondo abitato. Nel contesto della sua dichiarazione programmatica egli afferma che l'eccezionalità presentata dall'espansione romana viene dimostrata da un confronto con i più illustri imperi del passato: Persiani, Spartani e Macedoni, nessuno dei quali aveva eguagliato le future conquiste romane. Già qui notiamo il primo abbinamento con Sparta. Con il libro VI Polibio sospende la propria narrazione e dichiara di farlo per introdurre il discorso sulla costituzione romana, essendo per lui l'ordinamento di uno stato il motivo principale di successi o fallimenti[29]. È in questo libro che troviamo la descrizione di quella romana come una costituzione mista: tale forma che contempera le tre costituzioni - monarchia, aristocrazia e democrazia – era quella che aveva garantito alla città il suo fulmineo, grandissimo successo e le aveva permesso di fermare, almeno temporaneamente, quel processo naturale di degenerazione, nel sistema detto anaciclosi, a cui ogni forma di governo singola andava incontro. L'impianto, pur in un contesto storiografico molto più ambizioso, è il medesimo di 1 Macc.: in entrambi lo stupore per le conquiste di Roma si abbina alla curiosità per il suo ordinamento. Polibio afferma di avere difficoltà a dare una definizione del sistema politico romano proprio per il suo carattere composito. Chi guardasse ai consoli ad esempio (11, 12) avrebbe l'impressione di trovarsi di fronte ad una monarchia; essi, quando erano a Roma, avevano autorità su tutti gli affari pubblici e tutti i magistrati obbedivano a loro. Allo stesso modo lo storico di 1 Macc. (8,16) ci dice che annualmente i Romani affidavano il potere su di loro ad un uomo solo, il quale comandava tutto il paese ed al quale, unico, tutti davano ascolto senza invidia. Polibio prosegue descrivendo i poteri delle altre componenti, ed alla fine torna ad una sintesi che mostra come ciascuno sia limitato dagli altri (15-17). Ciò impedisce che uno di essi ecceda in superbia (18, 7), che corrisponde grosso modo al *senza invidia né gelosia* di Macc. Le uniche costituzioni paragonabili con quella romana, secondo lo storico greco, sono quella spartana e quella cartaginese. Come giustamente osserva Gabba[30], a Polibio, per spiegare cosa fosse la costituzione mista, era sufficiente richiamare il prototipo a tutti noto, quello della Sparta di Licurgo. Quest'ultimo operò così bene da poter essere senz'altro reputato divino (48, 2), avendo garantito alla Laconia sicurezza e libertà duratura; il difetto, per Polibio, era che il suo sistema non si adattava alle velleità imperialistiche spartane, determinandone il fallimento[31].

Polibio trovava così nella costituzione mista un legame tra Sparta, che ne era il prototipo riconosciuto, e Roma, che ne era la realiz-

Togata II. Plato and Aristotle at Rome, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 70-85.

[28] M. Sordi, *Il valore politico*, cit.; L. Troiani, *Considerazioni sopra le* Storie *di Polibio*, in L. Belloni – G. Milanese – A. Porro (cur.), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Biblioteca di Aevum Antiquum 7, Vita e Pensiero, Milano 1995, II, pp. 1047-1056.

[29] Sulla riflessione politica polibiana, sia nelle sezioni narrative che nel libro VI, si veda, specie per gli aspetti connessi all'idea democratica, D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma – Bari 1995, pp. 294-310. Classico il commento di F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Clarendon Press, Oxford 1957-1982.

[30] E. Gabba, *L'invenzione greca della costituzione romana*, in S. Settis (cur.), *I Greci*, Einaudi, Torino 1996-2002, 2.III, pp. 857-867.

[31] A. Lintott, *The Theory*, cit., ha ipotizzato che il primo ad applicare una simile analisi alla costituzione di Licurgo fosse stato Dicearco di Messina (n. 376 a.C.).

zazione perfetta e riuscita. L'autore di 1 Macc. elogiava il sistema romano e forniva quelle che per lui erano prove della comune origine di Ebrei e Spartani. Del resto l'analogia che abbiamo in Polibio è solo uno dei tanti testimoni di raffronti fra istituzioni romane e spartane[32]. Né Romani o Giudei erano gli unici a dichiarare lontane affinità e parentele con la città greca; in ciò Sparta chiaramente era già divenuta il mito che conosciamo e che, paradossalmente, fu vitale fino alla Germania nazista. Mi sembra che il libro dei Maccabei vada inserito proprio all'interno di quella grande massa di testimonianze che varie entità etniche antiche adducevano come prova di avere un po' di sangue spartano nelle vene. Degli aspetti del mito spartano credo che all'autore giudeo interessassero proprio quelli costituzionali. Egli esaltava il sistema misto romano come faceva Polibio e come Polibio affiancava Sparta a Roma. Il vantaggio di questa rappresentazione della costituzione mista è che essa distingueva tra fusione e bilanciamento dei poteri[33], un requisito fondamentale per uno stato come quello giudaico in cui l'equilibrio istituzionale era storicamente a rischio e le competenze dei singoli organismi spesso poco definite. L'autore, oltre ad esaltare tale sistema, riportava un documento di parte spartana che avrebbe attestato la consanguineità fra i due popoli: in tal modo lo stato maccabaico si dotava di una patente valida nel mondo romano[34]. La spendibilità di questo documento era dimostrata dalla storia recente dell'appoggio dato dai Romani a Sparta contro la Lega Achea narrato da Polibio (38, 9-13; anche Pausania 7, 12.4-14.6): ciò mi sembra debba essere considerato un indizio del fatto che la notizia fu creata in ambito giudaico, e non, come vuole Goldstein, una prova dell'autenticità della lettera di Areo rispolverata dagli Ebrei per accattivarsi le simpatie dei Romani[35]. Dichiarare la parentela con Sparta equivaleva a dire che anche la Giudea poteva vantare la migliore delle costituzioni; non avrebbe potuto essere altrimenti per i fratelli di coloro il cui ordinamento era stato fondato da Licurgo. Questi godeva di una tradizione troppo simile a quella di un altro legislatore piuttosto popolare tra gli Ebrei, Mosè, perché i due non venissero affiancati. Di ciò abbiamo infatti varie testimonianze[36]: è questo a mio avviso il contesto letterario di riferimento dell'autore di 1 Macc., piuttosto che le tradizioni genealogiche di cui abbiamo parlato all'inizio.

Se quanto abbiamo detto è vero, lo storico di 1 Macc., nell'ambito della descrizione della diplomazia con Roma, tessé le lodi della sua costituzione mista; a Roma, in mezzo ad altre località non specificate, unì soltanto Sparta, il prototipo di quella forma istituzionale. Lo fece riportando una serie di documenti che, legati ai trattati tra Sparta appunto e Gerusalemme, avevano il vero fine di dimostrare la parentela con gli Spartani. In questo egli non usciva affatto dalle tradizioni letterarie giudaiche: anzi si rifaceva ad un genere, quello delle genealogie, assolutamente vitale in seno all'Ebraismo. Come un suo predecessore aveva legato Abramo ad Ur per fare degli Ebrei i «compaesani» del potente di allora Nabonedo[37], così egli ricorreva alla parentela con gli Spartani per conferire allo stato di cui descriveva le gesta una dignità riconoscibile nel mondo dei nuovi potenti, i Romani. Al di là della storicità o meno di simili contatti, era questo il vero interesse dell'autore: egli così ricreava la coppia Sparta – Roma, inserendovi però la Giudea dei Maccabei. In tal modo ne esaltava l'eccellenza istituzionale rendendola sorella di coloro che aveva-

[32] Cfr. P. Janni, *Sparta ritrovata. Il modello «spartano» nell'etnografia antica*, in E. Lanzillotta (cur.), *Problemi di storia e cultura spartana*, Giorgio Bretschneider Editore, Roma 1984, pp. 29-58.

[33] A. Lintott, *The Theory*, cit.

[34] Diversi studiosi hanno visto proprio nel tentativo di accattivarsi i Romani la causa dell'invenzione della parentela da parte degli Ebrei; si veda ad es. J.J. Collins, *Daniel*, cit., p. 230.

[35] J.A. Goldstein, *I Maccabees*, cit., p. 448.

[36] Ad esempio Diodoro Siculo I 94:1-2 e XL 3, ove cita come fonte Ecateo di Abdera; Strabone XVI 2:34-46. Sul versante giudaico Giuseppe Flavio *Contra Apionem* 2,225-231 = Eusebio *Praep Ev* 8,54-55.

[37] È questa la tesi convincente di G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1986, pp. 111-123.

no per primi provato ciò che i Romani perfezionarono.

A prova di ciò, e torniamo qui all'inizio di questa discussione, è a mio avviso l'indicazione del mittente della lettera inviata da Gionata (12, 6): si tratta di Gionata stesso, il senato della nazione, i sacerdoti ed il resto del popolo. Un po' troppi per scrivere una lettera: ed infatti gli studiosi hanno faticato non poco a recuperare da questo verso un possibile quadro istituzionale. La formula consueta per indicare i destinatari nelle lettere ufficiali romane comprendeva il genitivo della città o della popolazione seguito da ᾽άρχουσι βουλῇ δήμῳ *magistrati, assemblea* e *popolo*[38]: essa può darci un'idea anche di come identificassero sé stessi coloro che inviavano lettere diplomatiche a Roma e quindi di come il testo di Macc. ecceda rispetto a tale modello. A mio avviso esso non nasceva da una precisa realtà politica, ma aveva semplicemente il fine di presentare la costituzione maccabaica come costituzione mista e perseguiva tale fine mostrando come agli atti pubblici, prodotto dell'assetto istituzionale, prendessero parte la componente monarchica (il re), quella senatoriale (la *gerousía*) e quella democratica (il resto del popolo). Alle tre tradizionali naturalmente era aggiunto il corpo sacerdotale.

A questo punto: è totalmente da escludere una influenza diretta di Polibio[39]? Le date sua e quelle solitamente proposte per 1 Macc. sono in effetti ravvicinate. Eppure ci sono a mio avviso degli indizi a favore di una conoscenza diretta. Nell'elogio dei Romani di 1 Macc. 8 vi sono dei riferimenti agli importanti avvenimenti del 146 a.C.; essi sono chiaramente anacronistici, essendo Giuda, sotto il cui regno è inserito l'elogio, morto prima. Ebbene il 146 è proprio l'anno a cui giungevano le Storie di Polibio; ciò spiegherebbe per quale motivo l'autore di 1 Macc. si spingesse fino a questa data. Inoltre, abbiamo visto come egli alluda al potere monarchico con l'uso metaforico della coppia *diadema e porpora*. Si sostiene comunemente che si tratta degli ornamenti tipici dei re ellenistici; fatto è che questa coppia nell'Antico Testamento non esiste[40] e che il primo autore della letteratura greca in cui compare è proprio Polibio (10, 26,1). Allo stesso modo la concordia di cui parla l'autore di 1 Macc. a proposito di Roma, inspiegabile storicamente per il periodo in cui egli scriveva che già aveva conosciuto, ad esempio, le lotte dell'età dei Gracchi, si adatta maggiormente al periodo trattato da Polibio il quale, va ricordato, dedica un largo spazio alle iniziative diplomatiche degli stati greci verso Roma ed ai documenti che ne scaturivano, come l'autore di 1 Macc.

Possiamo dire in conclusione che non è del tutto vero il vecchio proverbio secondo il quale gli amici si possono scegliere, mentre i parenti sono quelli che ci si ritrova.

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

[38] Cfr. M. Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World*, TSAJ 74, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, p. 18 e *passim*. Ringrazio la Dott.ssa Gaia Lembi per avermi suggerito questa lettura.

[39] Già per Giuseppe Flavio è stata proposta un'influenza dello storico greco; si veda J.J.D. Cohen, *Josephus, Jeremiah and Polybius*, «History and Theory» 21 (1982), pp. 366-381.

[40] In Est. 8,15 si parla di *diadema purpureo* e non di *diadema e porpora*. Allo stesso modo nella letteratura greca abbiamo un frammento di Ippia storico, da non confondere con il sofista, probabilmente di età ellenistica, in cui di nuovo si parla di *diademi purpurei* (Jacoby, FGrHist # 421).

SUMMARY

Several texts from the Hellenistic age speak of a kinship between Jews and Spartans; among them the most interesting is 1 Macc. In this book Sparta is always linked with Rome, the constitution of which is celebrated in a way that reminds of Polybius's description of the Roman mixed constitution, whose prototype was only Lycurgus's system. This may suggest that 1 Macc. used the kinship with Sparta, re-creating the Rome-Sparta couple, in order to praise the Maccabean government as a mixed constitution; after all, this was an acceptable model in the Roman world.

KEYWORDS: Mixed constitution; 1 Maccabees; Polybius.

Roberto Gatti

IL PROBLEMA FILOSOFICO DELLA CREAZIONE NELLA *GUIDA DEI PERPLESSI DI MAIMONIDE**

Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si quaeratur, quare quantitas caeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis.
TOMMASO D'AQUINO, De potentia q. 3, a. 17, c[1].

* Le citazioni dalla *Guida* sono tratte dall'ed. del testo ebr. dell'opera (Varsavia 1904, che contiene i commenti di Efodi, Shem Ṭov, Qresqas e Abrabanel); i numeri delle pagine accompagnate dall'indicazione *recto* e *verso* (r.v.) si riferiscono sempre a questa edizione. I numeri compresi fra parentesi quadre si riferiscono invece alla traduzione italiana a cura di M. Zonta (UTET, Torino 2003): questa trad. è stata condotta sull'originale giudeo-arabo dell'opera maimonidea e risulta essere la prima trad. it. integrale dell'opera. Per l'originale giudeo-arabo della *Guida* ho utilizzato l'ed. del testo a cura di J. Qafiḥ (Mosad Rav Quq, Gerusalemme 1972), in tre volumi con trad. in ebr. moderno (le pagine sono numerate con le lettere ebraiche).

[1] Il testo di Tommaso costituisce una rielaborazione di *Guida* II, 18 (cit. sotto nel testo al punto C). La citazione tommasiana restituisce con forza quella che mi sembra essere la mossa fondamentale di Maimonide nei confronti del problema della creazione: rivendicare cioè con forza – di fronte ai "filosofi" che sostengono l'eternità dell'universo – il carattere 'libero' o 'indeterminato' della volontà divina. Questo richiamo alla volontà rende altrettanto 'fluido' o 'indeterminato' dal punto di vista del tempo il problema dell'origine temporale dell'universo; quest'ultimo slitta di senso, non assumendo più una connotazione temporale, ma riportandosi ad una nozione di scaturigine pura o assoluta del mondo dalla volontà divina. Per tentare almeno di districarsi nella complessa questione 'creazione *vs*.eternità dell'universo', si tenga fin d'ora presente che con il termine "eternità dell'universo" (*qadmut ha-ʿolam*) Maimonide intende un modello filosofico (di origine aristotelica) di derivazione dell'universo da Dio che avviene sulla base della "necessità" noetica (*ʿal ṣad ha-ḥiyyuv*; quella cioè in base a cui "l'intelletto produce l'intelligibile in quanto intelligibile", II, 20). Il termine "creazione dell'universo" (*ḥidduš ha-ʿolam*) nella *Guida* si riferisce invece ad un modello di derivazione dell'universo da Dio "sulla base della [Sua] intenzione e della [Sua] volontà" (*ʿal ṣad ha-kawwanah we-ha-raṣon*, *ibid.*) o sulla base del "decreto della Sua sapienza" (*ke-fi gizrat hokmato*). L'attività divina di creazione implica una "particolarizzazione" (*hityaḥadut*, ar. *takṣīṣ*), e cioè il poter disporre da parte della divinità la propria opera in maniera libera (in virtù di questo concetto – derivato criticamente dai *mutakallimun* o teologi razionali arabi – l'intelletto umano non è in grado secondo Maimonide di ricostruire le leggi in virtù delle quali viene appunto operata questa "particolarizzazione" divina). La creazione risulta ancora essere *ex nihilo* (*mi-lo davar*): l'attività creatrice di Dio non implica cioè la presenza di un sostrato anteriore su cui essa si eserciterebbe. L'aspetto problematico, però, che si pone nei confronti della creazione così concepita consiste nella questione se essa abbia avuto inizio a partire da un istante iniziale di tempo (se essa cioè abbia "un principio temporale"- *hatḥalah zemanit* –, così come sembra postulare il testo di *Gn.* 1) o se invece non si dia la possibilità teoretica di concepire in altro modo la relazione tra il tempo e l'opera di creazione divina (il problema è già formulato chiaramente nel commento di Maimonide alla posizione della Torah in II, 13). Un altro aspetto problematico della complessiva soluzione maimonidea al problema consiste nel fatto che la sua particolare accezione di creazione sembra coesistere con la possibilità che l'universo, pur essendo creato, risulti "perpetuo" (*niṣḥit*) sia *a parte post* sia *a parte ante*. A questo proposito, il 'cuore' del problema sembra consistere in una distinzione concettuale tra "eternità" dell'universo (*qadmut*) e sua "perpetuità" (*niṣḥut*): la prima è inammissibile in quanto finirebbe con il porre l'esistenza di un sostrato anteriore alla creazione e coeterno a Dio. La legittimità teoretica e 'di fede' del secondo concetto (la perpetuità dell'universo non distrugge infatti nessun fondamento della Torah) consiste invece nel tener ferme da una parte l'idea che tutto derivi da Dio, dall'altra parte l'idea che la

Secondo Maimonide le teorie fisico-cosmologiche elaborate da Aristotele e quelle relative alla natura della divinità come "agente primo" presenti nella tradizione filosofica islamica (essenzialmente, al-Farabi e Avicenna), costituiscono un insieme fortemente coerente e articolato che si presenta come una vera e propria 'rete concettuale' compatta e dotata di una sua interna legittimità (si pensi soltanto all'esposizione sistematica delle venticinque "premesse dei filosofi" presente nella *Introduzione* alla *Parte seconda* della *Guida*). A questo proposito bisogna senz'altro tenere presente come Maimonide metta in evidenza alcune 'falle' epistemologiche che si delineano all'interno di questo sistema filosofico: esse sono di natura astronomica (ad es. relativamente all'ubicazione di alcuni pianeti rispetto al sole – II, 9 – o all'ipotesi dell'esistenza degli epicicli, II, 24) o vertono su questioni metafisiche, come quelle relative al numero esatto delle intelligenze celesti motrici (cap. 11), alla diversità tra la materia delle diverse sfere celesti o alla diversità tra la materia della sfera e quella del pianeta contenuto in essa (cap. 22)[2]. Queste 'falle' di natura metafisica e cosmologica presenti nel sistema aristotelico che vengono rilevate da Maimonide, non sono comunque tali da sovvertirne la validità complessiva; il nostro autore le sottolinea con l'intento di mettere piuttosto in evidenza i limiti della razionalità umana di fronte alla volontà libera di Dio e all'alto grado di "particolarizzazione" che quest'ultima comporta (ebr. *hityaḥadut*, ar. *takṣīṣ*). A ciò si aggiunga il fatto che anche per Maimonide il principio fondamentale della conoscenza umana è quello secondo cui *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: ciò indica che gli assiomi che l'uomo applica nei confronti della conoscenza metafisica hanno sempre e inevitabilmente la loro origine in quei principi relativi al dominio di conoscenza sub-lunare, la cui validità resta indiscussa, nonostante tutte le possibili falle che possono essere scoperte all'interno del dominio di "ciò che è posto al di sopra della sfera della luna". Nel complesso, pertanto, questo sistema filosofico è tale da porre una vera e propria 'sfida'

natura logica del possibile è qualcosa di fermo (*qayyam*), tale cioè che Dio stesso deve rispettarla.

[2] Maimonide giunge addirittura a contestare la validità euristica di un principio fondamentale della metafisica filosofica, quale è quello secondo cui *ex uno non fit nisi unum* (cap. 22, inizio). È però vero al tempo stesso che Maimonide ritiene di poter ritrovare – all'interno di quella stessa tradizione – la presenza di un altro principio (quello secondo cui "ogni agente che agisce sulla base di un'intenzione e di una volontà e non per natura – *kol po'el še-yi-f'al be-kawwanah we-raṣon lo be-ṭeva'* – compie molteplici azioni diverse", p. 43 [p. 396]); l'impiego di questo principio consente secondo Maimonide di risolvere alcune importanti aporie presenti all'interno di quella stessa tradizione filosofica che l'ha formulata. Le osservazioni maimonidee relative all'incompletezza o alla precarietà di alcune conclusioni aristoteliche relative a temi metafisici e astronomici, si riassumono nella nota frase secondo cui "tutto ciò che Aristotele ha scritto in relazione alla totalità di ciò che esiste a partire da sotto la sfera della luna fino al centro della terra, è senz'altro vero (soltanto "chi non comprende" o le persone prevenute che vogliono difendere a tutti i costi i loro pregiudizi e "respingere ciò che è visibile", si allontanano da esse, *nota mia*). Tutto ciò che invece Aristotele ha detto a partire dalla sfera della luna e oltre, costituisce una sorta di ipotesi e di congettura (*ke-demut maḥševah u-sevara*), eccezion fatta per alcuni punti" (cap. 22, p. 49r, [p. 399]). Questa frase ritorna anche al cap. 24 (p. 51r, [p. 406]), dove essa viene ulteriormente 'convalidata' attraverso la cit. di *Ps.* 115, 16 ("Io sostengo, attraverso un'espressione poetica, che 'i cieli appartengono al Signore, mentre la terra Egli l'ha data all'uomo'", per indicare la netta demarcazione epistemologica esistente tra il sapere dell'uomo relativo agli enti sub-lunari e quello astronomico e metafisico). Sul problema astronomico così come esso è presente in Maimonide (nei termini cioè di un possibile contrasto tra la fisica e metafisica di Aristotele e i modelli matematici del sistema tolemaico), cfr. le ricerche di Y.T. Langermann, *The True Perplexity': the Guide of the Perplexed II, 24* in J.L. Kraemer (cur.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, The Littman Libray of Jewish Civilization, London 1996, pp. 159-174 e *Sugiot astronomiot be-maḥaševet ha-Rambam* (*Problemi astronomici nel pensiero di Maimonide*): "Da'at" 37 (Summer 1996), pp. 107-118.

concettuale nei confronti di quanti – come lo stesso Maimonide – intendano invece porre in risalto la concordia esistente tra la tradizione filosofica e la *Bibbia*. Infatti, queste teorie filosofiche proiettano una luce altamente problematica nei confronti del 'dato' della creazione temporale affermato dalla *Bibbia*. Sulla base di un'interpretazione letterale del testo di quest'ultima, la creazione divina risulta essere un atto intemporale che possiede un suo istante iniziale di tempo (*be-re'šit*); essa inaugura per così dire la serie degli istanti che compongono il tempo. Sono però proprio "i filosofi" ad aver messo in rilievo – per un insieme di ragioni che vedremo subito dopo – l'illeggittimità teoretica dell'operazione con cui si assegna un *primum* temporale al processo divino di creazione dell'universo. Questa tensione tra i 'dati' letterali della *Bibbia* e le istanze del rigore concettuale del discorso filosofico si ritrova anche all'interno del Medioevo latino; si può dire anzi che essa costituisca il filo rosso dell'intero discorso di cosmologia filosofica e di teologia elaborato in quell'area tra la fine del XII e il XIII sec.[3]. Proprio all'interno del Medioevo latino, l'opuscolo *De aeternitate mundi* di Tommaso d'Aquino costituisce un esempio di come un teologo (una persona cioè fortemente ancorata ai 'dati' della *Bibbia*) abbia cercato di risolvere la tensione esistente tra il primo capitolo del *Genesi* e il discorso fisico-cosmologico di provenienza filosofica. Secondo Tommaso, un possibile punto di conciliazione per questo "conflitto dell'interpretazioni" va ricercato nella nozione di *creatio ab aeterno*, secondo cui non esiste contraddizione logica (*repugnantia intellectuum*) tra la nozione per cui l'universo è stato creato da Dio e quella per cui questo universo può esistere da sempre. In base a questa idea di *creatio ab aeterno*, l'universo viene pensato come derivato da Dio e ontologicamente dipendente da esso, in un processo infinito (e cioè temporalmente indeterminato) di derivazione dalla causa prima. Secondo Tommaso, ciò che permette di 'tenere insieme' la *Bibbia* e la cosmologia filosofica è il fatto che la creazione eterna non implica che al processo di derivazione dell'universo da Dio si debba assegnare un determinato istante iniziale di tempo a partire dal quale questo stesso processo avrebbe avuto inizio. In altre parole, la *creatio ab aeterno* configura questo processo come temporalmente indeterminato, proiettandolo sullo sfondo delle molteplici e indifferenziate possibilità dell'agire divino. Una delle basi teoretiche fondamentali di questa tesi consiste infatti nella nozione di *potentia Dei infinita*: dal momento che l'agire di Dio si caratterizza per questa sua sovrana libertà, è legittimo pensare che esso possa avere origine non soltanto in un determinato istante, ma anche in un altro e cioè in definitiva in tutti gli istanti possibili in cui si scandisce l'esistere di Dio[4].

L'intento di queste pagine è quello di mostrare come anche nella *Guida dei perplessi* sia possibile ritrovare dei "segnali" (*remizot*) che alludono alla presenza – all'interno del complesso tessuto argomentativo e formale del libro – di dottrine teoretiche che vanno nella stessa direzione della teoria tommasiana della *creatio ab aeterno*. Dirò subito che a me sembra che nella *Guida* coesistano due versioni della creazione, sostenute entrambe da Maimonide per due tipi diversi di lettori: la prima ver-

[3] Per un'eccellente ricostruzione di natura tematica e teoretica dei dibattiti sul tema della creazione nel Medioevo occidentale, cfr. L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII sec.*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984 (Bianchi mostra chiaramente come l'essenza di questi dibattiti sia consistita in un confronto serrato da parte dei teologi con i testi aristotelici di fisica e cosmologia, nella sfida teoretica cioè che questi testi posero ai teologi per la loro aderenza ai dati della *Bibbia* e della tradizione che vi si ispirava).

[4] "Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi quod a Deo fieri non possit"; per il testo dell'opuscolo tommasiano, cfr. *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien* (Mit einer Einleitung von R. Schönberger; Übersetzung und Anmerkungen von P. Nickl), Klostermann, Frankfurt 2000, pp. 82-103.

sione, di natura essoterica, sostiene che la creazione sia un atto intemporale in base al quale viene instaurato un istante iniziale di tempo (essa coincide con la prima delle tre teorie relative all'«eternità e creazione dell'universo» esposte in II, 13). La seconda versione, di natura esoterica e riservata a lettori filosoficamente addestrati, ritiene teoreticamente inadeguata la versione essoterica e propone la tesi di una derivazione eterna (=infinita) dell'universo da Dio. Il presupposto interpretativo che mi muove nell'accostare la *Guida* e l'opuscolo *De aeternitate mundi*, è quello secondo cui anche Maimonide – appunto come Tommaso – avrebbe avvertito la necessità e l'urgenza di mostrare la possibilità di una conciliazione tra le dottrine della sua tradizione religiosa di appartenenza e quelle dei "filosofi". Il percorso che intendo compiere si articola nei seguenti momenti: A) mostrare in sintesi quelle che secondo Maimonide sono le difficoltà filosofiche che sia *a parte mundi* sia *a parte dei* si frappongono all'idea biblica della creazione; B) esporre i tentativi di risposta elaborati da Maimonide nei confronti di queste stesse obiezioni; C) individuare i contesti tematici in cui sembrano essere presenti dei rimandi alla teoria della *creatio ab aeterno*.

A) Iniziando dalle principali difficoltà che si presentano *a parte mundi* (*mi-ṣad ha-'olam*[5]), esse possono essere così elencate: 1) *ex substantia caeli*: questa obiezione fa riferimento al fatto che "la materia del corpo celeste", non avendo in sé alcuna contrarietà (a differenza di quanto accade per la materia sub-lunare), non può corrompersi "e ciò che non si corrompe, non si genera" (*Guida* II, 14, pp. 32r-v; [pp. 363-364]). 2) *A partire dalla nozione di possibilità logica del mondo*: in *Guida* II, 14 essa costituisce il "quarto metodo" delle dimostrazioni aristoteliche relative all'eternità del cosmo. "Per tutto ciò che viene ad essere, la possibilità del suo venire all'essere risulta temporalmente precedente rispetto allo stesso processo di venire all'essere". In base a questo assioma, l'idea teologica della *creatio ex nihilo* risulta pertanto non legittima dal punto di vista filosofico. 3) *A partire dalla nozione di sostrato reale dell'universo*: Aristotele (secondo metodo di dimostrazione razionale dell'eternità dell'universo in II, 14) scrive che "la materia prima comune ai quattro elementi, non si genera né si corrompe. Se infatti questa materia prima si generasse, dovrebbe avere [un'altra] materia da cui generarsi" (p. 32r; [p. 363]), in un processo impossibile di risalita all'infinito dagli effetti alle cause. 4) *Ex parte motus et temporis*: Aristotele sostiene (primo metodo di dimostrazione dell'eternità in II, 14) che "il movimento per eccellenza (quello cioè della sfera celeste) non si genera né si corrompe". Infatti, ogni movimento che venga all'essere implica già sempre l'esistenza di un altro movimento anteriore (e cioè il passaggio dalla potenza all'atto per ciò che viene all'essere). Ne deriva che tutti i movimenti si riportano all'esistenza di un "movimento primo" (quello appunto della sfera celeste), che risulterà anteriore a tutti gli altri, in virtù dell'assioma logico secondo cui non è possibile risalire all'infinito dagli effetti alle cause (pp. 31v – 32r; [pp. 362-363]). "Sulla base di questa premessa, [Aristotele] scrive che anche il tempo non si genera né si corrompe, dal momento che il tempo è conseguente al movimento e gli è concomitante e che non esiste movimento se non nel tempo e il tempo non viene compreso se non attraverso il movimento" (p. 32r; [p. 363]). 5) *Ex parte infiniti*: secondo Maimonide, Aristotele da un lato esclude chiaramente la possibilità logica della nozione di infinito in atto, dall'altro lato, però, il pensatore greco sostiene la legittimità logica della nozione di infinito *per accidens* o per successione, in cui le parti finite di una serie (ad es. gli individui di una specie coinvolti nel processo di generazione e corruzione o gli accidenti che si susseguono senza sosta su di un sostrato materiale permanente) vengano concepite come sostituentesi le une alle altre (a condizione cioè che una parte scompaia per far posto all'altra). È proprio questo particolare tipo di infinito che costituisce per Aristotele e per i suoi seguaci la base teoretica fondamentale per affermare la possibilità di un universo eterno. Aristotele afferma infatti che il tempo è infinito per successione "e questo non implica alcuna impossibilità [per la sua tesi dell'eternità], nella misura in cui ogniqualvolta si presenta una parte del tempo, l'altra che era prima scompare. Lo stesso ragionamento si applica poi alla successione infinita degli accidenti sul-

[5] Cfr. *Guida* II, 14 (p. 33r; [p. 364]).

la materia. Ciò non implica per Aristotele alcuna impossibilità [logica], nella misura in cui questi accidenti non esistono simultaneamente, ma compaiono l'uno dopo l'altro (*'aval be-vo zeh aḥar sur zeh*). Si tratta di un processo la cui impossibilità logica non è affatto emersa" (I, 73 p. 124v [p. 290]) [6]. Passando ora ad esaminare le difficoltà che *ex parte moventis et agentis* (e cioè a partire da Dio, *mi-ṣad ha-El*, p. 33r; [p. 364]) si frappongono alla legittimità logica della nozione di creazione, esse possono essere raggruppate sotto tre fondamentali obiezioni (cfr. II, 14, pp. 33r-v; [p. 365]), che secondo Maimonide costituiscono delle radici teoretiche a partire dalle quali "si dirama" (*yista'ef*) tutto quello che i filosofi hanno argomentato *a parte dei* contro la nozione di creazione. Da un punto di vista generale, si tratta della difficoltà di concepire la divinità come non agente (*baṭel*, lett. 'nel suo essere oziosa') per una certa porzione dell'eternità che contraddistingue la sua esistenza, per poi assegnare a quest'ultima la nozione di un 'inizio' dell'opera di creazione [7]. Ciò implicherebbe infatti: 1) che la divinità sia passata dalla potenza all'atto (quinto metodo di dimostrazione di II, 14); 2) che esistano dei moventi esterni alla divinità che l'avrebbero indotta ad agire in un certo tempo piuttosto che in un altro (sesto metodo) e 3) che il *bonum* divino non venga concepita come permanentemente *diffusivum sui* (settimo metodo).

B) Se ora si passa ad esaminare le risposte date da Maimonide a queste complesse argomentazioni filosofiche, si possono osservare i seguenti punti: 1) la replica di Maimonide implica innanzitutto una considerazione dello statuto epistemologico del discorso aristotelico relativo all'eternità dell'universo (cfr. in part. II, 15: Aristotele avrebbe presentato come soltanto probabile la sua tesi dell'eternità dell'universo, senza riconoscerle una particolare cogenza logica di tipo rigorosamente dimostrativo – *mofet ḥotek*). 2) In II, 17 vengono affrontate le argomentazioni mosse *a parte mundi* (e cioè i primi quattro metodi di dimostrazione del cap. 14: queste contro-obiezioni maimonidee si riassumono nel celebre esempio dell'orfano cresciuto "in un'isola remota" e intendono far valere il principio secondo cui "la natura [dell'ente] dopo che esso è venuto alla luce e ha raggiunto il suo stato di perfezione, è diversa dalla natura che lo stesso possiede durante il suo processo di generazione e all'inizio del suo passaggio dalla potenza all'atto, così come essa risulta ancora diversa da quella posseduta prima del suo movimento di passaggio all'atto", pp. 35r-v; [p. 372]). In generale, però, si deve sottolineare come queste contro-obiezioni maimonidee formulate *a parte mundi* non sembrano contenere un'effettiva risposta alle obiezioni del discorso fisico-cosmologico di Aristotele; esse intendono piuttosto far valere soltanto il principio generale della "possibilità" (*efšarut*) della tesi della creazione (e cioè la sua legittimità logica, p. 36v; [p. 376]). Ciò che intendo dire è che si ha l'impressione che le contro-argomentazioni che Maimonide presenta nei confronti della tesi filosofica dell'eternità del cosmo, contengano un loro 'nocciolo duro' di validità teoretica soprattutto *a parte dei*; in altre parole, si ha l'impressione che Maimonide vada via via spostando l'accento delle sue contro-obiezioni, sottolineando non tanto l'impor-

[6] Secondo Maimonide (pag. 125r; [pag. 290]) l'impossibilità logica dell'infinito per successione non è affatto immediatamente intelligibile come invece vorrebbero alcuni teologi, che pretendono di confutare in questo modo la possibilità dell'eternità dell'universo. Si deve anzi dire che per Maimonide la legittimità logica dell'infinito per successione o *per accidens* costituisce una delle prove più forti dell'impossibilità logica di dimostrare la creazione temporale dell'universo.

[7] Maimonide scrive che secondo i filosofi che argomentano *a parte dei* non vi è alcuna differenza tra il collocare l'inizio dell'opera della creazione ("l'aprirsi all'essere dell'esistenza dopo il nulla", *ha-hitpateḥut meṣi'ut aḥar ha-he'eder*) "dopo centomila anni o dopo un tempo molto più vicino". Allo stesso modo, anche il concepire la possibilità che la divinità abbia creato successivamente più universi prima di questo in cui viviamo, non rappresenta una via d'uscita legittima nei confronti dell'aporia dell'inazione divina (p. 33v; [p. 366]).

tanza della dimensione fisico-cosmologica implicita in esse, quanto piuttosto il 'nuovo' discorso su Dio che esse implicano[8]. 3) II, 18 è dedicato alle analisi delle ultime tre argomentazioni mosse in II, 14 dai filosofi *a parte dei*.

C) L'analisi di queste ultime contro-obiezioni maimonidee (quelle che muovono cioè *a parte dei*) ci dà finalmente la possibilità di indicare un primo contesto tematico della *Guida* in cui sembrano essere presenti degli elementi teoretici che vanno in direzione della tesi della *creatio ab aeterno*. Si tratta del contesto relativo ai tratti distintivi della volontà divina; a questo proposito, Maimonide scrive che l'azione di Dio "consegue soltanto alla [sua] volontà" (*ki hafo'al nimšak la-raṣon levad*, p. 37v; [p. 379]) e che "l'autentica essenza della volontà consista nel volere e nel non volere" (*ibid.*) In relazione poi alla settima argomentazione di II,14 (l'effetto della sapienza divina deve essere eterno al pari della sua causa, una volta posta l'identità in Dio tra la sapienza e la sua stessa essenza), il nostro autore scrive: "Come noi ignoriamo la sua sapienza che ha imposto che le sfere celesti dovessero essere in numero di nove (né di meno né di più), il numero dei pianeti così come essi sono (non di più né di meno) e che non fossero né più grandi né più piccoli [di quello che effettivamente essi sono], così noi ignoriamo la sua sapienza nel portare alla luce l'universo dal nulla a partire da una qualche estensione di tempo vicino [a noi]" (p. 38r; [p. 379]). In questo modo, Maimonide sembra evidenziare il carattere di assoluta auto-referenzialità che la volontà di Dio possiede rispetto a quella dell'uomo[9]; è proprio sulla base di questa essenziale auto-referenzialità che il termine volontà risulta equivoco quando viene predicato nei confronti della divinità (esso non possiede cioè quei tratti distintivi di strutturale dipendenza dall'esterno indicati da questo termine quando viene riferito all'uomo).

Un altro contesto che sembra contenere un "segnale" in direzione della creazione eterna, è quello presente in II,12, là dove Maimonide paragona l'azione di Dio all'emanazione continua o infinita di una sorgente che fa scaturire l'acqua in tutte le direzioni (il termine *šefa'* impiegato da Maimonide in quest'ambito è particolarmente significativo, in quanto è lo stesso che viene adoperato per spiegare la profezia e la provvidenza in II, 32 e III, 17). Questo capitolo contiene diversi riferimenti indiretti alla *Sorgente di vita* del filosofo ebreo neoplatonico ibn Gabirol (puntualmente rilevati da ibn Falaquera nel suo commento alla *Guida*, il *moreh ha-moreh*); ciò non è un caso, in quanto la nozione neoplatonica di emanazione è certo la più vicina al concetto filosofico di creazione *ab aeterno*[10] (il problema per Maimonide è semmai quello di non pensare questa emanazione come derivata necessariamente da Dio, come invece hanno fatto al-Farabi ed ibn Sina, paragonandola allo scaturire istantaneo e continuo della luce dal sole).

Un terzo (ed ultimo) contesto tematico in cui sembrano essere presenti delle tracce di una tesi della *creatio ab aeterno* è quello relati-

[8] Da un punto di vista fisico-cosmologico (con la significativa eccezione però della componente astronomica), Maimonide sembra attenersi al fatto che secondo lui le opinioni di Aristotele "sono le più vicine alla verità rispetto alle altre opinioni [filosofiche], almeno nella misura in cui si assuma la natura dell'universo come punto di partenza per la dimostrazione razionale" (p. 34r; [p. 369]).

[9] Al fine di evidenziare la dipendenza dell'uomo da moventi esterni, Mamonide cita come esempio il progetto (o la volontà) dell'uomo di costruirsi un rifugio – progetto che può però essere messo in atto soltanto quando l'uomo disponga del materiale con cui fabbricarsi una casa o degli strumenti tecnici con cui lavorare quest'ultimo (al limite, un ulteriore tratto di dipendenza dai moventi esterni che la volontà umana possiede, può essere ravvisato nel fatto che soltanto eventi meteorologici particolari – come ad es. "il caldo o il freddo" – sono quelli che da ultimo innescano il processo di costruzione di un rifugio da parte dell'uomo). Al contrario, la volontà divina non dipende da alcun movente (sia esso interno o esterno), se non quello di "seguire la [stessa] volontà" (*'ella heyoto nimšak aḥar ha-raṣon*, p. 37v; [p. 379]).

[10] Questa vicinanza teoretica fra emanazione e creazione eterna viene riconosciuta da S. Feldmann, *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors*: «Viator» XI (1980), pp. 289-320, che però esclude la possibilità che in Maimonide sia presente la tesi della creazione eterna.

vo alla discussione del tema dell'infinità dell'universo. Nel cap. 28 Maimonide scrive che questa infinità o continuità della durata dell'universo (ebr. *nisḥut*; ar. *tabid*) va tenuta distinta dalla sua eventuale coeternità rispetto a Dio (è legittimo affermare la prima, mentre la seconda sarebbe pericolosa per la fede; per il termine 'coeternità', cfr. l'ebr. *qadmut* e l'ar. *qidam* o *azaliyya*). A riprova di questa sua affermazione, Maimonide cita *Qo.* 1,4 ("la terra sussiste in eterno – *le-'olam*"), che secondo lui non va interpretato nel senso che la terra avrebbe una sua durata di tempo pre-determinata (e cioè una sua durata provvisoria, in vista della distruzione divina dell'universo alla fine dei tempi). Per confermare ulteriormente questa sua interpretazione di *Qo.*1,4, egli cita *Ps.* 104,5 ("Ha fondato la terra sui suoi fondamenti, perché essa non vacilli in eterno – *'olam wa-'ed*"), ponendo subito dopo questa espressione avverbiale di *'olam wa-'ed* in relazione con *Es.* 15,18 secondo cui "Il Signore è re in eterno – *le-'olam wa-'ed*" (un versetto – quest'ultimo – che secondo Maimonide possiede una connotazione messianica). Mi sembra significativo che in questa operazione di interpretazione di *Qo.*1,4, l'infinità o continuità dell'universo venga accostata a quella di Dio (appunto attraverso il rimando a *Es.* 15,18); del resto, ciò era già stato fatto nel cap. 27, là dove Maimonide – dopo aver ricordato che il problema "dipende dalla volontà di Dio o dal decreto della sua sapienza"- scrive che "è possibile che Egli lasci sussistere [l'universo] per l'eternità (*le-neṣaḥ neṣaḥim*) e che lo renda perpetuo di una perpetuità come la sua (*hatmadah*)" (sempre in questo cap., il nostro autore osserva che il Trono della Gloria, per quanto derivi da Dio, ha anch'esso una durata infinita. Si noti ancora che nel cap. 26 Maimonide osserva come tutti i testi biblici, ad eccezione di uno solo, non menzionino il fatto che il Trono sia stato creato, ma ne sottolineino piuttosto la sua durata infinita. Egli cita a questo proposito *Lm.* 5,19: "Tu o Signore siedi in eterno – *le-'olam*, il tuo trono di generazione in generazione" – un verso, quest'ultimo, dove l'infinità di Dio e quella del Trono vengono ancora una volta significativamente accostati) [11].

Roberto Gatti
Dipartimento di Filosofia
Università di Genova
via Balbi 4 – 16126 Genova
e-mail: manuela.co@libero.it

[11] Non condivido l'interpretazione che W.Z. Harvey (nel suo importante art. *A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle*: «Harvard Theological Review» 74 (1981), pp. 287-301, fornisce della problematica maimonidea di *'olam wa-'ed*. Secondo l'interpretazione di Harvey, quest'ultima espressione indicherebbe l'eternità soltanto *a parte post* (ragione per cui – così continua lo studioso – il fatto che in *Qo. 1,4* compaia la sola espressione *'olam* rappresenterebbe un segnale esoterico del fatto che *'olam* indichi anche l'eternità *a parte ante*; cfr. p. 300 n. 36). Di fatto, ciò che Maimonide dice esplicitamente nel cap. 28 a proposito del libro biblico dell'*Ecclesiaste* è che: 1) esso *non* contiene la tesi dell'eternità *a parte ante* e 2) che l'espressione biblica *'olam* dice 'meno' di quella di *'olam wa-'ed*. Più in generale, si deve dire che all'interno della letteratura critica sul tema della creazione in Maimonide, la tesi di Harvey è la più vicina a quella che ho esposto in queste pagine per quel che concerne i seguenti punti: a) lo studioso ritiene che Maimonide credesse essotericamente ad un'origine temporale dell'universo (o che Dio abbia creato intemporalmente il mondo, inaugurando il *primum* del tempo); b) da un punto di vista però esoterico-filosofico, la tesi della creazione e dell'eternità non risulterebbero secondo Maimonide incompatibili o reciprocamente esclusive. Non riesco però più a seguire lo studioso, quando scrive che "on the allegedly crucial question of divine necessity and divine will there is no evident difference between Aristotle and Maimonides" (pag. 78). In generale, Harvey identifica la posizione esoterica di Maimonide sulla creazione in un modello di derivazione noetica dell'universo da parte di Dio, che sembra presupporre la coeternità della materia. In questo modo, però, lo studioso finisce con il trascurare le critiche che lo stesso Maimonide muove nei confronti di questa tesi (cfr. in part. II,20-21). Si deve comunque sottolineare che questo modo di interpretare la posizione esoterica del nostro pensatore, è quella già presente nella tradizione di quei commentatori medievali della *Guida* del XIII-XIV sec. (Yiṣḥaq Albalag, Yosef ibn Kaspi e Moshé Narboni) che intendono integrare Maimonide con Averroè. La possibilità che in Maimonide sia presente la tesi della *creatio ab aeter-*

SUMMARY

It is a well-known fact that the issue 'creation vs. eternity of the universe' is one of the most puzzling themes of Maimonides' *Guide of the Perplexed* (as shown by a variety of medieval and modern commentators). This article attempts to solve the riddle by interpreting this theme in the light of Thomas of Aquinas' idea of *creatio ab aeterno* found in his *De aeternitate mundi*. This study analyses three contexts of the *Guide* in which the idea of *creatio ab aeterno* seems to be present and to be held in an esoteric mode: 1) the theme of God's will (i.e. its character of free and indeterminate entity); 2) the theme of *shefa'* (=emanation), by which Maimonides explains the divine action of the God on the universe and 3) the theme of infinity vs. eternity (i.e. co-eternity) of the universe. On the whole, Maimonides himself turns out to be a perplexed thinker, uncertain between the obligations of his faith (according to which creation started from an initial instant of time) and the principles of the Aristotelian cosmology and physics (i.e. time and movement are infinite, without a point of beginning and end).

KEYWORDS: Maimonides' *Guide of the Perplexed*; Creation and eternity of the universe; *Creatio ab aeterno*.

no, in un senso analogo a quello che è stato delineato in queste pagine, è stata riconosciuta da T. Rudavsky nel suo art. *Creation and Time in Maimonides and Gersonides* in *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, edd. by D.B. Burell and B. McGinn, University of Notre dame Press, Notre Dame 1990, pp. 122-146. La Rudavsky si concentra in particolare sul problema del tempo, tralasciando però quello dell'infinito (si vedano anche le osservazioni critiche alla lettura della Rudavsky ivi formulate da B. Kogan, pp. 147-153, ovviamente estendibili anche alla tesi che ho qui presentato).

Chiara Pilocane

I MANOSCRITTI EBRAICI DELLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI TORINO

È necessario innanzi tutto specificare quali sono le ragioni che rendono il fondo manoscritti della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino degno di interesse in questa sede. Tali ragioni si possono individuare da un lato nell'entità e nell'importanza del fondo ebraico, di cui parlerò più avanti, dall'altro nelle vicende del tutto particolari che hanno funestato la biblioteca – e in particolare la collezione dei codici – cui si può accennare sin d'ora. Nel Gennaio 1904, infatti, un incendio distrusse completamente cinque delle trentotto sale di cui era composta la Biblioteca Nazionale, tra cui la sala che ospitava i manoscritti. L'incendio imperversò per una notte intera e, quando finalmente fu debellato, i danni si rivelarono assai ingenti. Le perdite più gravi furono subite dalla sala manoscritti che conteneva naturalmente pezzi unici e insostituibili; le sezioni orientale, italiana e francese vennero danneggiate in modo cospicuo, mentre i manoscritti latini e greci subirono relativamente meno danni. La prima stima dei codici superstiti ne individuò 1765, tutti comunque seriamente rovinati e mutili in varia misura. Nel tempo il computo è aumentato ma ci sono ancora numerosissimi frammenti che attendono un'identificazione, e a tutt'oggi non si è in grado di fornire cifre effettivamente definitive e certe per i manoscritti salvatisi.

L'attività di restauro e identificazione dei manoscritti, nell'arco di quello che ormai è quasi un secolo, è stata competente, ma ha proceduto a rilento, e per quanto concerne gli ebraici gli interventi di recupero sono stati scarsi. Dal 2001 ha però preso il via un lavoro organico di recupero e catalogazione dei codici superstiti, che prende il nome di Progetto Manoscritti e ha il fine di rendere i manoscritti nuovamente agibili agli studiosi e di approfondire così la conoscenza delle opere ancora esistenti nella biblioteca.[1] L'analisi dei frammenti è paleografica e filologica in quanto ha in prima istanza lo scopo di ricostituire i singoli manoscritti individuandone le pagine e riordinandole: per i codici ebraici il lavoro è iniziato circa otto mesi fa e proprio il fatto che la ricerca sia in fieri può rendere di maggior interesse un discorso su tali manoscritti.[2]

Prima dell'incendio la biblioteca possedeva 4.500 manoscritti fra latini – i più numerosi –, greci, italiani, francesi e orientali; quest'ultimo gruppo include quelli ebraici, nel rispetto della tradizione medievale e moderna che annoverava l'ebraico fra le lingue orientali, benché i codici della biblioteca siano aškenaziti, italiani e sefarditi e quindi soltanto in minima parte provengano dall'oriente.[3] Molti manoscritti della biblioteca erano pregiatissimi – si possono ricordare a titolo di esempio un manoscritto miniato del XV secolo degli *Scriptores Historiae Augustae*, che era stato dei Gonzaga, e il codice K dei Vangeli, del IV secolo, che è il

[1] Il Progetto Manoscritti è stato ideato e promosso da Alessandro Vitale Brovarone, professore di Filologia Romanza all'Università di Torino, e dalla dottoressa Letizia Sebastiani, direttrice della sala manoscritti della biblioteca. Prima del 2001 aveva lavorato all'identificazione di numerosi codici, specialmente latini, il dottor Angelo Giaccaria, precedente direttore della sala manoscritti.

[2] Ai manoscritti ebraici lavorano, oltre alla scrivente, Bruno Chiesa, professore di Lingua e Letteratura ebraica all'Università di Torino, e la dottoressa Gaia Lembi.

[3] Tra i manoscritti orientali della biblioteca si annoverano codici arabi, persiani, turchi, copti e amarici, anch'essi gravemente danneggiati nell'incendio del 1904. Lo strumento più completo per lo studio di tali manoscritti è il catalogo di Carlo Alfonso Nallino, pubblicato dall'Accademia delle Scienze di Torino nel 1900, dal titolo *111 Manoscritti arabi, persiani e turchi della Biblioteca Nazionale di Torino*. Vedere anche: S. Noja *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Nazionale di Torino*, Istituto Poligrafico dello Stato - Libreria dello Stato: MCMLXXIV.

più antico manoscritto della biblioteca – ed erano giunti alla biblioteca da diverse fonti: per citarne soltanto alcune, la gran parte dei codici proveniva dalla biblioteca privata di casa Savoia, donata nel 1720 da Vittorio Amedeo II, alcuni da biblioteche monastiche del Piemonte, altri erano doni dell'abate Tommaso Valperga di Caluso, filosofo e matematico (1737-1815), e del conte Cesare Saluzzo (1778-1853). Dei 4500 codici, gli ebraici, secondo la catalogazione fatta da Bernardino Peyron nel 1880 (vedere sotto), ammontavano a 274.

La storia del fondo ebraico è più antica della biblioteca stessa: quella che fino all'Unità d'Italia si chiamò Regia Biblioteca Universitaria nacque infatti soltanto nel 1723, per volere di Vittorio Amedeo II, dalla fusione della Biblioteca Reale (Biblioteca Ducale fino al 1713) e della Libreria civica con la Biblioteca pubblica dell'Università. Gli studi delle lingue orientali erano invece già iniziati sotto Carlo Emanuele I (1580-1630) e durante il suo regno la Biblioteca Ducale acquisì un fondo orientale cospicuo.[4] Non alieno all'incremento di manoscritti e libri a stampa, tra cui appunto molti ebraici, fu il desiderio di tenersi al passo e rivaleggiare con la grande raccolta che si andava formando a Milano per opera del cardinale Borromeo. Di un patrimonio librario che doveva ammontare a circa 8000-9000 volumi distribuiti in 22 grossi armadi, due armadi erano dedicati ai *Syriaci Chaldaici Hebrei* come recitava l'intitolazione in oro. I codici ebraici, i più numerosi della collezione orientale, dovevano esser stati acquisiti intorno al 1600, in quanto, come ha fatto notare Stelio Bassi,[5] dagli inventari settecenteschi si evince che su 188 manoscritti ebraici solo quattro erano del Seicento e tutti gli altri anteriori; mancavano inoltre edizioni del Seicento, e le note di censura e gli ex libris sugli incunaboli ebraici recavano date comprese tra il 1590 e il 1601. Quanto alla provenienza, alcuni manoscritti furono forse doni della comunità ebraica, che riconosceva un debito di gratitudine nei confronti di Carlo Emanuele I, il quale non soltanto non aveva espulso gli ebrei, resistendo alle pressioni del cardinal Borromeo, ma aveva anche emanato un decreto per evitare che venissero infastiditi durante le funzioni.[6] Al tempo di queste ultime acquisizioni doveva anche esser stato redatto un catalogo sommario dei libri ebraici; l'inventario era manoscritto, cartaceo, scritto in ebraico e italiano ed elencava le opere ebraiche, manoscritte e a stampa, ordinate per materia: purtroppo questo primo inventario è andato perduto nell'incendio del 1904 e ne resta testimonianza solo nel catalogo del 1880 (ms. A.VII.56). Si deve dunque aspettare fino al 1659 per avere un'idea chiara dell'entità del fondo ebraico della biblioteca ducale: nel 1659 infatti fu nominato bibliotecario un professore di medicina di origine nizzarda, Giulio Torrini, il quale come prima cosa si dedicò alla compilazione di un catalogo topografico, per scaffale, del contenuto della biblioteca. Stando a questa fonte, i libri ebraici – fra testi manoscritti e testi a stampa – ammontavano a 380, di cui alcuni redatti parte in ebraico parte in arabo. Si tratta indubbiamente di un numero considerevole e attesta l'importanza che nel Ducato veniva attribuita allo studio dell'ebraico e delle discipline affini. A conferma di ciò si può ricordare che dal 1608, in concomitanza con lo spostamento della sede, la biblioteca era stata affidata a esperti di lingue orientali: dapprima Carlo Ravani,[7] che per circa undici anni dal 1610 tenne anche la cattedra di "interprete delle quattro lingue, hebrea, caldea, siriaca e greca",

[4] Le più importanti acquisizioni dell'epoca furono quella dei manoscritti e incunaboli del cardinale Della Rovere, quella dei codici dell'abbazia cistercense di Staffarda, dell'abbazia di Sant'Andrea di Vercelli e del convento dei Frati Minori di Chieri, e l'acquisto di alcuni manoscritti di Carlo I Gonzaga.

[5] S. Bassi, *I fondi orientali della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino*, in S. Noja *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Nazionae di Torino*, Istituto Poligrafico dello Stato - Libreria dello Stato: MCMLXXIV, pagg. XIII-XIV.

[6] Da ricordare a questo proposito che la comunità ebraica si era impegnata a donare in segno di ringraziamento 60.000 scudi da pagare in dodici anni.

[7] Erudito di origine piacentina (da alcuni ritenuto però cremonese).

in seguito Bartolomeo Sovero,[8] che succedette a Ravani in entrambi gli incarichi.

Nei decenni successivi, tuttavia, gli studi delle discipline orientali persero di rilevanza; la situazione si aggravò ulteriormente con il generale decadimento e abbandono della biblioteca seguito ad un incendio scoppiato nel 1667. Dopo circa mezzo secolo durante il quale si abbandonarono gli studi di orientalistica e si trascurò il fondo ebraico e più in generale la biblioteca, Vittorio Amedeo II, nel 1709, avviò un'opera di risistemazione dei libri; nel 1710 arrivò a Torino il teologo tedesco Christoph Matthias Pfaff: fu lui ad interessarsi ai codici ebraici e a curarne l'inventario. Vittorio Amedeo, per ispirazione soprattutto di Scipione Maffei, ridiede inoltre impulso agli studi di orientalistica e specialmente all'insegnamento dell'ebraico. Anche il giurista siciliano Francesco D'Aguirre aveva caldamente incoraggiato la rinascita dello studio dell'ebraico nella sua relazione "della fondazione e ristabilimento degli studi generali" del 1717, facendo riferimento alle cinque grandi università in cui tale importante disciplina veniva coltivata (sempre, va ricordato, intesa come propedeutica allo studio delle Sacre Scritture): Roma, Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca.[9] Grazie a questo rinnovato interesse, dalla metà del XVIII secolo Torino visse un nuovo periodo florido per lo studio dell'ebraico: la biblioteca ospitò studiosi di lingua ebraica e orientalisti, tra i quali Giuseppe Pasini, Gian Bernardo De Rossi e in seguito Tommaso Valperga Caluso, che dal 1800 al 1814 resse la cattedra di lingue orientali. Il primo ad esser stato chiamato alla ripristinata cattedra di Lingua Ebraica e Sacra Scrittura era stato l'abate padovano Giuseppe Pasini; nel 1745 Pasini fu nominato prefetto della Regia Biblioteca Universitaria e nel 1749 pubblicò un catalogo di tutti i manoscritti ivi contenuti.[10] Il primo volume è dedicato ai manoscritti greci ed ebraici e, con la descrizione di 169 codici, è il primo catalogo a stampa di un fondo di manoscritti ebraici posseduto da una biblioteca italiana.[11] Altra catalogazione si ebbe molto dopo e su altri manoscritti per mano di Amedeo Peyron:[12] nel 1820 a Lipsia venne pubblicato il suo catalogo che descriveva 80 codici ebraici, donati da Valperga Caluso.[13] Tale donazione costituì l'ultimo incremento cospicuo di manoscritti ebraici della biblioteca.

Nel 1880 Bernardino Peyron, nipote di Amedeo, redasse un altro catalogo, l'ultimo per ora, dei codici ebraici:[14] in esso non si descrivono manoscritti nuovi rispetto a quelli del catalogo del Pasini o della *Notitia* di Amedeo Peyron, se non uno regalato appunto dallo stesso Amedeo Peyron dopo il 1815 e uno che in precedenza compariva soltanto nell'inventario del 1659.

Dopo poco più di vent'anni dalla catalogazione di B. Peyron scoppiò il rovinoso incen-

[8] Barthélemy Schouwey. Svizzero di origine friburghese dopo aver lavorato a Torino passerà a Padova, alla cattedra che era stata di Galileo Galilei.

[9] Francesco D'Aguirre faceva notare che nelle cinque università summenzionate erano presenti anche cattedre di lingua caldaica e araba, ma che l'unica veramente imprescindibile era l'ebraica.

[10] *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei per lingua digesti, et binas in partes distributi, in quarum prima Hebraei, et Graeci, in altera Latini, Italici, et Gallici, Recenserunt, et animadversionibus illustrarunt Josephus Pasinus Regi a consiliis Bibliothecae praeses et moderator, Antonius Rivautella, et Franciscus Berta eiusdem Bibliothecae custodes*, Taurini 1749.

[11] Un indice dei manoscritti, anch'esso particolarmente curato per quanto concerne gli ebraici, era già stato redatto dall'abate Francesco Domenico Bencini di Malta nel 1732: *Indice de' libri manoscripti ebraici, greci, latini, italiani e francesi i quali la R.M. del Re di Sardegna ha tolti dal suo Regio archivio per rendere riguardevole la biblioteca della Sua Regia Università di Torino.*

[12] Allievo di Tommaso Valperga Caluso, Amedeo Peyron gli succedette come docente di lingue orientali nel 1815. Nel 1818 Amedeo Peyron era anche "bibliotecario dell'Università".

[13] A. Peyron, *Notitia librorum manu typisque descriptorum qui donante ab. Thoma Valperga Calusio illati sunt in R. Taurinensis Athenaei bibliothecam*, Ioa. Aug. Glott. Weigelii: Lipsia, 1820.

[14] B. Peyron, *Codices hebraici manu exarati Regiae Bibliothecae quae in Taurinensi Athenaeo asservatur*, Fratres Bocca, Romae - Taurini - Florentiae MDCCCLXXX.

dio cui si è già accennato: la notte tra il 25 e il 26 di Gennaio del 1904 fu fatale per la biblioteca e in special modo per il fondo manoscritti. Il fuoco, quando non carbonizzò completamente i codici, li ridusse a dimensioni piccolissime rispetto ai formati originali e rese le pagine pressoché illeggibili. Ad aggravare la situazione, i manoscritti furono buttati nella sottostante via Po per sottrarli alle fiamme e l'acqua di spegnimento contribuì a danneggiare le pergamene. Quando l'incendio fu debellato i codici salvatisi, rattrappiti e scuriti dalle fiamme e dal fumo, si presentavano per lo più come pesanti blocchi di pergamena o carta, in quanto l'effetto del calore aveva incollato saldamente le pagine.

L'incendio, le cui cause sono ancora oggi ignote in quanto i risultati dell'istruttoria restarono segreti, suscitò grande accoramento nel mondo accademico europeo e specialmente italiano: fra i molti doni che pervennero alla biblioteca subito dopo la catastrofe si può ricordare quello del Barone Alberto Lumbroso, che offrì la sua raccolta di 26.000 volumi, stampe e manifesti di epoca napoleonica. I lavori di recupero dei codici e di restauro iniziarono da subito: furono nominate tre commissioni, una delle quali deputata al recupero dei manoscritti e presieduta dall'allora rettore Giampietro Chironi, e due che si occupassero della ricostruzione della biblioteca e della scelta di una nuova sede. I fondi stanziati in base ad un disegno di legge appositamente preparato ammontarono a 400.000 lire. Alcuni studiosi vennero incaricati del riconoscimento dei manoscritti scampati alle fiamme: di quelli orientali ed ebraici si occupò Italo Pizzi. Le operazioni di restauro furono, e sono, complesse in quanto ci si scontra sia con problemi creati dal fuoco sia con problemi creati dall'acqua, e non di rado si deve agire anche contro la formazione di muffe sulle pagine. Se il distacco dei fogli in certi casi è stato realizzato manualmente, il ristoro delle migliaia di pagine è stato man mano affidato a restauratori di professione ed è ben lungi dall'essere finito.[15] L'anno successivo alla catastrofe fu assai proficuo per l'identificazione dei codici: era infatti stato chiamato alla direzione della biblioteca Carlo Frati che conosceva personalmente il fondo manoscritti per aver lavorato all'inventario topografico insieme a B. Peyron. Dal 1905, quando Carlo Frati fu sostituito da Giovanni Bonazzi, i lavori di identificazione si interruppero quasi, ma si diede l'avvio a numerosi restauri. Il lavoro di restauro continuò anche negli anni della seconda guerra mondiale; i codici che nel periodo bellico non erano consegnati ai vari laboratori esterni vennero temporaneamente trasferiti nel Castello di Montiglio, vicino ad Asti. Fu negli anni successivi alla guerra che riprese il lavoro di identificazione, finalmente anche sui codici ebraici che dal tempo di Italo Pizzi, dal 1904, erano stati trascurati. Fra il 1947 e il 1954 lavorò infatti alle identificazioni Isaiah Sonne, studioso di origine galiziana che dedicò un lungo periodo alla ricerca nelle biblioteche italiane e svizzere. I manoscritti riconosciuti da Sonne sono circa 90, ma non tutte le identificazioni sono corrette. Per fare un esempio, si può considerare un gruppo di pagine che Sonne aveva identificato con parte dell'opera di Bahya ibn Paquda *Ḥovot ha-levavot*; le pagine appartengono invece a due manoscritti diversi, nessuno dei quali per altro contiene lo scritto di ibn Paquda: si tratta di un commento di Raši ai Profeti e del *Sefer Miṣwot Qaṭan* di Isacco da Corbeil. Dal tempo di Sonne alcuni manoscritti ebraici son stati identificati e studiati da Caterina Rigo e Mauro Zonta;[16] negli ultimi mesi, come già detto, ha finalmente preso l'avvio un lavoro di identificazione e descrizione che vorrebbe essere definitivo. Anche i restauri di manoscritti ebraici non sono stati molti: su circa

[15] Il restauro fu dapprima affidato ai laboratori di chimica e di materia medica dell'Università di Torino. Presso il laboratorio di materia medica fu invitato a dirigere i lavori di restauro Carlo Marrè, competente restauratore della Biblioteca Vaticana.

[16] G. Tamani - M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni commenti e compendi del corpus aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, "Eurasiatica" 46, Supernova: Venezia, 1997. M. Zonta, *Il recupero dei codici filosofico-scientifici ebraici presso la Biblioteca Nazionale di Torino*, "Henoch" 17 (1995), pp. 197-208.

1600 codici restaurati solo 69 sono ebraici e quelli attualmente in restauro si contano sulle dita di una mano. Può sembrare strano che in cento anni – tenendo conto dei molti aiuti che pervennero alla biblioteca e del pregio delle opere danneggiate – i passi avanti nel ristoro dei manoscritti siano stati così pochi: solo qualche restauro e assenza di inventari recenti fino all'inizio, nel 2001, del summenzionato Progetto Manoscritti che è finalmente volto alla vera e propria ricostruzione, alla descrizione e alla catalogazione sistematica dei manoscritti finora conservati in modo disordinato in un deposito. La cosa meraviglierà di meno se si considera la lentezza con cui in generale si provvedette al riassetto della biblioteca: basti ricordare che la nuova sede, stabilita fin dal 1907[17] in piazza Carlo Alberto, fu agibile soltanto nel 1973. Molte furono le polemiche quando ci si rese conto che le promesse fatte dal governo non venivano adempite. I giornali dei mesi e degli anni immediatamente successivi all'incendio misero più volte in luce l'inefficienza del ministero, ma con il passar del tempo ci si abituò alla situazione.

Inoltre, insieme ad alcune donazioni importanti, come quella di uno splendido *maḥazor* italiano, l'unico acquisto degno di nota per gli studi di orientalistica e di ebraico dopo il 1904 è stato quello della biblioteca Peyron, nel 1970: essa includeva fra le altre cose autografi di Valperga Caluso, Amedeo e Bernardino Peyron sullo studio delle lingue orientali, e alcuni manoscritti greci, ebraici e arabi.[18]

Quanto ai manoscritti ebraici, come già detto, prima dell'incendio la biblioteca possedeva 274 codici. Le opere attestate nel fondo ebraico sono molto varie: si va dal *Tanak* ai commentari biblici, alle opere filosofiche e letterarie fino ai *maḥazorim* e a testi qabalistici, matematici e medici; sicuramente unici sono poi due scritti del 1622, entrambi composti da Deodato Segre, dedicati ai Savoia; di essi è scampato all'incendio soltanto quello intitolato *Divina Corona Sabauda*, con testo in ebraico e italiano. Per la datazione dei codici, si va dal XII secolo fino al XVIII, anche se i codici compresi fra il XIII e il XV secolo sono decisamente preponderanti.[19] I manoscritti salvati e identificati sono a tutt'oggi 109, tenendo conto sia di quelli restaurati sia di quelli ancora da restaurare, e sono incompleti in varia misura. I manoscritti restaurati sono chiusi in faldoni con l'indicazione della segnatura, sempre naturalmente da verificare: le pagine all'interno sono sciolte e in disordine, e non di rado si trovano fogli appartenenti ad altri codici. Inoltre, in una quindicina di casi le pagine del codice restaurato sono state rilegate: il lavoro è stato tuttavia compiuto da chi evidentemente non conosceva l'ebraico cosicché la successione dei fogli è del tutto casuale e alla ricomposizione del manoscritto si aggiunge l'impossibilità pratica di mettere in ordine i fogli. I manoscritti non ancora restaurati sono invece conservati in scatola, anch'essi con l'indicazione della segnatura, alcune volte dubbia o anche sbagliata: le pagine, che ovviamente sono sciolte – come anche quelle restaurate –, sono in genere scure e non facilmente leggibili, più o meno increspate a partire dai bordi esterni, e spesso spezzate in quanto il processo a cui furono sottoposte durante l'incendio le ha rese rigide e molto fragili.

Un solo manoscritto non ha subito danni: il CXCVII (secondo la numerazione progressiva del catalogo di B. Peyron), che porta la segnatura A.VI.34 e che contiene un'antologia di testi, in gran parte di R. Joseph ben Caspi. Gli altri codici sono variamente danneggiati: si va da quelli di cui restano solo poche pagine, a quelli quasi completamente illeggibili perché affumicati, a quelli ancora incollati, e non di rado uno stesso codice presenta tutte queste caratteristiche insieme. Inoltre, laddove l'opera di restauro ha, ovviamente, migliorato le condizioni delle pagine, stendendole, pulendole e rendendo l'inchiostro più nitido, in certi casi

[17] Legge 581 del 23 Agosto 1907 (G.U. 200).

[18] G. Gallo (cur.), *Inventario dei manoscritti e dell'archivio Peyron*, Torino: Biblioteca Nazionale Universitaria, 1997.

[19] Il più antico manoscritto scampato all'incendio è una Bibbia del XII secolo, mentre i due più recenti contengono dei commenti qabalistici e delle *Afṭarot* per tutto l'anno e sono entrambi del XVIII secolo.

ha anche inevitabilmente causato un acuirsi della trasparenza della pergamena, generando un effetto vetrificato per cui si leggono attraverso la pagina i caratteri dell'altra facciata. Insieme a questi manoscritti di cui, sebbene siano danneggiati e solo parzialmente conservati, si conosce il contenuto, c'è un notevole numero di pagine riposte in modo casuale in scatoloni e non ancora attribuite a nessuna opera.

Vale forse la pena accennare a questo punto a come si svolge il lavoro recentemente intrapreso per identificare, analizzare e rendere di nuovo agibili i manoscritti superstiti. Si procede essenzialmente in due sensi, iniziando con un frammento non identificato, oppure con un codice – restaurato o in scatola – che abbia l'indicazione della vecchia segnatura del catalogo Peyron e di cui quindi si conosca già il contenuto. La prima fase consiste dunque, per il frammento sciolto, nell'identificazione dell'opera – servendosi del catalogo Peyron, cui si fa continuo riferimento; nel caso del manoscritto già riconosciuto si deve invece, sempre con l'ausilio del catalogo, verificare che si tratti realmente dell'opera in questione. Chiaramente quando c'è già la segnatura e si deve solo verificarne la correttezza il lavoro è più semplice; è tuttavia già successo che l'indicazione della segnatura fosse sbagliata – o per la confusione fatta dopo l'incendio e negli anni successivi, oppure perché l'identificazione di Sonne è errata – e si dovesse quindi identificare ex novo l'opera. Una volta confermato il contenuto del manoscritto si procede al riordino delle pagine, e di conseguenza si ha anche modo di verificare quanto resta dell'opera. Per ordinare le pagine ci si serve di concordanze su cd rom, nel caso del *Tanak* e di qualche altra opera, ad esempio i commentari di Raši, oppure dei testi a stampa, laddove siano disponibili. Talvolta tuttavia si deve lavorare in mancanza dell'una e dell'altra risorsa. Quando le pagine superstiti sono finalmente in ordine e numerate, il codice dev'essere descritto, anche in vista di un catalogo dei manoscritti superstiti che si intende pubblicare in futuro. Durante il lavoro di riordino e descrizione si cercano naturalmente varianti testuali o particolarità di qualsiasi genere che possano caratterizzare ulteriormente il codice. Personalmente ho finora rivolto l'attenzione in special modo alle Bibbie, alla ricerca di particolarità nella puntazione.

Per quanto riguarda i frammenti sparsi, senza identificazione, si considerano tutte le caratteristiche codicologiche e di contenuto del frammento ai fini di una ricerca incrociata sul catalogo di Peyron, ricerca resa più facile dal fatto che il catalogo è ora anche su computer grazie al lavoro di Giuseppe Regalzi.

Il lavoro sui manoscritti non ha solo lo scopo di riordinarli e analizzarli, ma porta anche non di rado al rinvenimento di codici che si davano per persi nell'incendio: seppur lentamente, il numero dei codici salvatisi sta aumentando. Anche se la gran parte delle scoperte avviene chiaramente fra i frammenti che non hanno ancora identificazione, abbiamo trovato manoscritti considerati perduti anche in mezzo a codici già identificati, sia in scatola sia restaurati. Fino ad oggi sono state trovate pagine di una Bibbia che si credeva distrutta nell'incendio conservate insieme ad un altro codice della Bibbia già restaurato e attribuite ad esso, mentre un altro *Tanak*, perso dal 1954, era semplicemente conservato con la segnatura sbagliata. Ancora, dei due *Sefer 'Aruk* sopravvissuti all'incendio e restaurati si è a lungo creduto che il primo si fosse conservato solo in minima parte; quando però si è intrapreso il lavoro di riordino e analisi del secondo '*Aruk* sono state rinvenute nei suoi faldoni numerose pagine appartenenti all'altro codice.

Quanto invece allo studio delle pagine sciolte, alcuni frammenti fanno parte di manoscritti già identificati e vengono aggiunti ad essi, altri attestano codici fino a quel momento non ancora ritrovati e rivestono dunque maggior importanza: sono state per esempio rinvenute alcune pagine di cinque Bibbie altrimenti non attestate e un commento di Raši alla *Torah* quasi completo. Si può infine segnalare un'importante scoperta, che per ora è unica nel suo genere: si tratta di una versione ebraica dell'introduzione di Maimonide alla *Mišnah*. Com'è noto, esiste già un testo ebraico di tale introduzione, e nel suo catalogo Peyron, descrivendo il manoscritto in questione, aveva riconosciuto in esso la versione già nota. Invece, benché il testo sia evidentemente molto simile, il codice conservato nella Biblioteca Nazionale contiene un'altra traduzione, diversa rispetto a quella conosciuta, e non si è ancora appurato con cer-

tezza a chi la si debba attribuire. I manoscritti e i frammenti che attendono un'identificazione non sono dunque pochi, e ancora più numerosi sono quelli che possono essere studiati e analizzati praticamente ex novo. In questo senso il fondo ebraico della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino rappresenta un terreno di lavoro quasi inesplorato e gravido di molte scoperte.

Chiara Pilocane
Via Sant'Anselmo 2,
I-10125 Torino
e-mail: chiarapil@tiscalinet.it

SUMMARY

After tracing the history of the Hebrew manuscripts' collection of the National Library of Torino, and mentioning the fire that in 1904 seriously damaged and destroyed the manuscripts, this article attempts to assess the present situation of the Hebrew codices: the number of manuscripts rescued from the fire, their conditions, how many of them have been restored so far. The main goal of this study is, however, to inform scholars about the project, which began in December 2002, for the identification, restructuring and cataloguing of thousands of burnt pages and quires. After a century an enormous wealth of Hebrew writings is about to come back to life and, hopefully, lead to new research and interesting discoveries.

KEYWORDS: National Library of Torino; Burnt manuscripts; Project for identification and cataloguing.

Cristina Santadrea

FRAMMENTI DI MANOSCRITTI EBRAICI MEDIEVALI RIUSATI IN LEGATURE A RIMINI E FORLÌ*

Il presente contributo, ripreso dal mio lavoro di tesi, si colloca all'interno di una ricerca nazionale che si prefigge di realizzare il censimento e la catalogazione dei frammenti di manoscritti ebraici medievali riusati in legature. Di questa ricerca, nota come «Progetto Genizah italiana», non descriverò le caratteristiche generali, dandole per note.

Vengo, dunque, direttamente al mio lavoro, che è consistito nella catalogazione e nell'esame dei fogli e bifogli di manoscritti ebraici rinvenuti negli archivi e nelle biblioteche di Rimini e Forlì (Fig. 1). Il catalogo che qui presento descrive 74 frammenti, ricomposti nei rispettivi manoscritti, ognuno dei quali è illustrato da schede che riportano: la misura del codice in millimetri, il tipo di pergamena, il colore dell'inchiostro, la distribuzione del testo, le misure del campo scrittorio, il tipo di foratura e di rigatura, nonché lo stato di conservazione del testo. Segue la descrizione del contenuto, la segnatura archivistica con l'indicazione del nome, titolo e data del registro ricoperto dal frammento descritto o sigla di identificazione del frammento se distaccato.

Esistono varie tipologie di riuso dei fogli manoscritti su pergamena, legate al tipo di coperta che il legatore vuole ottenere. La prima mostra un intero bifoglio di un manoscritto contenente un testo biblico utilizzato in tutta la sua grandezza per ricoprire il registro (Fig. 2), è il metodo di riciclaggio migliore per noi perché ci conserva quattro pagine di testo (a meno che esso sia stato abraso nei lati esterni, come avviene nell'area modenese, ma non è il caso di Rimini e Forlì) e le intere dimensioni del manoscritto, comprensivo di eventuali note di margine. Una tecnica analoga è quella di avvolgere trasversalmente con un foglio tutto il registro (Fig. 3); di solito, come ho potuto verificare nella mia ricerca, i manoscritti che più si prestano a questo tipo di riuso sono quelli di grande formato, più frequenti tra quelli aškenaziti. Una terza tipologia, più ricorrente, consiste nell'incollare l'uno all'altro più fogli o un foglio e una parte ritagliata di un altro, smembrati da manoscritti di formato più piccolo, per ottenere una coperta sufficientemente grande per adattarsi al formato del registro; purtroppo, così facendo si avranno frammenti mutili o anche piccole strisce. Abbiamo un esempio di questa tecnica in un registro dove il legatore ha riciclato uno splendido esemplare di un Commento ai Profeti di Dawid ben Yosef Qimḥi dei secc. XIV-XV, vergato in scrittura quadrata italiana, in cui si può vedere la ribalta e l'allacciatura eseguita nel piatto anteriore mediante sottili strisce di pelle allumata (Fig. 4). La fibbia è ancorata alla pergamena rafforzandola con un piccolo ritaglio di un manoscritto latino, ossia il primo che il legatore aveva a portata di mano. Questa tacca aumenta lo spessore della membrana di ancoraggio della fibbia, evitando lo strappo, che avverrebbe se si ancorasse al solo foglio che fa da coperta. Questo avviene, in particolare, quando la legatura non presenta un robusto cartone, ma solo il foglio manoscritto, a cui il *cartularius* può aver messo dentro un foglio di carta robusta o di cartoncino leggero, incollati o meno.

1. *I frammenti dell'Archivio di Stato di Forlì*

Presso l'Archivio di Stato di Forlì sono stati rinvenuti, nel censimento compiuto da Mauro Perani negli anni Ottanta del Novecen-

* Il testo qui presentato costituisce una sintesi della tesi di laurea dell'A. dal titolo *Manoscritti ebraici medievali riusati in legature a Rimini e Forlì*, discussa nella III sessione dell'a.a. 2001-2002 presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, relatore il Prof. Mauro Perani.

to, complessivamente 18 registri contenenti atti amministrativi di vario genere datati agli anni 1555-1607. Dall'esame dei registri si evidenzia un intensificarsi del riciclaggio nel periodo che va dagli anni 1591 agli anni 1604. I frammenti membranacei sono complessivamente 28, costituiti da 21 bifogli, 6 fogli e 1 frammento minore, provenienti complessivamente da 12 manoscritti di cui 5 Bibbie, 2 testi talmudici, 2 opere di normativa religiosa o *Halakah* e, infine, 3 testi liturgici, databili su base paleografica ai secc. XII-XIV. Per quanto riguarda i tipi di scrittura in cui sono vergati i manoscritti, 5 sono di tipo aškenazita, 4 di tipo sefardita e 3 di tipo italiano.

Tutte le pergamene sono al momento ancora attaccate ai registri di cui costituiscono le coperte, ad eccezione di due bifogli che sono stati distaccati e restaurati.

Le figure 6 e 7 rappresentano appunto il primo di questi bifogli contenente un testo liturgico e databile ai secc. XII-XIV; esso è scritto in grafia quadrata aškenazita. Come si può notare nelle prime cinque righe in alto il copista ha evidenziato con dei tratti le lettere che formano il nome dell'autore di questa preghiera *Yiṣḥaq bar Selomoh*, e le lettere che formano l'eulogia *ḥazaq we-emaṣ* ossia: «Sii forte e abbi coraggio», tratta da Giosuè 1,9.

2. *I frammenti di Rimini*

Per quanto riguarda Rimini, il numero dei frammenti ritrovati ammonta a 46, di cui 21 presso la Biblioteca del Seminario Vescovile, 20 presso la Biblioteca Civica «Gambalunga» e 5 presso l'Archivio di Stato.

2.1 *I frammenti della Biblioteca Civica «Gambalunga»*

I frammenti della Biblioteca Civica di Rimini, al momento del censimento, si presentavano già tutti distaccati; essi erano stati sinteticamente descritti, anche se non in maniera completa, da Nello Pavoncello negli anni 1981-1982.

2.2 *I frammenti dell'Archivio di Stato*

Presso l'Archivio di Stato i frammenti ricoprono 2 registri di atti amministrativi di enti religiosi redatti negli anni 1526-1667 e 2 registri di atti notarili rogati dal notaio Fabrizio Battaglini negli anni 1581-1583.

I frammenti sono costituiti da 10 fogli, 5 bifogli integri, 7 frammenti minori, provenienti da 8 manoscritti di cui 3 opere di normativa religiosa o *Halakah*, 2 Bibbie, 2 Commenti alla Bibbia e, infine 1 testo talmudico, databili su base paleografica ai secc. XII-XV. I tipi di scrittura, come per i manoscritti forlivesi, hanno una distribuzione abbastanza uniforme, 3 manoscritti in scrittura aškenazita, 3 in sefardita e 2 in italiana.

Di un certo interesse è una Bibbia aškenazita del sec. XIV che contiene il testo del *Targum* di *Onqelos*, preceduta solo dall'inizio (una o due parole) del versetto in ebraico. Come sappiamo, in genere il *Targum* veniva scritto dai *soferim* nei margini del testo secondo la tradizione italiana e sefardita, oppure intercalato ai versetti in ebraico nella tradizione aškenazita. I manoscritti che presentano il solo testo aramaico sono piuttosto rari.

Singolari sono i frammenti di un esemplare del *Mišneh Torah* dei secoli XIV-XV (Fig. 5). Questi frammenti sono stati ritagliati orizzontalmente in due metà per ricoprire probabilmente una coperta di registro. Al momento del distacco si è riuscito a ricostruire perfettamente l'intero bifoglio, perché i frammenti non sono stati oggetto di rifilature.

Un'altra copia del *Mišneh Torah* (Fig. 6) si presenta grossolanamente decorato da fregi a inchiostro rosso; è vergata in scrittura quadrata aškenazita e può essere datata ai secc. XIII-XIV. Di questo manoscritto, di cui alla Biblioteca Civica Gambalunga di Rimini sono conservati 10 frammenti, sono stati rinvenuti altrettanti frammenti presso l'Archivio di Stato di Bologna. Questo a conferma del fatto che frammenti di uno stesso manoscritto possono essere finiti riusati in archivi di diverse città e che la presenza di tali frammenti in un archivio non implica necessariamente che questi fossero i libri degli ebrei di quella determinata zona o che in essa ci sia stata una comunità ebraica. La loro attuale collocazione dipende solo dai circuiti commerciali di rigattieri che commerciavano manoscritti in pergamena da riusare, se li procuravano in una determinata area e li vendevano a legatori di vari capoluoghi, dai quali, infine, gli enti del contado che avevano bisogno di

registri nuovi li andavano ad acquistare, riportandoli nel loro paese o città, dove, dopo essere stati completati, venivano archiviati.

2.2 *I frammenti della Biblioteca del Seminario Vescovile*

Una trattazione a parte merita il ritrovamento di frammenti di manoscritti ebraici presso la Biblioteca del Seminario Vescovile. Per questi frammenti non è stato possibile dare una descrizione completa, ma riferire solamente alcuni dati codicologici e paleografici, in quanto nella superficie esterna delle pergamene, che sono tuttora incollate a rinforzo dei cartoni di legatura di volumi a stampa il testo ebraico, è stato completamente abraso, come avviene sempre nel caso di reimpiego di manoscritti ebraici in legature di libri a stampa, nel nostro caso per lo più cinquecentine. È stato possibile riportare solo qualche dato di natura codicologica e paleografica, esaminando il testo del lato interno, adeso ai cartoni di legatura, di cui qualche lettera traspare in maniera speculare all'esterno.

Per poter esaminare il testo ebraico e quindi stabilirne la datazione e il contenuto, sarebbe necessario il distacco delle pergamene dai volumi. Questo distacco tuttavia, in genere viene eseguito solo nel caso in cui il testo ebraico contenuto nei frammenti risulti essere di particolare importanza, come è avvenuto infatti per il frammento contenente parte del *Talmud babilonese* in grafia sefardita del sec. XIV (Fig. 8), opera di notevole rarità per la scarsità dei testimoni di quest'opera in nostro possesso, e che rende di notevole interesse la scoperta di nuovi frammenti.

Un prezioso bifoglio intero del *Talmud babilonese* (Fig. 9) è stato rinvenuto anche nella Biblioteca Civica «Gambalunga» di Rimini, copia eseguita da uno scriba italiano e databile su base paleografica ai secc. XIII-XIV.

Cristina Santandrea
v.le Brunelleschi 10,
I-48100 Ravenna
e-mail: crisal3@interfree.it

SUMMARY

This article sums up the author's M.A. thesis, in which she catalogued all the fragments of medieval Jewish manuscripts found in the Archives and Libraries of Forlì and Rimini. The catalogue describes 74 fragments (folios and bifolios) discovered in book bindings and registers, recomposing the original manuscripts to which they belonged. A description of the contents is provided in the cards together with the indication of name, title and date of the register bound with the fragment, or with the indication of the call-number of the fragment if detached. Among the most important findings is a bifolia containing the Babylonian Talmud written in a semi-cursive Italian script during the 13th century.

KEYWORDS: Medieval Hebrew manuscripts; reused as bookbinding; Rimini and Forlì.



Fig. 1 – Forlì, Archivio di Stato, registri cinquecenteschi e seicenteschi del fondo «Comune di Forlì Antico» avvolti con manoscritti ebraici medievali in pergamena.



Fig. 2 – Forlì, Archivio di Stato, framm. ebr. 7: Bibbia, *Neemia*; scrittura quadrata italiana, secc. XII-XIII (esempio di riuso di un intero bifoglio usato come coperta, avvolgendo ogni foglio un piatto – anteriore e posteriore – della legatura).



Fig. 3 – Forlì, Archivio di Stato, framm. ebr. 6: Bibbia, *Genesi*; scrittura quadrata aškenazita, sec. XIII; (esempio di riuso di un foglio intero che avvolge trasversalmente il registro).



Fig. 4 – Rimini, Archivio di Stato, framm. ebr. 1: Dawid ben Yosef Qimḥi, *Commento ai Profeti*; scrittura semicorsiva italiana, secc. XIV-XV; (particolare della chiusura del registro ancorata ad una tacca ritagliata da un manoscritto latino).



Fig. 5 – Forlì, Archivio di Stato, framm. ebr. 3 fol. 2r: *Seliḥot* da un *Maḥazor* di rito tedesco; scrittura quadrata aškenazita, secc. XIII-XIV. Nelle prime cinque righe in alto il copista ha evidenziato con dei tratti le lettere che formano il nome dell'autore di questa preghiera, *Yiṣḥaq bar Šelomoh*, seguito dall'eulogia *ḥazaq we-emaṣ* ossia: «Sii forte e abbi coraggio», tratta da Giosuè 1,9.



Fig. 6 – Rimini, Biblioteca Civica «Gambalunga», framm. ebr. 15 e 16: Mošeh ben Maimon, *Mišneh Torah*; scrittura semicorsiva sefardita, secc. XIV-XV. I due frammenti combaciano perfettamente, ricostituendo l'intero bifoglio.



Fig. 7 – Rimini, Biblioteca Civica «Gambalunga», framm. ebr. 5: Mošeh ben Maimon, *Mišneh Torah*; scrittura quadrata aškenazita, secc. XIII-XIV.



Fig. 8 – Rimini, Biblioteca del Seminario Vescovile, framm. ebr. 12: *Talmud babilonese*; scrittura quadrata sefardita, secc. XIV-XV.



Fig. 9 – Rimini, Biblioteca Civica «Gambalunga», framm. ebr. 11: *Talmud babilonese*, scrittura quadrata italiana, secc. XIII-XIV.

Laura Pasquini

IL LEVIATAN E IL PESCE DI GIONA NELLA TRADIZIONE ICONOGRAFICA EBRAICA

Porre in relazione due temi iconografici apparentemente disgiunti ha in questo caso una motivazione ben precisa: analizzando le testimonianze iconografiche relative ai due motivi in esame nel quadro della tradizione artistica ebraica, ci si rende conto di come, ben distinti nei testi, il Leviatan e il grande pesce di Giona, finiscano di fatto per assumere le medesime sembianze quando della parola scritta divengono le trasposizioni figurative. In sostanza, l'iconografia del pistrice [1], che ben si adatterebbe al mostro primordiale e che in àmbito paleocristiano viene, come ben sappiamo, per lo più adottata per l'episodio di Giona, non sembra avere alcun riscontro nella tradizione figurativa ebraica, dove viceversa l'immagine pisciforme sembra impersonare tanto il Leviatan [2] quanto il grande pesce che prima ingoia poi rigetta il profeta.

Il termine Leviatan, che, derivando dalla radice *lwh*, viene ad assumere pressappoco il significato di "tortuoso, attorcigliato o avvolto", ricorre sei volte nel testo biblico [3]. Nel Salmo 104, 26 il vocabolo si riferisce chiaramente a un grande animale marino:

Lo solcano le navi
il Leviatan che hai plasmato
Perché in esso si diverta

Il termine viene invece probabilmente usato in senso metaforico nel *Salmo* 74 al versetto 14, per indicare la potenza dei faraoni d'Egitto:

spezzasti la testa al leviathan
lo desti in pasto ai mostri marini.

In *Isaia* 27, 1 la caratterizzazione dell'animale primordiale, inteso forse nuovamente in senso allegorico, sottintendendo cioè i nemici di Israele, è chiaramente quella di un mostro marino anguiforme agile e tortuoso:

In quel giorno, il Signore punirà
con la spada dura, grande e forte,
il leviathan serpente guizzante,
il leviatan, serpente tortuoso,
e ucciderà il drago che sta nel mare!

Vi è poi l'ampia descrizione fornitaci dal *Libro di Giobbe* ai capitoli 40 e 41 [4], su cui molto si discute per arrivare a interpretare correttamente l'essere mostruoso evocato nel brano: se si tratti cioè di un animale mitologico, del tutto leggendario; se la descrizione corrisponda a un animale realmente esistente come il coc-

[1] Pistrice e non ippocampo, come talvolta viene definito l'animale marino cui si fa riferimento. Si veda per l'argomento e per la fondamentale distinzione tra le due creature: L. Charbonneau Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Archè, Milano 1940, pp. 735-737.

[2] In generale, sulla simbologia del mostro marino cfr.: H. Wallace, *Leviathan and the Beast in Revelation*, in "Biblical Archaeologist", XI, 1948, pp. 61-68; G.R. Driver, *Mythical Monsters in the Old Testament*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I, Ed. Istituto per l'Oriente, Roma 1956, pp. 234-249; E. Lucchesi Palli, s. v. *Leviathan (und Behemoth)*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, II, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1970, coll. 93-95; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, I, Rizzoli, Milano 1986, pp. 22-23; J. Voisenet, *Bestiaire Chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Age (V-XI s.)*, Presses Universitaires du Miral, Université de Toulouse-Le Mirail, 1994, p. 34, nota 40; J.E. Cirlot, *Dizionario dei simboli*, ECO, Milano 1996, p. 289; J.C. Cooper, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1997, pp. 206-207; F. Maspero, *Bestiario antico*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL), 1997, p. 354.

[3] Si veda in particolare sull'argomento: G. Cremascoli, *L'immaginario dei 'mostra' biblici*, in *I mostra nell'Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, "Atti del XXXIII Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Todi, 13-16 ottobre 1996", Spoleto, 1997, pp. 27-41.

[4] Nello stesso libro il Leviatan compare anche al capitolo 3, 8, laddove *Giobbe* maledice la notte in cui è stato concepito augurandosi che così facciano anche coloro che sono in grado di risvegliare il Leviatan.

codrillo o la balena, di cui verrebbero amplificati i caratteri che incutono terrore; o se, infine, esso non debba essere interpretato come una di quelle creature da tempo estinte, ovvero un enorme dinosauro o plesiosauro, come alcuni studiosi vorrebbero ipotizzare[5]. Di certo i capitoli 40 e 41 di *Giobbe* ne forniscono un'immagine terrificante che pare evocare quella del mostro Tiamat, divinità delle acque salate della cosmogonia babilonese a forma di drago o serpente, simbolo del poderoso oceano o del caos primigenio, sottomessa da Marduk per ristabilire l'ordine all'origine dei tempi[6].

Il Leviatan non può essere pescato con un semplice amo, né si può legare la sua lingua con una fune; la sua mascella non può essere forata da un uncino. I pescatori non lo possono squartare, come se si trattasse di un pesce sia pur di notevoli dimensioni, né può essere commerciata la sua carne (evidentemente essa non deve essere commestibile). Nessuno osa provocarlo, perché non vi è modo di resistere alla sua potenza. Il suo dorso è una corazza di squame, strettamente saldate, il suo starnuto irradia luce e dalle sue fauci partono vampate e sprizzano scintille di fuoco; dalle sue narici esce fumo come da una pentola accesa e incandescente. Il suo fiato incendia i tizzoni e dalle sue fauci escono fiamme; quando si erge, anche i più forti si spaventano e rimangono smarriti. La spada non lo scalfisce e a nulla servono frecce e giavellotti: il ferro e il bronzo, sulla sua corazza, sono come legno tarlato; la mazza per lui è come stoppa ed esso si fa beffe del vibrare di un'asta. Sotto il ventre ha punte acuminate e striscia nel fango lasciando dietro di se una scia luminosa. Quando nuota in superficie il mare ribolle e si trasforma in un vaso d'unguento che spuma. Questo mostro fu creato per non temere nessuno e non vi è alcuna creatura sulla terra che lo possa dominare: è il re di tutte le fiere superbe. A integrazione di quanto detto, si legga inoltre il seguente passo di *Giobbe*:

E non voglio tacere delle sue membra,
della sua gran forza e della bellezza della sua armatura.
Chi l'ha mai spogliato della sua corazza?
Chi è penetrato fra la doppia fila dei suoi denti?
Chi gli ha aperti i due battenti della gola?
Intorno alla chiusura dei suoi denti sta il terrore.
Superbe sono le file dei suoi scudi,
strettamente uniti come da un sigillo.
Uno tocca l'altro,
tra loro non passa l'aria.
Sono saldati assieme,
si tengono stretti, sono inseparabili.
I suoi starnuti danno sprazzi di luce;
i suoi occhi sono come le palpebre dell'aurora.
Dalla sua bocca partono vampate,
ne sprizzano fuori scintille di fuoco.
Dalle sue narici esce un fumo,
come da una pentola che bolle o da una caldaia.
L'alito suo accende i carboni,
una fiamma gli esce dalla gola.
Nel suo collo risiede la forza,
davanti a lui si fugge terrorizzati.
Compatte sono in lui le parti flosce della sua carne,
gli stanno salde addosso, non si muovono.
Il suo cuore è duro come il sasso,
duro come la macina di sotto.
Quando si rizza, tremano i più forti,
e dalla paura sono fuori di sé.
Invano lo si attacca con la spada;
a nulla valgono lancia, giavellotto, corazza.
Il ferro è per lui come paglia;
il rame, come legno tarlato.
La figlia dell'arco non lo mette in fuga;
le pietre della fionda si mutano per lui in stoppia.
Stoppia gli pare la mazza
e ride del fremere della lancia.
Il suo ventre è armato di punte acute,
lascia come tracce d'erpice sul fango.
Fa bollire l'abisso come una caldaia,
del mare fa come un gran vaso da profumi.
Si lascia dietro una scia di luce;
l'abisso pare coperto di bianca chioma.
Non c'è sulla terra chi lo domi;
è stato fatto per non aver paura.
Guarda in faccia tutto ciò che è eccelso,
è re su tutte le belve più superbe (Giobbe, 41, 4-26).

[5] Cfr. innanzi tutto per l'argomento: W.J.V. Kinnier, *A Return of the problem of Behemoth and Leviathan*, in "Vetus testamentum", XXV, 1975, pp. 1-14; E. Lyons, M. Min, *Behemoth and Leviathan – Creatures of Controversy*, in "A Monthly Journal of Christian Evidences", 21, 2001, pp. 1-7.

[6] Si veda sull'argomento: N.J. Saunders, *Animali e spiritualità*, EDT, Torino 1995, pp. 156-157.

Ora di certo questa non è la descrizione di un semplice pesce: la stessa balena, con la sua mole immensa, non può competere con alcune delle caratteristiche descritte. Queste ultime paiono invece adattarsi meglio all'immagine di quello che in qualche modo può essere considerato l'ultimo dinosauro, il coccodrillo[7], di cui, naturalmente, sarebbero state amplificate alcune connotazioni già peculiari dell'animale preistorico: l'aspetto sauriforme, la corazza squamosa e impenetrabile, la dentatura spaventosa, l'infido strisciare nel fango per poi assalire la preda.

Creatura del Nilo, sin dai tempi più remoti il coccodrillo era temuto per l'aggressività e il potere distruttivo, oltre che venerato in quanto simbolo di fecondità e forza. L'aspetto sauriforme del grande rettile anfibio, da cui deriva pure la connessione con il drago e con il serpente, ne fece da un lato un simbolo di sapienza profonda; dall'altro, e in particolare nella letteratura dei bestiari, l'emblema, come il drago, delle passioni perverse, dell'inganno, del tradimento e dell'ipocrisia sino a rappresentare con le sue orribili fauci spalancate l'accesso stesso alle profondità dell'inferno. Nella mitologia egiziana il dio coccodrillo Sebek è il divoratore per eccellenza (fig. 1): ingoia le anime di coloro che non riescono a giustificare le proprie azioni e che diverranno lordura nel suo ventre. Il dio coccodrillo, che seminava il terrore, doveva essere placato con sacrifici e offerte; ad esso venivano dedicati templi e il *Libro dei Morti* rivelava l'incantesimo che consentiva al defunto di assumere le sembianze del "divino coccodrillo" onde scongiurarne il pericolo[8]. Non stupisce quindi che in *Ezechiele* 29, 3 si parli del faraone, re d'Egitto come del gran coccodrillo che sta disteso in mezzo al fiume e che, sempre a proposito del faraone poco più avanti nel medesimo testo si legga (Ez. 32, 2):

> *Figlio d'uomo,*
> *pronunzia un lamento sul faraone, re d'Egitto,*
> *dicendo: "leone fra le genti eri considerato;*
> *ma eri come un coccodrillo nelle acque;*
> *ti slanciavi nei tuoi fiumi;*
> *e agitavi le acque con le tue zampe*
> *intorbidandone i corsi.*

La creazione di una rappresentazione iconografica del Leviatan deve probabilmente cercarsi in questa antica correlazione tra l'essere mostruoso che abita le acque e il coccodrillo, temibile e potente creatura del Nilo, anfibio devastatore padrone del limo d'Egitto, di cui anima le raffigurazioni paesaggistiche, annidandosi infido tra i fanghi e i loti. Del resto anche le fonti patristiche tendono ad associare le acque dell'abisso all'Egitto e al drago[9], simboli tutti delle potenze del male che si oppongono al regno celeste. Lo pseudo Gregorio Nazianzeno scrive[10]:

> *Liberami, liberami, o Dio immortale*
> *Dalla mano straniera*
> *Che io non sia provato da opere malvage*
> *E che il Faraone non mi tormenti.*

Per Tertulliano l'Egitto rappresenta la schiavitù del demonio:

> *Haec quidem prima per Moysen dicta sunt ad omnes utique pertinentia, quoscumque Dominus*

[7] In generale sulla simbologia del coccodrillo cfr.: Chevalier, Gheerbrant, *Dizionario*, cit. pp. 290-292; G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*: *Introduzione all'archetipologia generale*, Edizioni Dedalo, Bari 1991, p. 90; H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 126-128; Saunders, *Animali*, cit., pp. 100-101; Cirlot, *Dizionario*, cit, pp. 155-156; Cooper, *Dizionario*, cit., pp. 109-111. Si veda inoltre: J. Feliks, s. v. *Crocodile*, in *Encyclopaedia Judaica – CD-ROM Edition, Judaica Multimedia (Israel)*, Jerusalem 1997; Maspero, *Bestiario antico*, cit. pp. 109-119.

[8] Sul coccodrillo nell'antico Egitto si veda innanzi tutto: D. Sahrhage, *Fischfang und Fischkult im alten Ägipten*, P. Von Zabern, Mainz am Rhein 1998 e in particolare pp. 74-75.

[9] Si veda in particolare per l'argomento: A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Università di Bari-Istituto di letteratura cristiana antica, Bari 1975, in particolare pp. 34-56.

[10] *Poem. Hist.. De Seipso* sect. I, lib. 2, 21, in P. G. XXXVII, col. 1280.

Deus Israelis perinde de Aegypto superstiziosissimi saeculi et de domo humanae servitutis eduxerit;.

Origene, tentando di interpretare i passi di Ezechiele, sottolinea la rilevanza del battesimo di Cristo nel Giordano, che simboleggia la purificazione dalla sozzura d'Egitto[11]:

Come il dragone in Egitto dimora nel fiume, così Dio nel fiume che allieta la città di Dio (il giordano). Perciò quelli che vengono a lavarsi, depongono la sozzura d'Egitto, divengono più capaci ad essere innalzati (al cielo), sono purificati dalla lebbra più immonda...Su nessun altro fiume la colomba dello Spirito vola. Perciò comprendendo in maniera degna di Dio il Giordano, il lavacro in esso, Gesù che vi viene battezzato e la casa di preparazione, attingeremo al fiume nella misura in cui abbiamo bisogno di così grande vantaggio.

Ancora, per Cirillo di Gerusalemme il Figlio di Dio scese nel Giordano per calpestare il capo del drago e per legarlo, al fine di trasmettere a noi il potere di calpestare il male[12]:

Gesù fu battezzato perché di nuovo fossimo in comunione con lui e avessimo la dignità della salvezza. Il drago, secondo Giobbe era nelle acque ricevendo il Giordano nella sua bocca: Dunque a spezzare la testa del drago discendendo nelle acque legò il terribile drago perché ricevessimo il potere di calpestare i serpenti e gli scorpioni.

L'antica identificazione del mostro descritto in *Giobbe* e negli altri passi biblici con il coccodrillo dovette favorire l'interpretazione simbolica[13] di numerosi episodi decorativi in cui il temibile anfibio draghiforme si contrappone al bue[14], interpretato in tal caso come il mostro Behemoth, potente quadrupede, di cui si dice:

esso izza la sua coda come un cedro, i nervi delle sue cosce s'intrecciano saldi. Le sue ossa sono tubi di bronzo, le sue vertebre sono come spranghe di ferro ...(Giobbe 40, 15).

Nel mosaico pavimentale della dimora ebraica di Kyrios Leontis (V secolo), rinvenuto nel 1964 a Beith Shean (fig. 2) e oggi conservato nel museo della città, la scena di combattimento tra il coccodrillo e il grande quadrupede si colloca nel contesto di un paesaggio nilotico in cui compaiono la personificazione del fiume e la rappresentazione sintetica della città di Alessandria[15]. La raffigurazione dello scontro tra il coccodrillo e il bue si ritrova in numerosi mosaici pavimentali dell'Africa settentrionale, riferibili d'altronde a edifici di culto cristiani: ne sono un esempio il mosaico di El Alia, conservato al Museo di Sousse, datato tra la fine del II e l'inizio del III secolo, i due pannelli provenienti dalla cattedrale di Cirene (VI secolo) e quello da Qasr-el- Lebia (539 d. C. – fig. 3), cui è bene affiancare, per l'identità del motivo iconografico, il trave ligneo sito nella chiesa di S. Caterina sul Monte Sinai coevo all'edificio e riferibile quindi al secolo VI[16].

[11] *Comm. In Job.*, 6-48.

[12] *Catechesi battesimale*, III, 11-12; in P. G. XXXIII, coll. 441-444.

[13] Non da tutti del resto accettata, per cui cfr. R. Hachilili, *Iconographic Elements of Nilotic Scenes on Bizantine Mosaic Pavements in Israel*, in "Palestine Exploration Quarterly", 130, 1998, pp. 106-120.

[14] Cfr. Per l'argomento: B. Hamarneh, *The River Nile and Egypt in the Mosaics of the Middle East*, in *The Madaba Map Centenary 1897-1997: travelling through the Byzantine Umayyad Period: proceedings of the International conference held in Amman*, 7-9 April 1997, M. Piccirillo ed E. Alliata (curr.), Jerusalem, Studium biblicum franciscanum, 1999, pp. 185-189.

[15] Sull'interpretazione simbolica del mosaico, cfr.: L. Roussin, *The Beit Leontis Mosaic: an escatological Interpretation*, in "Journal of Jewish Art", VIII, 1981, pp. 6-19. Si veda anche sul mosaico in esame il contributo di R e A. Ovadiah, *Mosaic Pavements in Israel*, 'L'ERMA' di Bretchneider, Roma 1987, pp. 34-35, tav. XXXII.

[16] Sui pavimenti della cirenaica in relazione al tema in esame si veda innanzi tutto: L. Drever, *The Carved Wood Beams of Justinian, Monastery of St. Catherine, Mt. Sinai*, Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1971; E. Alföldi Rosenbaum, J. Ward Perkins, *Justinianic Mosaic Pavements in Cyrenaican Churches*, L'Erma Bretschneider, Roma 1980, in specie pp. 45-49 e relative tavole; L. Drewer, *Leviathan, Behemoth and Ziz: a Christian Adaptation*,

Se il coccodrillo poteva essere un convincente correlato iconografico, sia pur in forma attenuata, per l'immagine biblica del mostro, la diffusione della scena di lotta deve certamente collegarsi al ruolo rilevante occupato dal combattimento tra Beemoth e Leviathan nella letteratura rabbinica di epoca post-tannaitica. L'episodio, riportato nel *Midraš Rabbah*[17], nel *Talmud Babilonese*[18] e nel *Targum Yerušalmi*[19], avrebbe preceduto il banchetto messianico nel quale i due animali mostruosi, eliminatisi a vicenda nel corso della terribile sfida voluta da Dio, sarebbero stati serviti (unitamente a Ziz, l'enorme volatile), quali delizie al desco dei pii nella fine dei tempi (fig. 4). La pelle del Leviathan venne allora tesa a formare una volta celeste al di sopra di Gerusalemme, la sua luce illuminò il mondo intero mentre quanto rimase delle sue carni dopo che i pii ebbero soddisfatto il loro appetito, venne distribuito e messo in vendita tra l'umanità restante.

Ancora secondo l'interpretazione rabbinica, il Leviatan, come tutti gli altri esseri acquatici, venne creato da Dio nel quinto giorno come maschio e femmina[20]. Ma quando il Signore si rese conto che quei due mostri insieme avrebbero potuto annientare il mondo, uccise la femmina e mise sotto sale le sue carni in attesa del giorno in cui anch'essa, insieme al maschio, sarebbe stata consumata nella mensa dei giusti. Ora, la notevole rilevanza che il banchetto messianico assume nelle fonti amoraiche, unitamente al particolare della soppressione e salatura della femmina del Leviatan, deve aver influito notevolmente sull'interpretazione anche figurativa della primordiale creatura marina, la quale in questa letteratura, adattandosi alla funzione di vivanda messianica, sembra perdere gradualmente le connotazioni draghiformi peculiari del testo biblico, lasciando prevalere quelle ittiche più facilmente commestibili. Tale evoluzione verso l'immagine pisciforme, di certo meglio concepibile quale vivanda imbandita al messianico banchetto, giustifica un'altra raffigurazione musiva, già interpretata come raffigurazione del Leviatan dal Goodenough, presente nel mosaico pavimentale della sinagoga di Haman Lif in Tunisia[21], datato tra la fine del V e l'inizio del VI secolo (fig. 5). I due grandi pesci, che si stagliano sul fondo di un vago paesaggio nilotico e comun-

in "Abstracts of Papers Byzantine Studies Conference", 3, 1977, pp. 24-25; ristampato in "Journal of the Warburg and Courtauld Institut, 44, 1981, pp. 148-156; H. Maguire, *Earth and ocean: the terrestrial world in early byzantine art*, Pennsylvania, published for the College art association of America by the Pennsylvania State University press University Park and London, 1987, pp. 28-30, figg. 24-33. Si potrebbe forse interpretare analogamente, quindi come raffigurazione della lotta tra i due mostri primordiali, la scena raffigurata nella sala IV delle terme antonine a Cartagine (sec. VI) in cui due esseri mostruosi, di cui uno estremamente lacunoso paiono affrontarsi. Per quest'ultimo mosaico cfr.: A. Ben Abed-Ben Khader, *Karthago-Carthage. Le mosaïques du parc archéologique des thermes d'Antonin*, in *Corpus des Mosaïques de Tunisie*, IV, Paul Getty Trust-Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Tunisi 1999, pp. 10-12, fig. 1, tavv. IV-V e LXXVI.

17 Si veda in particolare per l'argomento L. Ginzberg, *The Legend of the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1954-1968, I, pp. 28-30, V, pp. 42-46; *Midraš Rabbah*, *Leviticus* 13, 3, London, Soncino Press, 1978. Cfr. inoltre per il mostro biblico nella tradizione ebraica: P. Machinist, J. Feliks, s. v. *Leviathan*, in Encyclopaedia Judaica – CD-ROM Edition, Judaica Multimedia (Israel), Jerusalem 1997.

18 Trattato *Bava Batra* 75a. Si vedano inoltre i riferimenti all'episodio indicati in Ginzberg, cit., V, pp. 42-46.

19 *Targum Yerušalmi*, *Num.* 11, 26.

20 Lo si ricava ancora dalla letteratura rabbinica e dai testi apocrifi per cui si veda ancora: Ginzberg, cit., I, pp. 28-30, V, pp. 44-46. Cfr. Inoltre *Bava Batra* 74b. Della creazione del Leviathan nel quinto giorno come maschio e femmina si tratta inoltre in Enoch 60, 7-10, in *IV Ezra* 6, 49-52 e *nell'Apocalisse di Abramo*, 10, per cui vedi: R.H. Charles, *Book of Enoch*, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, The Clarendon Press, Oxford, 1912.

21 Per cui si veda nuovamente il contributo di Roussin, *The Beit Leontis Mosaic*, cit., p. 8 fig. 4 e inoltre E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman World*, 13 voll., Pantheon Books, New York, 1953-1965, vol. V, pp. 35-46.

que marino, possono essere effettivamente identificati come il Leviatan maschio e la sua compagna, prima dell'uccisione di quest'ultima: le corde che paiono fuoriuscire dalle bocche dei due animali sarebbero inoltre in accordo con il testo biblico in cui si dice (*Giobbe* 41,1):

Puoi tu tirar fuori il Leviatan con l'amo o tener ferma la sua lingua con una corda?

Sulla sinistra del medesimo riquadro musivo, nonostante la notevole lacuna, si può scorgere la testa di un secondo animale, con ogni probabilità un bue, il possente Beemoth. Se non già l'immagine della battaglia tra le due creature dei primordi, la scena rappresenterebbe in ogni caso la creazione dei due esseri e la loro collocazione nei due elementi distinti, terra e acqua, di cui divennero i sovrani incontrastati. Attraverso raffigurazioni come questa, giustificate, come si è detto, da una vasta tradizione letteraria, l'iconografia ebraica del Leviatan[22] dovette gradualmente abbandonare l'immagine del drago-coccodrillo per volgersi verso la rappresentazione del pesce attestata ancora, ad esempio, nel manoscritto del XIII secolo raffigurante il mostro conservato all'Heritage e in un'ulteriore raffigurazione della battaglia tra i due esseri nella Machsor Lipsiae (sec. XIV)[23], in cui la nostra creatura viene nuovamente rappresentata quale pesce squamoso (fig. 6). Nel *Psalterium cum figuris*, sempre ascrivibile al secolo XIII (fig. 7), conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, è raffigurato il combattimento fra gli angeli inviati da Dio e l'infernale creatura pisciforme[24]. Se da un lato si può ammettere una relazione con il testo di *Isaia*, il fatto stesso che in quel passo si faccia esplicito riferimento ad una creatura serpentiforme, induce a formulare l'ipotesi che anche in tal caso la fonte cui si fa riferimento per l'iconografia in esame sia la nota leggenda riportata nel *Talmud Babilonese*, laddove si descrive il tentativo fallito, da parte degli angeli incaricati dal Signore, di uccidere il mostro marino, vicenda cui seguì la sfida mortale tra Leviatan e Beemoth.

Il risultato di tale formazione iconografica è dunque un'immagine non dissimile rispetto a quella del "grande pesce" che, nei manoscritti ebraici illustranti le vicende di Giona, si accinge a ingoiare il profeta gettato tra i flutti[25]. Di fatto, nelle miniature ebraiche di epoca medievale, (come accade nella Bibbia Kenni-

[22] Per cui cfr. innanzi tutto: Z. Ameisenova, *Animal-headed Gods, Evangelist, Saint and Righteous Men*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XII, 1949, pp. 21-45 e in particolare pp. 28-29; J. Gutmann, *Wenn the Kingdom Comes: Messianic Themes in Medieval Jewish Art*, in "Art Journal", XXVII, 1967-1968, pp. 168-174, ripubblicato in *Wenn der Messias Kommt: Das jüdisch-christliche Verhältnis in Spiegel mittelalterlicher Kunst*, Berlin 1984, pp. 19-26; J. Gutmann, *Leviathan, Behemoth and Ziz: Jewish Messianic Symbols in Art*, in "Hebrew Union College Annual", XXXIX, 1968, pp. 219-230 e relative illustrazioni; J. Schirmann, *The Battle between Behemoth and Leviathan according to an Ancient Hebrew Piyyut*, in "Proceedings of Israel Academy of Sciences and Humanities", IV, 1970, pp. 327-369; L. Drever, *Leviathan, Behemoth and Ziz*, cit, pp. 148-156.

[23] Per cui si veda: *Machsor Lipsiae*, E. Katz and B. Narkiss (curr.), W. Dausien, Hanau Main 1964.

[24] Cfr. in proposito: Charbonneau Lassay, *Le Bestiaire*, cit., p. 702, fig. XXXIX.

[25] Sulla figura del profeta nelle differenti tradizioni si veda in generale: J. Paul, s. v. *Jonas*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, II, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1970, coll. 414-420; M. Bocian, *Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici: storia, letteratura, arte, musica*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 276; M. Bocian, s. v. *Giona*, in *I personaggi biblici. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, Mondatori, Milano 1997, pp. 219-223. In particolare per la tradizione ebraica cfr.: B. Narkiss, *The Sign of Jonah*, in *Gesta*, XVIII, 1, 1979, pp. 63-74; G. Limentani, *Giona e il Leviatano*, Edizioni Paoline, Milano 1998. Vedi inoltre sulla storicità del racconto biblico: H.W. Wolff, *Studi sul libro di Giona*, Paideia, Brescia 1982; U. Steffen, *Giona e la balena: il mito della morte e della rinascita*, Red, Como 1993. Cfr. inoltre: F. Bisconti, *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del vaticano 2000, pp. 20-23 e relative illustrazioni; D. Mazzoleni, *Giona*, in Bisconti, *Temi di iconografia paleocristiana*, cit, pp. 191-193; R. M. Jensen, *Understanding*

cott[26], nella Bibbia di Cervera[27] o nella Bibbia ebraica prodotta in Germania verso la fine del secolo XIII[28] - figg. 8-10) e aramaiche (legionario di Het'um II, Cilicia, 1286[29]), la tipologia dell'animale che attende Giona tra le onde non sembra avere nulla a che vedere con il pistrice[30], ovvero il temibile mostro marino dalle fauci orribilmente dentate, che siamo soliti scorgere nei dipinti cristiani catacombali[31], nei rilievi dei sarcofagi coevi[32], nel noto mosaico aquileiese[33], ma anche in opere seriori già riferibili all'ambito romanico[34]. Lo stesso principio vale inoltre anche per le miniature islamiche raffiguranti il profeta, nelle quali ritroviamo l'immagine del grande pesce in accordo con la descrizione coranica dell'episodio, quale ci viene riportata dalla *Sura XXXVII dei Ranghi*.

In effetti il testo biblico ebraico parla proprio di un grande pesce, anche se in realtà il termine ricorre tre volte al maschile, *dag* (due volte in *Gn* 2, 1 e in 2, 11), e una volta al femminile, *dagah* (in *Gn* 2, 2)[35]. Mentre il *Targum*, ovvero la versione aramaica del te-

Early Christian Art, Routledge, London New York 2000, pp. 46-51 e 171-174; T. Merton, *Il segno di Giona*, Garzanti, Milano 2001.

[26] *Kennicott Bible* (Corunna, Spagna 1476), fol. 305, Oxford, Bodleian Library, Ms. Kennicott 1. Cfr. Inoltre: B. Narkiss, *Illustrated Bibles in Medieval Illuminated Manuscripts*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. IV B, Keter, Jerusalem 1971, pp. 964- 966 e ID, *The Sign of Jonah*, cit., pp. 65-70.

[27] *Cervera Bible*, 1300, Lisbon University Library, Ms. 72. Cfr. Inoltre: Narkiss, *Illustrated Bibles in Medieval Illuminated Manuscripts*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. IV B, Keter, Jerusalem 1971, pp. 964- 966 e ID., *The Sign of Jonah*, cit., pp. 65-70.

[28] London, Brittish Library, Add. 21160, f. 292 v. per cui cfr.: S. Ferbert, *Micrography: a Jewish Art Form*, in "Journal of Jewish Art", III-IV, 1977, pp. 12-24 e in particolare pp. 18-20, fig. 4. È interessante notare come in ambito ebraico il motivo del grande pesce persista anche in epoca tarda come testimoniano ad esempio gli stemmi, gli ex libris e le ketubot della famiglia Morpurgo, per cui cfr.: H. Lazar, *Jonah, the Tower, and Lions: an eighteenth century italian silver book binding*, in "Journal of Jewish Art", III-IV, 1977, pp. 58-73, con relative illustrazioni.

[29] Erevan, Matenadaran, Ms. 979, *Lectionary of Het'um*, II, Cilicia 1286.

[30] Si tratta di un pistrice e non di un ippocampo come talvolta viene interpretato il mostro. Si veda in proposito: Charbonneau Lassay, *Le Bestiaire*, cit., pp. 735-737.

[31] A. Grabar, *L'arte paleocristiana*, Rizzoli, Milano 1967, figg. 31, 78, 100; F. Bisconti, *La decorazione delle catacombe romane*, in V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni (curr.), *Le catacombe cristiane di Roma*, Schnell & Steiner, Regensburg 1998, pp. 71-144, tav. II e figg. 107, 110-111; Bisconti I, *Temi di iconografia paleocristiana*, cit., figg. 10, 15, 31; Jensen, *Understanding Early Christian Art*, cit., figg. 2 e 63.

[32] G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Roma 1932; Grabar, *L'arte paleocristiana*, cit., figg. 125, 130, 132-133, 147-148; A. Grabar, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana. Antichità e Medioevo*, Jaka Book, Milano 1983, p. 24, figg. 2 e 12; Bisconti, *Temi di iconografia paleocristiana*, cit. fig. 14. Cfr. ancora sul motivo adottato nei sarcofagi paleocristiani e sulla sua derivazione dalla tradizione classica: M. Lawrence, *Ships, Monsters and Jonah*, in "American Journal of Archaeology", LXVI, 1962, pp. 289-296, tavv. 77-78.

[33] Grabar, *L'arte paleocristiana*, cit., fig. 19; Bisconti, *Temi di iconografia paleocristiana*, cit., p. 23, fig. 16.

[34] Un esempio, tra i numerosi che si potrebbero istituire, riguarda il rilievo scultoreo raffigurante Giona ingoiato e rigettato dal mostro marino, relativo alla lunetta sovrastante il portale principale nella chiesa di origine normanna di S. Giorgio martire a Petrella Tifernina (CB), per cui cfr.: A. Calvani, *La Chiesa di S. Giorgio Martire a Petrella Tifernina*, Roma, 1984. Un mostro marino ingoia il profeta anche nel rilievo gipseo che anima il parapetto dell'ambone, attribuito allo scultore Nicodemo di Guardiagrele, nella chiesa di S. Maria in val Porclaneta, presso Rosciolo in provicia de L'Aquila, per il quale si veda innanzi tutto: U. Scerrato, *Arte islamica in Italia. Gli stucchi*, in *Gli arabi in Italia*, G. Pugliese Caratelli (cur.), Garzanti, Milano 1979, pp. 343-358, fig. 372. Cfr. inoltre: G. Albertini, *Amboni e portali nel romanico abruzzese*, Ediars, Pescara 1994.

[35] Argomento già trattato anche in: S. Talmon, *A Unique Depiction of a Scene from the Book of Jonah in a 13th Century Illuminated Manuscript*, in *The Old Testament as Inspiration in Culture. International Academic Symposium Prague, September 1995*, Center for Biblical Studies, Trebenice 2001, pp. 72-95, in particolare pp. 83-95 e fig. 12. Cfr. inoltre: J.

sto[36], pur traducendo analogamente, non pare cogliere la suddetta sfumatura di genere, più articolata e volta proprio a risolvere il dilemma, risulta l'interpretazione midrašica del medesimo passo. Secondo il *Midraš*[37], Giona si trovò nel ventre del *dag* maschio come in una sinagoga:

I due occhi del pesce erano come due finestre che facevano luce a Giona. Una perla era appesa nelle viscere del pesce e faceva luce e Giona vide tutto ciò che c'è nei mari e negli abissi. Di lui dice la scrittura: Una luce si è levata per il giusto[38]. Il pesce gli disse: "Non sai che è venuto il mio tempo di entrare nella bocca del Leviathan!". Gli rispose: "Conducimi da lui e salverò te e la mia vita". Subito lo condusse da quello. Disse Giona al Leviathan: "Leviathan, sappi che sono disceso a causa tua, per vedere il luogo della tua dimora, ma non solo per questo, perché io attaccherò una fune alla tua lingua[39] ti tirerò fuori per prepararti per il grande pranzo dei giusti. Ma non solo questo. Gli mostrò il sigillo di Abramo. Come vide l'alleanza il Leviathan fuggì immediatamente di fronte a Giona a due Giorni di cammino. Disse Giona al pesce: "Ecco ti ho salvato dalla bocca del leviathan, mostrami tutto quello che c'è nei mari e negli abissi"[40].

Non solo quindi appare chiara la fisionomia dell'animale che accompagna il profeta negli abissi, ma anche (ciò che per noi risulta soprattutto rilevante) la distinzione tra il ruolo giocato dal grande pesce all'interno del brano midrašico e quello invece interpretato dal Leviatan, mostro marino divoratore, destinato al banchetto messianico, spaventato dal segno dell'alleanza e dalla minaccia di quello che sarà il suo ineluttabile destino. La fuga del mostro consentirà difatti a Giona di intraprendere un viaggio nelle profondità degli abissi[41] in una graduale presa di coscienza della propria opportunità di salvezza e rigenerazione, le cui tappe si possono ricostruire attraverso le allusioni presenti nella preghiera che solo in un secondo tempo il profeta vorrà innalzare a Dio.

Un viaggio nel grembo del grande pesce, forse proprio quella balena che è simbolo della potenza delle acque[42] (immagine balena). Senza mai sconfinare nel mostruoso, essa rappresenta la via della rigenerazione, che è immersione nel suo ventre, luogo oscuro di iniziazione, da cui è possibile rinascere arricchiti di nuove conoscenze. Emblema della trasmutazione spirituale, la balena contiene il germe dell'immortalità, del ritorno alla vita da cui deriva con naturale immediatezza il messaggio simbolico di morte, resurrezione e salvezza che innegabilmente si connette all'episodio del profeta[43], il quale, "risalendo dalla prigione notturna della morte" (Davy), può facil-

Boardman, *'Very Like a Wale' – Classical Sea monsters*, in *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds: papers presented in honor of Edith Porada*, A.E. Farkas, P.O. Harper e E.B. Harrison (curr.), P. von Zabern, Mainz on Rhine 1987, pp. 73-84 e relative illustrazioni; C. Bedini, A Bigarelli (curr.), *Il viaggio di Giona. Targum, Midraš, commento di Rashi*, Roma, Città Nuova 1999, pp. 48-50 e 100-103. Nello specifico sui termini ebraici si veda: J.M. Sasson, s. v. *Jonah*, in "AB", 24B, 1990, pp. 149-152 e S. Talmon, *The Hebrew Bible as Inspiration in Culture*, in *The Old Testament as Inspiration in Culture. International Academic Symposium Prague, September 1995*, Center for Biblical Studies, Trebenice 2001, pp. 12-22 e in particolare p. 21.

[36] Si vedano, per il testo aramaico, le seguenti edizioni critiche: E. Levine, *The Aramaic Version of Jonah*, Academic Press, Jerusalem 1975; K.J. Cathcart, R.P. Gordon (curr.), *The Targum of the Minor Prophets*, in *The Aramaic Bible: The Targums*, Clark, Edimburgo 1989; A. Sperber (cur.), *The Former prophets: according to Targum Jonathan*, in *The Bible in Aramaic based on old manuscript and printed texts*, II vol., E.J. Brill Leiden, New York, Koln, 1992.

[37] Per il *Midraš su Giona*, composto non prima del secoloVIII, cfr.: A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Wahrmann Books, Gerusalemme 1967.

[38] Salmo 97, 11.

[39] Cfr.: Gb 40, 25 e ss.

[40] Bedini, Bigarelli (cur.), *Il viaggio di Giona*, cit., pp. 101-102.

[41] Si veda inoltre sul significato simbolico e sul messaggio teologico del viaggio di Giona: C. Peri, *Tra mare e deserto: il viaggio di Giona*, in "Materia giudaica", VII/1, 2002, pp. 14-23.

[42] Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario*, cit., pp. 129-131.

[43] Si veda ancora sull'argomento la bibliografia riportata alla nota 25.

mente divenire figura di Cristo in ambito evangelico[44].

La crescita dello spirito giustifica inoltre l'immagine della preziosa sinagoga evocata dal testo midrašico, dove del resto l'evoluzione spirituale del profeta, in assenza del dialogo diretto con Dio, non sembra attuarsi completamente. Per tale motivo, ma anche per giustificare la presenza del termine *dagah* in *Gn* 2, 2 il *Midraš* propone una importante evoluzione della vicenda: il profeta aveva difatti già trascorso tre giorni e tre notti nel ventre del pesce senza aver mai rivolto a Dio alcuna invocazione. Pertanto il Signore, rendendosi conto che Giona si trovava probabilmente troppo bene in quel luogo per ricordarsi delle proprie miserie e delle proprie colpe, ordinò al pesce maschio di vomitare il profeta perché fosse nuovamente inghiottito da un pesce femmina, una *dagah* gravida. La volontà divina fu accolta con incredulità, tanto che fu necessario sollecitare un chiarimento dal Leviatan, (di nuovo distinto dagli altri protagonisti e custode di ogni sapere che riguardi le acque), il quale effettivamente aveva udito Dio stesso inviare il pesce femmina perché portasse a compimento quell'incarico. Così Giona venne ingoiato dalla femmina gravida:

Allorché entrò in fondo alle sue viscere ne ebbe una grande sofferenza a causa della sporcizia e della sozzura del pesce pregno. Subito diresse il suo cuore alla preghiera davanti al Santo, benedetto Egli sia[45].

La ricomparsa, infine, del termine *dag* in *Gn* 2, 11, supponeva poi un ulteriore sviluppo della storia: Dio quindi ordinò a un altro pesce maschio ancora più grande ma sempre ben distinto dal Leviatan, di ingoiare la *dagah* gravida, nella quale si trovava Giona e di vomitare il profeta sulla terra.

Anche il commento a Giona di Rashi, il massimo esegeta ebraico, mantiene l'alternanza tra i due vocaboli, traduzioni sempre del termine pesce e non certo di mostro marino, o quant'altro. In *Gn* 2, 1 leggiamo[46]:

Un grosso pesce – Era maschio. Giona stava in piedi comodamente e non si preoccupò di pregare. Il Santo, benedetto Egli sia, diede un comando al pesce e questi vomitò Giona dentro alla bocca di un pesce femmina, che era pieno di embrioni. Là si trovò in difficoltà e là pregò. Come è detto: dal ventre del pesce Giona pregò.

È interessante notare quanto accade invece nella più antica versione biblica, quella greca dei LXX, che sorse ad uso degli ebrei grecizzati d'Egitto sotto il regno dei Lagidi. Nel libro dedicato a *Giona* al capitolo 2, versetto 1 leggiamo: ἐν τῇ κοιλία τοῦ κήτους, quindi "nel ventre del mostro marino". Il termine κήτους ripreso, nella medesima versione, anche in *Matteo* 12, 40, ha in greco essenzialmente il significato di mostruosa creatura del mare: per definire il pesce si usa, come ben sappiamo, il vocabolo ἰχθὺς, mentre per la balena esiste anche il termine φάλλαινα, il quale, per indicare con precisione il cetaceo sarebbe stato, in tale contesto, di certo più appropriato. Tale versione unitamente alla cosiddetta "antica latina", formatasi fra il 150 e il 230, che di fatto si rifaceva al testo greco, dovette senza dubbio generare la trasformazione del pesce in pistrice, per quanto concerne l'episodio di Giona, nell'iconografia cristiana delle origini e in quella tradizione greco-bizantina che continuò a seguire tale filone letterario, solo parzialmente, si vedrà, ridimensionato dalla *Vulgata*. In tale contesto si verificò in sostanza l'evoluzione opposta rispetto a quella rilevata in ambito ebraico per l'immagine del Leviatan: l'interpretazione letteraria del testo greco condusse cioè ad abbandonare l'immagine del pesce e a preferire invece quella mostruosa del pistrice-mostro marino. Ancora in un manoscritto miniato

[44] Sulla simbolica dell'essere divorato e poi rigettato dal mostro marino come rappresentazione di morte e rinascita, cfr.: M.M. Davy, *Il simbolismo medievale*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, pp. 228-229.

[45] Bedini, Bigarelli (curr.), *Il viaggio di Giona*, cit., p. 110; J.M. Mirò Rosinach, *De a redòs de l'imaginari medieval. Un tema antic. El monstre andròfag i psicopompic*, in "URTX, Revista Cultural de L'Urgel", 14, abril 2001, pp. 41-52.

[46] Cfr.: Bedini, Bigarelli (curr.), *Il viaggio di Giona*, cit., p. 102. Per il *Commento a Giona di Rashi*, si veda quello a cura di I. Maarsen, Gerusalemme 1972.

del Psalterio n. 61, conservato presso il monastero del Pantocrator sul Monte Atos[47] (fig. 11), il profeta Giona viene raffigurato in preghiera nel ventre di un'enorme creatura draghiforme, quindi ancora ἐν τῇ κοιλία τοῦ κήτους. Lo stesso vale per il Psalterio di Parigi[48], datato al secolo X, in cui la tradizione bizantina ancora mantiene l'iconografia del mostro o per il tardo Psalterio di Kiev, prodotto nel XIV secolo ma illustrato nello stile tipico del secolo XI[49].

S. Girolamo[50] adotta il termine *piscis* in Giona, mentre in *Matteo* 12, 40 leggiamo: "*sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus...*". Il grande lavoro di epurazione e di ritorno alle origini del santo dottore riguardò, come si sa, in primo luogo i testi dell'Antico Testamento. Per impulso di papa Damaso, i Vangeli vennero infatti corretti sulla base di ottimi codici greci, ritoccando elementi puramente linguistici, ma la correzione esemplare del testo non andò oltre e non raggiunse le vette filologiche dell'attenta traduzione dall'ebraico attuata nell'Antico Testamento[51]. Nondimeno tale duplicità dovette senza dubbio consentire in ambito iconografico cristiano il reiterarsi di un motivo ambiguo, in cui sovente il pesce poteva essere sostituito dal mostro marino, probabilmente confuso con lo stesso Leviatan, che nell'iconografia cristiana, come può confermare una miniatura tratta dall'*Hortus Deliciarum* di Herrade of Hohenbourg[52], manteneva invariata l'immagine draghiforme (fig. 12).

In ultimo sarà interessante considerare il fatto che anche la versione siriaca del testo traduce in entrambi i casi con il termine *nuna* (pesce), recuperando anche in tal caso l'originaria valenza del vocabolo. Una gemma di epoca sasanide, mostra con ogni probabilità l'immagine di Giona rigettato dal pesce: il riferimento al testo siriaco giustificherebbe in tal caso l'adozione del motivo iconografico da parte di un esecutore cristiano o anche ebraico, in un contesto di minore rigidità aniconica[53].

[47] Per cui vedi S. Dufrenne, *Pantocrator: 61. Paris grec 20. British Museum 40731*, in *L'Illustration des Psautiers Grecs du Moyen Age (1)*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1966.

[48] Cfr.: K. Weitzmann, *Der Paris Psalter ms gr.139 und die mittelbyzantynische Reinassance*, in «Jahrbuch für Kunstwissenschaft», 6, 1929, pp. 178-194; U. Buchthal, *The miniatures of the Paris Psalter, a Study in middle Byzantine Painting*, London, Warburg Institute 1938, Nedeln 1968; A.M. Orselli, *Simboli della città cristiana fra Tardoantico e Medioevo*, in *La città e il sacro*, a cura di F. Cardini, Libri Scheiwiller, Milano 1994, pp. 419-450, specie p. 426, fig. 208.

[49] Per cui cfr. N. Toranova, *The Kiev Psalter of 1397: an Analysis*. Tale argomento era gia stato in parte affrontato in Lawrence, *Ships, monster, and Jonah*, cit., pp. 289-296, tavv. 77-78.

[50] Per cui cfr.*: I Profeti minori: 1.: Introduzione generale, Amos: volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate*, P.G. Rinaldi (cur.), Marietti, Torino, 1972; *Bibliorum Sacrorum Nova Volgata editio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

[51] Su Girolamo traduttore e filologo cfr.: D. Brown, *Vir trilinguis. A study in the Biblical Exegesis of St. Jerome*, Kok Pharos, Kampen 1992; S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Historia. Einzelschriften: 72), Steiner, Stuttgart 1992 e in particolare sull'attività esegetica le pp. 154-170; A. Kamesar, *Jerom, Greek Scholarship and the Hebrew Bible. A Study of the Questiones Hebraicae in Genesim* (Oxford Classical Monographs), Claredon Press, Oxford 1993.

[52] Si veda in proposito la pregevole ricostruzione dell'antico manoscritto della badessa Herrad of Hohenbourg, *Hortus Deliciarum*, R. Green et Alii (curr.), 2 voll., London The Warburg Institute, University of London, E.J. Brill, Leiden, 1979, p. 134, pl. 49. Cfr. Inoltre: J. Zellinger, *Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum de Herrad von Landsperg*, in "Historisches Jahrbuch", LXV, 1925, pp. 161-177; Quacquarelli, *Il leone e il drago*, cit., p. 119, fig. 16.

[53] Ringrazio il prof. Callieri per avermi suggerito questo confronto, da lui studiato e pubblicato in P. Callieri, *Seals and Sealings from the north-west of the indian Subcontinent and Afghanistan (4th Century BC – 11th Century AD)*, Istituto universitario orientale, Naples 1997, Cat. 2.11, pp. 59-60. Sui limiti della produzione plastica propriamente ebraica si veda: E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman World*, cit., vol. I, 1953, pp. 225-226; Talmon, *The Hebrew Bible as Inspiration in Culture*, cit., in specie pp. 16-17.

I testi dunque distanziarono e differenziarono le immagini e, mentre la tradizione iconografica ebraica tendeva a unificare nell'immagine del pesce il Leviathan del banchetto messianico e il cetaceo protagonista dell'episodio di Giona, in ambito cristiano l'immagine sauriforme continuava a impersonare il mostro primordiale nemico del Signore, insinuandosi nell'episodio del profeta ogni qual volta il riferimento testuale fosse derivato dalla tradizione greco- bizantina.

Laura Pasquini
Dip.to di Storia e Metodi per la
Conservazione dei Beni Culturali
Via degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: lpasquini@ambra.unibo.it

SUMMARY

This article studies the iconography of the Leviathan and the big fish of Jonah in relation to the Jewish figurative tradition. The image of the sea monster, adopted by early Christians in the episode of the prophet, does not find an equivalent in Jewish representations. Here the fish-like image seems to embody both the Leviathan and the big fish waiting for Jonah in the middle of the waves. Consequently, it appears to be an evolution of the iconographical motif used in the rabbinical literature of the post-tannaitic period, in particular in the episode of the messianic banquet in which the primordial creature was served at the table of pious men. The significance of the banquet in amoraic sources probably led to the figurative interpretation of the primordial sea creature; because of the messianic banquet depicted in rabbinical literature, it gradually lost the dragon-like connotations of the biblical text and took on the fish-like ones, until it coincided even visually with the big fish *dag* or *dagah* of Jonah's text.

KEYWORDS: Leviathan; fish; Jonah.



Fig. 1 – Luxor, Museo Nazionale: il dio Sebek.



Fig. 2 – Mosaico pavimentale da Kyrios Leontis.



Fig. 3 – Il pannello musivo di Qasr-el-Lebia.



Fig. 4 – *Behemot*, *leviatan* e il banchetto dei pii nel manoscritto ambrosiano MS B. 32Inf., fol 136r, sec. XIII.



Fig. 5 – Il mosaico di Haman Lif.



Fig. 6 – Behemot e leviathan nella Machsor Lipsiae.



Fig. 7 – Il *Psalterium cum figuris*.



Fig. 8 – Oxford, Bodleian Library, Ms. Kennicott 1, fol. 305.



Fig. 9 — *Cervera Bible*, 1300.



Fig. 10 — London, British Library, Add. 21160, f. 292.



Fig. 11 — Monastero Pantocrator, Ps. 61.



Fig. 12 – Il leviathan nell'*Hortus deliciarum*.

Fabrizio Lelli

RAPPORTI LETTERARI TRA COMUNITÁ EBRAICHE DELL'IMPERO BIZANTINO E DELL'ITALIA MERIDIONALE: STUDI E RICERCHE

Nel 1939 Joshua Starr scriveva che "the contribution of Byzantine Jewry to the culture of their people appears to have been on the whole rather mediocre"[1] e, sulla scia della sua interpretazione, Andrew Sharf[2], a oltre trent'anni di distanza, tentava di spiegare questa scarsa produttività letteraria, sostenendo che "the absence of rigid social or economic barriers between Jews and Christians was equally likely to cause a weakening of the communal bond, an apathy towards Judaism, a progressive assimilation to the dominant culture"[3].

La sottovalutazione della cultura letteraria degli ebrei di Bisanzio da parte della critica moderna sembra dipendere essenzialmente dallo stato lacunoso della documentazione in nostro possesso. Lo stesso Sharf rileva che l'assenza di fonti spesso induce gli storici ad operare generalizzazioni[4]; in fondo, continua lo studioso[5], è per puro caso che, grazie al ritrovamento fortuito di un manoscritto in una biblioteca di Toledo, abbiamo arricchito le nostre conoscenze sui rapporti tra ebrei dell'Italia meridionale, Bisanzio e l'Oriente nel periodo che si estende dall'inizio del IX alla metà dell'XI secolo e ci sono stati resi noti alcuni dettagli delle vicende dell'epoca di massimo fulgore di una comunità ebraico-bizantina, quella di Oria Messapica. La riscoperta ottocentesca della *Megillah* di Aḥima'aṣ (nota anche come *Sefer Yuḥasin*) nel codice toledano ha consentito di leggere, in una prospettiva diversa, tradizioni storico-narrative fin allora conosciute solo parzialmente e sulla base di testimonianze letterarie appartenenti ad ambiti redazionali lontani da quello d'origine. Ad esempio, come rileva Roberto Bonfil, l'esistenza del Palti'el ben Ḥasadyah da Oria, citato nella *Megillah*, è nota anche dal *Sefer ḥasidim*; tuttavia, senza il testo di Aḥima'aṣ non sarebbe stato possibile ricollocare adeguatamente nell'area bizantino-mediterranea il personaggio che nel libro renano viene interpretato secondo categorie culturali delle comunità d'Oltralpe[6].

Dal caso specifico della presenza di temi narrativi affini di origine bizantina nella *Megillah*, composta in area di influenza longobarda[7], e nel *Sefer ḥasidim*, di area renana[8], si trae un'importante lezione, che cioè anche

[1] J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Verlag der «Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher», Athens 1939, p. 50. Non molto diverso, anche se più sfumato, è il parere di Steven Bowman che, nella sua monografia, ha esteso fino alla caduta di Costantinopoli l'analisi della storia degli ebrei a Bisanzio, interrotta dallo Starr al 1204. Cfr. S. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, University of Alabama Press, Alabama 1985, p. 129.

[2] Come è noto, Sharf si è occupato di Šabbetay Donnolo in una monografia specifica (A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo* [Warminster 1976]) oltre che in vari contributi, raccolti in A. Sharf, *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995.

[3] A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Routledge and Kegan Paul, London 1971, p. 164.

[4] Sharf, *Byzantine Jewry*, cit., p. 164.

[5] Sharf, *ibidem*.

[6] R. Bonfil, *Can Medieval Storytelling Help Understanding Midrash? The Story of Paltiel. A Preliminary Study on History and Midrash*, in M. Fishbane (cur.), *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought, and History*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1993, pp. 228-254: 232-233.

[7] L'area di Capua, luogo di nascita e di residenza dell'autore della *Megillah*, fu un importante centro di copiatura di manoscritti bizantini nel X-XI secolo: cfr. M.V. Bibikov, *The Circulation of Byzantine Manuscript Books in Western Europe and the East*, in G. Arnaldi e G. Cavallo (curr.), *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati* («Nuovi Studi Storici» 40), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1997,

opere scritte in regioni esterne all'impero, più o meno lontane dalla sfera d'influenza bizantina, possono fornirci indicazioni indirette sulla cultura ebraica a Bisanzio. Mi pare valida la teoria di Sharf[9], ripresa da Vera von Falkenhausen[10], secondo la quale le tendenze all'assimilazione degli ebrei di Bisanzio sarebbero state spiccate nei "territori centrali dell'impero", e che, pertanto, i documenti della loro attività letteraria dovranno essere ricercati soprattutto nella produzione di regioni periferiche, molto distanti geograficamente da Costantinopoli[11]: accanto all'analisi delle opere ebraiche composte nelle aree dell'Italia meridionale che più a lungo rimasero sottoposte al dominio di Bisanzio e alla sua influenza, dopo la sua contrazione territoriale[12], si dovranno esaminare pertanto i possibili influssi dell'ebraismo bizantino anche su altre aree della diaspora[13].

I rapporti della cultura ebraica dell'Italia meridionale peninsulare con Bisanzio sono oggetto di studio già da tempo. Senza pretendere di fornire una bibliografia esaustiva, mi limiterò a fare menzione della recente traduzione italiana della cronaca di Aḥima'aṣ ben Palti'el, pubblicata da Cesare Colafemmina e accompagnata nell'edizione dalla riproduzione a fronte del codice toledano[14] (la più recente edizione critica dell'opera è quella pubblicata a cura

pp. 59-72: 63-64. Sui rapporti tra Bisanzio e i Longobardi, cfr. S. Gasparri, *Bisanzio e i Longobardi. I rapporti fra l'impero e una stirpe barbarica al tramonto del sistema tardo-antico*, in *Europa medievale e mondo bizantino*, cit., pp. 43-57. Lo studioso osserva come l'ambiente beneventano (in cui si insediò un'importante comunità ebraica di origine pugliese), subì talmente l'influenza culturale di Bisanzio che è possibile affermare che "tutta la storia della Longobardia meridionale, da quel momento in poi [dall'VIII secolo] si svolgerà sotto il segno di una subordinazione politico-ideologica a Bisanzio che mai prima, in tutta la loro storia, i Longobardi avevano conosciuto" (pp. 56-57).

8 Le influenze letterarie (oltre che speculative) dell'ebraismo italiano meridionale sulla Renania sono ben note: cfr., ad esempio, per quanto riguarda la narrativa, I. Marcus, *History, Story, and Collective Memory; Narrativity in Early Ashkenazic Culture*, «Prooftexts» 10 (1990), pp. 365-388.

9 Sharf, *Byzantine Jewry*, p. 164, 177-178.

10 V. von Falkenhausen, *L'ebraismo nell'Italia meridionale di età bizantina (secoli VI-XI)*, in C.D. Fonseca, M. Luzzati, G. Tamani e C. Colafemmina (curr.), *L'ebraismo nell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, Congedo, Galatina 1996, pp. 25-46: 45.

11 A questa teoria si oppone l'interpretazione di Bonfil, che, nella sua interpretazione del *Ḥazon Dani'el*, composto probabilmente a Costantinopoli nel X secolo, mette in luce la ricchezza culturale dell'ambiente intellettuale ebraico della capitale dell'impero: R. Bonfil, *The Vision of Daniel as a Historical and Literary Document*, «Zion» 44 (1980), pp. 111-147; 56 (1991), pp. 87-90 (in ebraico). Ma si veda anche la teoria dell'importanza della regione (periferica) siro-palestinese per la storia dei rapporti culturali tra Bisanzio e comunità ebraiche in Italia, in A. Pertusi, *Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'Alto Medio Evo*, in *Centri e vie d'irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XI*, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1964, pp. 75-133; C. Mango, *La cultura greca in Palestina dopo la conquista araba*, in G. Cavallo (cur.), *Bisanzio fuori di Bisanzio*, Sellerio, Palermo 1991, pp. 37-47.

12 Mi riferisco alle aree, in particolare costiere, che continuarono a mantenere rapporti con Costantinopoli, soprattutto per l'influenza esercitata dalla Repubblica di Venezia, che si autopercepì dapprima come mediatrice politica e in seguito erede culturale dell'Impero d'Oriente.

13 Secondo David Abulafia, "l'importanza del Mezzogiorno [ebraico] in campo culturale raggiunse il culmine intorno al 1100; in seguito iniziò il declino dei grandi centri di cultura ebraica intorno a Oria [...] gli ebrei dell'Italia meridionale intrattennero relazioni [...] col Maghreb. In un primo tempo [...] guardarono a est, al mondo bizantino, ma all'epoca del regno di Napoli i loro rapporti culturali col mondo esterno furono piuttosto limitati." Cfr. D. Abulafia, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in C. Vivanti (cur.), *Storia d'Italia. Annali* 11, *Gli ebrei in Italia*, I, Einaudi, Torino 1996, pp. 3-44: 5.

14 Aḥima'az ben Paltiel, *Sefer yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a c. di C. Colafemmina, Messaggi, Cassano delle Murge 2001, con ricca bibliografia.

dell'Accademia della Lingua Ebraica[15]); sulla *Megillah* e sul suo autore rinvio principalmente agli studi di Bonfil[16]; analogamente, per quanto riguarda la ricca bibliografia relativa a Šabbetay Donnolo, sicuramente il più noto intellettuale ebreo bizantino, mi limito a rinviare, oltre che alla recente pubblicazione della traduzione italiana del suo commento al *Sefer yeṣirah*, intitolato *Sefer ḥakmoni*, curata da Piergabriele Mancuso,[17] agli studi dei ricercatori che negli ultimi decenni hanno illuminato la sua opera e il suo pensiero: il già citato Andrew Sharf, Süssman Muntner, Giuseppe Sermoneta, Ermenegildo Bertola, Franco Michelini Tocci, Elliot Wolfson, Giuliano Tamani e Giancarlo Lacerenza,[18] che sta attualmente curando la pubblicazione di un volume miscellaneo dedicato al medico e filosofo di Oria.

Anche l'ampia produzione poetico-liturgica di area pugliese, perlopiù pubblicata in edizioni critiche già nella prima metà del XX secolo, è stata ed è tuttora oggetto di attenti studi, volti a determinarne la dipendenza dai modelli strofici palestinesi e il rapporto con la produzione greco-bizantina, soprattutto per quanto riguarda il lessico e le forme liturgiche: a questo proposito rimando agli studi di Jefim Schirmann, Binyamin Klar, Yonah David, Ezra Fleischer, Reuven Bonfil e Elisabeth Hollender[19].

Vorrei invece incentrare la mia analisi dei rapporti letterari delle comunità dell'Italia

[15] *Megillat Aḥima'aṣ, me'ubbedet u-muggešet keḥomer la-millon*, a c. di Z. Ben Ḥayyim, Aqademiya la-lašon ha-'ivrit, Yerušalayim 1968.

[16] Si vedano in particolare, oltre al già citato saggio (Bonfil, *Can Medieval Storytelling Help Understanding Midrash?*), i seguenti: R. Bonfil, *Esiste una storiografia ebraica medievale?*, in F. Parente (cur.), *Aspetti della storiografia ebraica*. Atti del IV Convegno di Studi Giudaici dell'AISG, Carucci, Roma 1987, pp. 227-247; Id., *Cultura ebraica e cultura cristiana in Italia meridionale*, in Id. (cur.), *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Liguori, Napoli 1996, pp. 4-64; Id., *Sulla storia culturale degli ebrei dell'Italia meridionale*, in *Tra due mondi*, cit., pp. 65-91; Id., *Mito, retorica, storia: saggio sul «Rotolo di Ahima'az»*, in *Tra due mondi*, cit., pp. 93-133.

[17] *Sefer Yetzirà. Libro della formazione. Con il commentario Sefer Chakhmonì (Libro Sapiente) di Shabbatai Donnolo*, traduzione di P. Mancuso, a c. di D. Sciunnach, Lulav, Milano 2001, con ricca bibliografia. L'unica edizione critica dell'opera di Donnolo è quella curata da D. Castelli, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione (...)*, Firenze 1880.

[18] Per la bibliografia di Sharf, vedi sopra, n. 2; S. Muntner, *The Historical Background of the Earliest Hebrew Medical Composition in Europe by Sh. Donnolo (913-985)*, «Koroth» 4 (1967), pp. 352-362 (in ebraico); G. Sermoneta, *Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente medievale (riflessioni sul «Commento al Libro della Creazione» di Rabbì Sabbetài Donnolo)*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVI*, II, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1980, pp. 867-925; E. Bertola, *Il "Sefer Chakhmonì" (Libro sapiente) di Shabbatai Donnolo*, «Sefarad» 44 (1984), pp. 283-312; F. Michelini Tocci, *Dottrine «ermetiche» tra gli ebrei in Italia fino al Cinquecento*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale (Bari, 18-22 maggio 1981)*, Multigrafica, Roma 1983, pp. 287-301; E.R. Wolfson, *The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of Sefirot in His Sefer Ḥakhmoni*, «Jewish History» 6 (1992), pp. 281-316; G. Tamani, *L'opera medica di Shabbetay Donnolo*, «Medicina nei secoli. Arte e scienza» 11/3 (1999), pp. 347-358; G. Lacerenza, *Il sangue fra microcosmo e macrocosmo nel commento di Shabbatai Donnolo al Sēfer Jeṣīrah*, in F. Vattioni (cur.), *Atti della VII Settimana Sangue e Antropologia nella teologia medievale*, Centro Studi «Sanguis Christi», Roma 1991, pp. 389-417.

[19] J. Schirmann, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie in Apulien und Sizilien*, «Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung» 1 (1933), pp. 95-147; Id., *Mivḥar ha-širah ha-"ivrit be-Iṭaliyah (Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien)*, Schocken Verlag, Berlin 1934, in particolare pp. 1; 2-16; 41-47; 55-59; 68-69; 82-85; 116-117 (in ebraico); Id., *An Aramaic Piyyut by an Early Italian*, «Leshoneinu» 21 (1957), pp. 212-219 (in ebraico); B. Klar, *Language Studies and Topics in Poetry and Literature*, Meḥabbarot la-sifrut e Mosad ha-Rav Kook, Tel Aviv 1954 (in ebraico); Y. David, a c. di, *Šire Zevadyah (The Poems of Zebadyah)*, Achshav, Jerusalem 1971 (in ebraico); Id., a c. di, *Šire Amittay (The Poems of Amittay)*, Achshav,

meridionale peninsulare con Bisanzio sul Midraš[20].

Abbiamo già detto della Cronaca di *Aḥima'aṣ*. L'autore, per definire la sua opera, utilizza l'espressione "*midraš sefer*". Nella *Megillah* costanti sono i riferimenti al testo biblico modellati sulla tradizione midrašica rabbinica[21].

Probabilmente di poco anteriore o contemporanea alla *Megillah* si dovrà considerare una redazione del *Sefer Yosippon*, anch'essa opera storico-cronachistica che descrive, in termini fortemente influenzati dalla produzione greco-ellenistica e dal genere midrašico, le genealogie dei popoli della terra a partire da Adamo, le storie di Roma, della Grecia e di Babilonia, la storia del popolo d'Israele dal 539 a.e.v. fino alla distruzione del Secondo Tempio. Il *Sefer Yosippon*, per il quale rimando principalmente agli studi di Flusser[22], fu molto probabilmente composto (in successive fasi redazionali)[23] nell'Italia meridionale, adattando in chiave midrašica motivi della cronachistica latina medievale[24] al genere storiografico-cronologico già attestato nella Bibbia, nell'antica Grecia e diffuso nell'impero d'Oriente[25].

Jerusalem 1975 (in ebraico); Id., a c. di, *Piyyuṭe Eliyyah bar Šema'yah (The Poems of Elya bar Schemaya, Critical edition with Introduction and Commentary)*, American Academy for Jewish Research, Jerusalem 1977 (in ebraico) [i testi pubblicati da Y. David seguono perlopiù l'edizione di B. Klar della tradizione poetica ebraica pugliese, raccolta in appendice alla sua edizione critica della *Megillat Aḥima'aṣ*: *The Chronicle of Ahimaaz, With a Collection of Poems from Byzantine Southern Italy and Additions*, edited and annotated by B. Klar, Jerusalem 1944 (in ebraico)]; E. Fleischer (cur.), *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages*, Jerusalem 1975 (in ebraico: la parte dedicata all'Italia si trova alle pp. 423-484); Id., *Hedweṭa* [...] *Rišon lepayyeṭane Iṭalyah*, «Italia» 2 (1981), pp. 7-30 (in ebraico); Id., *Hebrew Liturgical Poetry in Italy. Remarks Concerning Its Emergence and Characteristics*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale*, cit., pp. 415-426; Bonfil, *Cultura ebraica e cultura cristiana*, cit., pp. 35-37 e *passim*; E. Hollender, *Il Piyyuṭ italiano. Tradizione e innovazione*, «La Rassegna Mensile di Israel» 60 (1994), pp. 23-41.

[20] N. Danzig, *The First Discovered Leaves of Sefer Ḥefeṣ*, «The Jewish Quarterly Review» 82 (1991), pp. 51-136: 107, n. 175, ha di recente sostenuto che il Midraš *We-hizkir* potrebbe essere stato composto in area italo-bizantina, riprendendo peraltro una teoria già formulata da Zunz che aveva datato l'opera all'880, sulla base di un attento studio del Ms. hebr. 205 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: cfr. L. Zunz, *Das Buch We-hizkir*, «Hebräische Bibliographie» 8 (1865), pp. 20-26.

[21] Bowman, *The Jews of Byzantium*, cit., p. 129: "The intellectual pursuits of Romaniote Jews reflected their geographical location within the Jewish and gentile world. Direct heir to Palestinian Jewish traditions on the one hand, they were also heir to the teachings of the Greco-Roman world. We find among Romaniote Jewry a rich blend of Hellenistic Jewish and Palestinian rabbinic traditions, and both of these intellectual currents continued through the end of the empire. Also, during the succeeding centuries Romaniote Jewry continued to study and develop the mystical and homiletic traditions that emanated from the Palestinian center."

[22] D. Flusser, a c. di, *The Josippon* [*Josephus Gorionides*], Edited with an Introduction, Commentary and Notes by D. F., 2 voll., Mosad Bialik, Jerusalem 1980-1981 (sul quale si veda anche S. Bowman, *A Tenth-Century Byzantine-Jewish Historian? A Review of David Flusser's Studies on The Josippon and Its Author*, «Byzantine Studies» 10/1 (1983), pp. 133-136; Id., *Sefer Yosippon: History and Midrash*, in *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, cit., pp. 280-294). Traduzione italiana parziale del *Sefer Yosippon* in A. Toaff, *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon*, Barulli, Roma 1969.

[23] Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 32-42; 79-84.

[24] Cfr. Toaff, *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon*, cit., pp. XXXIII-XXXVI; Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 104-108; 120-140. Sulla cronachistica latina medievale, cfr. G. Arnaldi, *Annali, cronache, storie*, in G. Cavallo, C. Leonardi e E. Menestò (curr.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*, I/2, Salerno Editrice, Roma 1993, pp. 463-513.

[25] Cfr. M. Gargiulo, *La crisi e la scrittura del passato: analogie fra Atene e Gerusalemme*, in G. Regalzi (cur.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro «Orientalisti»*, Roma 2003 (http://pirl.org/net/

Ispirandosi alla produzione greco-latina classica[26], numerosi autori bizantini composero cronache universali dalle origini del mondo alla loro epoca[27], in cui avvenimenti reali potevano essere riletti secondo una concezione "midrašica" della storia[28]. Anche se non ci è pervenuta nessuna cronologia ebraica composta nei "territori centrali dell'impero", dell'esistenza di produzioni di questo genere letterario siamo informati dalla testimonianza di Yehudah ben Barzilay, che, nel suo *Sefer ha-'ittim*, dell'inizio del XII secolo, menziona un'opera scritta a Costantinopoli nel X secolo sulle genealogie degli imperatori bizantini, in cui, tra l'altro, si parlerebbe di guerre contro popoli di stirpe turco-mongolica, recentemente convertiti al giudaismo[29].

Alcune cronologie ebraiche diffuse nell'Occidente medievale in origine poterono dunque essere redatte in Oriente e adattate agli interessi storiografici dell'ambito ellenistico-bizantino oppure originate a Bisanzio e in seguito trasportate in Spagna o nella regione franco-renana, anche grazie all'attività mediatrice delle comunità dell'Italia meridionale. L'attento esame del lessico e dei contenuti di opere storiografiche, spesso erroneamente considerate esclusivo prodotto dell'attività intellettuale di comunità occidentali, ne rivela la complessa stratificazione redazionale, che non può sempre essere spiegata sostenendo interventi compositivi avvenuti in un'unica area della diaspora europea.

In tale prospettiva dovrebbe a mio parere essere studiata una delle raccolte di Midrašim più note e influenti della prima età moderna, il *Sefer ha-yašar*, noto anche con il titolo *Toledot Adam* e *Divre ha-yamim he-'aruk*, entrambi indicativi dell'impostazione cronachistica dell'opera.

Di essa, così come del *Sefer Yosippon*[30], sono state sostenute diverse origini e diverse epoche di redazione. Tuttavia l'esame del lessi-

orientalisti/atti2002.htm), pp. 115-125, sull'ipotesi di parallelismo e interferenza tra le concezioni storico-genealogiche nella tradizione greca classica e ellenistica e in quella ebraica (si veda anche M. Nobile, *Possibili incidenze o influssi della storiografia greca sulla storiografia veterotestamentaria (Genesi-2Re)*, in S. Casaburi (cur.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, IV, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000, pp. 1893-1923.

[26] Cfr. sopra, nn. 24 e 25.

[27] Cfr. K.H. Krüger, *Die Universalchroniken*, Brepols, Turnhout 1976; A. Borst, *Le storie universali nel Medioevo*, in Id. (cur.), *Barbari, eretici e artisti nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 80-89. Si veda inoltre il *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonnae 1828 sgg. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino* (traduzione dal tedesco, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Oscar Beck, München 1963), Einaudi, Torino 1968, p. 24: "Accanto alla storiografia in senso stretto dobbiamo considerare la cronografia, un genere di produzione storiografica caratteristica soprattutto di Bisanzio."

[28] Cfr. C. Diehl, *La civiltà bizantina* (traduzione dal francese, *Byzance – Grandeur et décadence*, Flammarion, Paris 1920), Bompiani, Milano 1962, p. 235: "Da Procopio ed Agatia, nel secolo VI, [...] nell'XI e XII secolo, ed ancora all'epoca dei Paleologi, gli scrittori bizantini tennero per lo più a supremo vanto il fatto di imitare nelle loro opere i più illustri autori greci e si lusingarono di riprodurre, con un purismo spesso alquanto manierato, la sobria grazia dell'atticismo [...] Si divertono a camuffare con nomi antichi i popoli nuovi coi quali vengono a contatto, a chiamare cioè gli Arabi, Persiani; i Serbi, Triballi; i Bulgari, Mesi; gli Alani, Massageti; gli Ungheri o i Russi, Sciti. Sono pieni di ricordi della storia e della mitologia ellenica."

[29] Starr, *The Jews*, cit., p. 166, documento n. 112. Ben Barzilay scrive: "Ho trovato un altro scritto composto da un ebreo nella sua lingua a Costantinopoli, in cui tratta dei re di Costantinopoli e menziona le guerre combattute tra i re di Costantinopoli e re Aharon [dei Cazari], così come quelle dei figli degli stessi re con re Yosef, figlio di Aharon [...]." Sugli ebrei e la cronologia storica medievale, cfr. J. Shatzmiller, *Politics and the Myth of Origins: the Case of the Medieval Jews*, in G. Dahan (cur.), *Les Juifs au regard de l'histoire. Melanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Picard, Paris 1985, pp. 49-61. Cfr. inoltre Bonfil, *The Vision of Daniel*, cit.; a proposito del *Ḥazon Dani'el* lo studioso osserva la dipendenza dell'opera "dai testi della cronografia e dell'Apocalittica bizantine contemporanee [del secondo decennio del X secolo] ": Id., *Cultura ebraica e cultura cristiana*, cit., p. 33.

[30] In tale contesto si dovrebbe probabilmente studiare anche la versione ebraica del *Romanzo di Alessandro*: cfr. *The Book of the Gests of Alexandre of Macedon, a Mediaeval Hebrew Version of the*

co e del materiale utilizzato in questa collezione di racconti, finalizzati a ricostruire la genealogia del popolo d'Israele fino all'epoca dei Giudici, permette di metterla in relazione con l'ambiente di composizione del *Sefer Yosippon*. Nella redazione a noi pervenuta del *Sefer hayašar*, che si serve di varie fonti attestate anche dallo *Yosippon*, si fa uso del Talmud babilonese, del *Berešit rabba*, dei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*, si citano brani della raccolta aggadica *Yalquṭ Šim'oni*[31], si utilizza materiale narrativo di probabile provenienza araba[32]. La caratteristica principale condivisa dal *Sefer Yosippon* e dal *Sefer ha-yašar* è il continuo intrecciarsi delle storie di personaggi biblici con quelle di eroi della tradizione classica occidentale, e, in maggior misura, con le vicende di popoli dell'antichità o del periodo della fioritura della dinastia macedone a Bisanzio[33]: ancor più che nello *Yosippon*, dell'epos pagano vi si sottolineano guerre e conflitti, i cui protagonisti non sono solo Enea, Annibale e Turno[34], ma anche popoli e tribù turco-mongoliche che entrarono in contatto e in contrasto con l'impero[35]. Come nelle cronologie universali bizantine e nelle *Historiae universales*, basate sulla tradizione

Alexander Romance by Immanuel ben Jacob Bonfils, edited and translated with Introduction and Notes by I.J. Kazis, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1982. La versione di Bonfils fu eseguita sulla base di fonti greco-latine circolanti a Napoli nel X secolo: oltre ad essa, si conoscono cinque altre redazioni del *Romanzo di Alessandro* e alcuni racconti sull'antico sovrano, attribuiti a un certo Yo'el, autore operante forse nell'Italia meridionale del XIII secolo. Due delle redazioni sarebbero basate su fonti greco-bizantine e una di esse sarebbe confluita nel *Sefer Yosippon*: cfr. Flusser, *The Josippon*, cit., I, p. 461. Cfr. C. Rosenzweig, *Il Romanzo di Alessandro nella letteratura ebraica medievale*, «Annali del Dipartimento di Scienze Storiche, Filosofiche e Geografiche dell'Università degli Studi di Lecce» 11 (1996-1999), pp. 165-181. Accanto alle narrazioni delle gesta di eroi antichi (soprattutto Alessandro e Achille), la letteratura bizantina popolare dell'XI secolo dette vita a poemi epici in cui si descrivevano vicende della dinastia macedone. Ad esempio, nel *Digenes akrites* si cantano le gloriose gesta militari dell'omonimo eroe che combatte a fianco dell'imperatore nelle guerre contro gli invasori turchi e slavi nel X secolo. Il protagonista rappresenta il modello ideale di cortigiano bizantino: è un intrepido guerriero, colto, assennato, ricchissimo: il suo fastoso palazzo è adorno di mosaici che rappresentano in parallelo storie di eroi classici (Achille, Teseo, Alessandro) e biblici (Giosuè, Sansone, Davide): si veda J. Mavrocordato, a c. di, *Digenes akrites*, Edited with an Introduction and Commentary by J. M., Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 218-223; M.L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition (400-1400)*, Yale University Press, New Haven – London 1997, pp. 126-127.

[31] Cfr. Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 21-24; G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (traduzione dal tedesco *Einleitung in Talmud und Midrasch*, O. Beck, München 1992[8]), Città Nuova, Roma 1995, p. 485.

[32] Rintracciabile soprattutto nell'onomastica. Sulla base di questo materiale Zunz aveva ipotizzato una probabile redazione dell'opera nella Spagna islamica dell'XI secolo: cfr. L. Zunz, *Derašot be-Yiśra'el we-hištalšalutan ha-hiṣtorit*, Yerušalayim 1944, pp. 69-70 (in ebraico).

[33] Sull'uso nelle cronache ebraiche del termine "macedone" per indicare genericamente l'impero bizantino, cfr. *Megillat Aḥima'aṣ*, a c. di A. Neubauer, *in Medieval Jewish Chronicles, Anecdota Oxoniensa, Semitic Series II*, Oxford 1895, pp. 126-127; *Josippon*, a c. di A.J. Wertheimer e H. Hominer, H. Hominer, Jerusalem 1967, p. 1 (in ebraico); Flusser, *The Josippon*, cit., I, pp. 6-7, n. 23; A. Sharf, *"Tli" and "Jawzahr" in the Macrocosm of Shabbetai Donnolo*, in *Jews and Other Minorities in Byzantium*, cit., pp. 178-189: 178.

[34] Sulle analoghe vicende narrate nel *Sefer Yosippon*, cfr. A. Toaff, *La storia di Zepho ben Eliphaz e la guerra tra Angias e Turnus nello Josephon*, «Annuario di Studi Ebraici [del Collegio Rabbinico Italiano]» 1965-66, pp. 41-46.

[35] Cfr. sopra, n. 30. Le genealogie dei discendenti di Yafet nel *Sefer ha-yašar*, analoghe a quelle menzionate dallo *Yosippon*, tradiscono la conoscenza da parte dei redattori di tribù turche e slave che invasero l'impero bizantino nei secoli X-XI. Cfr. Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 98-100. Ostrogorsky, *Storia*, p. 304, osserva, a proposito dell'XI secolo: "In Oriente al posto degli Arabi fanno la loro comparsa i Turchi Selgiuchidi, in Occidente i Normanni, al nord, al posto dei Bulgari e dei Russi, i popoli delle steppe dei Peceneghi, degli Udi e dei Cumani." Cfr. i passi paralleli del *Sefer ha-yašar* (edizione a c. di Y. Dan, Mosad Bialik, Jerusalem 1986, p. 45) e del *Sefer Yosippon* (Flusser, *The Jo-*

tardo-imperiale latina e bizantina, le vite di personaggi storici e mitici sono inquadrate in un'epoca dai contorni temporali definiti in funzione dei rapporti intrattenuti dagli eroi con personaggi descritti nella Bibbia[36]. Così, ad esempio, nella cornice delle sezioni narrative di Genesi ed Esodo, le battaglie tra i Romani e gli Etruschi sono comprese nella biografia di Abramo, mentre alle storie di Giuseppe e Mosè si affiancano quelle delle gesta di Angias (= Enea), re d'Africa, di Turno, re di Benevento, e di Luco (= Pallante), re di Sardegna[37]. Proprio per l'abbondante uso di elementi della mitologia pagana che possono apparire associati alla tradizione cortese dei romanzi dei cavalieri antichi, del *Sefer ha-yašar* era stata proposta un'origine francese e una datazione all'XI o al XII secolo[38]. Ma i frequenti riferimenti a località italiane centro-meridionali, come nel *Sefer Yosippon*, portano a collocare nella nostra penisola l'intervento del redattore che si è servito del materiale epico classico: non è un mistero peraltro che molte delle opere cavalleresche diffuse nell'Italia medievale e che sembravano derivate da modelli d'Oltralpe, in realtà provenivano talora da tradizioni di origine greco-ellenistica che si erano conservate a Costantinopoli[39] e che, attraverso la mediazione veneziana, avevano raggiunto l'Italia settentrionale, dove si erano fuse alla produzione epica francese[40]; un altro importante tramite culturale tra tradizione bizantina e francese fu l'ambiente napoletano di epoca normanna[41] e federiciana, angioina[42] e aragonese[43].

Per esemplificare i criteri fin qui esposti solo teoricamente, prendiamo in analisi una vicenda trattata parallelamente nel *Sefer Yosippon* e nel *Sefer ha-yašar*: nella lunga narrazione delle gesta epiche di un nipote di Esaù, Zefo figlio di Elifaz, fugacemente menzionato nella Bibbia[44], si racconta che questi, fuggito dall'Egitto e in seguito da Cartagine (ove regna Angias, padre di Annibale e Asdrubale), uccide in Italia il mostro *Ianus* (un ibrido di uomo e capro, come si specifica nello *Yosippon*), colpevole di avergli sottratto un toro (una giovenca,

sippon, cit., I, pp. 4-5; versione Toaff, *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon*, pp. 4-5: "Togarma comprende dieci famiglie, e cioè i Cazari, i Peceneghi, gli Alani, i Bulgari, i Rnbina, i Turchi, i Buz, i Zbwkh, gli Ungari e i Dalmati; tutte queste genti abitano a Settentrione e danno il nome alle terre che abitano. Esse sono in genere stanziate presso il fiume Itil, tuttavia gli Ungari, i Bulgari ed i Peceneghi risiedono presso il grande fiume chiamato Danubio, cioè il Dunai. I figli di Yawan sono i Greci che abitano nella regione della Macedonia.")

[36] Cfr. S. Gero, *Byzantine Imperial Prosopography in a Medioeval Hebrew Text*, «Byzantion» 47 (1977), pp. 157-162. Cfr. anche sopra, n. 29.

[37] Cfr. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Torino 1923, pp. 78, 171.

[38] Zunz, *Derašot*, cit., pp. 69-70.

[39] La questione della diffusione del modello romanzesco epico-cavalleresco a Bisanzio è dibattuta: a chi sostiene l'origine orientale dell'epos bizantino si oppongono quanti ritengono che i cicli cavallereschi siano stati importati a Bisanzio dall'Occidente: cfr. F. Conca, *Il romanzo nell'età dei Paleologi: temi e strutture*, in H.G. Beck, F. Conca, C. Cupane, *Il romanzo tra cultura latina e cultura bizantina* (a c. di C. Roccaro), Officina di Studi Medievali, Palermo 1986, pp. 33-45; C. Cupane, *Topica romanzesca in oriente e occidente: «Avanture» e «Amour»*, in *Il romanzo tra cultura latina e cultura bizantina*, cit., pp. 47-72.

[40] Cfr. C. Cupane, *Romanzi cavallereschi bizantini*, UTET, Torino 1997.

[41] Si pensi al mosaico della cattedrale di Otranto, vera e propria sintesi delle stesse tradizioni attestate nella letteratura contemporanea, di cui qui ci occupiamo; cfr. L. Pasquini, *Una nuova lettura iconografica del presbiterio di Otranto alla luce delle fonti scritte: notizie preliminari* (in corso di stampa).

[42] Sugli scambi letterari tra Bisanzio e area italiana, soprattutto napoletana, in età normanna, sveva e angioina, cfr. G. Cavallo, *Italia bizantina e Occidente latino nell'alto medioevo. Una contrapposizione irrisolta*, in *Bisanzio fuori di Bisanzio*, cit., pp. 105-120; P. Schreiner, *Der Austausch von literarischen Motiven und Ideen zwischen Ost und West im Mittelmeerraum*, in *Europa medievale e mondo bizantino*, cit., pp. 73-80.

[43] Cfr. F. Lelli, *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom Associated with the Ideal of the* Dignitas Hominis, in A. Coudert e J. Shoulson (curr.), Hebraica Veritas? *Christian Hebraists, Jews, and The Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia University Press, Philadelphia, 2004, pp. 49-70.

[44] Gen. 36, 11; 15; 1 Cron. 1, 36.

nello *Yašar*). Ad una prima osservazione, la narrazione sembra calcata sull'VIII libro dell'*Eneide* virgiliana[45], in cui si canta, in un contesto mitologico di chiaro sapore alessandrino, l'uccisione da parte di Ercole del mostro semidivino Caco, responsabile del furto di alcuni capi di bestiame del figlio di Giove. La descrizione nello *Yosippon* e nello *Yašar* del muggito dell'animale rubato a Zefo, della grotta del mostro, del masso enorme che la nasconde, della lotta tra l'eroe e la creatura teriomorfa, della celebrazione trionfale della vittoria del protagonista, cui gli indigeni, antenati dei Romani, dedicano una ricorrenza festiva annuale per ricordarne l'impresa, sembra derivare da una fonte mitologica latina. Tuttavia nello *Yosippon* si racconta che, dopo la sua impresa, Zefo prese il nome del mostro, Giano, e venne insignito del titolo "Saturno", «dal nome del pianeta che [quelle genti] allora veneravano»[46]. Come ha dimostrato Flusser[47], l'identificazione di antichi re italici con divinità greco-latine è attestata in termini analoghi in una compilazione cronachistica bizantina del VI secolo, ove Saturno appare nelle vesti di un gigante che regnava in Oriente e che avrebbe derivato il suo nome dal pianeta omonimo[48]. Tra i suoi discendenti, oltre agli dei del pantheon greco e alcuni monarchi mitici babilonesi, devono essere annoverati gli antichissimi re italici Pico-Zeus e suo figlio Fauno-Hermes[49]. Si osservi, a questo proposito, che, mentre il mostro virgiliano è comunque una creatura umana, nella tradizione dello *Yosippon/Yašar* è per l'appunto una specie di fauno, un ibrido capriforme, ulteriore prova delle complesse contaminazioni della mitografia mediterranea greco-latino-ebraica. Una narrazione midrašico-mitologica a prima vista assolutamente "latina" è in realtà frutto di interventi redazionali che passano attraverso Bisanzio.

Analogamente, la vicenda, anch'essa narrata in entrambe le opere ebraiche menzionate, della distruzione dell'acquedotto di Cartagine ad opera del re Latino (che, secondo lo *Yosippon*, succede a Pico-Fauno, come nelle cronache latine e bizantine, mentre nello *Yašar* succede direttamente a Zefo) testimonierebbe elementi storici che rinviano all'epoca delle guerre sostenute dagli imperatori bizantini contro i Vandali nell'Africa settentrionale[50]. Nello stesso contesto delle guerre tra Roma e Cartagine (o tra Bisanzio e gli invasori germanici), nel quale lo *Yašar* sembra rispettare una cronologia più rigorosa dello *Yosippon*, della bella figlia di Asdrubale (nello *Yosippon* Espeṣiosah, nello *Yašar* Ušpezyonah, entrambi derivati dal latino *speciosa*, aggettivo scambiato dal redattore per nome proprio) si sostiene che «tutti gli uomini d'Africa portavano il suo ritratto ricamato sulle vesti, in virtù della sua bellezza»[51]. L'uso di ricamare il ritratto dell'amata sugli abiti è tipicamente bizantino, come osserva Flus-

[45] Virgilio, *Eneide*, VIII, 184-267.

[46] Flusser, *The Josippon*, cit., I, pp. 10-11, 13 (citazione a p. 12). Nel passo parallelo del *Sefer hayašar* (ed. Dan, p. 266), in cui si dà maggiore rilievo alla narrazione delle imprese belliche di Zefo, questi non viene identificato con Giano, la menzione del quale, senza alcuna associazione al nipote di Esaù, compare solo verso la fine dell'opera (p. 299). La tradizione sacerdotale latina anteponeva nei rituali religiosi l'invocazione del nome di Giano (il dio dell'inizio di tutte le cose) a quello di Giove: forse per questo motivo i cronachisti bizantini lessero la sequenza rituale come una successione generazionale. Il grammatico del IV secolo Servio racconta che Saturno, fuggito da Creta dopo essere stato sconfitto dal figlio Giove, trovò accoglienza nell'area di Roma presso il re Giano (che risiedeva sul Gianicolo), al quale insegnò le tecniche dell'agricoltura: per questo gli fu concesso di fondare una città sul Campidoglio: cfr. G. Thilo (a c. di), *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros VI-VIII Commentarii*, Leipzig 1883, *ad Aen.* VIII, 319, p. 245.

[47] Flusser, *The Josippon*, cit., I, pp. 134-135.

[48] *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, cit., *Anonymi Chronologia in Iohannis Malalae Chronographia*, a c. di L. Dindorf, Bonnae 1831, pp. 17-21. Si veda oggi l'ottima edizione critica a c. di I. Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2000, pp. 14-15. Cfr. anche A.A. Mosshammer (a c. di), *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Teubner, Leipzig 1984, pp. 200, 284.

[49] Sull'identificazione, nella cronaca di Malala, di Fauno con Hermes/Mercurio, cfr. infra, n. 80.

[50] Flusser, *The Josippon*, cit., I, pp. 14-16; *Sefer ha-yašar*, ed. Dan, p. 299.

ser[52]. In questo caso l'attestazione di un'usanza diffusa a Bisanzio e nelle regioni sottoposte alla sua influenza culturale permette di fare luce sull'origine probabile del racconto.

Quanto abbiamo affermato autorizza dunque a sostenere che, nella complessa stratificazione redazionale dello *Yosippon* e del *Sefer ha-yašar*, materiale composto in Oriente o in area bizantina sarebbe stato raccolto in regioni italiane influenzate da modelli letterari bizantini, che l'avrebbero utilizzato all'interno di collezioni storico-midrašiche in cui la selezione del materiale dipendeva dai diversi intenti compositivi dei redattori. A quanto affermato si dovrà aggiungere la relazione certa dello *Yosippon* [53] e del *Sefer ha-yašar* con le *Cronache* di Yeraḥme'el ben Šelomoh[54], autore dell'XI-XII secolo operante in Italia, che fece ampio uso di materiali midrašici di varia provenienza per raccontare le storie del popolo d'Israele fino all'età dei Maccabei[55].

Il curatore dell'edizione più recente del *Sefer ha-yašar*, Yosef Dan[56], e Jacqueline Génot-Bismuth[57], ritenendo parzialmente attendibili i dati contenuti nella seconda introduzione all'edizione veneziana a stampa[58] dell'opera, ne attribuiscono la redazione definitiva all'ambiente ebraico napoletano della fine del XV o dei primi anni del XVI secolo[59].

La tesi della redazione finale dello *Yašar* nell'ambiente umanistico aragonese, che, come

[51] Flusser, *The Josippon*, cit., I, p. 15; *Sefer hayašar*, ed. Dan, p. 299.

[52] Flusser, *The Josippon*, cit., I, p. 15, n. 68. A questa tradizione bizantina si dovrà forse associare il riferimento al ritratto della donna inciso metaforicamente nel cuore dell'innamorato nella celebre canzone «Meravigliosamente» di Jacopo da Lentini (vv. 7-9): "così, bella, facc'eo,/ che 'nfra lo core meo / porto la tua figura" (cfr. G. Contini [cur.], *Poeti del Duecento*, I, Ricciardi, Milano-Napoli 1960, pp. 55-57: 55).

[53] Cfr. J. Reiner, *The Original Hebrew Yosippon in the Chronicle of Jeraḥmeel*, «The Jewish Quarterly Review» 60 (1969), pp. 128-146.

[54] Si veda l'introduzione di M. Lazar all'edizione *Sēfer ha-Yāšār. First Ladino translation (Haverford College, Ms. Hebr. 18)*, a c. di M. L., Labyrinthos, Los Angeles 1998, pp. xiii-xiv.

[55] Cfr. U. Cassuto, *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Firenze 1938 (riproduzione anastatica, Carucci, Roma 1976), pp. 123-124. Sui materiali midrašici relativi alla compilazione di opere medievali, cfr. Y. Dan, *Ha-sippur ha-'ivri bime ha-benayim*, Keter, Yerušalayim 1974 (in ebraico), particolarmente pp. 20-24. Su Yeraḥme'el e la sua cultura ebraica bizantina, si veda la traduzione incompleta di M. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel; or the Hebrew Bible Historiale*, London 1899 (a p. xxx lo studioso associa l'opera allo *Yosippon* e al *Sefer ha-yašar*, osservando come il redattore si sia servito anche del *Liber antiquitatum biblicarum* dello pseudo-Filone, a noi pervenuto in una versione greco-latina, ma in origine forse composto in ebraico: in esso si descrive il periodo da Adamo alla morte di Saul, con particolare attenzione alle vicende dell'Esodo e dei Giudici); si consideri inoltre l'affermazione di H. Schwartzbaum nell'introduzione premessa alla ristampa dell'edizione Gaster (Ktav, New York 1971), secondo il quale l'opera, nella redazione a noi pervenuta, risalirebbe alla prima metà del Trecento e sarebbe stata composta dell'autore renano El'azar ben Ašer ha-Lewi, che avrebbe inserito i materiali midrašici dello *Yosippon* e di Yeraḥme'el ben Šelomoh all'interno del suo *Sefer ha-zikronot* (sul quale si veda E. Yassif, *The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages*, «Prooftexts» 17/2 [1997], pp. 153-175: 159). Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 6-9 (in particolare, p. 9, n. 20), rileva i parallelismi testuali tra le *Cronache* di Yeraḥme'el e lo *Yosippon*.

[56] Cfr. *Sefer ha-yašar*, a c. di Y. Dan, cit., pp. 15-17. Secondo Dan, è sulla base dell'introduzione all'edizione veneziana (sulla quale lo studioso ha eseguito la sua edizione) che si può inferire che l'opera era stata completata in età aragonese o all'inizio della dominazione spagnola su Napoli.

[57] *Sefer Hayašar (Libro Retto), Reproduction de l'édition de Venise (1625)*, a c. di J. Génot-Bismuth, I, Service des publications Université de la Sourbonne la Nouvelle – Paris III, Paris 1986, pp. 67-68.

[58] *Sefer ha-yašar*, Pietro, Alvise e Lorenzo Bragadin, Venezia 1625. L'*editio princeps* dell'opera sarebbe apparsa a Napoli nel 1552 in una tiratura di cinquanta copie, di cui però non rimane traccia. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, cit., pp. 470-471.

[59] Moshe Lazar, curatore dell'edizione critica della prima versione giudeo-spagnola del libro, conservata in un codice del XVII secolo, tende invece a collocare la compilazione ultima del *Sefer hayashar* nella Spagna quattrocentesca, anch'egli ba-

abbiamo osservato, poteva far tesoro al contempo di materiali bizantini e di tradizioni cortesi d'Oltralpe, potrebbe essere sostenuta anche sulla base del confronto con le analoghe tendenze "filo-bizantine" dell'ambiente intellettuale mediceo fiorentino contemporaneo, che intrattenne contatti molto stretti anche con dotti ebrei napoletani[60].

Il *Sefer ha-yašar* è dunque il risultato di una complessa serie di interventi redazionali che quasi sicuramente vedono l'Italia, soprattutto le regioni meridionali, centro principale di smistamento e interazione di varie tradizioni ebraiche, originate in Oriente e a Bisanzio.

Del resto, i contatti delle comunità meridionali con l'area bizantina, relativamente al materiale midrašico, sono dimostrati anche dall'uso da parte dei dotti ebrei italiani di testi di provenienza balcanica: ad esempio, la raccolta *Leqaḥ ṭov* di Ṭuviyyah ben Eli'ezer da Castoria, che esercitò grande influenza sull'esegesi rabbinica dell'Europa occidentale, fu composta in Grecia nell'XI secolo e testimonia tradizioni narrative e mistiche che, dal mondo greco-bizantino, attraverso centri di studio italiani, avrebbe raggiunto le accademie franco-tedesche[61]. Sono stati studiati i rapporti tra il *Sefer Yosippon*, le *Cronache di Yeraḥme'el* e il *Leqaḥ ṭov*, almeno per quanto riguarda le analogie delle sezioni narrative relative alla storia di Ester: secondo Ariel Toaff, l'autore del *Leqaḥ ṭov* seguirebbe i testi paralleli dello *Yosippon* e di *Yeraḥme'el*, che a loro volta sarebbero basati sugli *Apocrifi* greci del libro biblico di Ester, responsabili anche di analoghi interventi redazionali nel Midraš *Ester rabbah II*[62].

Così, l'antologia aggadica *Śekel ṭov*, attribuita alla penna di un certo Menaḥem ben Šelomoh, si può supporre composta in area bizantina nel XIII secolo, date le strette analogie con l'opera precedentemente citata, *Leqaḥ ṭov*: dalla Grecia sarebbe passata in Europa occidentale attraverso l'Italia, come testimoniano le glosse italiane inserite nel testo[63].

Analogo potrebbe essere stato l'*iter* di un'opera halakica, conosciuta fino a pochi anni fa solo grazie a citazioni indirette, il *Sefer ḥefeṣ*: data la sua diffusione nelle comunità dell'Europa settentrionale, in assenza di testimoni che ne trasmettessero il testo, era ritenuta una produzione dell'ambiente franco-renano. La recente scoperta, ad opera di David Goldenberg, di quattro carte ebraiche reimpiegate nella legatura di testi latini conservati presso la biblioteca dell'Università Jaghellonide di Cracovia, ha rimesso in discussione le precedenti teorie. Le carte rinvenute contengono normative halakiche in cui passi del Talmud babilonese sono confrontati con brani paralleli del Talmud palestinese e con commenti gaonici. In un primo momento si era pensato che si trattasse di

sandosi sull'introduzione all'edizione veneziana: cfr. Lazar, a c. di., *Sēfer ha-Yāšār. First Ladino translation*, cit., pp. xvii-xxvi.

60 Si pensi, ad esempio, al caso di Giannozzo Manetti che studiò esegesi midrašica a Napoli: cfr. Ch. Dröge, *Giannozzo Manetti als Denker und Hebraist* («Judentum und Umwelt» 20), Frankfurt am M., Bonn, New York, Paris 1987, 69-76. Nella sua ricca biblioteca ebraica, Manetti possedeva un manoscritto del *Sefer Yosippon* copiato per lui a Fano nel 1444: il codice è attualmente conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Ms. Vat. ebr. 408): cfr. Flusser, *The Josippon*, cit., II, p. 16.

61 Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, cit., p. 491. L'opera è stata pubblicata a c. di S. Buber, Vilna 1880.

62 A. Toaff, *La storia di Ester nella letteratura ebraica medievale*, «Annuario di Studi Ebraici [del Collegio Rabbinico Italiano]» 1968-69, pp. 25-45. Toaff (*ibidem*, p. 45) osserva tuttavia che, più che basarsi su fonti greco-bizantine, gli autori delle opere menzionate dovevano servirsi di elementi della tradizione midrašica orale, contrariamente alla tesi di W.H. Brownlee, *Le livre grec d'Esther et la royauté divine*, «Revue Biblique» 63 (1966), pp. 161-185, convinto invece della conoscenza diretta delle fonti greche, almeno da parte del compilatore della seconda parte di *Ester rabbah*. Sui problemi della tradizione testuale di quest'ultimo Midraš, in parte composto in area palestinese verso il VI sec. e.v., in parte forse nell'XI secolo (in area bizantina o italo-bizantina?), cfr. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, cit., pp. 443-444.

63 Cfr. *Sechel Tob. Commentar zum ersten und zweiten Buch Mosis von Rabbi Menachem ben Salomo verfasst i.J. 1139*, a c. di S. Buber, Berlin 1900 (riproduzione anastatica, Tel Aviv, s.d.).

una versione del *Sefer metivot*, date le affinità della recensione ritrovata a Cracovia con i frammenti di quest'opera tornati in luce nella *Geniza* del Cairo; invece Neil Danzig, che ha pubblicato nel 1991 i frammenti rinvenuti da Goldenberg[64], sulla base di citazioni rabbiniche franco-renane ha distinto il *Sefer metivot* dal *Sefer ḥefeṣ* e ha provato che questa e non il *Sefer metivot* è l'opera contenuta nelle carte cracoviensi. Lo studioso ha inoltre stabilito che il *Sefer ḥefeṣ* sarebbe stato composto nell'XI secolo a Kairouan[65] o nell'Italia meridionale, come dimostrerebbe la tipologia esegetica seguita, analoga a quella in uso nelle accademie pugliesi[66]. Anche in questo caso, dunque, come nel caso del *Sefer ha-yašar*, un testo midrašico, un tempo identificato con un'opera franco-renana[67], viene oggi attribuito all'area mediterranea, italo-bizantina o nord-africana, regioni da cui poi sarebbe stato introdotto nelle accademie dell'Europa del nord.

Come nel caso della *Megillat Aḥima'aṣ*, il ritrovamente casuale dell'opera halakica rivelerebbe l'importanza di quella che Isadore Twersky[68] ha definito "powerful Italo-Byzantine axis" dell'interpretazione halakica ebraica, ove si formarono nel XII-XIII secolo personalità del calibro di Yesha'yahu ben Mali da Trani (il Vecchio) e Yesha'yahu ben Eliyya da Trani (il Giovane)[69].

Strettamente legato al Midraš è un altro campo significativo per la comprensione dei contatti tra mondo bizantino e comunità ebraiche dell'Italia meridionale, quello della mistica[70]. Oltre a Šabbetay Donnolo, già menzionato, i cui rapporti con la speculazione orientale sono stati oggetto di ampi studi, soprattutto di Sermoneta e Wolfson[71], vorrei ricordare

[64] Danzig, *The First Discovered Leaves of Sefer Ḥefeṣ*, cit.

[65] Cfr. la storia dei quattro rabbini pugliesi fatti prigionieri dagli Arabi, uno dei quali fu riscattato dalla comunità di Kairouan, ove, una volta giunto, avrebbe dato vita ad un'importante scuola halakica (Bonfil, *Cultura ebraica e cultura cristiana*, cit., p. 10). Sui contatti storicamente attestati tra Italia meridionale e Africa settentrionale, cfr. M. Ben Sasson, *Italy and 'Ifriqiya from the Ninth to the Eleventh Century*, in *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée Orientale, XIII-XX siècles*, Éditions du CNRS, Paris 1984, pp. 34-50.

[66] Cfr. Bonfil, *Sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale*, cit., ove lo studioso spiega il fenomeno del passaggio della tradizione giuridica babilonese in Italia e la conseguente sostituzione o integrazione della tradizione palestinese fin allora in uso. Sugli studi ebraici di diritto nell'Italia bizantina del X secolo, si veda anche H.J. Zimmels, *Scholars and Scholarship in Byzantium and Italy*, in C. Roth (cur.), *World History of Jewish People* (WHJP), XI, Rutgers University Press, Brandeis 1966, pp. 175-188, 415-418.

[67] Già prima della scoperta dei frammenti cracoviensi, alcuni studiosi avevano sostenuto la necessità di distinguere l'opera dall'autore Ḥefeṣ ben Yaṣliyaḥ cui era stata attribuita e avevano sospettato che il testo fosse da associare all'attività di studio di accademie talmudiche dell'area mediterranea; cfr. Danzig, *The First Discovered Leaves of Sefer Ḥefeṣ*, cit.

[68] I. Twersky, *The Contribution of Italian Sages to Rabbinic Literature*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale*, cit., pp. 383-400: 388.

[69] L'autorità di Yesha'yahu da Trani il Giovane, che attesta interessanti notizie sulle tradizioni degli ebrei romanioti dell'inizio del XIII secolo, si mantenne inalterata a Bisanzio ancora nel XV secolo (Sharf, *Byzantine Jewry*, cit., pp. 121-122). Su Yesha'yahu da Trani il Vecchio e Bisanzio, cfr. I. Ta-Shma, *R. Jesaiah da Trani the Elder and His Connections with Byzantium and Palestine*, «Shalem, Studies in the History of the Jews in Eretz-Israel» 4 (1984), pp. 409-416; su Yesha'yahu da Trani il Giovane, cfr. il recente contributo di J. Elbaum, *Le-havin divre ḥakamim*, Mosad Bialik, Yerušalayim 2001, pp. 95-104 (in ebraico). Lo stesso Maimonide considera un "rabbino greco" Yiṣḥaq ben Malkiṣedeq da Siponto, autore di un commento agli ordini *Zera'im* e *Ṭohorot* della Mišna (Twersky, *Contribution*, cit., pp. 388, 390).

[70] Cfr. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VIII, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1958, p. 288, n. 34; Wolfson, *The Theosophy of Shabbetai Donnolo*, cit., p. 285, ricorda che il Maimonide, soprattutto a scopo polemico, riteneva il trattato mistico *Shi'ur qomah* un falso pseudepigrafico composto da un *daršan* bizantino (cfr. Starr, *The Jews*, cit., p. 237, documento n. 185).

[71] Cfr. sopra, n. 17.

Avraham Abulafia, al centro della ricerca di Moshe Idel[72]. Pur essendosi formato in Spagna, fu quasi sicuramente durante il suo soggiorno in area bizantina che Abulafia sviluppò l'interesse per la mistica messianica e per l'esicasmo[73]. Il cabbalista duecentesco sembra aver lasciato allievi a Patrasso, probabilmente responsabili dell'attivazione di una scuola mistica bizantina fiorita nel '300 e nella prima metà del '400[74]. Pratiche connesse alla pronuncia del nome Tetragramma, fortemente influenzate da mistici peloponnesiaci, furono diffuse in Italia meridionale da Abulafia[75]. L'introduzione dell'"ideologia" estatico-messianica nella nostra penisola connessa a pratiche religiose cristiane orientali può forse spiegare – secondo una recente teoria di Idel[76] – l'imprigionamento di Abulafia a Trani nel 1279 e la sua successiva liberazione ad opera dei francescani, sostenitori delle pratiche di pronuncia mistica del nome di Gesù.

I nostri rapidi accenni ai contatti tra Bisanzio e Italia, focalizzati sulla produzione midrašica, dimostrano che l'impegno letterario degli ebrei bizantini fu tutt'altro che insignificante. Si osserva inoltre che le comunità dell'Italia meridionale, mediatrici culturali tra l'ebraismo orientale, quello dell'Italia del Nord e del mondo franco-renano, svolsero un ruolo analogo e parallelo a quello dell'impero d'Oriente, ove si operò al fine di mantenere il patrimonio dell'antichità classica e trasmetterlo all'Occidente, soprattutto nei periodi in cui quest'ultimo non era più in grado di far tesoro della produzione classica espressa in lingua greca[77]. È curioso, ma forse non casuale, che l'epoca del riavvicinamento dell'Occidente alla cultura greco-bizantina[78], il Quattrocento, coincida con il periodo in cui anche le comunità ebraiche dell'Italia del Nord appaiono interessate al recupero di tradizioni veicolate dal mondo greco-ebraico[79].

Un caso significativo è quello della rinascita dell'interesse umanistico per l'ermetismo: come gli studiosi cristiani, soprattutto a Firenze, si occuparono di Ermete Trismegisto sulla base di testi greci giunti da Bisanzio e tradotti in latino, così gli intellettuali ebrei toscani riapprezzarono la stessa tradizione anche sulla base di opere bi-

[72] La bibliografia di Moshe Idel su Abulafia è molto ampia: mi limito a citare M. Idel, *Abraham Abulafia's Works and Doctrines*, Ph.D. Diss., The Hebrew University, Jerusalem 1976 (in ebraico); Id., *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1987 (traduzione italiana: *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano 1992), alle quali opere rinvio per una bibliografia più completa.

[73] Cfr. M. Idel, *La Cabbalà in Italia* (in corso di stampa). Cfr. Jean Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological, and Social Problems*, Variorum Reprints, London 1974; S. Bowman, *Messianic Excitement in the Peloponnesos*, «Hebrew Union College Annual» 52 (1981), pp. 195-202; Id., *Jews of Byzantium*, cit., pp. 156-157.

[74] Bowman, *ibidem*. L'origine delle due importanti e influenti opere mistiche *Sefer ha-qanah* e *Sefer ha-peli'ah*, secondo alcuni studiosi, sarebbe da ricercare a Bisanzio (cfr. M. Idel, *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven – London 1998, pp. 185-187); M. Oron nella sua tesi di dottorato (*Ha-Peliyah we-ha-Kaneh, Their Kabbalistic Principles, Social and Religious Criticism and Literary Composition*, Jerusalem, Published Dissertation Series, 1980 [in ebraico]) ritiene che le opere siano state composte in area italo-bizantina. La teoria della studiosa è corroborata dalle ricerche di I. Ta-Shma, *Where Were the Books Ha-Kaneh and Ha-Pliah Composed?*, in *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period Presented to Prof. Jacob Katz (...)*, Jerusalem 1980, pp. 56-63. Sui rapporti tra la mistica abulafiana e il *Sefer ha-qanah*, cfr. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cit., p. 174, n. 310; su passi di opere abulafiane copiate nel *Sefer ha-peli'ah*, cfr. Idel, *Messianic Mystics*, cit., p. 395, n. 46; p. 398, n. 86.

[75] Sulla creazione e lo sviluppo di una scuola mistica abulafiana in Sicilia che avrebbe stretto contatti con la tradizione estatica bizantina, cfr. Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le porte di giustizia (Ša'are ṣedeq)*, a c. di M. Idel, Adelphi, Milano 2001, pp. 35-39.

[76] Idel, *La Cabbalà in Italia*, cit.

[77] Cfr. Sharf, *Byzantine Jewry*, p. 172.

[78] O. Mazal, *Byzanz und das Abendland*, Oesterreische Nationalbibliothek, Wien 1981.

[79] Cfr. M. Idel, *Jewish Mystical Thought in the Florence of Lorenzo il Magnifico*, in D. Liscia Bemporad e I. Zatelli (curr.), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Olschki, Firenze 1998, pp. 17-42.

zantine[80], tra le quali primaria importanza ebbe il *Supercommentario* al *Commento al Pentateuco* di Avraham ibn 'Ezra, composto alla metà del XIV secolo da Yehuda ibn Mosqoni, nativo di Ocrida[81]. Lo stesso Ibn Mosqoni dimostrò tale interesse per la cronologia d'Israele stabilita dal *Sefer Yosippon* da decidere di curarne una vera e propria edizione critica[82].

L'atteggiamento dell'esegeta macedone fu dettato soprattutto dalla volontà di ricercare nello *Yosippon* le date della fine dei tempi. È noto che le concezioni messianico-escatologiche circolanti negli ambienti ebraici bizantini erano oggetto di discussione con intellettuali cristiani[83], come si rileva, tra l'altro, dal *Dialogo contro gli ebrei* di Gennadios Scholarios, che ereditò il genere della disputa apologetica[84] anche dal grande abate dell'abbazia normanna di Casole, Nicola da Otranto, attivo nella prima metà del XIII secolo[85]. Nel *Dialogo* di Scholarios, secondo una tendenza condivisa anche da autori italiani quattrocenteschi, la fine dell'impero viene spiegata come un processo storico necessario e irreversibile[86], motivato sulla base di una lettura ebraica del testo biblico[87]: è significativo che l'opera dello Scholarios, composta a breve distanza di tempo dalla conquista ottomana, contenga tematiche messianiche ana-

[80] Ricordiamo, a proposito di ermetismo, che le prime tracce di temi ermetici nel pensiero ebraico sono attestate nel già citato *Sefer Ḥakmoni* di Šabbetay Donnolo. Inoltre il patriarca biblico Enoc, che a partire almeno da Avraham ibn 'Ezra viene identificato con Hermes Trismegistus, ha un ruolo significativo nel *Sefer ha-yašar*, ove viene descritta dettagliatamente la sua trasformazione in angelo, nel *Sefer ha-qanah* (cfr., ad esempio, *Sefer ha-qanah*, Korycz 1784, c. 106d) e nel *Sefer ha-peli'ah*, ove il mistico tannaita Neḥunyah. ben ha-Qana, cui l'opera fu attribuita pseudepigraficamente, è rappresentato nell'atto di conversare con Enoc-Meṭaṭron (cfr. *Sefer ha-peli'ah*, Premislany 1883, *passim*). Nella *Chronologia* bizantina anonima riportata da Giovanni Malala e precedentemente citata (cfr. sopra, n. 49), dell'antico re italico Fauno, identificato con il dio Hermes, si dice che «fu ingegnoso e sapiente e fu il primo in Occidente a scoprire l'oro e le tecniche di fusione»; venuto a sapere che gli era stato teso un agguato dai cognati del padre Pico-Zeus, Fauno/Hermes fuggì in Egitto dove regnava *Mestraim* della stirpe di Cam (= Miṣrayim: cfr. la genealogia di Cam in Gen. 10,6); ivi insegnò leggi, rivelò i segreti della metallurgia e perciò divenne un dio-profeta che regnò dopo la morte del suo predecessore (*Ioannis Malalae Chronographia*, cit., pp. 14-15; Flusser, *The Josippon*, cit., II, p. 135). Sull'ermetismo ebraico, cfr. Michelini-Tocci, *Dottrine «ermetiche» tra gli ebrei in Italia*, cit.; M. Idel, *Hermeticism and Judaism*, in I. Merkel e A. Debus (curr.), *Hermeticism and the Renaissance*, Folger Books, Washington, D.C., 1988, pp. 59-76; Id., *Enoch Is Metatron*, «Immanuel» 24/25 (1990), pp. 220-240; F. Lelli, *Ermetismo e pensiero ebraico*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 35 (1993), pp. 92-103; M. Idel, *Enoch – The Cobbler*, «Kabbalah» 5 (2000), pp. 265-286 (in ebraico).

[81] Uno dei codici contenenti l'edizione dello *Yosippon* curata da Ibn Mosqoni fu copiato nel 1470 a Lucera dei Saraceni per un medico ebreo di Manfredonia: Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 42-43; G. Tamani (*Manoscritti e libri*, in *L'ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare*, cit., pp. 225-240: 230) lo data al 1472.

[82] Il testo dello *Yosippon* prodotto da Ibn Mosqoni, con la sua introduzione, collazionato con vari manoscritti e edizioni a stampa, è quello ristampato a c. di Wertheimer e Hominer, cit.; Flusser, *The Josippon*, cit., II, pp. 42-46.

[83] Cfr. Bonfil, *The Vision of Daniel*, cit.

[84] Dialoghi dottrinali antiebraici furono composti in area bizantina almeno fin dal VI secolo: cfr. *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti*, a c. di J.H. Declerck («Corpus Christianorum, Series Graeca»), Brepols, Turnhout 1994.

[85] Igumeno di uno dei massimi centri di studi greci in Italia meridionale, l'abbazia di Casole, fondata in età normanna, Nicola scrisse il suo trattato per contrastare un certo Ya'aqov da Otranto. Nel *Dialogo* l'autore sostiene le proprie affermazioni su testi della tradizione ebraica e su conversazioni con ebrei di Costantinopoli: cfr. S. Bowman, *Two Late Byzantine Dialogues with the Jews*, «Greek Orthodox Theological Review» 25 (1980), pp. 83-93; Id., *The Jews of Byzantium*, cit. pp. 32-35.

[86] Cfr. C. Diehl, *De quelques croyances byzantines sur la fin de Costantinople*, «Byzantinische Zeitschrift» 30 (1930), pp. 192-196; P.J. Alexander, *The Byzantine Apocaliptic Tradition*, Berkeley University Press, Berkeley, Los Angeles, London 1985.

[87] Cfr. A. Angelou, *A Post-Byzantine Jewish Polity? The Views of Gennadios Scholarios*, in L. Campos Boralevi e C. Ligota (curr.), *Moses the Legislator*, The Warburg Institute, London (in corso di stampa).

loghe a quelle dei trattati che Yiṣḥaq Abravanel scrisse in Puglia alla fine del XV secolo[88], nello stesso periodo e ambiente culturale aragonese in cui, come si è osservato, fu probabilmente completata la redazione del *Sefer ha-yašar*.

Fabrizio Lelli
Via Vespasiano da Bisticci 18
I-50136 Firenze
e-mail: farlel@tin.it

SUMMARY

Despite their paucity, extant Hebrew works composed from the tenth to the fifteenth century in Byzantine and post-Byzantine Southern Italy, as well as in the territories of the Eastern Roman Empire, reveal the profound concern of Byzantine Jews with traditional Hebrew literature, especially with both haggadic and halakhic Midrash. Besides attempting to point out that the influence of Byzantine Jewry on Western European Jewish literature is stronger than generally assumed, the present survey intends to stress once again the significant role Southern Italian communities played in fostering intellectual links between Eastern and Western Judaism.

KEYWORDS: Medieval Hebrew Literature; Southern Italian Judaism; Byzantine Judaism.

[88] Cfr. E. Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 2001, pp. 127-168. Nello stesso periodo della composizione della trilogia messianica di Abravanel, Francesco da Meleto, sedicente messia cristiano della Firenze di età savonaroliana, si recò a Costantinopoli-Istambul per ottenere lumi dagli studiosi ebrei romanioti circa la data dell'avvento/ritorno del Redentore: cfr. C. Vasoli, *La profezia di Francesco da Meleto*, in *Umanesimo e ermeneutica*, «Archivio di filosofia» 3 (1963), pp. 27-80.

Viviana Mulè

NUOVI DOCUMENTI SULLE COMUNITÀ EBRAICHE DELLA SICILIA ORIENTALE: MESSINA, CATANIA, SIRACUSA

Certamente non mancano studi sulle comunità ebraiche della Sicilia occidentale, come Palermo, Trapani, Erice, Sciacca, Caltabellotta, ancora poche sono invece le ricerche che hanno come oggetto l'ebraismo della Sicilia orientale che dimostra di avere caratteristiche del tutto peculiari rispetto a quello del resto dell'isola.

La presente relazione si propone di mettere in luce alcuni aspetti della vita delle comunità ebraiche di Messina, Catania e Siracusa che rappresentavano nel Quattrocento le tre più antiche e rilevanti comunità della parte orientale dell'isola.

Lo studio di parte della documentazione di carattere ufficiale, conservata presso l'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona e dei fondi notarili degli Archivi di Stato di Messina, Catania e Siracusa[1], mi ha consentito di individuare alcune delle attività che nel XV secolo permisero agli ebrei siciliani di entrare a far parte in modo consistente del commercio mediterraneo.

Nel corso del Medioevo i traffici dei porti di Messina e Siracusa e i movimenti commerciali attivati dalla presenza di mercanti catalani, genovesi, veneziani, toscani, sardi, marsigliesi non conoscono soste o rallentamenti. La Sicilia era un'importante tappa soprattutto per il commercio internazionale di Barcellona con il Levante e faceva parte della cosiddetta diagonale insulare, che attraverso le Baleari, la Sardegna e la Sicilia congiungeva Barcellona ai porti del Levante[2]. «Le isole offrivano i loro scali che, a causa della limitata autonomia delle navi, potevano costituire dei punti di appoggio di fondamentale importanza per le rotte mediterranee»[3]. Anche gli ebrei erano coinvolti in queste attività e beneficiavano del dinamismo di quelle correnti commerciali.

Recenti calcoli attribuiscono alla comunità di Messina 2.200 individui, abitanti il loro quartiere, chiamato *Iudeca*, situato fuori dalle mura quattrocentesche, nella zona detta *Paraporto*[4]. Per Siracusa si può parlare di una comunità di circa 3.000 individui. Il loro quartiere si trovava entro le mura medievali di Ortigia[5]. Erano comunità prospere in cui spiccano vere e proprie oligarchie in lotta per il potere, i cui membri, oltre a detenere le più alte cariche comunitarie, esercitavano la professione medica, investivano nel commercio internazionale, operavano nel settore del prestito e possedevano terre per la produzione di olio e di vino.

Probabilmente fu per mettere fine ad un'endemica conflittualità interna che caratte-

[1] Archivio della Corona d'Aragona [d'ora in poi solo ACA], *Cancilleria*, regg. 2847, 3067, 3483, 3485, 3687; Archivio di Stato di Catania [d'ora in poi solo ASC], *Notarile di Catania*, *I versamento*, Notaio N. Francaviglia, reg. 13917, 13918, 13918 bis; Archivio di Stato di Messina [d'ora in poi solo ASM], *Notarile di Messina*, Notaio Tommaso De Andriolo, reg. 2; Francesco Mallono, regg. 4(1)-4(2); Archivio di Stato di Siracusa [d'ora in poi solo ASSI], *Notarile di Siracusa*, Notaio N. Vallone, regg. 10227, 10228, 10229, 10230, 10231, 10232; Notaio A. Pidone, regg. 10244, 10245.

[2] M. Del Treppo, *I mercanti catalani e l'espansione della corona d'Aragona nel Mediterraneo*, Napoli 1972, p. 1.

[3] *Ibid*., p. 4. Alla metà del XV secolo il viaggio completo verso il Levante si svolgeva attraverso gli scali di Barcellona, Alghero, Cagliari, Gaeta, Napoli, Palermo, Messina, Siracusa, Rodi, Alessandria o Beirut. Il viaggio di ritorno toccava Rodi, Siracusa, Messina, Palermo, Cagliari, Maiorca, Barcellona, *Ibid*., p. 52.

[4] Per i calcoli demografici si veda H. Bresc, *Arabi per lingua, ebrei per religione*, Mesogea, Messina 2001, p.278. Sul quartiere ebraico cfr. F. Chillemi, *La Giudecca di Messina*, in «Città e territorio», 5 (1996), pp. 5-13.

[5] Per i calcoli demografici si veda H. Bresc, *Un monde mediterranéen: Économie et societé en Sicile (1300-1450)*, Roma 1986, 2 voll., vol. I, pp. 59-77.

rizzò la vita della comunità siracusana nei secoli XIV e XV che la regina Isabella creò la carica di *Dieni* della *Camera Reginale*, sull'esempio della nomina a *dienchelele* fatta nel 1420 a Moyse De Bonavoglia da Alfonso il Magnanimo[6]. Un documento inedito dell'Archivio della Corona d'Aragona ci informa infatti che nel 1486 il medico ebreo siracusano Artale Sacerdote fu eletto giudice universale di tutte le giudecche della Camera Reginale[7].

Gli atti notarili rivelano una certa libertà di movimento nelle attività e negli investimenti dei capitali ebraici e una fitta rete di rapporti d'affari che legava le tre comunità ebraiche in questione. A Messina le famiglie più potenti erano i Bracha i Bonavoglia, i Faccas e i Maschazeni o Magazeni. Jacob Maschasen, risulta da un documento del 1390, possessore di una vigna molto estesa nel territorio del Faro che aveva in enfiteusi dal convento di San Francesco, per un censo altissimo di 2 onze e 20 tarì[8]. Nel 1425 Salamonello Machazeni, possedeva un *locus* (cioè un oliveto con vigna, bosco, terre, casa e trappeto per le olive) a Santa Maria delle Scale[9]. Josep Magazeni tra il 1424 e il 1426 è menzionato in parecchi contratti che riguardano investimenti di somme di denaro. Nel '26 concede in prestito ad un mercante in partenza per la Grecia 10 onze[10]. Che i Maschazeni fossero tra i membri più prestigiosi della comunità ebraica messinese è testimoniato anche dal fatto che lo stratigoto, di Messina cioè la più alta carica cittadina, Arnao Guglielmo de Santa Columba di Palermo, riceva 15 onze *gratis* come puro mutuo, quindi apparentemente senza interessi, da Josep Maschazeni, figlio di Abram[11]. I membri di questa famiglia nel corso del '400 ricoprirono anche cariche comunitarie e fecero parte di quel ristretto ceto comunitario che godette di svariati privilegi. Da una sentenza arbitrale su una causa sorta per questioni ereditarie tra i figli dei defunti fratelli David e Abraham Maschazeni, apprendiamo che tra beni e crediti il patrimonio da dividere ammontava a ben 500 onze, ricavate dalla vendita di svariate merci tra cui seta, in-

[6] La Camera reginale di cui Siracusa era capoluogo, costituiva la dote delle regine di Sicilia, godeva di amministrazione separata e comprendeva Lentini, Vizzini, Mineo, S. Filippo di Argirò, Francavilla. Da un punto di vista giuridico non comprendeva città demaniali come quelle regie, perchè era un'istituzione feudale e le popolazioni erano vassalle della regina; da un punto di vista politico tuttavia la regina era assimilabile al re e non ai baroni, per cui la giurisdizione era esercitata da un funzionario reginale, il governatore. La Camera reginale venne abolita nel 1536 e le città che ne facevano parte, divennero demaniali. F. Renda, *La fine del giudaismo siciliano*, Palermo 1993, p. 31. Il *Dienchelele*, magistrato universale, venne istituito da re Martino nel 1405, e aveva giurisdizione su tutte le *aljame* (= comunità ebraiche) dell'isola. Le comunità tuttavia mal sopportavano un'organizzazione centralizzata di questo tipo e la carica venne abolita dietro pagamento di 600 onze, da re Alfonso nel 1447. Si veda in proposito F. Lionti *Le magistrature presso gli ebrei*, in «Archivio Storico siciliano», n.s. (1884), pp. 328-371, (in particolare le pp. 195-212).

[7] Il 20 maggio del 1486, a pochi anni dall'espulsione degli ebrei siciliani, la regina Isabella nomina maestro Artale Sacerdote «*precedentibus meritis, virtutum moribus, scientia ac etate matura maxime in arte medicine quibus apud nos nonnullis fidedignis plurimum commendatis ac nonnullorum familiarium et domesticorum supplicacionibus* [...] *in dienem Judaice predicte Fidelissime civitatis nostre Syracusarum ac totius Camere inter judaicas et neminem alium videlicet solum te vel substitum cui tam idoneum de gracia speciali et nostra plenitudine reginali potestate constituimus ordinamus creamus et deputamus*». Il Sacerdote avrebbe potuto fruire «*eisdem graciis privilegiis superioritatibus iurisdicionibus immunitatibus iuribus lucris et emolumentis indultis* [...] *quibus pro tempore alii Dieni existentes ac dicto Moyse Medici de Bonavoglia*». ACA, *Cancelleria*, reg. 3687, cc. 10v-12r.

[8] Bresc, *Arabi*, cit., p. 188. L'autore cita un documento dell'Archivio di Stato di Palermo, *Tabulario di S. Maria di Malfinò*, perg. 366.

[9] *Ibid.* L'autore cita un documento dell'Archivio di Stato di Palermo, *Cancelleria*, reg. 56, c. 63, 23 ottobre 1425.

[10] ASM, *Notarile di Messina*, Not. T. De Andriolo, reg. 2, c. 160v, ottobre 1426.

[11] *Ibid.*, c. 106v-107r, 10 dicembre 1420. I nomi negli atti notarili sono spesso indicati con il patronimico per distinguere individui che portano lo stesso nome.

daco, panni, pelli di daino, ferro e animali. Alla fine le due parti decidono di comune accordo di accettare la sentenza e si fanno reciproca donazione «*irrevocabiliter inter vivos*», giurando sulla legge di Mosè «*more iudeorum*»[12].

Raramente gli ebrei possedevano navi, uno dei metodi da loro più usato infatti per investire nel commercio mediterraneo e in Medio Oriente, era quello di affidare somme di denaro ai proprietari delle navi o sotto forma di prestito o «*in accomenda*», cioè in affidamento, per cui chi riceveva le somme poteva liberamente investirle[13]. Anche il guadagno era fissato secondo la prassi, tre quarti a chi aveva prestato la somma e il resto a chi l'aveva ricevuta in consegna. L'ebreo Nissim Bracha, oltre ad esercitare la professione di fisico e di prestatore, investiva denaro nel commercio internazionale, nel Maghreb, in Siria, nell'Adriatico, in «Romania» e in Grecia. Nel 1419 affida sei onze al capitano di una nave che sarebbe partita per il Maghreb o per la Siria[14]. Somme di denaro investono con lo stesso sistema altri ebrei negli anni successivi[15]. Uno dei più grossi investitori commerciali di Messina doveva essere Vita De Malta, appartenente probabilmente ad una famiglia che aveva interessi a Siracusa e a Malta e operava nel commercio di pelli e mirto[16]. Costui vende olio d'oliva ad un mercante che sarebbe partito su una nave fiorentina per la Libia, Rodi o Alessandria[17].

Un caso eccezionale è quello attestato da un documento dell'Archivio della Corona d'Aragona in cui si parla del personaggio probabilmente più potente della comunità ebraica di Siracusa. Si tratta di Beniamino Romano, che presta negli anni '60 del XV secolo ingenti somme di denaro al re Giovanni e che nel 1466 ritroviamo proprietario di un'imbarcazione per il trasporto di merci a Malta e in Berberia, assalita «*piratico modo*» e derubata di tutte le mercanzie. Lo stesso anno l'ebreo chiede al re l'autorizzazione a tenere in casa un oratorio privato e a prestare al tasso del 20%[18].

Un'altra eccezione interessante è rappresentata da una «*vendicio caratorum navis*» in cui l'ebreo di Catania Roben de Tripoli, ricco commerciante all'ingrosso di ferro, acquista, insieme ad un cristiano della stessa città, parte di una nave genovese «*cum singulis suis furnimentis corredis vurgariter nuncupate sanctu Jacobu et sanctu Bartolomeu*». La nave, ancorata nel porto di Palermo, era in procinto di partire per Genova[19].

Spesso gli ebrei erano in società di affari con cristiani per mettere insieme i capitali e dividere i rischi degli investimenti oltremare. L'ebreo Iusifo Sigilmes, appartenente ad una famiglia molto in vista di Siracusa, i cui mem-

[12] *Ibid*., cc. 169r-172v, 11 ottobre 1425.

[13] Si tratta, come sostiene Giovanni Vitolo, della «commenda», citata nei documenti siciliani come «*accomenda*», mediante la quale il mercante in procinto di partire per un viaggio di affari (commendatario), di cui venivano precisate le tappe e le finalità, raccoglieva somme da vari finanziatori. Questi ultimi, conclusa l'operazione, avrebbero partecipato agli utili o alle perdite in rapporto alla quota versata. Si veda G. Vitolo, *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Sansoni, Milano 2000, pp. 216-217.

[14] ASM, *Notarile di Messina*, Not. T. De Andriolo, reg. 2, 9 settembre 1419. Nel 1422 Nissim Bracha investe 12 onze su un'altra nave che doveva recarsi nell'Adriatico, Ibid., 11 febbraio 1422. Nel 1424, insieme ad altri due ebrei di Messina, Josep Maschazen e Gallufo Rabi, presta 5 onze ad un mercante che doveva recarsi in Grecia, *Ibid*., 24 settembre 1424.

[15] Jacob De Ragusa, Gallufo Rabi, Josep De Achiano e Vita Bracha. Ognuno di loro investe dai 5 ai 15 augustali, somme poco rilevanti certo, ma indicative di un'attività forse più consistente che non è possibile per il momento documentare. *Ibid*., 16 settembre 1419.

[16] Sui rapporti tra ebrei siracusani ed ebrei maltesi si veda V. Mulè, *Ebrei tra Siracusa e Malta nel '400*, in «Archivio Storico siracusano», 16 (2002), pp. 101-122.

[17] ASM, *Notarile di Messina*, Not. T. De Andriolo, reg. 9, 6 ottobre 1424.

[18] ACA, *Cancilleria*, reg. 3485, c. 49v, 3 marzo 1466; c. 86r, 13 aprile 1466; cc. 99r-101r, 21 giugno 1466. Si veda in proposito V. Mulè, *Beniamino Romano ebreo siracusano: documenti inediti dell'Archivio della Corona d'Aragona*, in «Materia giudaica» (2003) in corso di stampa.

[19] ASC, *Notarile di Catania*, Not. N. Francaviglia. reg. 13918, cc. 89v-90r.

bri erano medici e commercianti, e il cristiano Pino Mancusu De Grisafi ricevono «*in accomandita ad negociandum*» da un altro ebreo, Bulfarachio Faccas, 15 onze per trafficare a Messina e non per mare o per terra[20].

La *iudaica* siracusana viveva nel XV secolo una realtà prospera, non vi era settore dell'economia in cui gli ebrei non fossero impegnati o da cui fossero esclusi. La documentazione notarile attesta che gli ebrei siracusani rivendevano prodotti della produzione locale come olio, vino e formaggio, compravano e rivendevano stoffe e schiavi maghrebini e avevano frequenti rapporti con mercanti francesi e catalani.

Nell'isola i mercanti catalani del resto esportavano principalmente i panni provenienti da Gerona, Perpignano e Olot e trovavano in cambio altre merci che venivano esportate poi nei mercati di Rodi e Alessandria, come frumento, coralli, tonno salato, zucchero, cotone specie maltese e siracusano e seta.

Nei mercati dell'isola e in particolare a Siracusa i catalani trovavano anche prodotti orientali che non sempre era possibile o conveniente attingere direttamente ai mercati originari, si trattava di spezie, pepe, zenzero, cannella. In questo senso la Sicilia si qualificava davvero come un prezioso anello di congiunzione della «*ruta de las especias*» e della «*ruta de las islas*», come un centro di raccolta e di smistamento delle merci, un grosso magazzino di deposito di cui i mercanti barcellonesi si servivano per il loro commercio con l'Oriente[21].

Uno dei principali prodotti di esportazione era l'olio, la cui produzione vedeva impegnate diverse famiglie ebraiche siracusane. Di trappeti per la macinazione delle olive ve ne erano vari dislocati nella giudecca. David Nifusi e Gaudio de Tripoli durante la stagione delle olive, prendevano in affitto il trappeto di Salvo Dien ricco mercante di panni[22]. Anche la famiglia De Siragusis possedeva un trappeto sotto il palazzo di famiglia nel vicolo della *meschita*[23]. L'olio siciliano con quello spagnolo veniva caricato sulle navi catalane o veneziane per l'esportazione; gli ebrei figurano negli atti notarili come proprietari di oliveti, conduttori, gabelloti, mezzadri o semplici salariati.

Impegnati nel commercio internazionale di olio e altre merci erano i fratelli Chuchua Bracha e Zaccaria i quali nel gennaio del 1486 creavano una società per la vendita di olio a Malta e in Berberia con galeazze venete, nella quale accoglievano Chuna de Cathania che vi partecipava con 12 onze; col ricavato della vendita avrebbero acquistato altre «*res et mercancias*»[24].

Gli ebrei siracusani erano impegnati anche nel commercio di altri prodotti che pur non attingendo volumi molto alti, erano pre-

[20] ASM, *Notarile di Messina*, Not. T. De Andriolo, reg. 2, c. 68r, 26 settembre 1415-16?

[21] Del Treppo, *I mercanti*, cit., pp. 2 e 164-182.

[22] ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. A. Piduni, reg. 10244, cc. 99v-101r, 3 luglio 1481. Il trappeto è descritto con tutte le attrezzature: «*rebus infrascriptis, omnibus lignaminibus necessariis ad usum dicti trappeti pro machinando olivas que lignamina esse debent sana, sinsera, quibus lignaminibus uti debent et illa revidere in faciendo de eis summa pro unum diem continuum et completum in machinando dictas olivas*».

[23] *Ibid*., cc.164rv- 166r, 19 gennaio 1481.

[24] Chuna sarebbe rimasto a Siracusa, mentre i Chuchua sarebbero partiti a spese della società. Se i fratelli non fossero riusciti a partire e ad esportare l'olio dalla città, la società sarebbe stata sciolta, ma sarebbe rimasta valida tra i due fratelli. ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. A. Pidone, reg. 10245, cc. 206rv, 15 gennaio 1486; cc. 214rv-215r, 23 gennaio 1486. Nel luglio del 1487 Bracha pone nella società cotone filato, mastica, formaggi e zucchero per il valore di 38 onze, 4 tarì e 17 grani, Zaccaria merci dello stesso tipo per il valore di 8 onze 2 tarì e 11 grani. Quest'ultimo dichiara inoltre di avere preso «*ad cambium*» dal Maestro Secreto del regno, per inserirli nella società, 24 ducati d'oro che sarebbero stati pagati a Valencia, oltre ad una certa quantità di denaro e merci che avrebbe dovuto ricevere in Berberia. Le merci sarebbero state vendute al loro ritorno a Siracusa «*ad manus*», o «*ad cridenciam*». I guadagni, detratte le spese, sarebbero stati divisi a metà come pure eventuali danni e perdite. *Ibid*., cc. 283rv-284r, 5 luglio 1487. Nel dicembre del 1491 Benedetto Chuchua, dovendo partire per Malta, lascia al padre Matteo 20 onze «*nomine accomende*» perché le consegnasse a Leone de Messina entro venti giorni e ad ogni prima richiesta di costui che

senti nei carichi diretti all'estero. Gaudio de Cathania carica sulla nave di Leonardo Burgugrimi 75 rotoli «*cuglandorum anellanarum et amigdalarum confectatorum et confectatarum*», cioè confetti, perché fossero venduti in Barberia o barattati[25]. I confetti erano tra i prodotti che i catalani importavano dalla Sicilia per esportarli ad Alessandria[26].

Attivi mercanti erano i membri della famiglia Mirmichi che nel gennaio del 1491 sono in piena attività e investono del denaro per il commercio nei monti Barcei, grosso mercato africano, in cui venivano scambiate merci, specialmente panni, con le cosiddette *teste di portata*, cioè schiavi mori o negri. Gli schiavi negri venivano infatti acquistati dai catalani in Sicilia dove arrivavano dalla regione dell'altopiano di Barca[27].

Presenti in altri contratti di società per il commercio sono tre ebrei siracusani, Leone e Gabriele de Messina e Jacob Refusi che nel 1486 fondano una compagnia per effettuare commerci nel Nord Africa e investono merci per il valore di 30 onze. Nella società sono comprese quasi tutte le merci che il mercato siciliano offriva: cotone, formaggio, «*duobus caxiis de paternostris rotundis et longis diversorum colorum*[28], *tribus scriniis aurubelli* (o *aurupelli*) *et uno sacco site crude*»[29]. Si tratta dell'unico documento, ma indicativo, nel quale sia menzionata la seta come merce esportata da Siracusa.

A Messina invece tra le attività artigianali praticate dagli ebrei, oltre all'oreficeria e alla tintura di panni, è attestata la produzione di seta. Nella città affluivano anche le sete prodotte nella vicina Calabria. Il mercato messinese si rivelava quindi un efficiente veicolo di immissione nel circuito internazionale del prodotti del Mezzogiorno continentale, quali seta, lino e fustagni calabresi. La seta «manganella» di Messina raggiunge anche il mercato di Valenza e tramite i catalani il mercato fiammingo[30]. Gli ebrei della città erano impegnati anche nella vendita di questo prodotto. Nel 1417 un ebreo di Nicosia ne acquista da Arone Sinischi, ebreo di Messina, 115 «*libbras serici violati tinti*», per 7 onze d'oro[31]. Quest'ultimo, come si intuisce da altri documenti, utilizzava il denaro guadagnato con il commercio della seta per esercitare il prestito ad interesse, sfruttandone tutte le modalità.

A Catania, dove pure esisteva un'attività di produzione di seta, il cristiano Andrea de Geremia in società con l'ebreo Daniele Levi nel 1416 deteneva l'appalto della gabella della seta nell'interesse del monastero di S. Maria di Novaluce[32].

Un altro settore che vedeva impegnati gli ebrei siracusani era quello della tintura delle stoffe e l'arte conciaria. Alla fine del secolo esercitavano questa attività i membri della famiglia de Tripoli indicati come «*tingituri*» e commercianti di panni, specie una particolare qualità di cotone chiamato «maltese»o «siracusano», molto noto nell'isola[33].

L'attività conciaria a Siracusa è testimoniata dai numerosi contratti di acquisto di mirto da parte di ebrei nei feudi del territorio siracusano e di pelli di vario tipo. Il mirto macinato,

«*modum et incomodum quilibet ipsorum pro meditate*», *Ibid*., Not. N. Vallone, reg. 10229, cc. 136rv.

[25] *Ibid*., reg. 10228, cc. 92v-94r, 10 ottobre 1491.

[26] Si veda Del Treppo, *I mercanti*, cit., p. 74.

[27] *Ibid*., p. 71.

[28] Si tratta probabilmente di rosari.

[29] ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. A. Pidone, reg. 10245, cc. 92r-93v, 22 novembre 1486.

[30] Si veda in proposito Del Treppo, *I mercanti*, cit., p. 178.

[31] ASM, *Notarile di Messina*, Notaio T. De Andriolo, reg. 2, c. 45rv, 15 maggio 1417.

[32] ASC, *Notarile di Catania*, Not. N. Francaviglia, reg. 13917, cc. 100rv, 20 maggio 1416.

[33] Joseph, detto *tingituri*, paga nel settembre del 1481 la sua parte della gabella comunitaria per la vendita di panni, ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. N. Vallone, reg. 10229, c. 47v, 27 settenbre 1481. Salomone De Tripoli nel 1485, figura come acquirente «*bombice maytisi filati rotulorum octuaginta unius cum dimidio*» per il valore di 7 onze, presso Merdoch Sigilmes e Iraniel Actan, forse venditori all'ingrosso. La somma sarebbe stata pagata col reddito «*a quodam viagio quo de proximo facere intendit per hunc regnum Siciliane*», Ibid., Not. A. Piduni, reg. 10245, cc. 185rv, 27 novembre 1485. Il cotone siracusano non era di qualità pregiata, di media qualità e quindi più richiesto in Sicilia era quello proveniente da Malta. Si veda in proposito Vitolo, *Medioevo*, cit., p. 213.

contenente il tannino, veniva utilizzato per la cosiddetta «concia al vegetale» delle pelli. Sabatino Puglisi, socio di due cristiani, acquista da Giovanni Malandrino tutta la produzione del mirto del suo feudo di Lumacheggi «*sanu e senza strappulu*» che il venditore riceve attraverso il banco di Pietro Balbo, socio dei banchieri Marco e Marciano Salomone[34]. Muxa de Malta s'impegna con Joseph Sigilmes ad «*emere hinc per totum carnis privium*» quattromila pelli di agnello per 15 tarì il centinaio e se avesse voluto acquistarne una quantità superiore «*tunc debet scribere et advisare per litteras suas dicto Joseph*». Se non fosse riuscito a fornire la quantità richiesta, avrebbe acquistato tutte le pelli di volpe e di coniglio che sarebbe riuscito a reperire[35].

Il commercio dei panni alimentava, gli scambi internazionali perché nel mercato mediterraneo essi venivano scambiati con gli schiavi del nord Africa. Anche in questo settore gli ebrei di Siracusa s'inserivano in modo consistente, accumulando capitali che venivano utilizzati nel settore del prestito. La figura tipica dell'economia ebraica in Sicilia era quella del mercante di panni-banchiere[36] che se a Siracusa i documenti d'archivio non rendono immediatamente leggibile, tuttavia è possibile identificare. Un personaggio in particolare risponde perfettamente a questa tipologia, si tratta di Salvo Dien, presente in vari contratti dei notai siracusani. L'ebreo intrattiene rapporti d'affari con la più alta autorità ecclesiastica di Siracusa, il vescovo Dalmaccio De Santodionisio. Quest'ultimo risulta tra il 1485 e il 1486 suo debitore di 85 onze per l'acquisto di panni di Francia e *majorchini*. Quindici onze spettavano al socio dell'ebreo, Artale Sacerdote, il *Dienchelele* di cui abbiamo già parlato[37].

Nel 1487 Salvo Dien risulta debitore di un mercante catalano, dal quale aveva acquistato panni per diversi cristiani, per 45 onze che avrebbe pagato quando il vescovo avrebbe saldato il suo debito[38] e nel '91, socio del correligionario Benedetto Conti, risulta creditore di alcuni cristiani di 55 onze per la vendita di panni e mastica. I debitori avrebbero pagato quando la loro nave fosse ritornata da un viaggio a «*Tripoli de Barbaria et di lu gulfu montium barcarum*» dove sappiamo che i mercanti si rifornivano di schiavi. In seguito il Dien e il Conti cedettero i loro diritti sulle 55 onze al pisano Marietto Lanfranchi, procuratore del noto banchiere Aiutamicristo di Palermo[39]. Nell'ottobre del 1491 il Dien concede in prestito a Calcerando de Caltagirono, Antonio Cachim, Andrea de Sciortino e Bernardo de Caltagirono, 100 onze «*ex causa puri mutui eis gratis et amore*», di cui 50 *manualiter* e 50 per mezzo del banco dei fratelli Salomone. I debitori si impegnavano a pagare integralmente la somma «*in felici urbe Panormi aut in nobili civitate Messane*»[40]. Come abbiamo visto, il Dieni era un uomo d'affari che maneggiava somme di denaro consistenti, in relazione con i banchieri Aiutamicristo (di origine pisana ma attivi a Palermo), finanziava i mercanti cristiani e il vescovo Dalmaccio, era un mercante di panni che esercitava il prestito ad interesse, anche se non era un banchiere autorizzato in quanto questa attività era esercitata in quegli anni quasi esclusivamente dal gruppo bancario Balbo-Salamone che finanziava gli armatori delle navi «*balineri*» che trasportavano schiavi dall'Africa[41].

[34] ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. A. Pidone, reg. 10244, cc. 12v-13r, 15 settembre 1480.

[35] *Ibid*., cc. 21rv, 28 settembre 1480. Cfr. inoltre sulla vendita di mirto dello stesso notaio, cc. 60rv, 11 dicembre 1480, Salomone Calabrense e Brachono de Castrojohanni comprano da Giovanni Cappello 80 salme di mirto «*bono machinato*».

[36] Cfr. C. Trasselli, *Siciliani tra Quattrocento e Cinquecento*, Messina 1981, pp. 135-157.

[37] ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. A. Pidone, reg. 10245, cc. 132v-133r, 5 settembre 1486.

[38] *Ibid*., cc. 129v-130r, 7 febbraio 1487.

[39] *Ibid*., Not. N. Vallone, reg. 10227, cc. 201v-202r, 29 dicembre 1480. Sui banchieri siciliani e sul banchiere Aiutamicristo di Palermo cfr. Trasselli, *Siciliani*, cit., pp. 109-133.

[40] ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. N. Vallone, reg. 10228, cc. 55rv, 3 ottobre 1491.

[41] Balduccio di Balbo, padrone di una *balinera* (cioè una grossa imbarcazione), riceve da Luca di Noto, grosso mercante di schiavi, 30 onze da investire nell'acquisto di *teste di portata*. *Ibid*., reg. 10227, 1 ottobre 1480.

In Sicilia l'attività usuraia non era regolamentata come in altre città italiane in cui la gestione delle finanze dei prestatori ebrei era spesso regolata da contratti specifici che ne definivano il ruolo. Nell'isola, a parte i casi dei mercanti banchieri, cui si riconosceva di fatto il ruolo di prestatori, il prestito ad interesse rimase un'attività sommersa a differenza di quanto accadeva nelle comunità italiane dove era utilizzato il sistema della condotte[42].

Anche a Messina e a Catania l'attività del prestito esercitata da ebrei non era esclusiva, ma complementare a quella del commercio. Negli atti notarili viene sempre specificato che il prestito viene effettuato «*gratis et amore*», cioè senza usura oppure viene camuffato in forma di obbligazioni che prevedevano il pagamento di somme in cui era compreso l'interesse. I prestiti venivano mascherati a volte come anticipo di denaro ad artigiani o agricoltori, come società o come acquisti anticipati di prodotti agricoli o di «certi prodotti» non ben specficati. Anche se si intuisce la somma prestata, è difficile capire quale fosse il tasso di interesse.

Siracusa era nel XV secolo il più importante mercato siciliano in cui affluivano schiavi provenienti principalmente dai monti Barcei. Le ragioni della floridezza di questo commercio vanno ricercate nella possibilità di un diretto scambio frumento-schiavi. Alla regione dell'altopiano di Barca, infatti, sempre bisognosa di grano, i mercanti siracusani e catalani offrivano i grani siciliani e calabresi in cambio delle cosiddette *teste di portata*, cioè schiavi. Come sottolinea Del Treppo la Corona aragonese e la Camera reginale, che vendevano le tratte, ne traevano ovviamente un gran guadagno e quindi portavano avanti una politica di favore verso chi si dedicava al commercio degli schiavi[43]. Fin dall'antichità agli ebrei era concesso di tenere servi pagani, ma era vietato di averne di cristiani. Si faceva eccezione per le balie; ma queste durante la Pasqua non dovevano per tre giorni allattare i bambini, anzi si ingiungeva loro per quel periodo di spremere le mammelle e gettar via il latte[44]. In seguito fu concesso loro di avere dei servi cristiani, non in casa, ma nelle campagne come coloni e censuarii[45]. Ma il possesso e il commercio di schiavi degli ebrei siracusani non fu sempre pacificamente riconosciuto dalle autorità cristiane. Ad esempio un documento proveniente dall'archivio della Corona d'Aragona attesta un provvedimento con cui nel 1488 la regina Isabella vietò il commercio di schiavi agli ebrei della Camera reginale. Tale provvedimento venne annullato due anni dopo, in seguito alle lamentele di cristiani ed ebrei, per i gravi danni economici che aveva causato e agli ebrei si concesse l'autorizzazione ad esercitare il commercio di schiavi con qualsiasi nave in Barberia e nei Monti Barcei, da soli o in società e di poterli vendere impunemente purchè e finchè non si battezzassero[46].

Dai contratti notarili si ricavano altre informazioni sul possesso e sul commercio di schiavi di ebrei siracusani, riportiamo alcuni dati. Salamonello Cathalano affida «*nomine accomende*» (contratto di affidamento) ad un cri-

[42] A Macerata ad esempio, come puntualizza Simonetta Bernardi Saffiotti, uno speciale statuto limitava l'attività dei giudei che prestavano ad usura. Era previsto un inasprimento di tutte le tasse, un acconto di 50 libbre, la presenza di due uomini per quartiere che controllassero gli usurai e facessero osservare le disposizioni, inoltre tutti i prestatori avrebbero dovuto dare come fideiussione 200 fiorini qualora decidessero di andarsene dalla città con oggetti altrui. Era prevista poi una pena per coloro che non avessero pagato la cauzione come era prescritto. Si veda S. Bernardi Saffiotti, *Convivere con minoranze: momenti di vita ebraica dalle riformanze di Macerata*, in "Materia giudaica", VI/I 2001, pp. 91-98.

[43] Del Treppo, *I mercanti*, cit., pp. 178-180.

[44] E. De Benedictis, *Memorie storiche intorno alla città di Siracusa*, rist., Siracusa 1925, p. 361.

[45] *Ibid.*

[46] Scrive la regina: «*Nos vero* [...] *volumus et mandamus statuimus et ordinamus quod iudei servi nostri in dicta nostra reginali camera servos nec servas deinceps ullo unoquoque tempore a cristianis emere audeant*», sotto pena «*publicacionis omnium bonorum eorum*» e a tutte le altre autorità della Camera con la minaccia della privazione dei loro uffici. ACA, *Cancilleria*, reg. 3687, cc. 23rv, 8 Giugno 1488. Si precisa nel documento il motivo delle lamentele: «*quod precalendata nostra provisio non solum in grave damnum curie nostre sed totius rei publice cuiusdam civitatis Syracussarum detrimentum cedere videtur quoniam omnes fere eiusdem incole*

stiano imbarcato in una galeazza veneta, uno schiavo moro proveniente da Tripoli di nome Zayr. Quest'ultimo sarebbe stato portato a Tripoli o a Tunisi e ivi riscattato per la somma pattuita. La somma ottenuta dalla vendita sarebbe stata investita «*in piperi in nalixardria*», cioè nell'acquisto di pepe ad Alessandria d'Egitto[47]. Gaudio de Augusta vende ad un cristiano una serva mora di nome Jasi di 20 anni[48]. Matteo de Ricupro vende a Simone Mantello due servi infedeli arabi, uno di nome Nasari e un altro più piccolo Omayra di circa 15 anni[49]. L'ebreo siracusano, Leone de Ragusa insieme al suo socio, Sadicis Castellano, riforniva di schiavi il mercato siciliano, infatti, nel 1436 è presente a Sciacca dove ne vende alcuni[50]. Gli esempi potrebbero continuare.

Nel caso di Catania dove la popolazione ebraica subisce nel corso del '400, a causa di epidemie e di un'eccessiva pressione fiscale, una forte contrazione demografica e passa da 183 fuochi (ossia 1.007 abitanti) nel 1454 a 70 fuochi (pari a 375 individui) nel 1492, si può parlare di un commercio a piccolo raggio. Molti ebrei catanesi esercitavano quello che Bresc chiama commercio minuto, ossia *grascia*, chiamato anche col nome arabo di *sagatu* (*zakat*), essi cioè comprano generi alimentari per poi rivenderli[51]. Gli atti notarili riportano alla memoria la scomparsa società di artigiani: fabbri, bardari, bastai, fusari, *cuttunari*, *crivari*. La comunità catanese appare cristallizzata in queste piccole attività e in uno stato di continua crisi per tutto il XV secolo. Un flusso continuo alimentava i contatti tra la città etnea, Messina e Siracusa, in più occasioni anzi i giudei catanesi si trasferiscono nella città sullo stretto, probabilmente attratti da quella fiorente piazza commerciale, ma ritornano a Catania dove continuano a gravitare i loro interessi e lì rivendono varie mercanzie. Messina è del resto il mercato all'ingrosso della Sicilia orientale attraverso cui passava un terzo dei panni importati nell'isola e riforniva le città di Catania, Castrogiovanni, Piazza e Paternò[52].

L'ebreo catanese Sadone Mirmichi che aveva affidato «*in accomanda*» 5 onze a Salamone Acanino di Messina, come risultava da un'*apodixia* posseduta da Sadone, rinunzia a riprendersi la somma che mette come capitale in una società «*negociandi traficandi per terram et non per marem in aliis mercanciis*», per tutto il mese di agosto. Il ricavato sarebbe stato diviso a metà dopo la restituzione del capitale[53]. L'ebreo messinese che verosimilmente gravitava nel settore del commercio compare

tam cristiani quam iudei ex trafico et mercancia servorum venebant et post dicte provisionis publicacionem iudei omnes cessastis a mercancia dictorum servorum cristiani quoque mercatores qui illa utebantur a mista societate quam vobiscum tantum lucro quam in damno in dicta mercancia habebant tantis ut asseruerunt [...] *fuerunt damnis affectis quam eis facultas non sufficiat sine vestro et aliorum auxilio ad dictam mercanciam continuandam*». Nel seguito del documento si sottolinea il danno della diminuzione delle gabelle per l'università e si concede l'autorizzazione agli ebrei di esercitare il commercio di schiavi con qualsiasi nave in Barberia e nei monti Barcei, da soli o in società e di poterli vendere impunemente purchè e finchè non si battezzassero: «*quamcunque navem sive fustam tam per cristianos seu cum eorum societate quam per vosmet ipsos in partibus Barbarie sive barcarum montibus mictendi, ferendi et portandi ad emendum pro vobis servos et servas ab infidelibus ipsis et ex eis sic emptis vendendi tam cristianis quam volueritis impune retinendi dum tamen servi ipsi baptizati non sint, licenciam facultatem er permissum vobis concedere de nostra solita benignitate dignaremus*». Alla fine si fa specifica riserva per il caso che i servi chiedessero il battesimo e si sottolinea «*ita tamen quod servi predicti baptizati non sint et qui in posse vestro existentes baptisimum pecierint statim eis conferatur et tali casu eosdem servos cristianos se facientes et eorum precium amictere debeatis illosque tali casu curie et fisco vestris volumus et decrevimus*». *Ibid*., cc. 43rv-44r, 30 ottobre, 1490.

[47] ASSI, *Notarile di Siracusa*, Not. N. Vallone, reg. 10229, cc. 300rv-301r, 30 aprile 1482.

[48] *Ibid*., Not. A. Piduni, reg. 10244 cc. 155rv, 28 maggio 1481.

[49] *Ibid*., cc. 203rv, 17 luglio 1481.

[50] Sezione di Archivio di Stato di Sciacca, Not. A. Liotta, vol 2, c. 219, 12 luglio 1436.

[51] Bresc, A*rabi*, cit., p. 218.

[52] *Ibid*., p. 225.

[53] ASC, *Notarile di Catania*, Not. N. Francaviglia, reg. 13918bis, cc. 55rv, 8 febbraio 1436.

in altri atti, come creditore, prima dello stesso Sadone Mirmichi per la vendita di mercanzie, del valore di 6 onze, poi dei giudei Brachone Maymuni, Muxa Faccasi, Gaudio de Marino, Gaudio Lu Presti, Manuele Catalano e Sabatino de Leontino[54]. Josep Mirmichi e la moglie Ysmiralda s'impegnano a pagare a Machaluffo Rabibi di Messina, 9 onze restanti da una somma di 19, come risultava da un contratto redatto a Messina dal notaio Nicolò de Guassarano nell'agosto 1423[55]. Ysac Medici de Bonavolgia di Messina nomina suo procuratore Benedetto Rabi per recuperare un suo credito presso Leone Romano di Siracusa, che, come risulta da alcuni atti notarili di Siracusa, era prestatore e commerciante[56]. Il contratto è stilato a Catania, segno che gli interessi di questi ebrei gravitavano anche attorno a questa città.

La vedova Cara, a nome dei suoi eredi, autorizzata dal secondo marito Brachone Maimone, nomina un procuratore per recuperare i crediti che il primo marito, il *quondam* Mussuti Tripolino, aveva nei confronti di Muxa e Salomone Panormi di Siracusa, in virtù di fideiussioni fatte da Mussuti in loro favore nei confronti di mercanti genovesi[57]. Salloc Chefex di Siracusa compra una schiava infedele, non battezzata dei monti Barcei di nome Sarda, per 10 onze e 20 tarì[58].

In particolare una delle famiglie ebree più prestigiose di Siracusa, i De Ragusa, avevano contatti con ebrei catanesi. Samuele De Ragusa, nomina un procuratore per recuperare un credito di 9 fiorini dall'ebreo di Catania Gaudio Pernici[59]. Vallone de Ragusa vende al Xamuele Sacerdote, carpentiere di Mineo, una certa quantità di tavole[60]. L'ebreo Sabatino de Ragusa di Siracusa riceve «*gratis et amore*» 10 onze dal medico ebreo di Catania, Abram David Russu, che si impegna a restituire per la festa di sant'Agata[61]. Dietro l'espressione «*gratis et amore*» di solito si celavano i contratti di usura.

Ai rapporti di natura economica e commerciale si intrecciano anche quelli matrimoniali e di parentela. A Catania, Messina e Siracusa, come presso altre comunità ebraiche della penisola, si può parlare di vere e proprie strategie attuate dalle famiglie più ricche attraverso il controllo «sulle scelte matrimoniali dei figli e sull'oculato investimento delle doti». Anche nella società ebraica medievale, come in quella cristiana del resto, si praticava la cosiddetta «endogamia di classe», ci si sposava cioè all'interno del proprio ceto sociale, il matrimonio era quindi un contratto di affari accuratamente progettato da tutto il clan familiare che contribuiva a mantenere inalterato l'equilibrio sociale e la distribuzione della ricchezza entro una stessa élite. Con i matrimoni del resto si rafforzavano anche i legami commerciali e si stipulavano accordi nella politica comunitaria. Le due figlie di Gaudio di Aram di Palermo sposano lontano dalla città, una di esse, Sappotta, si sposa a Messina con Farachi Chumi[62]. Il mercante Josep Rabi, dà in sposa la figlia Gaudiosa con una dote di 75 onze, a Sabatino Tibisi di Catania, suo socio in affari. Dal totale della dote sarebbero state detratte 30 onze di cui Sabatino era debitore verso Josep per questioni di affari[63]. I contratti matrimoniali sono purtroppo rari. Salomone Cusino e la moglie Flos, danno in sposa Zambita, «*puella virginem eorum filiam dilectam legitimam et naturalem*» con una dote di 20 onze[64]. Lo sposo si impegna a consegnare entro 3 anni alla sposa che avrebbe allora raggiunto l'età di 13 anni, una certa quantità di gioielli fino alla somma di 5 onze. Le nozze sarebbero avvenute «*secundum morem et consuetudinem civitatis predicte*»[65].

[54] *Ibid*., reg. 13918, c. 55v, 8 febbraio 1436; cc. 61r-62v, 10 febbraio 1436.

[55] *Ibid*., cc. 71rv, 8 febbraio 1425.

[56] *Ibid*., c. 83v, 11 febbraio 1425.

[57] *Ibid*., cc. 26rv, 29 dicembre 1424.

[58] *Ibid*., c. 195r, 21 agosto 1425.

[59] *Ibid*., reg. 13917, c. 15r, 9 maggio 1415.

[60] *Ibid*., reg. 13918, cc. 189v-190r, 20 agosto 1425.

[61] *Ibid*., c. 189r, 19 agosto 1425.

[62] Bresc, *Arabi*, cit., p. 138.

[63] ASC, *Notarile di Catania*, Not. N. Francaviglia, reg. 13918, cc. 81rv, 11 febbraio 1425.

[64] *Ibid*., reg. 13918bis, cc. 24v-25r, 20 gennaio 1436.

[65] Le consuetudini di Catania prevedevano la restituzione della dote in caso di morte della moglie: «*per mortem uxoris matrimonio soluto, ex quo*

In Sicilia quando i futuri coniugi redigevano con atto pubblico la promessa di matrimonio, stabilivano insieme alla data delle nozze anche le clausole sulla destinazione della dote e il regime patrimoniale[66]. La legislazione consuetudinaria siciliana medievale che variava di città in città, prevedeva il regime «*secundum morem latinorum*» e quello «*secundum morem grecorum*» o alla «*grichisca*», cioè a comunione di beni o a separazione[67]. Anche gli ebrei, pur avendo le loro leggi, si adattarono e scelsero l'uno o l'altro regime, la scelta è specificata solo in pochi contratti dotali, ma talvolta si desume da testamenti, da vertenze per divisioni di beni o arbitrati[68]. Il regime patrimoniale alla latina mal si accordava con le consuetudini ebraiche e chiaramente si preferiva l'altro sistema come si evince da un contratto matrimoniale conservato all'Archivio di Termini Imerese, dove si dice che gli sposi stipulano «*secundum usum et consuetudinem grecorum* [...] *ita quod numquam bona confunduntur more ebraico*»[69].

Concludiamo questa rapida carrellata con un raro atto notarile messinese che attesta che la legge sul levirato era ancora praticata nel XV secolo. Sambuca, vedova senza figli, e il fratello celibe del defunto marito, Musha De Cathania, fanno redigere dal notaio cristiano un contratto in cui dichiarano di non voler osservare la legge ebraica del levirato. Musha, adducendo l'età avanzata della cognata e il fatto che ella non potesse procreare, dichiara di non essere tenuto a sposarla e di non infrangere così la legge poiché «*cessante causa cessat effectus*»[70]. La donna fornisce quietanza a Musha di tutti i beni mobili stabili che spettavano come sua dote e dichiara di accettare la separazione «*tactis vestimentis ut moris est ad legem moysi*». Si tratta dell'unico documento del genere finora rinvenuto nella documentazione siciliana.

Viviana Mulè
Corso Vittorio Emanuele, 113
I-92019 Sciacca (AG)
e-mail: niamh76@libero.it

SUMMARY

During the Middle Ages the Jewish communities of Messina, Catania and Syracuse were, together with the one of Palermo, the most important in Sicily. New documents preserved in the Spanish Archive of Barcelona and a few surviving notarial deeds from the Sicilian State Archives provide crucial information for a better understanding of the history of these communities. The Jews of Messina and Syracuse took part in the Mediterranean trade and in the slave trade; many Jews of Catania were doctors and craftsmen.

KEYWORDS: Jewish communities of Messina, Catania and Syracuse; 15th century; Slave trade.

liberi non fuerint procreati, si se ipsam dotaverit vel alius de bonis tamen ipsius mulieris dotaverit, ea ab intestato defuncta, restituatur dos proximioribus suis; si vero ab aliis dotata fuerit de bonis ipsius dotatoris, ad dotatores vel successores eorum dos ipsa revertatur, ac si fuisset solemniter stipulata». Si veda V. La Mantia, *Antiche consuetudini delle città di Sicilia*, Palermo 1900, p. 128.

66 A. Scandaliato, *L'ultimo canto di Ester*, Sellerio, Palermo 1999, p. 76.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 Id., *Nuovi documenti sugli ebrei di Termini Imerese nel XV secolo*, in «Sefer Yuhasin», pp. 23-40.

70 ASM, *Notarile di Messina*, Not. T. De Andriolo, reg. 2, cc. 2rv, 15 gennaio 1415.

Silvia Di Donato

IL *KAŠF ʻAN MANĀHIĞ* DI AVERROÈ: CONFRONTO FRA LA VERSIONE LATINA DI ABRAHAM DE BALMES E LE CITAZIONI DI CALO CALONIMO NEL *DE MUNDI CREATIONE*

È nel contesto degli incontri tra culture, e dei prodotti che la permeabilità degli ambienti culturali e sociali e la vivacità degli interessi hanno lasciato, che trova spazio l'attenzione alle traduzioni latine (e in particolare ebraico-latine) medievali delle opere di Averroè. Oltre alle essenziali informazioni da esse desumibili riguardo i testi a disposizione dei circoli intellettuali delle corti e delle università e, di conseguenza, riguardo l'acquisizione delle dottrine filosofiche da essi trasmesse e rielaborate nel nuovo contesto storico e culturale, di grande stimolo per lo studioso è l'analisi delle modalità, degli strumenti e dei canali attraverso i quali questo si verificava, e quindi delle informazioni che da questo genere di indagine possono essere ricavate. Sono dunque implicati lo studio e la ricerca di dati relativi ai centri di maggiore produttività e attività, i rapporti e i contatti diretti e indiretti tra i traduttori, i loro committenti e le tendenze culturali di un'epoca e un ambito specifici. Tutto questo permette di individuare e definire gli aspetti caratteristici e salienti del contesto nel quale e per il quale le traduzioni sono state realizzate; ma anche un altro aspetto è degno di grande attenzione e si tratta delle indicazioni ricavate dall'esame del linguaggio e della tecnica impiegati dai traduttori e la loro evoluzione quanto al rapporto con la lingua dalla quale le traduzioni erano eseguite, alla percezione e all'approccio al testo, alla competenza dei traduttori.

Il *Liber modorum rationum de opinionibus legis*, tarda traduzione ebraico-latina (entro il secondo decennio del sec. XVI) del *Kitāb al-Kašf ʻan manāhiğ* di Averroè fra le numerose compiute da Abraham De Balmes[1] per il cardinal Domenico Grimani (1461-1523), già di notevole interesse come elemento terminale della tradizione manoscritta complessiva relativa a questo trattato, che comprende il testo originale arabo, la sua traduzione in ebraico e dunque la traduzione latina dall'ebraico[2], si inserisce in questo processo di trasmissione del sapere e ben si presta a questa modalità di approccio.

Accanto ad Abraham De Balmes, autore della traduzione completa inedita e conservata in due mss. latini[3], un altro traduttore è collegato alla versione latina del *Kašf ʻan manāhiğ*: Calonymos ben David, detto Calo Calonimo. Questi nacque attorno al 1480, studiò medicina

[1] Per le notizie sulla via e l'attività di traduttore di Abraham De Balmes si vedano F. Pierro, *Abramo di Meir de Balmes (1460-1523), medico, filosofo e grammatico ebreo...*, in Atti del XIX convegno nazionale di storia della medicina, (L'Aquila, 26-29 settembre 1963), Roma 1964, pp. 360-381; R. Zaccaria, s.v. *De Balmes, Abramo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 33, Roma 1987, pp. 338-341; G. Tamani, *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes*, in Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi (Judentum und Umwelt, XXIX), Peter Lang, Frankfurt a. M., 1990, pp. 613-635; id., *I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXIV, 3 (1995), Serie Orientale 26, pp. 5-52; S. Campanini, *Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes*, *ibid.*, XXXVI, 3 (1997), Serie orientale 28, pp. 5-49.

[2] Si segnala che un progetto di edizione critica volta a considerare individualmente e globalmente l'originale arabo del trattato nelle sue diverse redazioni e le traduzioni arabo-ebraica ed ebraico-latina, testimoni decisivi per stabilire il testo, è in corso a Parigi presso l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes – CNRS.

[3] Per quanto riguarda le notizie e i riferimenti relativi ai testimoni manoscritti delle traduzioni latina ed ebraica si veda, in particolare, G. Tamani, *Una traduzione ebraico-latina delle* Questioni sulla Fisica *di Averroè*, «Italia», 13-15 (2001), pp. 91-101; S. Di Donato, *Il* Kitāb al-Kašf ʻan manāhiğ *di Averroè nella traduzione ebraico-latina di Abraham De*

a Napoli dove il padre era già astrologo e medico e vi conseguì il titolo di *Artium et medicinae doctor*. Trasferitosi a Venezia dal 1510 ebbe contatti con Abraham De Balmes, fu in amichevoli relazioni con il cardinal Grimani e tradusse per Alberto Pio di Carpi[4].

Nell'aprile del 1523 completò il suo trattato dal titolo *De mundi creatione physicis rationibus probata*, che fu stampato a Venezia nel 1527 accanto alla *Destructio destructionum philosophiae Algazelis* (traduzione ebraico-latina del *Tahāfut tahāfut al-falāsifa* completata nel 1526) e all'*Epistola de connexione intellectu abstracti cum homine*. L'intenzione dell'autore è chiaramente espressa nel proemio del trattato:

> Intentio nostra in hoc opere est creationem mundi physice demonstrare atque illius antiquitate reprobare et in tres libros dividitur. Primum quidem continet opiniones veterorum tum grecorum tum hebreorum de antiquitate mundi et creatione eius et est quasi proemium quorum consequentium. Secundus vero continet demonstrationes creatione eius. Tertius probationes antiquitatis eius et eorum confutationes.

Nel corso dell'elaborazione delle argomentazioni, l'autore cita, accanto ad altre opere di Averroè[5] e di altri filosofi della tradizione greca, araba ed ebraica, il *Kašf 'an manāhiğ* come *Libellus suus de viis probationum in opinionibus legis*.

Il confronto dei passi comuni tradotti da De Balmes e Calo Calonimo si presenta come generalmente necessario al fine dell'edizione del testo, soprattutto per quanto riguarda l'analisi della relazione delle due versioni tra loro e la definizione del rapporto con il modello (o i modelli) ebraico a disposizione dell'uno e dell'altro traduttore. Ma considerando la relazione di estrema vicinanza spazio-temporale fra i traduttori e le traduzioni stesse, la comparazione in parallelo delle versioni risulta interessante anche per i dettagli che ne possono essere dedotti quanto alla qualità della traduzione e alle caratteristiche tipiche della tecnica di traduzione e della ricerca linguistica.

Un iniziale approccio ai testi[6] consente immediatamente di osservare come le citazioni di Calo Calonimo siano di più agevole lettura e immediata comprensione rispetto alla traduzione di Abraham De Balmes. Non ci si deve infatti confrontare con la traduzione estremamente letterale che quest'ultimo fa del proprio modello ebraico, dalla successione dei termini alla riproduzione quasi meccanica di ogni elemento presente nella frase così come vi è rilevato. Egli, infatti, raramente elabora una resa latina che adatti i contenuti alle esigenze grammaticali, sintattiche e morfologiche proprie della lingua verso la quale traduce. Questo, tanto da rendere difficoltosa, in numerose oc-

Balmes, in «Annali di Ca' Foscari», XLI, 3 (2002), Serie Orientale 33, pp. 5-36. In questo contesto ci si limita a indicare le segnature dei mss. latini: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Ottob. Lat. 2060 databile sec. XVI[1] (*V* nelle note) e Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. G 290 inf. sec. XVI[2] (*M* nelle note). Due sono i mss. ebraici: Leida, Universiteits Bibliotheek, ms. Warner 15 (*HL* nelle note) e Parigi, Bibliothèque Nationale ms. hébreu 959 (*HP* nelle note).

[4] Per le notizie sulla vita e l'attività di Calo Calonimo si veda J. Hill Cotton, *s.v. Calonimo (Calonymos, Kalonymos, Calo)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 16, Roma 1973, pp. 799-800; G. Tamani, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in I. Zingeur (ed.), *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Brill, Leiden – New York – Kö1n 1992, pp. 105-114.

[5] Si ricordano a titolo esemplificativo: *De substantia orbis; Epitome della Metafisica; Commentario al De coelo; Commentario alla Metafisica; Commentario alla Fisica; Libellus de natura corporis celestis;* oltre alle ricorrenti citazioni del *Destructio destructionum philosophiae*. Una menzione particolare va riservata alla citazione del *Libellus de differentia inter legem et scientiam in copulatione*, identificabile con il trattato dal titolo ebraico הבדל הנאמר במה שבין התורה והחכמה מהדבקות traduzione arabo-ebraica del *Kitāb Faṣl al-Maqāl mā bayna al-šarī'a wa al-ḥikma min 'ittiṣāl*. Non ci è infatti pervenuta altrimenti testimonianza della traduzione latina di quest'opera.

[6] In nota all'appendice testuale sono stati riportati i dettagli delle osservazioni più significative ricavate dell'analisi in parallelo delle traduzioni.

casioni, la comprensione del testo e la ricostruzione dei periodi, salvo che si abbiano a disposizione la traduzione ebraica o addirittura l'originale arabo, ovvero che si abbia dimestichezza con i risultati di questa metodologia di traduzione. D'altra parte, Calo Calonimo sembra mostrare maggiore attenzione per la lingua e le strutture grammaticali e sintattiche proprie dell'idioma d'arrivo, forse anche in ragione della particolare e differente destinazione d'uso della traduzione da lui condotta.

Quanto al rapporto di dipendenza tra le versioni, senza prescindere dalla prossimità temporale che ne vide la preparazione[7] né dalla vicinanza spaziale dei due traduttori legati al medesimo ambiente e che sicuramente ebbero contatti tra loro, si può stabilire che Calo Calonimo abbia tradotto direttamente dall'ebraico: non sembrano infatti riscontrabili evidenti indizi che facciano supporre una dipendenza dalla traduzione completa, anche qualora il nostro autore vi abbia avuto in qualche modo accesso. Seppur nella limitatezza delle citazioni, la correttezza o la migliore comprensione di alcuni passaggi del testo da parte di Calo Calonimo, di fronte a fraintendimenti di De Balmes, testimoniano di una lettura in prima persona della traduzione ebraica.

Procedendo da queste considerazioni ad affrontare la questione relativa al modello ebraico delle due traduzioni, pare che De Balmes e Calo Calonimo abbiano avuto a disposizione manoscritti molto simili, se non addirittura il medesimo codice. Dalle osservazioni desunte dal confronto delle traduzioni si può sostenere che le omissioni riscontrate nella traduzione completa rispetto alle citazioni e viceversa, così come i casi in cui Calo Calonimo, come detto, dà letture migliori, in rapporto all'ebraico, di quanto faccia De Balmes potrebbero essere dovuti a imprecisioni di lettura e comprensione e fraintendimenti dei traduttori, come a lievi differenze negli eventuali rispettivi modelli. Sembra comunque indicativo rilevare, in riferimento alla citazione **III, parte V, cap. II, p. 2**, che entrambe le traduzioni, testimoniano di un modello riconducibile a uno dei due mss. ebraici pervenutici, riportando per intero un periodo e non dando ragione dell'omeoteleuto riscontrato nell'altro testimone ebraico. Un'altra osservazione interessante, infine, riguarda una lettura originale riscontrata nell'ultima citazione, **(III, parte V, cap. II, p. 6)**, nella quale è ripristinata una forma verbale come compare nell'originale arabo e che non è testimoniata dai mss. ebraici e nemmeno dalla traduzione completa a essi conforme. Ferma restando la possibilità, come detto, che Calo Calonimo si sia servito di un manoscritto ebraico diverso rispetto a De Balmes, si potrebbe trattare di una correzione apportata dal traduttore, costatando la mancanza di coerenza al momento della lettura del periodo nella sua interezza.

Qui di seguito sono dunque riprodotte le citazioni estratte dal *Liber de mundi creatione*, accanto al corrispondente passo della traduzione completa di De Balmes. In corsivo sono i termini o le espressioni per i quali si rimanda a un'osservazione in nota.

[7] Si ricorda, come è già stato scritto, che Calo Calonimo terminò il suo trattato nell'aprile del 1523 e che De Balmes menzionava nello stesso momento, in occasione della prima pubblicazione della raccolta delle sue traduzioni in latino di opere di Averroè apparsa a Venezia nel 1522-1523, la traduzione del *Liber modorum rationum de opinionibus legis* fra quelle da lui compiute e che ancora non avevano visto la stampa. Cfr. G. Tamani, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit., pp. 613-635.

Liber modorum rationum de opinionibus legis

(Cap. I De entitate Dei) Et quod convenit quod dicatur ei de plebe qui pervenerit ad istam mensuram dubii, quod mundus non sit unus et quod sit actiones Dei excelsi que innovantur et succedunt una post aliam. Et possibile est in intellectu quod essent iste actiones eterne et posset esse quod essent nove.

(Cap. V De scientia operationum) Et istud quia quando homo speculatus fuerit rem sensatam et videret ipsam quod iam sit posita secundum figuram et mensuram quandam et positionem quandam convenientem toti huic *ad utilitatem entium*[8] propter illam rem sensatam et finem requisitum, donec significet quod *ens*[9] preter figuram illam, vel preter positionem, vel preter mensuram illam non esset illi illa utilitas, sciret in veritate quod illi rei sit agens quod egerit ipsam et propterea conveniunt figura sua et positio sua et mensura sua ad illam utilitatem et quod impossibile sit quod esset convenientia coniunctionis illarum rerum ad entitatem utilitatis a fortuna. Exemplum huius est quod quando viderit homo lapidem repertum super terram et invenerit figuram suam secundum lineationem ex qua perveniret sessio, et invenerit etiam positionem suam sic et mensuram suam, sciret quod illum lapidem fecerit artifex et ille est qui posuerit ipsum et mensuraverit ipsum in eo loco. Verumtamen quando non videret aliquid de illa convenientia ad sessionem, iam ipse verificaret quod casus eius in illum locum et esse suum secundum istam lineationem sit a fortuna et absque quod posuerit ipsum ibi aliquis. Sic est res in mundo toto quia quando prospexerit homo ad id quod est in eo de *anima*[10] et luna et reliquis stellis que sunt causa temporum quattuor et causa noctis et diei et causa pluviarum et aquarum et ventorum et causa habitationis partium terre et entitatis hominis *in eis*[11] et aliorum generabilium ex animali et vegetabili, et essendi terram convenientem ad habitandum hominem in ea et animalia irrationalia et sic aquas convenientes animalibus aquaticis et aerem convenientem animalibus volatilibus et quod si errasset aliquid ex ista dispositione, errasset entitas creaturarum que sunt hic, sciret in veritate

Libello de viis probationum in opinionibus legis

(I, p. 4) Et dicendum est ei ex vulgo qui ad hunc terminum dubii devenit quod mundus non est unum ens sed operationes Dei gloriosi que fiunt et procedunt successive et possibile est apud intellectum ut sint iste operationes eterne et possibile est ut sint innovate.

(II, cap. I, p.1-2) Nam quemadmodum homo cum viderit aliquod sensatum et invenerit id esse positum in figura mensura et positione quadam totum hoc conforme *utilitati reperte* eidem sensato et fini quesito ad eo quod innuitur quod *si fuerit* preter figuram aut positionem aut mensuram illam non reperiretur in eo illa utilitas, vere scit quod illud habet agentem id facientem cui conveniunt figura positio et mensura ad eandem utilitatem et non est possibile ut sit convenientia omnium illarum rerum ad utilitatem proveniendam ab eventu. Verbi gratia, cum viderit homo lapidem positum in terram et invenerit figuram eius talem adeo quod provenit ex eo commoditas sedendi et invenerit etiam eius positionem et mensuram sic scit quod ille lapis factus est ab arifice et ille quidem posuit et deputavit eum in loco illo. Cum vero non viderit in eo[12] aliquid rerum convenientium commoditati sedendi, vere iudicabit quod eius casus ibi et inventio eius sic fuerit ab eventu, absque eo quod positus est ibi ab aliquo. Sic est dispositio in universo, nam cum aliquis inspexerit id quod est in eo de *sole* et luna et aliis stellis que sunt causa quattuor temporum et causa noctis et diei et causa pluviarum aquarum et ventorum et causa habitationis partium terre et esse hominis *in ea* et aliarum generationum animalis et plante et esse terram convenientem ad habitationem hominis et aliorum animalium irrationabilium sic est et aquas convenientes animalibus aquaei et aerem convenientem animalibus volatilibus; si autem aliquid huius dispositionis involutum esset involueretur entitas creaturarum hic repertarum, verescit quod non est possibile ut sit illa convenientia que reperitur in omnibus partibus mundi ad animalia et plantas ad eventu, sed hoc est ex aliquo deliberante qui deliberavit et volente qui voluit et est deus glo-

[8] לתועלת הנמצאה, Calo Calonimo dimostra di aver meglio compreso la frase in rapporto alla traduzione di De Balmes, che d'altra parte potrebbe essere dovuta a un modello riportante לתועלת הנמצאות*.

[9] לו נמצא; anche in questo caso la traduzione di Calo Calonimo è più precisa. De Balmes non traduce la particella ipotetica e considera il verbo come participio sostantivato.

[10] מהשמש; De Balmes o il suo esemplare di riferimento ha evidentemente confuso con מהנפש*. Calo Calonimo traduce correttamente *de sole*.

[11] בם; riferito a *partium terre*.

[12] Nessuno dei mss. ebraici, come la traduzione di De Balmes, e nemmeno l'originale arabo confermano questo complemento. Si potrebbe trattare, d'altra parte, di una precisazione del traduttore volta a chiarire il periodo.

quod impossibilis esset ista convenientia que est in omnibus partibus mundi ad animal et vegetabile a fortuna, sed istud sit ab aliquo intendente quod intenderit ipsum, et volente quod voluerit ipsum et illud est Deus, qui laudetur. Et sciret sufficienter quod mundus sit factus, et istud quia ipse sciret necessario quod impossibile esset quod inveniretur ei ista convenientia si fuisset entitas sua sine agente sed a fortuna. Sed quod ista speties rationis sit decisiva et quod sit simplex evidens est ex eo quod scripsimus, et istud quia eius constructio est super duabus radicibus quas concederent omnes, quarum una est quod mundus, secundum omnes partes eius, esset conveniens entitati hominis et entitati omnium entium que sunt hic. Et radix secunda est quod omne quod inveniatur conveniens secundum omnes partes eius ad ullam actionem et ordinatum ad finem unum, iam sit factum necessario. Et concluderent ex istis duabus radicibus quod mundus sit factus et quod ei sit agens.

riosus. Et sufficienter scit quod mundus est factus necessario. Enim scit quod impossibile est ut reperiatur hec convenientia si fuerit inventus non ex agente sed ab eventu. Quot autem hec spes probationis sit demonstratio incisiva et simplex patet ex eo quod scripsimus. Fundatur nam in dabus radicibus ab omnibus concessis quarum una est quod mundus secundum omnes suas partes reperitur conveniens entitati hominis et entitati omnium entium que sunt hic. Secunda vero quod omne quod reperitur conveniens secundum omnes suas partes alicui operationi et ordinatum alicui fini necessario est factum et concluditur ex hiis duabus radicibus quod mundus est factus et quod habet agens.

(Cap. V De scientia operationum) Nos autem dicimus quod sit necessarium quod sit hic successio et ordo quo non esset possibile esse meliorem neque perfectiorem et quod complexiones determinate sint mensurate et entes et innovata ex illis sint necessaria, et quod ista sint continuo non pausabunt. Et impossibile est quod esset hoc a fortuna, quia quod est a fortuna est ut in paucioribus necessario.

Nos vero dicimus quod necesse est quod sit hic graduatio et ordinatio et non potest reperiri aliquid commodius et perfectius et permistiones sunt terminate et mensurate et entia et facta ex eis sunt necessaria et hec nunquam deficiunt continue et impossibile quidem est ut hoc fiat ab eventu id enim quod est ab eventu est de necessitate raro.

(Cap. V De scientia operationum)... esset hic ratio quod istis rebus sit agens volens et sapiens, quia ordo et successio et constructio causatorum secundum causas est quod significaret quod ipsa fuissent ordinata a sapientia et scientia.

Et est probatio quod habent agentem volentem et scientem nam ordinatio et graduatio et edificatio causatorum super causis indicat quod ordiniate sunt a scientia et sapientia.

(Cap. V De scientia operationum) Et si scirent, sicut diximus, quod sequeretur ex parte ordinis qui est in actionibus nature quod esset ab agente sapiente, et si non fuisset ordo earum a fortuna, non indiguissent negare actionem naturarum, et quod negarent aliquem exercituum Dei, quos traxerat ad inventionem plurium entium Eius per providentiam Suam et ad confirmandum illa. Et istud quia Deus, qui laudetur et excellat, invenit entia per causas quas traxit eis extrinsecus que sunt corpora celestia.

Sicquidem scivissent ut diximus quod necesse est ex ordinatione reperta in operationibus nature ut sit ex agente sciente, si vero non tunc esset ordinatio in eis ab eventu: non devenissent ad denegandum operationem nature. Et denegant aliquem ex militibus Dei perductis quidem ab Eo ad faciendum multa ex entibus Eius Sua providentia et ad conservandum ea: Ipse enim Deus fecit aliqua entia mediantibus causis extrinsecis et sunt corpora celestia.

(Cap. V De scientia operationum) Sicque iam declarate sunt ex hac via vie legales quas ordinaverat Deus servis Suis, quod scirent ex eis quod mundus sit effectus Suus et creatura Sua, sicut videtur in eo ex scientia et providentia in omnibus entibus que sunt in eo et precipue in homine, et est via proportionis eius visibilitatis ad intellectum proportio solis in visibilitate ad sensum.

Declaratum est ex hac via que sunt vie legis quas Deus direxit Suis servis ut scirent quod mundus est creatus et factus ab Eo cum viderent in eo de scientia et providentia omnibus entibus repertis in eo et precipue homini et est via cuius proportio intellectui ad intelligendum est sicut proportio solis sensui visus ad videndum.

(Cap. III De actributis divinis) Verumtamen actributum voluntatis iam apparet actributum Suum in ea quia fuit ex condictionibus *ordinis*[13] rei ab agente sapiente quod esset volens et sic de condictionibus suis est quod esset potens.

(II, cap. II, p. 2) Attributum autem voluntatis videtur etiam Ei attribui est enim ex condictione *emanationis* rei ab agente sciente ut velit sic etiam est ex condictione eius ut sit potens.

(Cap. I De entitate Dei) Et in se non potest esse quod varietur[14] in necessarium propter suum agens, nisi converteretur natura possibilis in naturam necessarii.

(II, cap. III, p. 4) Et ex se impossibile est ut fiat necessarium ex parte agentis nisi convertatur naturam possibilis ad natura necessarii.

(cap. I De entitate Dei) (Ac etiam si tempus esset de accidentibus) et dificilis esset immaginatio eius novitatis, et istud quia omne novum oportet quod precedat ipsum privatio in tempore quia precessio privationis rei ad rem non immaginaretur nisi propter tempus.

(III, parte II, cap. I, p. 3) Et est difficile imaginari innovationem temporis, nam omne innovatum necesse est ut id precedat privatio in tempore nam precessio privationis rei ad rem non imaginatur nisi propter tempus.

(cap. I De entitate Dei) Quia voluntatis que precederet volitum et dependeret ex eo in aliqua certa hora sine dubio esset quod innovaretur in ea, in hora factionis entitatis voliti, cogitatio super factione entitatis que non fuerat ante illam horam, quia si non esset in volente, in hora actionis, *dispositio addita ultra eam in qua fuerat in hora qua decreverat voluntas privationem actionis, non esset entitas illius actionis*[15] ab eo in ea hora potior quam eius privatio

(III, parte V, cap. II, p. 2) Voluntas que precedit rem intentam et dependet in ea aliqua hora procul-dubio necesse est ut fiat in ea hora inventionis rei intente cogitatio ad inveniendum que non fuerat ante illam horam nam si non fuerit in volente hora actionis aliquid additum ei quod fuerat hora qua determinavit illa voluntas privationem actionis tunc non esset illa actio ab eo in illa hora dignior privatione.

(cap. III, De actributis divinis) Sed non convenit quod penetretur[16] in isto sermone quem dicunt loquentes quod Ipse sciat novum hora novitatis eius per sapientiam antiquam: sequitur secundum istud quod esset scientia de novo hora sue privationis et hora sue entitatis sapientia una. Et ista est res non intelligibilis postquam oportuit eam sequi ens. Et quia ens aliquando fuit in *actu et aliquando in potentia*[17] oportuit quod esset sapientia de duobus entibus diversa, postquam fuit hora sue entitatis in potentia preter entitatem suam in actu.

(III, parte V, cap. II, p. 3) Sed non debemus profundare in hoc ut dicunt loquentes Ipsum scire innovatum hora innovationis eius scientia antiqua *quoniam*[18] sequitur ex hoc ut sit scientia in innovato hora privationis eius et hora esse eius eadem et hoc est quid non intelligibile postquam necesse est ut sit sequens ad ens et quoniam ens aliquando est in *potentia aliquando vero in actu* necesse est ut scientia in utroque esse sit diversa, cum hora esse eius in potentia sit diversa ad hora esse eius in actu.

[13] סדור "ordine, disposizione"; صدور "emanazione, decreto" (dalla radice صدر "uscire, provenire"). Se nelle possibili sfumature di significato dell'ebraico סדור non pare riscontrabile una nozione che riconduca a *emanazione* nel senso più specificatamente tecnico e filosofico, la scelta del termine da parte del traduttore ebreo non sconcerta se si tengono presenti, da un lato, la similarità di suono e grafia con il termine arabo e, dall'altro, l'aspetto di *ordine che deriva, proviene* da Dio o dall'*agente* in questo caso presente nell'etimologia della parola. D'altra parte anche il sostantivo latino, pur rinviando a un concetto filosofico evidente e preciso, può essere inteso nel suo senso corrente di *derivazione, provenienza, diffusione*, che poteva sembrare a Calo Calonimo una resa efficace del termine ebraico.

[14] I mss.: *varietur* V; *vertatur* M.

[15] Quanto scritto in corsivo è omesso per omeoteleuto nel ms ebraico H^L.

[16] *Penetretur* V; *penetrent* M.

[17] L'inversione nella sequenza dei termini da parte di Calo Calonimo può essere dovuta a un modello differente rispetto a quello di De Balmes e ai mss. pervenutici, ovvero a un intervento del traduttore.

[18] La congiunzione causale, omessa da De Balmes, compare nella traduzione ebraica, fedele all'arabo.

(cap. V, Questio prima. De novitate mundi)... diceremus eis: "Quomodo esset volitum novum ex voluntate antiqua?" Et dixerunt quod voluntas antiqua dependeat in suo esse secundum horam appropriatam. Et est hora qua est.

(III, parte V, cap. II, p. 5)... dicimus eis quomodo erit volitum innovatum a voluntate antiqua, et dixerunt quod voluntas antiqua dependet in inventione eius hora determinata et est hora qua inventi.

(cap. I, De entitate Dei)... si agens aliquando ageret et aliquando non ageret, sequeretur quod sit ibi causa ponens ipsum prius in unam dispositionem quam in alteram et interrogaretur etiam de illa causa simili interrogatione et *de causa cause et*[19] procederet istud in infinitum.

... si autem agens aliquando egerit aliquando vero non, necesse est ut sit ibi causa que posuerit id in una duarum rerum magis quam in alia et queritur etiam de illa causa hoc idem et procedet in infinitum

(cap. I, De entitate Dei)... etiam istam voluntatem anitquam iam oporteret quod dependeret ex privatione novi tempore infinito, si novum esset privatum tempore infinito, et ipsa non dependeret ex volito, in hora qua determinavit suam factionem entitatis, nisi postquam compleverit tempus infinitum. Et quod est infinitum non completur et sequeretur quod non exiret istum volitum in actum vel compleretur tempus infinitum. Et istud est impossibile. Et ista eadem est demonstratio loquentium quam intenderant per novitatem circuitionum orbis.

... etiam hec voluntas antiqua necesse est ut dependeat in privatione innovati tempore infinito, si fuerit innovatum privatum tempore infinito, et non dependet in volito hora qua determinaverat inventionem eius nisi post complementum temporis infiniti infinitum autem non completur unde necesse est vel ut non exeat hoc volitum ad actum vel ut compleatur tempus infinitum quod est impossibile et hec eadem est demonstratio loquentium quam crediderunt facere circa innovationem circulorum.

(cap. I, De entitate Dei) quia voluntas que est *in agente*[20] iam est cum actione illius met voliti, quia voluntas est *ad aliquid*[21]. Et iam est declaratum quod quando esset alterum relativorum in actu esset alterum in actu sicut pater et filius; et quando invenerimus alterum eorum in potentia esset et alterum. Et si fuisset voluntas que est in actu nova, iam volitum sine dubio esset novum; et si fuisset voluntas que est in actu antiqua, iam volitum quod est in actu esset antiquum. Verumtamen voluntas que precedit volitum, iam ipsa est voluntas que est in potentia, hoc est cuius volitum non exit in actum quando non coniungeretur illi voluntati agens necessitans novitatem voliti. Et ideo est manifestum quod quando exiret volitum suum in actum qui est secundum modum entitatis non esset secundum ipsum ante exitum sui voliti in actum postquam illud fuerit causa novitatis voliti mediante agente.

(III, parte V, cap. II, p. 6)... voluntas que est *in actu* est cum actu voliti voluntas enim est *predicamento relations* et iam declaratum est quod cum fuerit unum relativorum in actu est et aliud in actu ut pater et filius et cum fuerit unun eorum in potentia est et aliud in potentia si autem fuerit voluntas que est in actu innovata necesse est ut volitum sit innovatum si autem fuerit voluntas que est in actu antiqua etiam volitum quod est in actu antiquum. Voluntas autem que precedit volitum est voluntas que est in potentia hoc est cuius volitum non exit ad actum cum non copulatur illi voluntati agens necessitans innovationem voliti. Quare patet quod cum exit volitum eius ad actum ipsum esse in modo entitatis in quo non fuerat ante exitum volitum eius ad actum cum ipse fuerit causa innovationis voliti interveniente agente.

[19] Calo Calonimo omette.

[20] בפעל; De Balmes ha letto בפועל*, Calo Calonimo ha correttamente letto.

[21] מהמצטרף; من المضاف, Ancora una volta la resa di Calo Calonimo è più soddisfacente in relazione al contesto e alla comprensione della frase.

(cap. V, Questio prima. De novitate mundi)... quia ex quo *declaravimus*[22] quod Deus velit per voluntatem antiquam, et istud est creatio, sicut diximus, et posuerunt quod mundus sit novus diceremus eis: "Quomodo esset volitum novum ex voluntate antiqua?" Et dixerunt quod voluntas antiqua dependeat in suo esse secundum horam appropriatam, et est hora qua est. Et diceremus eis: «Si fuisset proportio agentis ad volitum hora privationis eius illa eadem proportio sua ad ipsum hora sui esse, sicque novum non haberet entitatem hora esse eius prius quam in alia, ex quo non dependet ex eo, hora entitatis eius actus *remotionis ab eo quod fuit hora privationis*[23]. Et si fuisse diversa, iam ibi esset voluntas nova necessario».

(III, parte V, cap. II, p. 6)... quoniam postquam *declaraverint* Eum velle voluntate antiqua et hoc est chimera proculdubio, ut diximus, et posuerint mundum innovatum dicimus eis: "Quomodo erit volitum innovatum ex voluntate antiqua?" Et ipsi dicunt voluntatem antiquam dependere in inventione eius hora determinata et est hora qua reperitur. Et dicimus eis: Si fuerit proportio agentis ad volitum hora privationis eadem proportio ad eum hora ipsius esse tunc innovatum non esset esse eius hora inventionis eius dignius quam ut sit in alia; cum non dependeat in eo hora ipius esse actus *privationis magis quam hora privationis*. Si vero fuerit diversa tunc est ibi voluntas innovata necessario.

Silvia Di Donato
Via Michelangelo 14
I-25019 Sirmione (BS)
e-mail: ddsi@libero.it

SUMMARY

The study of the *Liber modorum rationum de opinionibus legis* – the Hebrew-Latin translation of Averroes' *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ* –, together with the comparison between this version and the one found in the *Treatise On the World Creation* by Calo Calonimo can be used to analyse the context and the way in which texts and theories were transmitted from the Arab-Islamic world to the Latin late Middle Ages. This is particularly true with regard to the specificities of the method of translation and the relationship of these two versions with their hypothetical Hebrew model.

KEYWORDS: Averroè; Abraham De Balmes; Calo Calonimo.

[22] באר נו; entrambi i mss. ebraici giustificano la traduzione di De Balmes, ma la resa della citazione di Calo Calonimo è conforme all'arabo e coerente con il contesto. Pare verosimile ammettere come possibile un intervento del traduttore e non necessariamente il riferimento a un modello diverso o migliore.

[23] פעל הסלוק מאשר בעת ההעדר; ancora una volta Calo Calonimo sembra interpretare il senso di un passaggio non chiaro riprendendo, di fatto, il contenuto di quanto riferito appena sopra. La traduzione di De Balmes, per contro, appare come assolutamente letterale rispetto all'ebraico, che però a sua volta non ha compreso a fondo il senso della frase araba: "un atto del quale era privato nel momento della sua inesistenza".

Bruno Di Porto

«IL CORRIERE ISRAELITICO»: UNO SGUARDO D'INSIEME

Mi sono occupato, nella precedente relazione apparsa in *Materia Giudaica*, del periodico *Il Vessillo Israelitico*, pubblicato a Casale Monferrato, in continuità con *L'Educatore Israelita* di Vercelli[1]: è stato un giornale di lungo corso, che abbracciò la vita dell'ebraismo italiano per tutta l'età liberale, dalla specola del Piemonte, culla dell'emancipazione risorgimentale.

Il Corriere Israelitico ebbe svolgimento parallelo dall'osservatorio di Trieste, fuori del Regno, nell'Impero asburgico, che da più tempo aveva concesso un'apprezzabile tolleranza, con speciale favore per gli *utili* ebrei di Trieste, sebbene l'emancipazione giungesse, con la costituzione, nel 1867, quasi vent'anni dopo rispetto al Piemonte[2]. Ne era soddisfatto Samuel David Luzzatto (1800-1865), triestino, direttore del Collegio rabbinico di Padova, città che, quando il *Corriere* nacque, nel 1862, faceva ancora parte dell'Impero con tutto il Veneto[3]. Il giornale non mancò tuttavia di denunciare quel che non andava bene nel vasto impero e nella stessa Vienna, dove venne crescendo l'antisemitismo[4]. Agli esordi, il periodico dovette vincere, come in genere avvenne al giornalismo ebraico, le resistenze di correligionari, che temevano desse luogo ad accuse di separatezza dal resto della società, e dovette fare i conti con la severa legge austriaca sulla stampa, che di lì a poco si temperò, concedendo maggior margine di libertà[5].

La comunità triestina era varia per provenienze e formazioni culturali tra mondo austrotedesco e civiltà italiana[6], tanto che lo scrittore Ettore Schmitz esprimerà la vocazione di *ponte* nel nome Italo Svevo, ma l'ambiente gravitava nel complesso verso l'Italia e il giornale, se non altro per la lingua in cui era scritto, aveva in Italia gran parte dei lettori. Sentiva, *per l'identità di lingua e la comunanza di affetti*, la responsabilità per la tenuta dell'ebraismo italiano, arrivando a dirsi, in spiacevole polemica con il *Vessillo*, il più legittimo e unico serio rappresentante del giudaismo nella penisola[7].

Da Trieste non si poteva plaudire troppo all'unità della penisola, fatta a spese dell'Austria, ma il giornale, con buonsenso e accorta

[1] B. Di Porto, *Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al «Vessillo Israelitico»*: «Materia Giudaica» 6 (2001), pp. 104-109; Id., *«Il Vessillo Israelitico». Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*: «Materia Giudaica» 7 (2002), pp. 349-382.

[2] L'editto di tolleranza (*Toleranzpatent*) di Giuseppe II nel 1782 aprì un'epoca, per l' ingresso degli ebrei in società europee. Sul cammino dalla tolleranza all'emancipazione, con particolare riguardo a Trieste, vd. T. Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società e cultura*, LINT, Trieste 2000.

[3] A Samuele Alatri, esponente dell'ebraismo romano, che, per buon uso diplomatico, gli chiese di pronunciarsi su atti di liberalità di Pio IX, Samuel David Luzzatto, in lettera dell'8 marzo 1848, esimendosi da una presa di posizione politica, fece valere i meriti, di gran lunga precedenti, dell'Impero asburgico. In *Epistolario italiano francese latino di Samuel David Luzzatto da Trieste pubblicato da' suoi figli*, Tipografia alla Minerva dei fratelli Salmin, Padova 1890.

[4] La situazione si fece pesante nella capitale sotto il borgomastro Karl Lueger, capo del partito cristiano-sociale, in carica dal 1897 alla morte nel 1910. Eletto già nel 1895, non ricevette dapprima la sanzione di Francesco Giuseppe, che protesse i sudditi ebrei. Si veda R.S. Wistrich, *Gli ebrei di Vienna 1848-1916*, trad. ital. Rizzoli, Milano 1994.

[5] *Due parole d'introduzione* in apertura del numero del 1° maggio 1863.

[6] *Il Corriere Israelitico* si aprì con una rassegna a puntate del passato ebraico nella città. Sulla storia contemporanea degli ebrei a Trieste si vedano A. Scocchi, *Gli ebrei di Trieste nel Risorgimento italiano*: «Rassegna Storica del Risorgimento» 38 (1951), pp. 632-663; A. Ara, *Gli ebrei a Trieste 1850-1918*: «Rivista Storica Italiana» 102 (1990), pp. 53-86; Catalan, op. cit.

[7] *Il rabbinato in Italia*, 16 (1877-1878), pp. 54-55.

autocensura, trovò l'equilibrio tra lealtà all'Impero e gravitazione culturale verso il vicino Regno, che del resto, dal 1882, fu formalmente alleato di Vienna nella *Triplice*. Certo non poteva condividere lo slancio irredentistico di una parte degli ebrei triestini, come Salvatore Barzilai, figlio di Giuseppe, cancelliere della Comunità, collaboratore del *Corriere* nel suo campo di interesse linguistico[8]. Per il *Corriere* la causa e gli interessi del giudaismo venivano prima delle entusiastiche identificazioni con le nuove patrie, sovente in lotta tra loro. In sintonia con il periodico era Raffaele Luzzatto, deputato di Trieste al parlamento di Vienna, il quale seppe dichiararsi in quell'assise non meno ebreo che italiano e liberale[9]. Non mi sembra che nel parlamento italiano sia risuonata, così chiaramente, una simile voce, dovendosi tuttavia tener conto che in Italia era minore l'antisemitismo e non vi erano i difficili rapporti tra diverse nazionalità. Luigi Luzzatti si prodigò per i perseguitati in altri paesi, ma si traeva fuori dalla cerchia della religione *avita*, cui solo l'avversione altrui lo teneva legato.

La formula generale dell'integrazione era, sul *Corriere*, un generico e onesto amore per la *patria*, come ambito di cittadinanza, tale da andar bene per ogni appartenenza statale, austriaca o italiana che fosse: nell'imbarazzante situazione di guerra del 1866, tra Italia e Austria, si invitava appunto, ad adoperarsi per la *patria*, senza qualificarla con alcun aggettivo, e indicando più i soccorsi civili che gesta militari. Fatta la pace, nel numero del 1° maggio 1867, il giornale si sbilanciava verso l'Italia, vedendola «ricomposta a Stato libero e indipendente». Del resto, il termine *patria* era stato adoperato, da ebrei come non ebrei, in una accezione generale e adattabile, già negli Stati preunitari, con riferimento alle piccole patrie locali e con proiezione estensiva all'Italia. Nell'insieme, con temperanza e lealtà all'Impero, il *Corriere* fu partecipe del sentimento italiano della maggioranza degli ebrei triestini. Dante Lattes, anzitutto ebreo, recava nel suo stesso nome un'impronta italiana e ci tenne a restare cittadino italiano, tanto da lasciare Trieste quando l'Italia entrò in guerra, segnando la fine del *Corriere* e quindi la nascita di *Israel* in Firenze[10].

Quel generico e onesto amore per la patria idealmente si qualificava, alla luce di una

[8] Giuseppe Barzilai, nativo di Gradisca, sosteneva, in glottologia, il nesso ariosemitico sul perno della metatesi, lo spostamento delle consonanti nella radice. Tra le sue opere spicca *Ideografia semitica e trasformazione della radice ebraica nelle lingue indoeuropee*, Lloyd austroungarico, Trieste 1885. Credo valida l'intuizione, ma cadeva in punte bizzarre, esponendosi a critiche. Per il figlio Salvatore (1860-1939), avvocato, giornalista, politico, si veda la voce, curata da R. Colapietra, nel *Dizionario biografico degli italiani*, VII, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1965, pp. 25-28. Esponente dell'estrema sinistra, da posizioni radicali passò nel partito repubblicano, rappresentandone, da deputato di lunga esperienza, la tendenza riformistica, parlamentare, e per una politica nazionale di potenza. In contrasto con l'ala intransigente, lasciò il partito. Fu ministro per le terre liberate e senatore dal 1920. L'assimilazione e il nazionalismo italiano non gli risparmiarono l'attacco antisemita de *Il Mattino* degli Scarfoglio, nel numero del 2-3 luglio 1917. Un altro esempio di passaggio generazionale dal mondo ebraico triestino alla assimilata ambientazione italiana si ha con l'editore e scrittore Emilio Treves (1834-1916), figlio del rabbino maggiore Sabato Graziadio, leale uomo d'ordine sotto l'Austria, per quanto venuto a Trieste dal Piemonte con favore del Cavour. Si veda la biografia di M. Grillandi, *Treves*, UTET, Torino 1977. Tra i patrioti ebrei triestini spiccano ancora Marco Besso e Salomone Morpurgo.

[9] Il 4 gennaio 1897 alla Camera di Vienna Raffaele Luzzatto disse di non poter dare il voto di fiducia al governo né come liberale, né come italiano, né come ebreo: *Il Corriere Israelitico* 35 (1896-'97), p. 213. A lui il giornale già accennò, come unico deputato italiano, in 15 (1887-1888), pp. 21, 176.

[10] Dante Lattes nacque a Pitigliano nel 1876 e morì a Venezia nel 1965. Studiò nel Collegio rabbinico di Livorno sotto la guida di Elia Benamozegh e Israel Costa. Cominciò giovanissimo a collaborare alla stampa ebraica ed altrettanto precoce fu la sua convinzione sionista. Fu invitato a Trieste dal direttore del *Corriere* Aronne Curiel, di cui sposò la figlia Emma. Nel 1904, alla morte del suocero, divenne condirettore con il cognato Riccardo Curiel. A. Secre premise note biografiche ad una raccolta di suoi scritti, in «La Rassegna Mensile di Israel» 42 (1976), pp. 9-10. Sulla italianità in rapporto al prioritario ebraismo, vd. M. Michaelis, *Ricordo di Dante Lat-*

religiosa universalità ebraica, come *patriottismo cosmopolita*[11], nel senso di un popolo diasporico, frazionato in tante entità statuali, cui le rispettive frazioni ebraiche davano il loro apporto, tutte collegandosi e cercando di collegare le nazioni in spirito di pace e fecondo lavoro: il commercio, la cultura e le professioni, occupazioni tipicamente ebraiche, giovavano a una tale circolazione internazionale dagli ambiti delle rispettive appartenenze. Gli imperi plurinazionali, purché rispettosi delle diverse nazionalità, culture e religioni, si prestavano meglio degli omogenei stati nazionali a tale visione cosmopolita e *Il Corriere Israelitico* difese infatti l'integrità del pericolante Impero ottomano, asilo della diaspora sefardita, con preoccupazione per il frazionamento balcanico in virulenti stati nazionali di risentita passione cristiana, dietro ai quali si stagliava l'espansionismo della Russia antisemita[12]. Salvo ad accettare realisticamente l'ineluttabile, quando i regni cristiani fossero sorti, con la sistematica lealtà ebraica ai poteri costituiti, cosa che emerse, specie nei primi anni, con sincerità, nei confronti della Grecia, anche per cordiale vicinanza ai greci di Trieste[13]. Più ancora il rispetto emergeva nei confronti dell'Italia, saldamente costituita, alla cui cultura gli ebrei triestini afferivano. Con intima coerenza, questo cosmopolitismo valeva, prima di Herzl e dell'avvento in direzione di Dante Lattes, verso l'ipotesi di un risorgimento ebraico in terra di Israele, che era affidato alla provvidenza e non perseguito attivamente sul piano politico[14]. Con il sionista Lattes questo aspetto cambiò, perché mirava alla soluzione nazionale in Palestina, ma per la diaspora continuava tanto più a valere, sotto la sua direzione, quella relatività di coinvolgimento nella vita degli stati e delle società.

Similmente dall'Italia un rabbino risorgimentale come Marco Mortara vedeva l'ebraismo proteso all'armonia internazionale, che rendesse più flessibili le divisioni tra le nazioni[15], e così in Germania Abraham Geiger, un padre della Riforma, univa al forte patriottismo tedesco l'intento del bene universale, ulteriore rispetto alla nazione, conciliante le nazioni e quindi la sua Germania con la Francia[16]. Tornando a Lattes, si nota in lui, fino alla guerra mondiale, una certa preferenza per compagini plurinazionali, come l'Austria e l'Impero ottomano, in cui potere manifestare, tra le diverse aspirazioni nazionali, l'ebraica, in simpatia con le espressioni culturali di ciascuna componente etnica e specialmente degli italiani della Venezia Giulia, da cui gli ebrei avevano da imparare (lo scrisse nel numero del 30 settembre 1904). Con lui, il *Corriere* seguì attentamente le vicende politiche dell'Impero ottomano, specie in relazione al movimento dei Giovani Turchi, in quanto comprendeva la Palestina. Per i rapporti con la Turchia, che non erano idillici, il sionismo attraversò una fase difficile in Italia durante la guerra libica, venendo accusato di intendersi con quella potenza nemica. In pari tempo ambienti e giornali italiani accusavano la finanza ebraica, soprattutto tedesca, di osta-

tes: «La Rassegna Mensile di Israel» 41 (1975), pp. 489-501.

[11] L'espressione è in un editoriale del 1876, intitolato *Gerusalemme*: ann. 15, pp. 49-51.

[12] Si vedano, in particolare, tre articoli del 1876 (ann. 15): *Murad V*, pp. 25-26, il citato *Gerusalemme*, e *Gli israeliti dei Balcani*, pp. 71-76.

[13] Nel 1864 si dava notizia della festa dei greci di Trieste per l'annessione delle isole Ionie alla madrepatria. Seguì una dichiarazione di Nissim Castro, dirigente dell'ebraismo in quel paese, sull' integrazione come cittadini greci (2 [1864], pp. 275-277) e un indirizzo degli ebrei di Corfù al re Giorgio I (3 [1864-'65], p. 105). Nel 1866 il *Corriere* ammirò il patriottismo dei greci (ann. 5, p. 325).

[14] Citato editoriale *Gerusalemme*.

[15] Rimando al mio articolo *Dal giurista Ludovico Mortara, critico della legge del 1930, al padre Marco, rabbino del Risorgimento, temperato e costante riformatore*: «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea» 10 (2002), pp. 134-138. Di Mortara vd. l'opuscolo *Della nazionalità e delle aspirazioni messianiche degli Ebrei*, Cotta, Roma 1873.

[16] M. Wiener, *Abraham Geiger & Liberal Judaism. The Challenge of the Nineteenth Century*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1981. Si veda il discorso nel cinquantenario della battaglia di Lipsia (pp. 253-257).

colare la conquista della Libia, e *Il Corriere Israelitico*, in seguito a giudizi della stampa tedesca sull'azione italiana, si sentì una volta in dovere di polemizzare con la consorella sionista tedesca *Die Welt*[17]. Fu un caso di divisione non soltanto tra ebrei, ma addirittura tra sionisti, per allineamento con le rispettive nazioni. Quando poi l'Italia entrò nella guerra mondiale, Lattes lasciò Trieste. Il *Corriere* finì, non solo per la sua partenza, ma perché diventava arduo mantenersi in bilico tra Vienna e Roma. Lattes venne considerando la causa sionista in parallelo con quella delle nazionalità oppresse, nel fronte dell'Intesa, alla luce della Dichiarazione Balfour. In un articolo del dopoguerra sulla *Nuova Antologia*, importante tribuna nazionale, perorò il sostegno dell'Italia alla rinascita ebraica[18], divenendo poi segretario dell'Associazione Italia-Palestina.

Il quadro, in un giornale di lunga durata, è complesso, variabile, sfaccettato. Le corde patriottiche talora vibravano, a somiglianza del *Vessillo*, in cronache di corrispondenti dalle comunità italiane, ma nell'insieme il coinvolgimento dall'osservatorio triestino era minore rispetto a quello italiano dell' emulo periodico, predisponendolo a un più univoco senso identitario ebraico, che ricevette decisivo alimento dal sionismo, sotto la condirezione di Dante Lattes, esordiente alla collaborazione nel 1897 e chiamato a Trieste nel 1898. Ne derivò un indirizzo più coeso e coerente rispetto al *Vessillo*, che mi sono sentito peraltro in dovere di riabilitare da esagerata fama di confusione e assimilazionismo[19]. Ponte tra i due giornali, spesso in contrasto, era Guglielmo, più anziano fratellastro di Dante Lattes, uomo e scrittore emblematico di una elevata sintesi italo-ebraica, il quale ebbe un ruolo importante nel *Vessillo* e collaborò al *Corriere*. Di lui vanno anche ricordati i figli Aldo e Arrigo.

Per il più sicuro senso dell'identità e per il prestigio di Lattes, il *Corriere* ha avuto, negli ultimi decenni, buona riputazione e studi adeguati, centrati sulla figura di quel pubblicista e rabbino[20]. Ma, nei trentacinque anni che precedettero l'ingresso di Lattes, anche il *Corriere*, con le differenze sopra rilevate rispetto al *Vessillo*, ebbe, su determinate questioni, un andamento sinuoso e composito per necessità di equilibrio nel tener conto delle esigenze e tendenze dei lettori, tra l' *utile* e il *dilettevole*, tra gli *innovatori* e gli *stazionari*[21]. Nei primi anni vi furono modifiche redazionali di linea sullo spartiacque tra ortodossia e vago fermento riformistico; poi la redazione lasciò su questo e altri temi discutere i collaboratori per disponibilità al dibattito.

Il *Corriere* ben presto entrò in competizione con l'*Educatore Israelita* (poi con il *Vessillo*, suo continuatore): molto per rivalità di *mestiere*; un po' per il minore slancio di identificazione nazionale, che lo portava a denunciare con più decisione umori ed episodi di ostilità all'ebraismo[22]; e per l'antagonismo di personalità, che chiesero di intervenire sulle sue pagine in risposta a posizioni manifestate nell'emulo confratello. L'occasione deflagrante venne, poco dopo la nascita del *Corriere*, quando il di-

[17] R. Curiel, *Tripoli*, editoriale del 15 ottobre 1911.

[18] D. Lattes, *Per la redenzione del popolo d'Israele*: «Nuova Antologia» fasc. 1132 (16 marzo 1919), pp. 201-209), che segnò per lui un passaggio alla notorietà sulla scena pubblica e nella cultura italiana.

[19] Rimando agli articoli indicati nella n. 1. Si deve intendere la relatività del concetto di *assimilazione-assimilazionismo*, da adoperare con prudenza per un giornale denominato *Il Vessillo Israelitico*, diretto da un rabbino dedito per tutta la vita alla causa ebraica e alla sua stampa.

[20] Si veda, in particolare, il volume di D. Bidussa – A. Luzzatto – G. Luzzatto Voghera, *Oltre il Ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'unità e il fascismo*, Morcelliana, Brescia 1992.

[21] *Il giornalismo israelitico* 1 (1862), editoriale, pp. 253-256. Diceva di trovarsi su *un letto di Procuste* nel dover tener conto di ciò che attendevano i lettori, e, in sottinteso, i più autorevoli sostenitori, tanto più che il giornale era sovvenzionato dalla Comunità di Trieste (Catalan, op. cit., p. 84). Importante nei primi anni fu il supporto di Samuel David Luzzatto e Lelio Della Torre, i *mentori* del Collegio rabbinico di Padova, che davano il tono dottrinale e culturale: A. Milano, *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*: «La Rassegna Mensile di Israel» 12 (1938), pp. 96-133. Milano apprezzò *Il Corriere Israelitico*, tuttavia con alternanza di giudizi. Fu meno lusinghiero per il periodo anteriore alla chiamata di Lattes.

rettore dell'*Educatore*, Giuseppe Levi, rabbino di tendenza riformista, collegandosi a una polemica sorta in Francia, accusò l'arretratezza di colleghi, legati a una concezione rigoristica, casistica, precettistica, per le scarse difese dal declino della religione e dall'attrazione proselitistica delle Chiese cristiane[23]. Reagì sul *Corriere* il rabbino Lelio della Torre[24], condirettore con Samuel David Luzzatto del Collegio di Padova, il quale rimproverò a Levi di avere esteso una questione francese all'Italia, dove la situazione era meno grave e comunque dovuta al materialismo del secolo e all'opportunismo degli amministratori laici delle comunità: contro questi mali – scriveva Della Torre – Levi avrebbe dovuto battersi, invece di colpire il rabbinato e i fondamenti normativi dell'ebraismo[25]. Al rabbino di Vercelli, che non digeriva lo *Šulḥan 'aruk*, il maestro di Padova chiedeva di chiarire fin dove intendesse scalfire l'ordinamento tradizionale e se volesse investire il Talmud. Pose la perentoria domanda anche a Marco Mortara (1815-1894), rabbino maggiore di Mantova, rimproverandogli di voler parere ortodosso, quando non lo era, e richiamando, a tale proposito, la più sincera posizione di Isacco Samuele Reggio (1784-1855)[26]. Rifacendosi, già in precedenza, a Reggio, Mortara rispondeva che il Talmud è importante ma non ha preteso di essere parola divina e definitiva[27]. Seguendo un criterio che rimarrà tipico dell'ortodossia italiana, ma che oggi sembra più non valere per la conversione dei minori in famiglie miste, Della Torre scriveva che i rabbini, *figli pur sempre del secolo*, si guardavano dall'indagare la pratica domestica dei precetti, ma che quando casi legali sorgevano essi dovevano applicare la casistica normativa. Insieme con l'ortodossia, Della Torre difendeva il primato del Collegio rabbinico di Padova, che stava a cuore alla vicina Trieste. Dopo la cessazione di quell'istituto, il *Corriere* lamentò il decadimento del rabbinato italiano[28]. In seguito converse con il *Vessillo* nel difenderne il buon nome da velate

[22] *Il Corriere Israelitico* (7 [1868], p. 61) denunciò episodi di intolleranza in Italia, tra cui l'insulto a un funerale in Livorno, facendo intendere che non trovavano sufficiente reazione nel *Vessillo Israelitico*. Non fu sempre così, ma un esempio di sottovalutazione, almeno per spazio dedicatogli, nel *Vessillo* si ebbe per l'assassinio di un ragazzo ebreo in Roma: vd. «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea» 11 (2003), pp. 88-89, 94.

[23] Rimando per la figura e il pensiero di Giuseppe Levi al mio articolo *Il giornalismo ebraico in Italia. «L'Educatore Israelita» (1853-1874)*: «Materia Giudaica» 6 (2000), pp. 60-90.

[24] Lelio Della Torre, nato nel 1805 a Cuneo, vinse giovanissimo il concorso per l'insegnamento nel Collegio rabbinico di Padova, di cui fu condirettore con Samuel David Luzzatto. Era figlio del rabbino maggiore di Cuneo Salomone Michele e nipote, per parte materna, del rabbino Sabato Graziadio Treves, di cui alla n. 8. Collaborò largamente alla stampa ebraica italiana e straniera. Fu buon predicatore e oratore. Morì nel 1871. Suoi *Scritti sparsi*, con saggio biografico curato dal figlio Michele, furono pubblicati a Padova nel 1908. Si veda la voce, curata da R. Di Segni, nel *Dizionario biografico degli italiani*, XXXVII, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1989, pp. 587-589. Un recente profilo si deve ad A.A. Mola, in introduzione al discorso del 1869 per il 9 di *av*, nel volumetto *Dal Piemonte a Sion*, Bastogi, Foggia 1997 (Quaderni del Limone d'Oro 2).

[25] L. Della Torre, *Sulle cause testé attribuite alla poca influenza del Rabbinato italiano*, 1 (1862-1863), pp. 223-228. Id., *Sui rimedi testé proposti per restituire l'influenza al Rabbinato*, 1 (1862-1863), pp. 304-309.

[26] L. Della Torre, *Alcune parole sulla convenienza di rimettere in campo la questione del congresso rabbinico italiano*: «Il Corriere Israelitico» 6 (1867-1868), pp. 170-174; Id., *Congresso rabbinico*: *ibid.*, pp. 234-242. Della Torre rivendicava l'origine mosaica della Torah orale e quindi della precettistica talmudica, dotata di autorità suprema. Sullo sfoltimento del rituale, vd. «Il Corriere Israelitico» 3 (1864-1865), pp. 98-101.

[27] M. Mortara, *Della convenienza e competenza di un congresso rabbinico*: «Il Corriere Israelitico» 5 (1866-1867), pp. 13-16. Id., *Congresso rabbinico*: *ibid.*, pp. 71-75. Il rabbino di Mantova invitava a cogliere, con interpretazione evolutiva, lo spirito e gli intendimenti del Talmud in rapporto ai tempi. Si vedano di lui ancora, nel «Corriere», *Giudaismo e progresso*, 5 (1866), pp. 108-110, e, sul tema del congresso, 6 (1867), pp. 202-211, 7 (1868), pp. 107-110, 134-138, 158-162, 244-247.

[28] *Il rabbinato in Italia*, 16 (1877-1878), pp. 54-55.

critiche del prestigioso polacco-tedesco Margulies, insediato a Firenze[29], con il quale poi condivise gli impulsi del risveglio all'inizio del Novecento[30].

Il goriziano Abram Vita Morpurgo (1813-1863), fondatore e direttore del *Corriere*, era incline al *progresso*, con implicazione di temperato riformismo religioso, ma, devoto ai maestri di Padova, sostenitori del giornale e sue colonne di cultura teologica[31], corresse per qualche tempo la linea in senso ortodosso[32], per poi aprire il giornale alla dialettica tra le due tendenze, con momenti di accentuato progressismo. La sinuosità, su questo tema rilevante, sotto Morpurgo e il successore Aronne Curiel, si connette, in scambievoli prese di posizione, all'antagonismo di testata con l'*Educatore* e il *Vessillo*: contro il riformismo di Giuseppe Levi, direttore dell'*Educatore*, il *Corriere* accolse la reazione ortodossa di Della Torre, mentre in seguito difese il deciso riformatore Daniele Pergola, nativo di Pitigliano e rabbino di Fossano, dalla reprimenda ortodossa di Flaminio Servi, direttore del *Vessillo*, salvo a prendere distanza da lui, quando sdrucciolò su una bizzarra china degiudaizzante[33]. Il giornale rimase tuttavia, con Curiel, favorevole a temperate riforme, ospitando i diversi punti di vista, per esempio sulla questione dei secondi giorni festivi, che aveva pratiche attinenze perché la norma, prescritta per la diaspora, toglieva giorni di lavoro[34].

In parte connesso al riformismo religioso, ma riscontrabile anche tra conservatori, era un razionalismo a tendenza ottimista e a sfondo demitologizzante, che combatteva insieme l'irreligiosità e le forme cupe, vaporose, mistiche della religione, presentando l'ebraismo come religione della ragione e attaccando la *qabbalah*, in dibattito con Benamozegh e suoi discepoli (più devoti al maestro che convinti cabalisti)[35]. Il principale avversario della *qabbalah* fu, dopo ŠaDaL, Eude Lolli, suo discepolo e successore a Padova, che, a differenza del maestro, fu accentuatamente razionalista e di tendenza riformista, tanto da venire designato da un collega padovano, nel 1900, come l'ultimo rabbino italiano riformatore[36]. Mortara era

[29] Serie di articoli intitolati *L'eterna questione*, 38 (1899), pp. 75-77, 99-101, 132-134, 152-153.

[30] *Oltre il ghetto*, cit. Sul *risveglio di vita e cultura ebraiche in Italia agli inizi del Novecento* si tenne nel 1982 un convegno di studi, con atti ne «La Rassegna Mensile di Israel» 47 (1981).

[31] Si alternavano nel *Corriere* i *Pensieri sulle lezioni sabbatiche del Pentateuco*, cioè commenti alle *para(iyyot*, di Della Torre, raccolti dopo la morte in volume (Tip. Crescini, Padova 1872; Tip. Parmense, Parma 1911[2]), e le *Lezioni di teologia dogmatica* di S.D. Luzzatto (raccolte in volume già nel 1863, Colombo Coen, Trieste), interessanti anche per la discussione di autori moderni.

[32] Il massimo allineamento ortodosso è nell'articolo *Giornalismo israelitico*, 1 (1862-1863), pp. 285-288.

[33] *Il Corriere Israelitico*, 16 (1877-1878), p. 31, segnalò favorevolmente, tra le *Notizie varie*, l'opuscolo di D. Pergola *Le riforme nel Giudaismo*, Vincenzo Bona, Torino 1877 (prima parte), che è rilegato, insieme con altre pubblicazioni dell' autore, in un volume degli *ex libris* del rabbino Sergio J. Sierra, al Centro bibliografico dell'Unione delle comunità ebraiche italiane in Roma. Nella seconda parte, pubblicata nello stesso 1877, Pergola, in polemica col direttore del *Vessillo* Flaminio Servi, ringraziò il direttore del *Corriere* Curiel. Più tardi comparve, sotto la sigla A.Z., un libretto attribuibile a lui medesimo, e difatti rilegato nello stesso volume, intitolato *Da Sem a Gesù ossia le dottrine semitiche nella umanità e il fariseismo neorabbinico in Italia per A.Z.* (Tip. Borgarelli, Torino). Questo scritto comprometteva il riformismo in una equivoca polemica antifarisaica. Il rabbino di Padova Alessandro Zammatto, rispondendo per nome e cognome alla sigla, si risentì per il possibile gioco di attribuzione e Curiel, d'accordo con lui, si staccò da Pergola: A. Zammatto, *Dichiarazione. Per un fatto personale*: «Il Corriere Israelitico» 20 (1881), pp. 113-114. Pergola giovò alla campagna antisemita, finendo con un suo scritto nell'antologia *La questione ebraica in un secolo di cultura italiana*, introdotta da Roberto Mazzetti, Società tipografica modenese, Modena 1938, pp. 276-286.

[34] *La questione del secondo giorno*, 16 (1877-1878), pp. 77-79, 103-105.

[35] Benamozegh rispose con l'articolo *La nostra teosofia*, 7 (1868-1869), pp. 153 ss.

[36] Eude Lolli, nato a Gorizia nel 1826 dal rabbino Samuel Vita, morì nel 1904. Divenne rabbino maggiore di Padova nel 1869. Pubblicò corsi di

morto da sei anni, ma l'anonimo conservatore esagerava nel dir questo, se si pensa a Vittorio Castiglioni, rabbino maggiore di Roma, di cui traspare l'indole aperta a riforme[37]. Lolli affrontò Benamozegh nel 1868, approvando la sua visione etica dell'ebraismo in *Morale ebraica e morale cristiana*, ma trovandola in contrasto col misticismo cabalistico, pregno di elementi irrazionali e oscurantisti[38]. Italianamente aperto al mondo circostante, Lolli fu criticato da Lattes per avere, in un discorso dopo l'assassinio di re Umberto, citato salmi in latino[39]. La sua collaborazione verté, tra l'altro, sulla grammatica ebraica.

Tra i razionalisti inclini a riforme fu il rabbino di Saluzzo Emilio Donato Bachi[40]. Di tenore illuminista-umanitario erano interventi del rabbino Salvatore Jona[41]. Il razionalismo portava a considerare, sporadicamente, da lungi, il movimento ḥassidico, per indiretto filtro, oscurantista, superstizioso, agli antipodi, e lo era, dai *lumi*, connettendolo alla *qabbalah*[42].

Il maggiore esponente della Riforma, da lui presentata come restaurazione dell'antica semplicità biblica, fu il rabbino maggiore di Mantova Marco Mortara, che la propugnò fin dai verdi anni, quando si era firmato con lo pseudonimo *Doreš ṭov* sulla *Rivista Israelitica*[43]. Assertore della piena integrazione nella vita italiana, voleva adeguare il corpo dei precetti alle esigenze del moderno consorzio civile, adducendo tuttavia, per schivare gli attacchi dei conservatori, la discutibile analogia con l'epoca in cui sussisteva la società nazionale ebraica: gli ebrei furono allora *cittadini* e tali tornavano dopo l'emancipazione, dovendosi dunque liberare dal fardello delle moltiplicate regole (la *siepe* sempre più folta), erette nei secoli dell'esclusione dall'umano consorzio. Suo principio e sua remora, sulla via delle riforme, per tornare alla semplicità antica, era di voler procedere d' accordo con i colleghi, discutendole in un congresso rabbinico, che i più evitavano: o, come Benamozegh, per contrarietà alle riforme[44], o per desiderio di autonomia e locale flessibilità. Giuseppe Levi, anche lui riformatore, per un po' condivise l'idea del congresso, ma poi vi ravvisò il pericolo di autoritarismo centralistico. Così Mortara, collaboratore dell'*Educatore*, preferì valersi del *Corriere* (cui collaborò su altri soggetti), per continuare la battaglia in discussione con Levi e con gli ortodossi[45]. Della Torre concordava nel semplificare il rituale, eliminando monotoni *piyyuṭim*, tanto da apparire lui stesso un temperato riformatore[46], ma riteneva che le modifiche si po-

ebraico e caldaico e un *Dizionario del linguaggio ebraico-rabbinico contenente pure molte voci dell'ebraico posteriore*, A. Bianchi, Padova 1867.

37 Per il pensiero avanzato di Castiglioni rimando al mio secondo articolo sul *Vessillo Israelitico* in «Materia Giudaica». Vd. la voce di A. Tagliacozzo in *Dizionario biografico degli italiani*, XXII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 176-178.

38 E. Lolli, *La Cabbala nel Giudaismo*: «Il Corriere Israelitico» 7 (1868), pp. 96-106.

39 D. Lattes, *Rabbini e patriottismo*: «Il Corriere Israelitico» 39 (1900), pp. 105-107. Lattes obiettava la citazione dei salmi in latino e la mancanza nel discorso di termini e concetti ebraici. Lolli rispose di averlo fatto per il pubblico non ebraico. Di ebraico c'era la liturgia che aveva preceduto il discorso (*ibid.*, pp. 122-125). Più in là si spinse, nelle cerimonie per il regicidio, il rabbino maggiore di Torino Giuseppe Foà, affermando di essere «più che israeliti, anzitutto italiani». Lattes la giudicò una professione politica non richiesta, *esageratamente assimilatrice*. Poiché Foà si era opposto all'abolizione del secondo giorno delle solennità, Lattes constatava l'assimilazione anche tra i rabbini più ortodossi.

40 E.D. Bachi, *Della questione religiosa*, 20 (1881-1882), pp. 131-133; di seguito, pp. 133-137, una sua *pastorale*.

41 S. Jona, *Israele nell'umanità* 20 (1881-1882), pp. 100-103.

42 *I chassidim*: «Il Corriere Israelitico» 20 (1881-1882), pp. 9-11 (ripreso dal *Jewish Chronicle*).

43 B. Di Porto, *La «Rivista Israelitica» di Parma. Primo periodico ebraico italiano*: «Materia Giudaica» 5 (1999), pp. 33-45; Id., *Dal giurista Ludovico Mortara* cit.

44 Benamozegh, con l'idea della rivelazione progressiva, offriva un addentellato con la riforma, ma al di là delle intenzioni, perché le si oppose, in polemica con Mortara, che si rifaceva a suoi spunti.

45 M. Mortara, *Sul dispotismo dei sinodi*: «Il Corriere Israelitico» 7 (1868-1869), pp. 107-110.

46 A cavallo tra riforma e ortodossia lo vede G. Luzzatto Voghera, in *Il prezzo dell'eguaglianza*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 146.

tessero fare, senza bisogno di congresso, nelle singole comunità, mostrandosi in ciò più flessibile di Mortara, nella cui richiesta coglieva, non a torto, un più profondo intento riformistico.

Mortara riconduceva il calo dell'osservanza e l'allontanamento dall'ebraismo ad una epocale crisi dei valori religiosi, aggravata, come per Levi, nello specifico ebraico, dalle anacronistiche norme e usanze liturgiche. Si confortava pensando che a quella crisi di transizione seguisse il ritorno al senso religioso con un immancabile futuro del giudaismo, faro monoteistico dell'umanità, se lo si sapesse preparare con l'adattamento alle esigenze dei tempi. Gli ortodossi, limitandosi in genere allo specifico campo ebraico, ritenevano la crisi religiosa troppo profonda per essere curata con una riforma, sicché conveniva, a loro avviso, mantenere, salvo modifiche di dettaglio, il patrimonio della tradizione a beneficio di chi restava fedele. Dicevano che chi si allontanava dall'osservanza non sarebbe stato trattenuto da mutamenti nel culto[47]. È anche vero che concessioni ai tempi furono fatte, con l'accompagnamento musicale del culto, con la maggiorità religiosa delle fanciulle, con i cori misti o anche femminili, con la prassi di una facile conversione dei minori figli di madre non ebrea: cose poi a mano a mano riviste dall'ortodossia[48].

L'allontanamento dalla vita ebraica, spinto fino alla dissociazione formale o all'abiura, aveva cause molto concrete nei matrimoni misti, non necessariamente determinanti ma condizionanti, e nel sottrarsi all'onere contributivo delle comunità, che a Trieste era forte e fiscalmente impositivo[49]. Concomitante nell'allontanamento era l'identificazione con una o altra ideologia, con l'irredentismo e nazionalismo italiano o col socialismo, quando prevalevano sul sentimento ebraico e portavano a considerarlo una gretta limitazione particolaristica.

Mortara credeva che una riforma del culto, rendendo meglio fruibile e più convincente il messaggio dell'ebraismo, avrebbe prevenuto e contenuto la diserzione dalle sinagoghe. Pensava che una saggia riforma avrebbe preparato il risveglio, per un'epoca di rinnovata sensibilità religiosa, quale si cominciava ad avvertire all'orizzonte, nel tramonto del positivismo. Un risveglio, in effetti, è avvenuto, ma per altre vie, dopo la sua morte, in una parte delle nuove generazioni ebraiche, grazie al sionismo, a un nu-

[47] Lo stesso Mortara citò, dissentendo, una lettera del rabbino livornese Israel Costa, in data 26 maggio 1867, dove si sosteneva che una riforma avrebbe dispiaciuto gli ortodossi senza trattenere gli indifferenti. Mortara imputava invece agli oppositori della riforma la responsabilità di allontanare molti dal giudaismo, non recependo la domanda di religione in spirito più puro e in forme semplificate: non era vero, a suo avviso, che gli atei, gli increduli, i deisti fossero tanti (6 [1867-1868], pp. 202-211). Il giudizio sull'inutilità della riforma, perché non richiesta da quanti si allontanavano, torna in sede storiografica con Attilio Milano, che ne ha fatto un loro merito di onestà: «[La riforma] non ebbe alcuna penetrazione in Italia, dove pure si trovavano ebrei attratti sempre meno dalla precettistica religiosa e solo un po' dalla pompa cerimoniale. In realtà, l'ebreo italiano di queste generazioni si è dimostrato sincero verso se stesso e corretto verso i fratelli. Ha considerato la propria crisi religiosa come un fenomeno personale: troppo profonda per essere sanata da una semplice riforma di culto, e troppo transitoria per mettere a repentaglio, con dei ritocchi, la stabilità delle credenze e delle pratiche religiose dei propri fratelli di fede. L'ebreo italiano moderno si è potuto allontanare dall'osservanza religiosa, ma ha tenuto a lasciare intatto quello da cui si discostava» (*Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, p. 374). Il giudizio, a parte l'elusione di una problematica della riforma in Italia, coglie una tipologia tuttora presente nell' ebraismo italiano, ma pecca, come peccava in fondo lo stesso Mortara, di una logica monolitica *tutti o nessuno*, nel senso che è possibile una differenziazione, senza scisma, tra sinagoghe ortodosse e sinagoghe riformate.

[48] Un primo forte momento di revisione in senso ortodosso si ebbe, per parte dei rabbini italiani, nella svolta coesiva del 1938, per reazione alle leggi antiebraiche. La seconda svolta, più o meno dell'ultimo quinquennio, è stata influenzata da un adeguamento ai criteri dell'ortodossia israeliana e di altri paesi.

[49] Catalan, op. cit., pp. 88-90. Credo che non solo a Trieste e non solo in quel tempo, ma che tuttora pesi nell'allontanamento di ebrei dalle comunità il fattore economico contributivo, rivestito di altre doglianze.

trimento di moderna cultura ebraica[50], allo studio della lingua, al magistero di Margulies, all'integralismo di Alfonso Pacifici, a una rinnovata prassi delle *miṣwot* e all'apostolato di Dante Lattes, con la svolta da lui portata nella conduzione del *Corriere*.

Dove Mortara e gli ortodossi convergevano era l'astensione dal proselitismo ebraico, di cui si occupò per l'antichità in un libro del 1876, ristampato nel 1892[51]. A somiglianza, per questo aspetto, con Benamozegh, egli vedeva l'influenza del giudaismo assicurata per virtù intrinseca di irradiazione, quale sacerdozio del genere umano, che agiva sulle altre religioni e non per conversioni di singoli. Sulle orme di Gioberti, miticamente ascriveva all'influenza ebraica, per opera delle tribù disperse, perfino la nascita del buddismo, ma si poneva soprattutto in correlazione con il cristianesimo, religione figlia e vicaria, che avrebbe dovuto ricongiungersi alle radici ebraiche. Simile fu l'atteggiamento dell'ortodosso Samuele Colombo, che attualizzò il pensiero benamozeghiano sul cristianesimo, nella congiuntura del modernismo cattolico, apprezzato come possibile via di ricupero delle origini ebraiche, mentre respingeva il modernismo ebraico, china pericolosa di eresia riformata[52].

Del proselitismo ebraico nell'antichità si occupò, per verità storica e a dimostrazione della fecondità spirituale di Israele, Dante Lattes nelle pagine del «Corriere»[53], ma l'unico rabbino italiano che lo considerò con favore per ogni epoca fu Leone Racah, genero di Benamozegh, la cui posizione tanto più spicca perché sempre considerò gli ebrei una *nazione* e non soltanto una *religione*[54]. Per il resto, i rabbini e i redattori dei giornali ebraici italiani, atavicamente in guardia dal proselitismo cristiano, erano alieni da quello ebraico, per consolidata mentalità e perché questa era stata una caratteristica ebraica invocata a favore della tolleranza, rassicurando le chiese cristiane sul fatto che il giudaismo era una religione non missionaria e non concorrenziale[55]. Tuttavia il proselitismo ebraico faceva notizia per casi di conversione, individuali e collettive, che avvenivano all'estero, mentre erano estremamente rari in Italia[56]. Il *Corriere Israelitico*, al pari dell'*Educatore Israelita* e del *Vessillo Israeliti-*

[50] M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Franco Angeli, Milano 2003.

[51] M. Mortara, *Il proselitismo giudaico*, Stabilimento tipografico Mondovì, Mantova 1876 e 1892.

[52] S. Colombo, «*Il Santo*» *di Antonio Fogazzaro*, 50 (1911-1912), pp. 4-9 e 24-28. Vedendo nel movimento modernista e nel relativo contrasto l'emergere di una decisiva crisi del cattolicesimo, invitava, con tono si direbbe *apostolico*, la religione figlia a risolverla col ritorno al tronco ebraico. La *madre* la accoglieva, non assimilandola a sé ma offrendole il campo universale noachide, serbato da Israele per la restante umanità. Sul modernismo ebraico, legato in Italia a Felice Momigliano, si vedano i due libri di A. Cavaglion, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Il Mulino, Bologna 1988, e *Ebrei senza saperlo*, L'Ancora, Napoli 2002.

[53] D. Lattes, *Il proselitismo ebraico ed il mondo pagano*, numero del 15 settembre 1911.

[54] Racah rivendicò i positivi precedenti del proselitismo sull'*Educatore Israelita* nel 1870 e sul *Corriere Israelitico* nel 1887 (ann. 25, p. 238).

[55] Nello specifico per Trieste, Catalan, op. cit., p. 21. In un intervento ai comuni per l' emancipazione degli ebrei, il 17 aprile 1833, Lord Thomas Babington Macaulay, addusse l'impossibilità che la loro religione si diffondesse: «L'ebreo non desidera far proseliti. Si può dire che li respinga. Egli crede che sia quasi una colpa per chi non appartiene alla sua razza pretendere di appartenere alla sua religione» (riportato in «La Rassegna Mensile di Israel» 15 [1949], pp. 129-134). Volgendo il discorso a dimostrare la superiorità cristiana, Raffaello Lambruschini, fautore dell'emancipazione, scrisse che in religione come in ogni campo, si passa dal meno al più e non viceversa. Rimando al mio saggio «*Per l'emancipazione degli Israeliti» (1847). L'autografo di Stanislao Grottanelli de' Santi all'Accademia Labronica*: «Nuovi Studi Livornesi» 6 (1998), pp. 161-182.

[56] I primi casi di conversioni all'ebraismo in Italia furono, entrambi a Venezia, di mogli di ebrei: Bernardina Martin nel 1885 e Augusta Pighin nel 1897. *Il Corriere Israelitico* diede notizia, nel 1867, senza fornire il nome, di un caso precoce, dovuto a profonda convinzione, di un ventiduenne italiano recatosi a Gerusalemme, dove fu esaminato dal rabbino David ben Shimon (ann. 7, p. 169). Per l'estero i casi riportati sono parecchi. I primi nelle ann. 2 (1863-1864, p. 27), di un giovane nobile svedese

co, ne parlava scontrosamente, ripetendo che non se ne rallegrava affatto, ma altre volte indulgeva ad una benevola curiosità e accennava tra le righe a larvata soddisfazione, nel constatare che il bilancio delle conversioni, pur naturalmente passivo, era ora ad incrocio e non più a senso unico. Il clero cattolico austriaco, almeno fino al 1871, pare non desse segni di reazione, mentre in Prussia, dove i casi erano più rari, il Concistoro cristiano emise un proclama di condanna[57]. La reazione più brusca venne dal governo ungherese, che nel 1876 annullò il matrimonio ebraico di una donna convertita al giudaismo, dichiarando illegittimi i figli[58]. Una delle tipologie, verosimilmente la principale, nelle conversioni all'ebraismo era la matrimoniale, di persone che sposavano ebrei, ad incrocio con ebrei che si convertivano al cristianesimo sposando cristiani.

L'antisemitismo esisteva oggettivamente da tempo, come moderna manifestazione dell'antigiudaismo, ma Carlo Morpurgo su *Il Corriere Israelitico* registrò, nel 1881, l'emergere del neologismo[59], cui da allora si intitolò una rubrica di cronache. Un caso di *antisemitismo liberale*, denunciato da Giuseppe Pugliese, fu l'attacco agli ebrei del deputato marchigiano Medoro Savini, sul *Roma* di Napoli[60].

Una svolta nel considerare paradossalmente l'antisemitismo come brutale incentivo al ritrovamento della certezza ebraica venne con Dante Lattes, che sempre fronteggiò gli antisemiti, ma, su altro e per lui maggiore fronte, combatté mimetizzazioni e viltà di parte ebraica, chiamando a trarre le conseguenze del fenomeno[61]. Denunciando la portata dell'antisemitismo, contro ogni minimizzazione del pericolo, vedeva di salutare e correttivo, nel triste fenomeno, la sferza per far rinsavire gli ebrei emancipati dall'illusione di essere al riparo nel progredito Occidente e di venire accettati se si riduceva il tasso di diversità. Semmai, a suo avviso, si doveva ridurre l'entità della partecipazione alla vita delle nazioni nei settori più alieni dai costumi ebraici e che più esigevano di uniformarsi agli altri, come era per eccellenza l'esercito, al contrario dell' orgoglio con cui si portava la divisa e si mostravano gli allori militari di correligionari[62]: la solitaria voce antimilitarista di Lattes si levò sul *Corriere* in rappor-

negli Stati Uniti (p. 291), di un giovane cattolico a Berlino (3 [1864-1865], p. 128), di una comunità *sobotnika* (osservanti del sabato) a Sinistra in Bulgaria (ann. 3, p. 252), del marito di un'ebrea a Berlino, (5 [1866-1867], p. 55), di tre persone a Meloslaw e di una protestante negli Stati Uniti (7 [1867-1868], p. 27) di una musulmana per sposare un ebreo in Turchia, lodando per la tolleranza il governo ottomano. Nel 1869 il *Corriere*, confermando l'avversione al proselitismo e portando ad esempio il rigore del rabbino Jellineck, ammise, come dato di fatto, che conversioni avvenivano (ann. 8, p. 123). Una giovane americana, Estella Livingstone, fu accolta dal rabbino con le parole «Figlia di Giuda, ora sei dei nostri» (10 [1871-1872], pp. 312-314). Nel 1897 riferì la domanda di conversione di settanta famiglie contadine del villaggio di Tirstin in Moravia, rifiutata dai rabbini (ann. 36, p. 232), ma in seguito pare si convertissero (42 [1903], p. 244). Un ambiguo articolo sulla conversione di una signora, intitolato *Mikvé goià*, va dall'ironia di un ebraismo alla moda a considerazioni più benevole (38 [1899-1900], pp. 252-253).

[57] 10 (1871-1872), p. 30.

[58] 15 (1876-1877), pp. 19, 91.

[59] C. Morpurgo, *Antisemitismo*, 20 (1881-1882), pp. 25-26.

[60] G. Pugliese, *Antisemitismo liberale*, 20 (1881-1882), pp. 271-276. L'espressione si ritrova, in sede storiografica, nel saggio di A.M. Canepa *Emancipazione, integrazione e antisemitismo liberale in Italia. Il caso Pasqualigo*: «Comunità» 174 (giugno 1975), pp. 166-203.

[61] «La storia ha una morale e vogliamo diventare moralisti, arcigni, malinconici», scriveva Lattes, con stile acre che ricorda certi sdegni di Salvemini e di Ghisleri, nell'articolo del 1899 *Le conseguenze dell' affare Dreyfus*. In pari tempo, ammoniva il mondo cristiano sul nefando fenomeno (38 [1899-1900], pp. 57-61). Erano le due morali della Bibbia, che contemplava la divina punizione al popolo ebraico e, d'altra parte, ai suoi persecutori. Incalzava, in *L'antisemitismo e gli ebrei* (*ibid.*, pp. 170-172): «Non crediate che io odii a morte l'antisemitismo. È un fenomeno fatale e necessario». Vd. anche *L'antisemitismo e gli ebrei convertiti* (*ibid.*, pp. 156-157).

[62] L'orgoglio per le nuove virtù militari si volgeva in Italia alle memorie del Risorgimento e continuava per la crescente presenza di correligionari

to all'affare Dreyfus, vedendo nel povero capitano il tipo dell'ebreo assimilato che si era andato a cercare i guai in alienante e perigliosa carriera[63]. Egualmente giudicò una follia il duello tra due politici ebrei, Leopoldo Franchetti di destra e Attilio Luzzatto di sinistra, perché era un costume alieno dall'ebraismo e perché, troppo coinvolti nella politica italiana, dimenticavano il vincolo di fratellanza ebraica, mentre gli antisemiti ripagavano tanta ingenua generosità accusando gli ebrei di complottare a danno degli altri, in combutta tra loro[64]. Al di là delle punte polemiche, il modello proposto da Lattes era una partecipazione misurata e dignitosa alla vita delle società occidentali. I politici ebrei non dovevano dimenticare la loro appartenenza, sicché si dolse, nel 1909, che Ernesto Nathan, sindaco di Roma, incontrasse a Racconigi lo zar Nicola II, mentre in Russia si consumavano eccidi di ebrei[65]. Con tutta l'avversione all'autocrazia zarista e a governi autoritari, Lattes, nell' imperversare degli attentati anarchici, scongiurava il pericolo che un ebreo esaltato potesse venire alla ribalta, compromettendo il nome di Israele: a ciò tanto più fu mosso dall'assassinio di Umberto, sovrano della dinastia emancipatrice degli ebrei[66].

Nel rispetto della legalità, Lattes nutriva simpatia per il socialismo e ciò, insieme con il sionismo, concorse all'allontanamento dal *Vessillo*[67], venendo al *Corriere*, che si era già posto la questione sociale, ma sul piano di un fondamentale moderatismo borghese, socialmente sensibile nella luce della tradizione ebraica[68]. La critica di Lattes alla borghesia aveva un risvolto comunitario locale di Trieste per la richiesta di criteri democratici nel governo della comunità contro l' oligarchia delle famiglie ricche, che d'altronde più contribuivano con le tasse[69], ed era altresì legata alla lotta contro l'assimilazione, perché ravvisava nell'opportunistica corsa al successo, alla rispettabilità, alla ricchezza la causa principale dell'allontanamento dalla solidarietà ebraica, omologandosi alla società circostante, cattolica o laica che fosse. Era la versione ebraica di una temperie idealistica, che opponeva al morbido individualismo *borghese* virtù di coerenza, di coesione collettiva, di coraggio, di sacrificio se necessario, ritrovando valori della tradizione e del popolo, meglio conservati lì dove gli ebrei, per numero e per mancanza di integrazione, erano ancora un *popolo*, cioè nell'Europa orientale, alla cui cultura Lattes attingeva per proporre all'Italia ebraica riserve di fedeltà e fermenti di rinascita[70]. Perciò egli dissentì da Zangwill, che giudicava il sionismo conseguenza dell'antisemitismo, sostenendo che ciò non valeva per l'Oriente dove gli ebrei erano rimasti *popolo* sempre guardando a Sion, tanto da rifiutare il ripiego di Herzl sull'Uganda[71]. Si può obiettare che il sionismo decollò nell'impero russo dopo la violenza dei *pogrom*, che la Haśkalah avanzò verso Oriente, che il Bund non era sionista, che i più, emigrando, preferivano l'America alla Palestina, che vi fu lancinante autocritica

nell'esercito, fino all'acme della nomina a ministro della guerra conseguita nel 1902 dal generale Giuseppe Ottolenghi. L'orgoglio della divisa risaliva all'età giacobina e napoleonica, con un Rubino Ventura, cui si interessò Cattaneo. Si segnalarono correligionari in eserciti e in volontariati di altri paesi. Marcou Baruch, che insegnò il sionismo a Dante Lattes, combatté per la libertà della Grecia.

63 D. Lattes, *Il processo Dreyfus*, 38 (1899-1900), pp. 156-157. In compenso, nello stesso anno, il giornale esaltò Lucia Dreyfus, moglie del capitano, esemplare donna ebrea, che si batté per il trionfo della giustizia.

64 D. Lattes, *Per un duello*, 38 (1899-1900), pp. 177-178.

65 D. Lattes, *Illusioni e sconforti*, 48 (1909-1910), numero del 15 novembre 1909.

66 D. Lattes, *Dopo il regicidio*, 39 (1900-1901), pp. 78-83.

67 Per la simpatia socialista del giovane Lattes, vd. Luzzatto Voghera, *Oltre il Ghetto* cit.

68 *La religione nelle questioni sociali*, 16 (1877-1878), pp. 75-77.

69 Ne tratta Catalan, op. cit.

70 Il primo autore cui Lattes si interessò, traducendolo, fu Shalom Asch, non *eroico* ma apprezzato nella predilezione per gli umili. Riccardo Curiel tradusse il dramma *Gli ebrei* di Eugenio Tsirikow, di cui Felice Momigliano curò la prefazione. Il primo atto apparve sul *Corriere* nel 1907.

71 *Sul sionismo*, 38 (1899-1900), pp. 172-175.

ebraica anche in quei paesi al punto di far dire a un autore che non si era più un popolo ma un *branco*, e tuttavia in paragone con l'Occidente Lattes era nel vero.

Al fervore ideale e alla *vis* polemica Lattes congiungeva, maturando, un senso politico nell'interesse della causa ebraica e sionistica. Acquisì attitudine a valutare caso per caso uomini e fatti, con la capacità di rivolgersi a un'opinione pubblica anche non ebraica, mediante una professionalità giornalistica, che dal 1909 produsse a fianco del mensile in quarto un'edizione *in folio* a metà mese, articolata su più colonne, e che poi si rivelò pienamente nel settimanale *Israel*. Maturò inoltre il Lattes scrittore di libri e piccolo editore. La sua visione e presentazione dell'ebraismo, intelligentemente apologetica, poggiava su grandi ideali, con vena di lirica universalità e con apertura, da discepolo di Benamozegh, a fonti cristiane[72]. Ma nella difesa del suo popolo dai nemici e dall'autodissolvimento, egli giungeva ad adottare frontalmente il linguaggio contemporaneo dell'antitesi di *razza* e di civiltà, alzando la diga contro l'*infezione ariana*[73].

Critiche alle incrinature morali dei correligionari, in quella che per altro verso fu l'epoca d'oro dell'integrazione, ricca di energie e competenze, vennero da Felice Momigliano[74] e, nello specchio letterario, da Enrico Castelnuovo, l'autore del romanzo *I Moncalvo*, pubblicato nel 1908. Lo spirito antiborghese si manifestò, con connotazione integralistica, per così dire più di *destra*, nel giovane avvocato fiorentino Alfonso Pacifici (1889-1983), che nel libro *Israele l'unico* si confrontò con i nazionalisti, dalla sponda di una orgogliosa *classicità* ebraica, simmetrica alla *classicità* romana. Come Lattes giudicava salutare la sferza dell'antisemitismo, più ancora Pacifici, convergendo da una posizione ebraica con insoddisfazioni verso il liberalismo, propugnava la ricomposizione del tessuto comunitario al di sopra dell'atomismo individualistico[75]. Egli terrà quindi testa al fascismo, non da oppositore ma da un terreno ebraico autonomo, in coesistenza epocale con il regime, fino a scrivere, in *Israel*, che quel nuovo clima storico giovava all'ebraismo[76]: il senso di questa affermazione era che la soluzione totalizzante e l'orgoglio nazionale del fascismo induceva, o doveva indurre, per analogia e riequilibrio, a una soluzione totalizzante e a un orgoglio nazionalreligioso, possibilmente parallelo e non necessariamente antagonistico, in campo ebraico. L'affermazione va letta nella sottigliezza espressiva d'obbligo sotto la dittatura: non giovava di per sé il fascismo, ma il suo clima storico, ed era, più in positivo, la logica di Lattes quando aveva detto che l'antisemitismo giovava a ricompattare la parte consequenziale degli ebrei. La legge del 1930 sull'ordinamento delle comunità e istitutiva dell'Unione delle comunità offrirà il corrispettivo di una più serrata unità interna, nella visuale di Pacifici e in genere della classe dirigente ebraica, ma in lui con particolare valenza

72 Benamozegh ebbe nell'abate Gioberti un autore importante per la sua formazione e fu condannato da rabbini di Terrasanta per la ricezione di voci cristiane nei commenti al *Tanakh*. Lattes citò largamente autori cristiani. Il collaboratore U. Brettholz scrisse che un rabbino moderno doveva aver conoscenza dei vangeli e della letteratura cristiana (*Il nuovo sillabo*, 46 [1907], pp. 102-104).

73 Nel numero del 15 giugno 1909. Già nel 1904 Lattes vide rappresentata da Shalom Asch, nel racconto *Il mio compagno Stefano*, la *lotta secolare, eterna tra il semitismo e l'arianesimo*. Nello stesso anno il *Corriere* arrivò ad accusare di assimilazionismo Salomone Reinach, che contestava l'esistenza di una razza ebraica. Di «infezione ariana che contamina il sangue» parlò, a proposito dell'assimilazione a Trieste, nel numero del 15 giugno 1909.

74 «Il successo vi fu», scrisse Momigliano a proposito dell'integrazione, «ma rumoroso, scomposto e non migliorò il carattere. Si compiacquero anzi di falsare l'anima loro e ci riuscirono» (articolo *Modernismo ebraico?*: «Coenobium», 2 [agosto 1908], riprodotto da A. Cavaglion in *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Alice, Comano 1992. Analoga critica alla borghesia ebraica Momigliano mosse nella prefazione a *Gli ebrei* di Tchirikow, apparsa sul *Corriere* nel 1908 (ann. 46, pp. 337-344).

75 Rimando al mio saggio *«La Rassegna Mensile di Israel» in epoca fascista*: «La Rassegna Mensile di Israel» 61 (1995), pp. 7-60.

76 Articolo di fondo *Decennale* in «Israel» del 27 ottobre 1932.

integralistica. Mi sono spinto in avanti nel tempo con Pacifici, che più di Lattes e in discussione con lui[77], accettava, da sionista, la permanenza della diaspora, a patto di ricostituire l'autonomia delle comunità ebraiche in un'aggregazione più stretta degli ebrei, secondo modelli del passato, che simmetricamente i clericali riproponevano in peggiorativa chiave di segregazione[78] e che poi il fascismo attuò in termini razziali di persecuzione. Anche qui c'è il precedente di ŠaDaL (Luzzatto), che in polemica postuma con Moses Mendelssohn, invocava per le comunità ebraiche un perduto potere giurisdizionale di esclusione verso chi si allontanasse dalla legge ebraica[79], e in polemica con Giuseppe Levi, dava un'interpretazione estensiva della pena di morte per reati religiosi nell'antico Israele[80]. Dall' incontro e dalla collaborazione di Lattes e Pacifici nasceranno l'*Israel* e *La Rassegna Mensile di Israel*.

Il laicismo democratico, condiviso e sostenuto da tanti ebrei, non entusiasmava affatto Pacifici e Lattes. Questi giunse a consentire con i cattolici sull' insegnamento religioso nelle scuole, per educare ai valori e al senso di Dio, da ristabilire nell'insieme della società e per la minoranza ebraica[81].

Lattes, pessimisticamente risentito per la portata dell'antisemitismo e la *fiumana dell'assimilazione*, esprimeva tuttavia, come caratteristica dell'ebraismo, una visione antropologica basata sull'ottimismo e sulla ragione, che tanto più avrebbe dovuto trattenere le nuove generazioni nel seno di Israele[82].

Il razionalismo ottimistico portava a vedere l'ebraismo in accordo con la scienza moderna, dalla quale si prendevano spunti e concetti nel clima e nelle ipotesi del tempo, tra positivismo, *Belle époque* e proiezioni alla metapsichica. È il caso di un colto collaboratore, celato nello pseudonimo Dan, il quale intrattenne una disputa con il rabbino Donato Camerini a proposito della benedizione di Isacco carpita da Rebecca e da Giacobbe, perché ritenuta manifestazione di una *forza psichica* capace di influenzare gli avvenimenti, laddove il rabbino sostenne che la benedizione umana si appella sempre e soltanto al favore divino e non ha alcun potere magico o psichico[83]. All'argomento più o meno scientifico, di indole parapsicologica, il collaboratore associava un richiamo alla *qabbalah* e allo *Zohar*, secondo cui gli atti umani si ripercuotono nella creazione e giungono al creatore. Allo spiritismo, che interessò un Cesare Lombroso, era attratto Dante Lattes, e si nota la cosa per la conoscenza della sua poliedrica personalità, in disaccordo con gli altri rabbini, che lo giudicavano contrario alla proibizione biblica di evocare i morti[84]. Vi era in lui, al riguardo, la cautela a non

[77] La discussione avvenne nei numeri 10 del 15 febbraio e 11 del 15 marzo 1912. Noto, per inciso, che la scelta dell'*aliyah* fu fatta più da Pacifici che da Lattes.

[78] R. Taradel – B. Ragni, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Città di Castello 2000.

[79] S.D. Luzzatto, *Teologia dogmatica*, 2 (1863-1864), pp. 215-218.

[80] S.D. Luzzatto, *Intorno ad una nota del professor Giuseppe Levi nella sua Teocrazia mosaica*, 2 (1863-1864), pp. 293-294. Lo spinto riformatore Pergola riproponeva la biblica pena di morte per crimini comuni.

[81] Nel citato articolo *Dopo il regicidio*, Lattes, per erigere ripari dal nichilismo, scrisse: «L'Italia, per preoccupazioni anticlericali, ha bandito Dio dalle scuole, come se Dio fosse un privilegio dei preti o l'invenzione di una casta. La religione così è diventata sospetta ed ha preso tutti i caratteri d'una cosa antica, di un'idea falsa, di un'istituzione che il progresso deve sopprimere [....] A Dio s'è voluto sostituire nelle scuole una morale astratta, sospesa per aria, priva d'ogni forza di convincimento». Salutò il ritorno in onore di religione e metafisica, con pensatori e scrittori come Tolstoi, Fogazzaro, Bracco, Butti (ann. 36 [1897-1898]). Nel 1880 Emilio Pincherle, rivolto al positivista Siciliani, perorava l'insegnamento religioso. Così il rabbino Momigliano (pp. 51-54), mentre il rabbino Terracini di Asti non si fidava dell'insegnamento biblico dato dai preti (pp. 87-88).

[82] Lo si vede bene in una serie di conferenze, riportate sul *Corriere*, al Circolo *Lekaḥ ṭov* nel 1900.

[83] *La forza psichica e la Bibbia*, 38 (1899-1900), pp. 196-200, pp. 217-219, 243-249; 39 (1900-1901), pp. 3-7, 99-103.

[84] 38 (1899-1900), pp. 134-135; 42 (1903-1904), pp. 82-86, 140-144.

contrastare, in nome della religione, quel che a molti, in quel tempo, pareva l'avvio di una nuova scienza e insieme la confortante speranza di comunicare coi trapassati oltre la barriera della morte.

Nel dibattito tra ortodossia e riforme, Lattes denota un atteggiamento duttile e non pregiudiziale, basando il giudizio sulla fedeltà dell'una e dell'altra parte alla globale identità ebraica e all'interesse della causa sionista. Questa non raccoglieva, a quel tempo, molti consensi né tra il rabbinato ortodosso né tra il riformato e quindi egli giudicava volta per volta. Non sembra che si scandalizzasse per le novità della riforma nel culto, purché si serbasse la coscienza di essere ebrei, e la sua fine commemorazione di Felice Momigliano è un modello di riconoscimento da parte di un rabbino italiano verso l'anima ebraica di un riformatore[85]. Tenne conto, sul *Corriere*, di una rassegna comparata di casi di assimilazione e apostasia tra discendenti di ortodossi e di riformati, dove questi non scapitavano[86]. Una rievocazione di Joseph Salvador, fatta da Baruch Pagani, indicava in quel personaggio un'ascendenza sia dell'ebraismo liberale che del sionismo[87]. Poi lo stesso Lattes assunse, nella *Rassegna Mensile di Israel*, una posizione riformistica sulla questione della *mamzerut* (illegittimità religiosa di figli)[88]. Sotto la sua direzione, quel periodico pubblicò scritti del riformatore Ludwig Philippson e si interessò, in recensioni, al panorama dell'ebraismo americano, senza eludere la presenza della considerevole componente riformata. Seguendo la rivista *Commentary*, Lattes riferiva, con implicita soddisfazione, un'analisi di Will Herberg sul parziale stemperamento delle più acute differenze tra le opposte correnti religiose ebraiche negli Stati Uniti[89] e quella di Emanuel Rackman sulla dinamica dell'ortodossia, non riconducibile a un unico modello e capace di innovazioni[90]: si comprende che a tale temperata ortodossia andava la sua opzione. Non risparmiava altre volte le critiche agli ebrei d'America, come a qualsiasi altra parte del mondo ebraico[91].

Senza essere, come l'*Idea Sionista*, organo del movimento, il *Corriere*, con Lattes, non solo propugnò il sionismo ma diede costantemente notizie della sua organizzazione, dei suoi congressi, delle sue tendenze e discussioni al livello internazionale e con speciale riguardo all'Italia. Da religioso e da rabbino, Lattes dissentì dal sionismo puramente nazionale, fin dall'incontro con Marcou Baruch, che lo iniziò all'ideale sionista, ma non temo di sbagliare dicendo che, tutto sommato, preferisse un sionista non religioso a un ortodosso non sionista, e lo vedo simile al gran rabbino dell'*Yi(uv* (la popolazione ebraica di Palestina, futuro Israele) Avraham Isaac Kook, che portò la religione, senza anatemi, nel vario fervore del paese in costruzione.

Qui mi fermo, in un primo sguardo d'insieme.

Bruno Di Porto
Professore emerito
Università di Pisa
Piazza Torricelli, 3
I-56126 Pisa
e-mail: bruno@diporto.org

[85] D. Lattes, *Felice Momigliano. Il suo pensiero religioso ed ebraico*, Casa editrice Israel, Firenze 1924.

[86] Lattes giudicò tendenzioso ma eruditissimo tale confronto di Gotthard Deutsch, apparso nel *Jewish Cronichle*: «Il Corriere Israelitico» 50 (1911-1912), pp. 53-54.

[87] B. Pagani, *Joseph Salvador*, 50 (1911-1912), pp. 90-92.

[88] «La Rassegna Mensile di Israel» 30 (1963-1964).

[89] D. Lattes, nella rassegna delle riviste, 16 (1950), pp. 278-280.

[90] D. Lattes, nella rassegna delle riviste, 18 (1952), p. 336.

[91] D. Lattes, *L'ebraismo americano alla ricerca della pietra filosofale*, 18 (1952), pp. 66-71.

SUMMARY

This article is a chapter of a *work in progress* on the history of Jewish journalism in Italy. «Il Corriere Israelitico» was published from 1862 to 1915 in Trieste, where there was an important Jewish community. Indeed, Trieste did not belong to Italy at the time. However, the periodical was written in Italian and looked at Italy and Italian Jewry as a vital point of reference. This was often in contrast with «L'Educatore Israelita» (later «Il Vessillo Israelitico»), which was the Jewish periodical published in the Italian Kingdom. «Il Corriere Israelitico» was founded by Abram Vita Morpurgo, who died in 1867; his son-in-law, Aronne Curiel, became the new editor; in 1903 Aronne's son, Riccardo Curiel, took as a partner editor his brother-in-law Dante Lattes (1876-1965). Lattes was a young rabbi who arrived to Trieste from Livorno and became a leading figure of Italian Jewry and an important Zionist. He gave to the periodical a specific Zionist trend, thus responding to the assimilationist stance and reacting against anti-Semitism. In its early period «Il Corriere Israelitico» had the benefit of theological and cultural contributions by Samuel David Luzzatto and Lelio Della Torre, teachers of the Rabbinical College in Padua.

KEYWORDS: Judaism Journalism; Italy; Trieste.

Francesco Spagnolo

LA STAMPA PERIODICA EBRAICA COME FONTE PER LA RICOSTRUZIONE DELLA VITA SINAGOGALE NELL'ITALIA DELL'EMANCIPAZIONE

1. Ricostruire la *vita sinagogale* in Italia all'epoca dell'emancipazione può rivelarsi un percorso assai arduo per lo storico. Le tracce di un passato tanto vitale ed energico, quanto complesso, multiforme e contraddittorio, sono oggi in gran parte svanite, o si presentano in forma assai attenuata, e hanno lasciato il campo a un'esperienza ebraica italiana assai differente, mediata dalla *shoah* e dalla creazione dello Stato d'Israele. Tutt'ora eccezionale nella sua singolarità, l'ebraismo italiano si presenta oggi in maniera certo meno autonoma rispetto al resto del mondo ebraico di quanto non fosse in passato. Il tentativo dello storico può però associarsi a quello dell'antropologo, del ricercatore sul campo, e affidarsi così all'interazione tra le fonti scritte e l'indagine della memoria personale e collettiva, grazie anche a una ricerca di tipo più propriamente etnografico. Oggetto di questa ricerca è tutto quanto avveniva, e avviene, nelle sinagoghe italiane: liturgia, musica, studio, cultura, vita quotidiana...

Il paradigma metodologico nell'interazione tra storia e antropologia cui intendo fare riferimento proviene direttamente dal campo dell'etnomusicologia ebraica. Questa disciplina, infatti, non può che fondarsi sul rapporto dinamicamente dialogico tra fonti scritte e orali come unica via per determinare un passato ebraico (quello musicale) che lascia dietro di sé una scia importante ma assai difficilmente ricostruibile solo grazie ai *documenti scritti*. Nel descrivere il proprio innovativo criterio di considerazione delle tradizioni orali ebraiche, lo studioso francese Frank Alvarez-Pereyre ha ampliato la nozione di "movimento dialettico" esistente tra le fonti scritte e orali originariamente introdotta dal musicologo Israel Adler[1], al fine di sottolineare la rilevanza storica e documentale di queste ultime:

> Nella sfera ebraica, la documentazione scritta è abbondante. Inoltre, il Libro è un elemento fondamentale della cultura ebraica. Questo non significa necessariamente che gli individui si comportino e pensino conformemente a ciò che è scritto nelle opere tradizionali della legge ebraica o, almeno, che lo facciano in modo esclusivo. Lo studioso deve considerare gli individui in quanto tali per capire chi essi siano veramente, e si deve domandare se degli individui che appartengono alla sfera culturale ebraica abbiano sviluppato costumi, prodotti e altri elementi che non hanno lasciato alcuna traccia scritta. In tal caso, sarà necessario descrivere l'aspetto orale della tradizione, e studiare attentamente i legami che si possono essere stabiliti tra lo scritto e l'orale. Infine, bisogna chiedersi seriamente se la ricerca storica debba basarsi unicamente sulle fonti scritte. Si può veramente negare con cognizione di causa che la dimensione orale della tradizione possa trasmettere parte della memoria collettiva? Non sarebbe desiderabile individuare sino a che punto le tradizioni orali ci permettono di andare a ritroso verso il passato, e sino a dove esse riflettono i diversi elementi costitutivi delle tradizioni ebraiche? [...] Certo, è stato già riconosciuto come codeste tradizioni viventi possano illuminare "il senso delle fonti storiche del passato", e persino "raggiungere un vero significato storico", se confermate da dati che emergano da precedenti fonti scritte. Pertanto, lo storico non può sperare di comprendere interamente la musica liturgica ebraica se non considera con la dovuta attenzione il movimento dialettico che si è installato tra gli aspetti scritti e orali delle varie tradizioni. [...] Se compie un uso sistematico del materiale contenuto nella tradizione orale, lo storico di argomenti ebraici si renderà conto della generosità con la quale il materiale orale lo conduce verso aspetti insospettabili di materiali primari le cui tracce scritte, se esistono, presentano un quadro assai più limitato e "ufficiale". Ciò che risulta da tutto ciò è l'emergere dal seno della società stessa di dimensioni di ricerca totalmente inesplorate. Non appare soltanto l'aspetto sincronico di una vicenda locale, ma anche le migrazioni, i contatti culturali, i prestiti. Se tali aspetti sono considerati nei termini dell'identità strutturale della comunità, possono condurre a risultati innovativi. [...] Lo sto-

[1] I. Adler, "*La musique juive*", «Précis de Musicologie», a cura di J. Chailley, PUF, Parigi 1984, p. 88.

rico vedrà inoltre le possibilità di proseguire alcune delle ricerche classiche e istituzionali già intraprese nel campo degli studi ebraici spesso sulla sola base della documentazione scritta, o forse di materiale orale non sufficientemente sfruttato. E quanto vale per la ricerca storica può essere analogamente applicato a descrizioni sociologiche o etnografiche [2].

Secondo questa prospettiva, la mediazione tra orale e scritto è una delle "chiavi" più stimolanti nella considerazione del fatto ebraico. La ricerca sui canoni della *vita sinagogale* [3] si inserisce perfettamente in questo ambito: essa richiede infatti anzitutto un atteggiamento di tipo antropologico. Dallo studio etno-antropologico della vita sinagogale in Italia (e fra gli ebrei italiani d'Israele) oggi, è possibile estrarre materiali che generosamente comunicano importanti aspetti primari sul passato.

Se condotta secondo una prospettiva più propriamente storica – dunque, se l'oggetto d'indagine non è la comprensione della vita sinagogale in un dato luogo nel presente, bensì la *ricostruzione* della vita sinagogale in un dato luogo e in un dato tempo nel passato – la ricerca deve però misurarsi con maggiore puntigliosità con le possibili fonti scritte che la vicenda in questione ha lasciato a testimonianza del proprio decorso. In altre parole, nel caso dell'indagine storico-antropologica la rilevanza storica e documentale dell'attuale vita sinagogale italiana rispetto al passato è verificabile solo grazie al confronto dialettico con le fonti scritte.

L'orizzonte metodologico d'una ricerca in questo campo si presenta come una sorta di pendolo tra orale e scritto. D'un lato, la vita sinagogale nell'oggi – e le testimonianze sul passato che essa può fornire grazie a un esame delle sue dinamiche locali, dei suoi aspetti ricorrenti e pan-comunitari, dell'ordinamento della liturgia, delle modalità di partecipazione comunitaria ai servizi religiosi, etc. Dall'altro lato, la vita sinagogale nel passato – e le tracce ch'essa ha lasciato, in forma scritta, dietro di sé. I documenti su cui una tale ricerca si fonda sono facilmente elencabili: libri di preghiera, testimonianze storiografiche e autobiografiche, tracce nella stampa ebraica dell'epoca, partiture musicali, iconografia, architettura delle sinagoghe, etc. L'oscillazione tra la considerazione di tali tracce scritte e la dimensione orale del presente dovrebbe pertanto garantire un margine adeguato di correttezza nella ricostruzione storica.

Eppure, in questo frangente, l'uso del condizionale è d'obbligo. Tutto ciò si deve misurare con il processo di oblio che sia l'epoca dell'emancipazione, sia quella della ricostituzione d'una vita ebraica in Italia dopo il secondo conflitto mondiale, hanno portato con sé. L'assimilazione che accompagnò il processo emancipativo contribuì non poco a cancellare la memoria collettiva della vita quotidiana ebraica italiana nel suo "secolo breve", incastonato tra lo Statuto Albertino del 1848 e le Leggi Razziali del 1938. I nove decenni di tale vicenda, infatti, sono caratterizzati da un progressivo disamoramento degli ebrei per un culto sinagogale considerato antiquato retaggio d'un'epoca di persecuzioni, di ghetti, di discriminazione. La generale disaffezione fu bilanciata dal tentativo dell'establishment comunitario per mantenere vivo l'interesse per la vita ebraica in seno alle famiglie. Ciò mise a repentaglio il carattere tradizionale del culto stesso, con l'adozione di numerose "innovazioni liturgiche", spesso presentate sotto il vessillo della *modernità*. D'altro canto, il processo di "restaurazione" che ha avuto spazio nelle sinagoghe italiane dopo la fine della guerra, e soprattutto negli ultimi decenni del ventesimo secolo – un processo teso certo a uniformare l'ebraismo italiano nell'ampio panorama ortodosso israeliano e internazionale – ha anch'esso agito contro la conservazione della memoria storica, e ha contribuito altrettante "innovazioni liturgiche" alla vita sinagogale italiana, presentate

[2] F. Alvarez-Pereyre, *Towards an Interdisciplinary Study of Jewish Oral Traditions*, "Yuval", VI, 1994, p. 20-21 (traduzione mia).

[3] Uso questo termine secondo l'impostazione definita da Samuel C. Heilman, *Synagogue Life*, University of Chicago Press, Chicago 1976.

questa volta sotto un nuovo vessillo, quello del "ritorno alla tradizione".

In poche parole, la conservazione, in Italia, dell'aderenza degli ebrei alla tradizione ebraica sembra essersi fondata su un doppio movimento di "cancellazione del passato". D'un lato, l'emancipazione volle fortemente creare un taglio netto con la vita segregata dei ghetti, cercando per quanto era possibile di dare spazio a un nuovo ebraismo italiano, integrato (ma non succube), autonomo giuridicamente e culturalmente, ma soprattutto fiero di sé. Dunque, la memoria dei ghetti andava in qualche modo gestita, se non elegantemente accantonata. Dall'altro lato, la rinnovata ortodossia italiana ha voluto a più riprese fare i conti con l'emancipazione stessa – movimento ebraico di volta in volta assimilazionista e modernizzante, riformatore e pronto al compromesso (religioso quanto politico) con le istituzioni nazionali[4]. Ecco, dunque, una doppia perdita di memoria che solo la storiografia più recente sta iniziando a scalfire.

2. Che cosa è stato, a più riprese, "dimenticato" in questo movimento attraverso la modernità? Non certo la storiografia ufficiale, fatta di date e d'eventi, e nemmeno – benché il campo sia riservi ancora molte sorprese e lasci parecchio agio all'azione di nuove ricerche – le singole vicende di comunità, individui e movimenti. I percorsi generali e particolari dell'ebraismo italiano nel periodo in questione vengono indagati con acutezza da vari studiosi, e i destini dei singoli hanno fatto più volte oggetto di ricerche, di memorialistica, di interesse anche extra-settoriale.

L'oggetto più proprio di questa rimozione è invece da ricercarsi nella vita ebraica, nel quotidiano, nel sapere dei gesti. Ciò che non è più presente nell'esperienza dell'ebraismo italiano è, paradossalmente (ma non troppo), l'amalgama costitutivo del legame primario con l'ebraicità, così come si esprime nel principale suo "luogo di riunione e di preghiera", la sinagoga[5]. L'ebraismo italiano, fiero del proprio passato, ne ha forse rimosso uno dei suoi più intimi aspetti. L'esperienza ebraica italiana nelle proprie sinagoghe sembra aver mutato, nei decenni, i propri connotati in maniera quasi irreversibile, al punto che il luogo teoricamente deputato alla conservazione dei costumi ebraici si è gradualmente e inesorabilmente trasformato nel luogo della loro trasfigurazione.

L'indagine sulla vita sinagogale italiana nell'età della sua maggiore trasformazione, dunque, può rivelarsi come il prisma attraverso il quale identificare ciò che doppiamente non è più coscientemente presente nell'esperienza collettiva dell'oggi. Una tale ricerca deve essere condotta, come accennato poc'anzi, sulla base d'un movimento oscillante tra l'orale e lo scritto, alla ricerca di sedimenti, di tracce, di materiali con cui ri-costruire una storia individuata "dal basso", dal quotidiano.

3. Una fonte imprescindibile – e poco esplorata – nel realizzare tale confronto, è da ricercasi nella stampa periodica ebraica, fiorita tra gli anni Quaranta del diciannovesimo e i Venti del ventesimo secolo[6]. Canale per alcune

[4] La divisione di posizioni sul tema dell'emancipazione è stata analizzata *in primis* da A.M. Canepa, *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione: Premesse e analisi*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLIII (1977): 419-436; sul tema, si veda Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'uguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, FrancoAngeli, Milano 1998.

[5] Cfr. R. Bonfil, *La sinagoga in Italia come luogo di riunione e di preghiera*, in «Il Centenario del Tempio Israelitico di Firenze», Giuntina, Firenze 1985, pag. 36-44.

[6] Sull'argomento si vedano in particolare i contributi di B. Di Porto, *Origini e primi sviluppi del giornalismo ebraico*, in «Materia giudaica», 4/1998: 40-48; *La Rivista israelitica di Parma: primo periodico ebraico italiano*, in «Materia giudaica»; 5/1999: 33-45; *Il giornalismo ebraico in Italia: L'Educatore Israelita*, in «Materia giudaica», 6/2000: 60-90; *Il giornalismo ebraico in Italia: un primo sguardo d'insieme al Vessillo Israelitico*, in «Materia giudaica», VI/1 (2001): 104-109.

delle "grandi idee" dell'epoca, *forum* per il dibattito pubblico su diversi modelli di ebraicità, di cittadinanza, di identità, la stampa ebraica nell'epoca dell'emancipazione è anche il luogo in cui si sono sedimentati, sotto forma di *notizia*, i resti dell'esperienza quotidiana di singoli individui e comunità.

Il confronto tra le preziose, e talvolta sorprendenti, informazioni recuperate dalla stampa periodica d'epoca e l'osservazione etnografica del presente sinagogale italiano può forse contribuire a una rinnovata comprensione del singolare rapporto che la comunità peninsulare ha intrattenuto e continua a intrattenere con le proprie tradizioni. In pratica, si tratta di fare tesoro dell'indicazione contenuta nel giudizio tutt'altro che lusinghiero espresso da Attilio Milano sul periodico piemontese *Il Vessillo Israelitico*:

> Il *Vessillo* non è che lo specchio preciso, l'immagine vivida dello stato di decadentismo religioso e spirituale di una certa, prevalente parte dell'Ebraismo italiano nell'ultimo quarto del secolo scorso e nei primi anni del presente. Un Ebraismo lontano dalle sue più vive scaturigini, stanco, debole, vanitoso; che non aveva interesse altro che alla sua attività materiale; che non aveva aspirazione altro che ad emergere nella vita pubblica; che, senza più contatti con i pochi rimasti veramente ebrei, amava però di essere accarezzato anche dalla loro stampa. [...] Così com'è compilato, il *Vessillo* forse ha più da servire, di quel che, certo, non abbia servito. Per il passato, l'influenza che ha avuta, è stata scarsa o nulla, se non addirittura negativa; per il futuro, invece, lo storico avrà agio di trovarvi una miniera di prezioso materiale greggio sulla vita di una certa epoca e di una certa categoria – la preponderante – dell'Ebraismo italiano; materiale altrimenti non rinvenibile, perché ebraicamente, di minima consistenza[7].

Tale giudizio – emblematico dell'atteggiamento di critica rimozione verso il passato ottocentesco – va oggi riveduto e corretto, soprattutto alla luce della possibilità di condurre un'indagine di tipo etnografico sul tenore della vita sinagogale dell'epoca. La "miniera di prezioso materiale" che proviene dalla stampa ebraica non può essere in alcun modo sottovalutata, e la rilevanza di quanto essa ha conservato va esplorata minuziosamente. La stampa ebraica italiana del diciannovesimo secolo va indagata tutta: soprattutto negli aspetti meno appariscenti, in particolare nelle sezioni di "notizie" provenienti dalle varie comunità peninsulari, che apparivano solitamente alla fine dei volumi pubblicati mensilmente dall'*Educatore Israelita*, dal *Corriere Israelitico* e dal *Vessillo*. Un'indagine meticolosa di queste fonti restituisce in effetti un panorama vasto e articolato, e fornisce al ricercatore il quadro d'una vita ebraica svolta intensamente all'interno delle sinagoghe: una *vita sinagogale* quotidiana, complessa e in costante sviluppo e mutamento.

4. Quali elementi della vita sinagogale possono essere dedotti sulla base delle fonti giornalistiche? Innanzitutto che cosa avveniva nelle sinagoghe, ovvero a quali usi lo spazio sinagogale era adibito, e secondo quali specifiche modalità ciò avveniva. In secondo luogo, le informazioni derivate dalla stampa ebraica ci aiutano a dipingere un ritratto abbastanza soddisfacente di quello che Heilman chiama "*the cast of characters*", ovvero dei protagonisti della vita sinagogale (op. cit. pp. 69-127). Tali "personaggi" sono a volta identificabili in maniera abbastanza precisa, e una mole notevole di informazioni riguarda lo *status*, economico, sociale e culturale, di rabbini, *ḥazanim*, dirigenti comunitari e avventori vari. Infine, le "notizie" della stampa ebraica ci informano in maniera assai specifica sul fulcro della vita sinagogale, ovvero la liturgia, e sulle sue modalità (persino sulla sua durata), sulle riforme (o "innovazioni liturgiche", come spesso erano definite), sulla musica che la caratterizzava...

Nel suo studio sulla vita sinagogale, incentrato su una sinagoga *modern-orthodox* di New York negli anni Settanta, ma impostato secondo criteri ampiamente applicabili ad altri contesti, Heilman analizza due fondamentali aspetti: il *setting*, o ambientazione, e il *cast of characters*, ovvero i personaggi che in tale ambiente agiscono abitualmente. Il primo aspetto, pur con varianti locali nella conformazione fi-

[7] A. Milano, *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, in «Scritti in onore di Dante Lattes, La Rassegna Mensile di Israel», XII (1938): 103.

sica dell'ambientazione, è più o meno costante in ogni ambito sinagogale. Il secondo, ovvero le tipologie dei "personaggi" della sinagoga, varia più drasticamente di luogo in luogo, e influisce tanto nella conformazione della ritualità che nella percezione collettiva del *setting* stesso.

Il *setting* sinagogale può essere descritto (*instrumental description*) come ambiente architettonico, in cui ogni elemento spaziale ha una propria funzione (l'ingresso, la sala di preghiere, la sezione femminile, altri luoghi d'incontro collaterali, etc.). Ma l'ambiente è oggetto anche di una disposizione "istituzionale" (*institutional description)*, in cui ogni atto è ritualizzato e concorre alla gestione collettiva di una "sacralità istituzionale" (*institutional sanctity*). Tale sacralità è presente sia quando la sinagoga è adibita a luogo di riunione che quando essa è luogo di studio, ed è sottolineato negli aspetti più minuti, dagli arredi dell'ambiente sino all'abbigliamento di chi lo abbia a frequentare.

Nel *setting* sinagogale agisce il cast dei protagonisti. È la loro azione a costituire la *vita sinagogale* propriamente detta. Di seguito, proverò ad elencare la "griglia" delle tipologie dei protagonisti così come Heilman li definisce sulla base delle sue osservazioni negli Stati Uniti contemporanei(i termini appaiono in corsivo), raffrontandole con quanto è derivabile dalle fonti giornalistiche ottocentesche relativamente al *setting* sinagogale italiano dell'epoca. Le notizie che qui di seguito appaiono in maniera riassuntiva risultano da un vasto lavoro di ricerca sulla musica sinagogale in Piemonte, in corso di elaborazione per il Jewish Music Research Center dell'Università Ebraica di Gerusalemme[8].

a) *Uomini* e *donne*. Le sinagoghe italiane all'epoca dell'emancipazione erano equamente frequentate da uomini e donne. Con il progredire del movimento emancipatorio, la presenza femminile si fa preponderante, e l'architettura sinagogale deve in molti casi tenerne conto (si veda fra tutti l'esempio della ristrutturazione della sinagoga di Casale Monferrato, inaugurata nel settembre del 1866). I ruoli di uomini e donne sono rigidamente definiti – la gestione del culto è prerogativa maschile – ma la presenza femminile entro lo spazio sinagogale tradizionalmente riservato agli uomini aumenta nel corso del secolo, passando dai cori di fanciulle per le cerimonie di *bat-miṣwah* sin dagli anni Quaranta a veri e propri cori femminili, attivi in varie comunità d'Italia (fra cui Alessandria, Ferrara, e Senigallia) nella liturgia di festività come Kippur. Nel corso del secolo, il ruolo rituale della donna è dibattuto, soprattutto grazie agli interventi del rabbino di Mantova Marco Mortara, e la possibilità che le donne siano contate nel *minyan* e che possano recitare il *qaddiš* per i propri defunti sono caldamente discusse fra le autorità rabbiniche dell'epoca.

b) Il *gabbai*, figura importante nella sinagoga *modern-orthodox* esaminata da Heilman, non appare citato nelle fonti giornalistiche. La gestione del culto sembra essere affidata esclusivamente ai rabbini o, in assenza di questi, a "capi-culto" nominati dalla comunità stessa.

c) Il *Presidente*. Nella moderna sinagoga, la gestione extra-liturgica è affidata a una leadership "laica". Lo stesso avveniva nelle sinagoghe italiane dipinte dalle fonti giornalistiche, nelle quali i consigli d'amministrazione delle varie "comunioni" avevano grande importanza, e potevano influire persino sulle decisioni rituali.

d) Il *ḥazan*. Nelle sinagoghe italiane, il ruolo del cantore era espletato sia da professionisti, retribuiti appositamente (talvolta si trattava di vice-rabbini, oppure di persone che abbinavano alle funzioni di cantore quelle di istruttore religioso nella scuola ebraica della comunità o di macellaio rituale – particolarmente apprezzati furono nel corso del secolo gli allievi della scuola rabbinica livornese, che venivano istruiti tanto come leader spirituali che come cantori, *šoḥetim*, *mohalim*, etc., unendo più

[8] Per non appesantire il presente *excursus*, non fornirò in questa sede indicazioni specifiche sui passi giornalistici di riferimento (tranne che per alcuni esempi che citerò più avanti), tutti derivati dalle testate citate.

funzioni in un'unica persona). In mancanza di un cantore professionista, un capo-culto (vedi sotto) era nominato, o si ricorreva ai servigi di uno o più volontari. In alcuni frangenti della liturgia – in particolare nelle preghiere di *kol nidre* e di *ne'ilah* nel giorno di *Kippur* – le funzioni di *ḥazan* venivano tradizionalmente espletate dal rabbino maggiore della comunità (al contrario di quanto avviene tutt'oggi presso le comunità ashkenazite, ove per i *yamim noraim* viene inderogabilmente assunto un professionista anche da parte di comunità che durante l'anno non si avvalgono dell'opera di *ḥazanim* retribuiti).

e) Il *quasi-ḥazan*. Nella sinagoga studiata da Heilman una serie di figure quasi-cantoriali è costantemente impegnata nel supplire alle funzioni del cantore professionista durante alcune fasi "minori" della liturgia (come i *pesuqe de-zimra*, o le officiature di *minḥah* nei giorni infrasettimanali). Le sinagoghe italiane erano anch'esse popolate da vice-*ḥazanim*, da cantori volontari, e in molti casi dai membri delle corali sinagogali (solisti e coristi, a volte anche coriste donne), in alcuni casi insigniti dell'appellativo di "*ḥazanim*". Quasi-*ḥazanim* sono inoltre i *seganim*, i due coadiutori del cantore nella recita dei *piyyuṭim*, figure antiche (già menzionate da Leone Modena)[9] ancora ben presenti nell'attuale liturgia ebraica italiana.

f) *Minyan* e *yarṣeit*. La composizione del *minyan* quotidiano e l'assicurazione della sua presenza per la recitazione del *qaddiš* in commemorazione dei defunti è una delle preoccupazioni principali dei frequentatori della sinagoga newyorkese studiata da Heilman. Il problema di garantire la presenza di dieci uomini alle preghiere quotidiane era sentito, spesso pesantemente, da molte comunità italiane dell'ottocento. In svariati casi, le comunità si avvalevano di speciali confraternite che garantissero la formazione del *minyan*, o alternativamente di "minianisti" scelti fra i membri meno abbienti, regolarmente retribuiti a tale scopo. Quando tale presenza si rivelò praticamente impossibile da ottenere, alcune comunità si avvalsero dell'autorità rabbinica per ridurre il quorum del *minyan* da dieci a sei o sette uomini maggiori di tredici anni.

g) L'*autorità rabbinica*. Il mondo *modern-orthodox* americano sembra fluttuare tra il rispetto tributato ai rabbini ordinati dalle istituzioni religiose del paese (in particolare la Yeshiva University), e la capacità di singoli membri della comunità, particolarmente preparati in ambito ebraico, di fronteggiare la vita ebraica quotidiana senza bisogno della presenza costante di un rabbino. Nelle comunità italiane, il problema si poneva in termini radicalmente diversi, ed era influenzato dalle ridotte dimensioni di molte comunioni e dagli scarsi mezzi economici a loro disposizione. In generale, la presenza di un rabbino retribuito dalla comunità era ricercata, ma in svariati casi le finanze locali non permettevano la presenza di un professionista a pieno tempo, e lasciavano posto a "capi-culto" e "facenti-funzione di rabbino", attivi nel mantenere un minimo standard di osservanza delle regole basilari della vita ebraica anche nei centri più piccoli.

h) *Forestieri* e *ospiti*. Importanti nella descrizione di Heilman, sono citati spesso anche dalle fonti giornalistiche italiane. Nel caso della visita d'un ospite di prestigio (per esempio un rabbino d'altra comunità), la liturgia può essere cambiata in ossequio alla sua presenza, con l'inserimento di melodie d'occasione.

i) *Mendicanti*, *accattoni* e *scrocconi*. Il riferimento a falsi *sheliḥim* (emissari dalla Palestina, o da comunità ebraiche disagiate), a *shnorrern* di vario genere, a "spacciatori" di *tefillin* non *kašer*, sembra essere uno dei più sorprendenti punti di continuità tra l'esperienza ebraica italiana del passato e quella americana del presente...

j) *Bambini*. I bambini, marginalizzati nel mondo *modern-orthodox*, sono invece una presenza importante nelle sinagoghe italiane dell'Ottocento. In particolare, essi erano presenti in sinagoga durante annuali cerimonie di "distribuzione dei premi", quando gli allievi della scuola ebraica venivano premiati per i successi

[9] Cfr. Don Harràn, *Jewish Musical Culture: Leon Modena*, in «The Jews in Early Modern Venice», a cura di R.C. Davis e B. Ravid, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 2001: 211-230.

ottenuti durante l'anno scolastico, e con notevole continuità quali coristi in moltissime occasioni liturgiche, inesauribili soprani e contralti di cori unicamente maschili (il compositore più importante della sinagoga di Torino, Giacomo Levi, acquisì fama presso varie comunità italiane per le sue opere scritte per organico di *ḥazan* e coro di ragazzi).

k) *Non ebrei*. La presenza di non ebrei nella sinagoga americana di Heilman non è nemmeno menzionata dal ricercatore: il fatto sembra semplicemente non sussistere. Al contrario, le sinagoghe italiane all'epoca dell'emancipazione erano costantemente frequentate da non ebrei. La loro presenza è segnalata in almeno tre tipi di istanza. Innanzitutto, quali visitatori in occasione di festività importanti, celebrate con canti particolarmente melodiosi, come *śimḥat torah*. Si veda per esempio la testimonianza modenese raccolta dall'*Educatore Israelita* del 1853 (p. 346):

> Riceviamo da Modena il seguente ragguaglio delle passate feste: «Abbiano i religiosi la soddisfazione di sapere che qui in Modena quantunque non siano introdotte le moderne innovazioni pure nell'Oratorio di ritto Spagnuolo in particolare si funzionò Sera e Mattina di *simchà Torà* le sette solite *Acafod* con ammirabile ordine e mediante un concerto di voci (come di consueto) per la ripetizione dei *Piutim* cantati colle antiche molto dilettevoli ariette tanto aggradite anche da un immenso concorso di Cattolici d'ogni grado, età e sesso che ne rimase incantato, Nell'applaudire l'ordine ed osservare gli apparati e gli ornamenti dichiaravano con sincerità unanimamente che non avrebbero mai immaginato di veder fra noi e sentire cosa simile. Così la compiacenza fu generale e allegrezza in Israello».

Analogamente, i non ebrei accorrono numerosi in occasione delle svariate celebrazioni di tenore istituzionale, come le annuali liturgie in onore dell'Emancipazione ebraica, anch'esse sottolineate da testi e musiche specifici [10]. La loro presenza sembra però essere costante, al di là delle celebrazioni speciali, al punto da destare segni d'inquietudine, e timore d'un eccessivo controllo da parte cristiana della liturgia ebraica. In una lettera del rabbino di Cuneo Moisé Sorani (1827-1890) al *Vessillo Israelitico*, le "innovazioni liturgiche" in atto (siamo nel 1884) nella nuova sinagoga di Torino vengono in parte imputate proprio a tale ingerenza da parte degli astanti non ebrei:

> Il 6 corrente ebbi occasione di recarmi a Torino, e primo mio pensiero fu naturalmente di vedere il nuovo Oratorio Israelitico, e visitare il Prof. Ghiron Rabbino Maggiore di quella Università, che non aveva io ancora avuto l'onore di conoscere personalmente. Stato qualche ora seco lui, potei convincermi, che non è poi quel riformatore così pericoloso, come di recente si volle farlo credere, dietro le modificazioni introdotte nel pubblico culto.[...] Volendo più dignitose in tutto e per tutto le religiose funzioni, venne stabilito, che il ministro officiante asceso al pergamo dicesse tutto ad alta voce, tralasciando quanto fin qui usavasi dire pianamente e dal *tzibur* essendoché in faccia ai non israeliti, dai quali è molto frequentata quella Casa di orazione, non erano giustificabili quelle pause silenziose, e potevano portare a dubbiose congetture [...].

Oltre a informarci sui protagonisti della vita sinagogale italiana, la stampa ebraica ottocentesca fornisce preziose informazioni sull'evento centrale della sinagoga, la liturgia. Essa è documentata da una miriade di indicazioni, di dibattiti, di corrispondenze locali, che riportano dettagli sulle musiche adottate in ciascuna sinagoga, sui loro esecutori, sui testi liturgici e la loro costante evoluzione, sulle modalità di interpretazione dei *te'amim* nella lettura della *parašah*, e persino – come accade in una corrispondenza da Torino nell'*Antologia Israelitica* (1882, p. 56-57) – sulla durata delle singole preghiere:

> "Verranno abbreviate le nostre lunghe preghiere?" Lessi non rammento in quale libro ma il

[10] Si veda per esempio l'inno bilingue *L'Emancipazione Israelitica* di G. Levi Gattinara (1813-1855), su musica simile all'*Inno degli italiani* (meglio noto come "Inno di Mameli"), nella registrazione di Leo Levi pubblicata in *Tradizioni musicali degli ebrei italiani dalla Collezione Leo Levi (1954-1961)*, a cura di F. Spagnolo, Accademia Nazionale di Santa Cecilia e Università Ebraica di Gerusalemme, Roma e Gerusalemme 2001 (traccia 42).

cui autore non doveva essere un gigante, "che gli uomini non si misurano a spanne". Io convengo perfettamente con lui, ma aggiungo che neanche la durata delle preghiere dovrebbe essere misurata coll'orologio alla mano. Ma in questo secolo che più che dal telegrafo, da telefono, dal vapore, dovrebbe intitolarsi dalle Banche, dai prestiti, dai titoli di vendita perché scettico, arido e calcolatore per eccellenza, pare che anche le preghiere si debbano calcolare a minuti. Sottomettiamoci alla moda e calcoliamo. Da esperienza che ho fatto io stesso nell'Oratorio che frequento e da quanto mi venne riferito sull'altro da persone degne di tutta fede nei giorni feriali s'impiegano, in media, un 35 minuti nell'orazione mattutina e un 20 minuti nelle *due* della sera. È troppo codesto? Nei sabbati (e poco più nelle altre feste solenni) per l'orazione del mattino s'impiega all'incirca un'ora e mezza e una mezza oretta per le due serali. E anche troppo cotesto? Esclusi pertanto i due giorni di Ross'assanà e il giorno di Chipur, resta dunque inteso che le nostre ufficiature religiose non peccano certo per soverchia lunghezza. [...]

5. Se confrontate con la vita sinagogale attuale, le preziose indicazioni che ci provengono dalla stampa ebraica del diciannovesimo secolo possono risultare ancora più sorprendenti. Questo è vero non soltanto in relazione alla *discontinuità*, ovvero alla marcata differenza del passato con il presente, ma anche in rapporto agli elementi di *continuità* che tutt'ora sussistono tra presente e passato. Un esempio in questo senso è la cerimonia di *tašliḥ* come è oggi celebrata per il *Roš ha-šanah* presso la sinagoga centrale di rito italiano a Milano[11].

L'attuale rito milanese è il risultato di un interessante sincretismo fra tradizioni piemontesi (Torino, Alessandria, Vercelli), livornesi, anconetane e goriziane. Tra la fine del diciannovesimo secolo e i primi decenni del ventesimo, l'influenza della Riforma di matrice germanica si fece sentire in maniera particolarmente acuta, soprattutto con il rabbinato di Alessandro Da Fano (iniziato nel 1892, con l'apertura della sinagoga in via Guastalla)[12]. Una corrispondenza apparsa nel *Vessillo Israelitico* dell'epoca (1892, p. 384) già lamentava un intento riformatore troppo pronunciato:

> Ella avrà letto nei giornali di qui la festa di collaudazione dell'organo al nostro nuovo sacro tempio ridotto per sabato sera a un vero teatro... con biglietti d'invito. Pochissimi erano i correligionarii. Il 2.° pezzo di musica suonata da maestro cattolico fu la *Messa* di Verdi e il 4.° l'*Elevazione del Santissimo* del Rossini!

Dopo la seconda guerra mondiale, le tendenze riformatrici vennero progressivamente attutite. Ai nostri giorni, la sinagoga è divenuta l'epicentro di una recuperata ortodossia ebraica, concepita in stretta sintonia con le direttive del rabbinato centrale d'Israele. Il rito "italiano" in essa celebrato ha accolto negli anni ebrei d'ogni provenienza geografica, mantenendo però il baricentro della liturgia saldamente ancorato nelle tradizioni peninsulari. Ogni anno, la cerimonia di *tašliḥ* vi viene celebrata senza che gli avventori si rechino, come è costume in altre comunità italiane e nel resto della Diaspora, in prossimità d'un corso d'acqua o d'un lago, nel quale gettare briciole di pane che simboleggiano i peccati commessi nel corso dell'anno. L'origine di questo uso sinagogale – il non abbandonare il *bet ha-keneset* per la lettura del *seder ha-tašliḥ* – oggi celebrato sotto l'egida della "ortodossia" ha però origini nei tentativi di riforma liturgica condotti dai rabbini italiani all'epoca dell'emancipazione. La lettura della stampa ebraica, in una corrispondenza da Cuneo pubblicata nel 1867 (p. 339) dall'*Educatore Israelita*, è ancora una volta illuminante, e in questo caso rivela come gli esperimenti di vita sinagogale elaborati nel corso del diciannovesimo secolo abbiano lasciato una traccia, ormai non più percepita nel-

[11] Le osservazioni che seguono sono state effettuate sul campo nel corso di un progetto di ricerca condotto da YUVAL Italia – Centro Studi Musica Ebraica, sulle *Tradizioni musicali ebraiche a Milano*.

[12] Fra le partiture della collezione della Sinagoga di via Guastalla, è presente una copia di *Schir Zion. Gesänge für den israelitischen Gottesdienst* (1839, 1865), raccolta delle composizioni polifoniche di Salomon Sulzer, cantore della sinagoga viennese di Seitenstettengasse, epicentro della "riforma moderata" in area germanica.

l'esperienza quotidiana, ancora ben radicata nell'esperienza contemporanea:

> Abbiam detto opera benefica quella di provvedere a che il culto abbia un andamento dignitoso e noi crediamo che mosso da questo principio fu l'egregio amico nostro G.E. Levi Rabb. a Cuneo [Giuseppe Emanuel Levi, 1823-1887], quando stabilì nella sua Comunione che il *Seder Vedasclich* che si pratica dire nei due giorni di *Ros-Asciana*, generalmente presso un fiume, o una sorgente d'acqua, venisse recitato invece nello stesso Sacro Tempio ond'evitare quella confusione e quel disdoro che in alcuni luoghi si verifica. Accenniamo solamente il fatto lasciando ai nostri onorevoli colleghi il giudicare se sia opportuna o meno tale innovazione.

Francesco Spagnolo
YUVAL Italia – Centro Studi Musica Ebraica
Via della Guastalla 19
I-20122 Milano
e-mail: yuval@powerlink.it

SUMMARY

The Emancipation of Italian Jews during the 19th century brought about dramatic changes in synagogue life. The most relevant feature of this period was the impact that the European Reform movement had on Italy. Such impact was later erased from communal memory and even denied by historiographers. Nineteenth century Synagogue life can be reconstructed through the interplay of written sources and anthropological fieldwork, following the example of scholars of Jewish ethnomusicology. This article offers methodological insights on how to organize the precious information found in the Jewish press of the time, notably the «Educatore Israelita» (1853-1874) and «Il Vessillo Israelitico» (1874-1922), integrating it with the oral sources retrieved by ethnographic research. By understanding what changed during the Emancipation period, we may gain a better picture of what remained unchanged since the time of the ghettos and still constitutes the legacy of Italian Jewry into the present.

KEYWORDS: Musica sinagogale; Etnografia; Stampa ebraica italiana.

Alberto Castaldini

L'INTRUSIONE NELLA MEMORIA. CONDIZIONE EBRAICA E SAPERE ANTROPOLOGICO: IL CASO DI MANTOVA

È ammissibile un sapere antropologico dei non ebrei sugli ebrei? Oppure è compiuto solo quello degli ebrei sugli ebrei? È possibile per chi non vive la condizione ebraica una rappresentazione veridica della percezione di uno *status* culturale e religioso millenario? Nonostante le forti difficoltà la nostra modesta convinzione è che essa sia – pur con alcune necessarie premesse e in special modo in particolari contesti storico-sociali – possibile.

1. *Un "mondo parallelo"*

Per fornire una possibile interpretazione della condizione ebraica, alla luce del presupposto che la sua rigorosa specificità la rende un *unicum* che si sottrae a facili comparazioni, sul piano della riflessione storico-antropologica possiamo anzitutto intendere l'ebraicità come un "mondo parallelo", che possiede tratti culturali comuni – sebbene pertinenti a processi dagli esiti differenti – con "mondi altri".

Spesso il mondo ebraico (intendendo con esso l'universo di istituzioni e valori di un popolo), anche nell'età delle giudecche e dei ghetti, quando frequente era la compresenza di ebrei e gentili entro le mura della stessa città, è stato avvertito irrimediabilmente lontano dagli orizzonti culturali dei secondi. Lo fu in parte, per libera scelta e in parte per costrizione. Questo dato schiettamente antropologico – frutto di una rappresentazione culturale degli uomini – non pregiudica per nulla il lavoro dello studioso. Infatti, la lontananza che "distanzia" l'individuo e il gruppo da un universo religioso e culturale "altro" di cui non è membro, è una delle condizioni oggettive messe in conto da ogni antropologo. Anzi, è proprio la lontananza – che non significa incomunicabilità – che incita l'uomo a percorrere sentieri conoscitivi più lunghi e articolati, non accontentandosi di sapere "qualcosa", ma di conoscere tutto ciò che non si ascrive propriamente a categorie mentali già possedute. Le vie conoscitive percorse dall'antropologo presentano una mèta ulteriore: egli cerca, infatti, di proporre tracciati e reti connettive, lungo cui si snoda un "viaggio etnografico" (parimenti praticabile in qualche remoto angolo del pianeta come negli antichi archivi di una comunità ebraica europea) che indaghi sulla nostra visione del mondo, su quella degli altri, nel tentativo di collocare questi due punti di vista uno in mezzo all'altro, non confondendoli ma nemmeno accostandoli semplicemente. Il discorso sulle culture non può, infatti, non essere unitariamente organico pur nella molteplicità degli esiti

2. *La distanza rivelatrice*

L'antropologia culturale iniziò ad essere definita sistematicamente sotto il profilo della ricerca nel secolo XIX, allorché l'Occidente cominciò a prendere compiuta coscienza della vastità degli spazi geoculturali del mondo. Lontananza e diversità – le cosiddette "colpe" culturali ripetutamente attribuite agli ebrei – costituirono le molle del cammino antropologico. Esperienza e interpretazione rappresentarono conseguentemente i due poli principali in cui si mosse l'antropologo, intenzionato a definire un sapere che nasceva e si sviluppava "nell'incontro tra i mondi culturali diversi" [1].

Evidente l'affinità con le scienze sociali (poiché è il contesto umano il "laboratorio" in cui lo studioso compie le sue mosse teoriche), eppure quella dell'antropologo costituì col tempo un'esperienza diversa, giacché il campo di ricerca distava in genere sia culturalmente sia geograficamente dal proprio, con la conseguenza di non poter programmare le proprie osservazioni, né conseguentemente di poter trarre prevedibili conclusioni. Perturbazioni di ogni tipo erano in grado di condizionare il suo operato. Per questo, allo scopo di conoscere la

[1] U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 7.

multiforme natura umana, da sempre difficilmente classificabile, occorreva abbandonare ogni pregiudizio etnocentrico, per "tentare" un'interpretazione della realtà osservata. Questa osservazione non poteva prescindere dalla mentalità dell'osservato e dell'osservatore: l'intrusione nel mondo interiore dell'altro, più o meno distante, divenne una conseguente e inevitabile violazione della *privacy* culturale, perpetrata in nome della ricerca.

Il tema della distanza ricorre costantemente. Ciò incide anche sulla rappresentazione che l'antropologo fornisce della cultura "altra da sé". Pertanto ne consegue che il suo principale problema è tradurre le culture che egli ha studiato in un linguaggio comprensibile. I risultati di questa "esperienza" analitica e interpretativa non sono scontati e l'esito è condizionato da oggettiva imprevedibilità. Quella che viene rappresentata è, infatti, una cultura "altra", che si colloca in una terra di frontiera tra la cultura dell'osservato e quella dell'osservatore. Come ricorda Ugo Fabietti tradurre sul piano antropologico significa ricondurre la propria esperienza ad un orizzonte di senso, in cui essa possa essere compresa[2].

Per questi motivi acquista un'importanza decisiva la fase precedente, quella della comunicazione, dove l'etnografo e l'informatore (ciò nel caso di una ricerca sul campo, ma la considerazione vale anche per l'indagine su fonti scritte) sono coinvolti in uno scambio biunivoco. Se la "riduzione della distanza" costituisce un passaggio essenziale per il comunicare, inevitabilmente la decodificazione e il trasferimento di significati e segni possono compromettere la genuinità del dato etnografico[3] e conseguentemente la trasmissione del sapere acquisito.

Secondo una concezione antropologica etnocentrica (William G. Sumner) la costituzione di una comunità o gruppo interno (*in group*) comporta la sua distinzione dall'ambiente sociale estraneo (*out group*), dopo di che si determina una 'visione del mondo' sulla base della quale il gruppo viene posto al 'centro' dell'universo[4]. Tale esperienza è avvertita costantemente e coscientemente dall'antropologo, che nel 'ritorno a casa' riconsidera la propria società, e ne coglie la soggettiva centralità, dopo aver assunto un proficuo 'sguardo obliquo'[5]. L'obliquità ebraica non deve perciò incutere alcun timore. Deve piuttosto incoraggiarci a percorrere sentieri apparentemente tortuosi, animati dal fatto che essi potrebbero rivelarsi delle sorprendenti scorciatoie nella comprensione del fenomeno umano.

3. *Un* unicum *difficilmente rappresentabile*

Alla luce di queste brevi considerazioni è opportuno chiederci quali elementi rendano singolare l'ebraicità e conseguentemente ogni forma di sapere antropologico ad essa relativa.

La complessità culturale della condizione ebraica è il dato più eclatante prodotto dalla storia di Israele, segnata da secolari diaspore che hanno sovvertito le normali coordinate geografiche entro cui inserire e leggere diacronicamente i fenomeni etnostorici. La condizione dell'esilio ha arricchito sì l'esperienza collettiva degli ebrei di molteplici apporti, stimolando sul piano descrittivo le potenzialità rappresentative dell'osservazione antropologica, ma ha reso estremamente più incerto l'approccio interpretativo dello studioso che, oltre a descrivere, deve necessariamente modellizzare, comparare e soprattutto tradurre i suoi dati. A fronte di questa complessità, sta sorprendentemente un altro aspetto essenzialmente connaturato alla condizione ebraica: l'assoluta specificità religiosa. Conservatasi per secoli inalterata nei suoi fondamenti e nelle sue manifestazioni, la fede monoteista di Israele ricompone immediatamente la frammentarietà del mosaico ebraico e riconduce inevitabilmente all'unità la multiformità.

Ma a questo punto sorge un interrogativo. L'appartenenza religiosa dell'ebreo, da sempre avvertita come esclusiva dai gentili, e

[2] *Ibid.*, p. 227.
[3] *Ibid.*, p. 57.
[4] F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 27.
[5] *Ibid.*, pp. 13 ss.

da sempre riproposta con esclusivo attaccamento da parte degli ebrei (da cui la scarsa attenzione verso ogni forma di proselitismo), chiave di volta per penetrare nell'ebraicità, non si sottrae forse alle competenze dell'antropologo, per rivolgersi all'analisi dello storico delle religioni o addirittura alle riflessioni del teologo? Come osservare, modellizzare e tradurre la millenaria Alleanza che, nella sua eccezionalità, pare sfuggire ad ogni schema di lettura?

In soccorso dell'antropologo giunge provvidenziale il connubio storia-memoria, poiché la forza del vincolo confessionale non appartiene solamente alle coordinate dell'anima, o agli intimi recessi di quello che Rudolf Otto definiva il "sentimento di essere creatura"[6], ma si manifesta nella storia, che in un popolo senza terra è ancor più percepita come deposito esperienziale di generazioni di uomini, bagaglio inesauribile di sedimentate memorie individuali, familiari e comunitarie.

4. *Temporalità ebraica*

È a tal punto radicato il legame dell'ebraismo con la storia – nella concezione religiosa ebraica essa è storia della presenza di Dio fra gli uomini, della sua relazione con loro – che uno degli espedienti letterari adottati dagli etnografi, il cosiddetto presente etnografico (un tempo verbale ritenuto garanzia di una testimonianza veridica basata sull'osservazione) è pressoché inapplicabile allo studio dell'ebraismo. La detemporalizzazione etnografica è inadeguata alla rappresentazione del contesto ebraico poiché non si può mai prescindere – nemmeno se si ricostruisce la vita quotidiana di un prestatore nella Lombardia del '400 o l'universo culturale di un rabbino vissuto nella Praga di Rodolfo II d'Absburgo – dall'innervamento della vita, e perciò della memoria personale e del gruppo, nella storia.

Nemmeno l'elezione divina, mirabile nella sua diacronica, millenaria persistenza, è avulsa da una contestualizzazione storico-cronologica, poiché il patto tra Dio e i suoi figli è una promessa contrattuale che si rinnova nel tempo, in momenti precisi, sovente drammatici e di travaglio, tra gli uomini nella storia e il Signore della storia.

Il tempo verbale della vita tradizionale degli ebrei della diaspora è così il passato remoto, o l'imperfetto: i verbi del ricordo, che proiettano un *minhag*, un costume, un'usanza locali, nel passato. Questa tendenza al passato, recesso sicuro della memoria, è proprio anche delle fonti scritte familiari[7].

Ricordo e vita individuale, rete dei vincoli comunitari e intreccio di memorie. La storia ebraica è, pur nella sua straordinaria dimensione corale, insieme di vicende, che divengono – ancor più che in altre civiltà – spaccato rappresentativo di un'esperienza più vasta, comune a un intero popolo. L'antropologo, come lo storico, può conoscere e ricostruire storie diverse, agevolato dal fatto che la loro esperienza è comune a quella degli altri membri del gruppo. Proprio la peculiarità di quest'esperienza, unica e molteplice, condivisa al contempo, rende la testimonianza narrabile, comprensibile, degna di essere trasmessa, grazie anche all'intrec-

[6] R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 21.

[7] Ha scritto Alberto Cavaglion: «Nella tradizione ebraica, in specie nella tradizione centro-europea, il "libro del ricordo", o "libro della memoria" (*Yisker-biher*), è un genere legato al trapasso delle generazioni. La memoria di una persona scomparsa può avere valore di benedizione per chi rimane. Se la più alta professione di fede chiama in causa la funzione dell'"ascoltare" (*Shemà*), la preghiera, egualmente solenne, che si pronuncia per commemorare un defunto evoca invece, dalla prima parola, la funzione del ricordare (*Yiskòr*, stessa radice di *Zachòr*). Ascoltare e ricordare sono due attitudini costitutive dell'ebraismo: esse vengono coltivate fin dall'infanzia, ma se la facoltà dell'ascolto ha mantenuto inalterata la sua origine religiosa, al limite interiorizzandola, la facoltà del ricordo si è presto secolarizzata, e il "libro della memoria", raramente sconfinando nel genere contiguo dell'autobiografia, ha dimenticato, o ridimensionato, la sua natura commemorativa e sovente si è trasformato in un libro di vita». A. Cavaglion, *Introduzione* a L. Valensi – N. Wachtel, *Memorie ebraiche*, Einaudi, Torino 1996, p. V.

cio sociale ed esistenziale, intimamente complesso e per questo più ricco di senso.

5. *La memoria condivisa*

Cinque anni fa *l'Académie Universelle des Cultures*, presieduta da Elie Wiesel dedicò uno dei suoi forum annuali a "Memoria e storia" (gli Atti furono editi dai tipi parigini di Grasset nel 1999 con il titolo *Pourquoi se souvenir?*). La riflessione sulla memoria del dolore ancorata al ricordo della *Shoah* e allo scorrere del tempo, al lavorio degli anni e all'estinguersi delle generazioni che hanno visto e possono testimoniare, si scontra a 60 anni da quegli eventi con l'inevitabile trasfigurazione del ricordo, perché gli uomini cambiano la propria percezione dei fatti, non hanno visto, non vogliono vedere o peggio ancora non vogliono ascoltare chi ha visto. Il negazionismo (fenomeno che non investe solo la memoria dell'olocausto ebraico) è l'espressione – ottusa e innaturale, perché non lascia spazio a nessuna rilettura, nessuna ammissione, da cui possa scaturire una riconciliazione autentica – dell'intraducibilità e della mancata rappresentatività della storia, il soffocamento di ogni dialettica tra gli eventi e gli osservatori poiché non si dà alcuna voce ai testimoni, si nega loro ogni credibilità, affermando che essa sfugge a un'analisi oggettiva dei fatti, suffragata dai dati. Ebbene, la storia non può negare l'uomo, poiché è attraverso l'uomo che l'esperienza storica acquista significato divenendo pertanto comprensibile.

Come ha messo in evidenza Paul Ricoeur nel suo pregnante saggio *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, sant'Agostino nutriva la convinzione che grazie alla memoria – e alla sua sorella gemella e specularmente opposta, l'attesa – la temporalità di cui è intessuta l'esperienza umana potesse essere resa trasparente al pensiero[8]. Ricoeur si è confrontato poi con un'aporia, quella della storia e della sua pretesa di tenere fede a qualcosa che, come il ricordo, si manifesta solo come immagine di ciò che non esiste più se non nell'orma, nelle labili tracce che ha lasciato dietro di sé nel suo transitare diacronico. Il ricordo è dunque una rappresentazione (un enigma, per Ricoeur) di un'esperienza compiuta ora assente, il frutto di un'osservazione che non può prescindere dalla mentalità dell'osservato e dell'osservatore. Esso è qualcosa che appartiene propriamente a colui che '(si) ricorda', un diritto che è pienamente legittimato ad esercitare[9].

Ma se la memoria è personale, individuale (anche se scaturente dall'osservazione di un evento epocale), grazie ad un meccanismo di simpatia l'uomo è indotto ad attribuire la proprietà dei propri ricordi anche a coloro che manifestano di possederne di simili. In tal modo si forma la "memoria collettiva", che diviene – come nel contesto preso in esame – memoria di una città e del suo territorio[10].

Sul piano collettivo è ancor più avvertito il dovere di non dimenticare. Per Ricoeur non significa rimanere ancorati ai fantasmi di un passato ossessivamente rievocato o ciecamente rifiutato. Egli ha affermato che la memoria deve compiere il suo 'lavoro': elaborare il lutto al fine di trasformare il dolore stesso in memoria. Da qui l'orizzonte comune di memoria, storia, oblio: in altre parole il perdono[11]. Esso rappresenta il traguardo di una cosiddetta "escatologia della memoria"[12], poiché è ciò che permette al dovere della memoria e al lavoro della

[8] P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003 (ed.orig. Édition du Seuil, Paris 2001), pp. 136-144.

[9] *Ibid*., pp. 199-204.

[10] La scrittura determina il processo di affrancamento della storia dalla memoria, un processo che, come ha notato Michel de Certau, si articola in tre stadi: lo stadio documentario, in cui si passa dall'oralità della memoria al suo essere affidata a una traccia materiale e tangibile; lo stadio della spiegazione-comprensione, in cui agli eventi storici sono applicate categorie universali come quella di causalità; e lo stadio della scrittura letteraria, in cui la storia è sottoposta a un'interpretazione. La struttura triadica dell'operazione storiografica di De Certeau è trattata nell'opera *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975 (tr.it. *La scrittura della storia*, Il pensiero scientifico, Roma 1977).

[11] Ricoeur, op. cit., pp. 649 ss.

[12] *Ibid*., p. 702 ss.

memoria di congiungersi in una 'memoria felice', finalmente sanata dalle ferite della storia.

Questa memoria guarita è patrimonio veramente condivisibile, perché essa non conserva più la pericolosa virulenza del bacillo dell'odio, della divisione, ma, al contrario, è definitivamente immunizzata dal male mortale dell'uomo e non produce più sofferenza. Conquista etica universale è modello di conoscenza dell'Altro, rappresentazione pacifica dell'antico avversario, e al contempo rappresentazione compiuta del proprio *ethos*, nell'originario significato greco di radice cui ogni uomo appartiene.

6. *Flussi di memoria: il caso mantovano fra storia, letteratura e vita*

Nell'ambiente storico e sociale mantovano l'ebraicità ha una peculiare connotazione locale, tanto che la mantovanità, ancora radicata presso la popolazione della città e della provincia virgiliana, è da sempre consapevole del grande apporto dell'ebraismo locale. Sul piano etnografico è così possibile cogliere le storiche dinamiche fra i due gruppi, i *feed-back* più o meno volontari, ancorché stigmatizzati da episodi di intolleranza. Ci sentiamo di sostenere che persino a fronte del disprezzo che avvelenò talora le relazioni tra i rappresentanti dei "due mondi", non si radicò nei contatti tra i cristiani e gli ebrei di Mantova un'incomprensione assoluta e insanabile.

La consistente entità demografica della comunità minoritaria contribuì a questo clima, complice la presenza diffusa degli ebrei sul territorio, l'unico nella Lombardia a godere della loro stabile residenza sin dal Medioevo. La reciproca visibilità fra i due gruppi non era affatto inconsueta se dal Catasto teresiano del 1778 risulta che la popolazione ebraica mantovana rappresentava l'8% del totale, concentrata in un'area abitativa pari al 5% della superficie cittadina [13].

Un fatto rappresentativo si registrò a Viadana, centro agricolo prossimo al confine cremonese e parmense, dove i Gonzaga concessero agli ebrei l'apertura di un banco di prestito nel 1443. Nel 1713, narrano le cronache cittadine, in paese scoppiò un pericoloso incendio. Gli ebrei, che usufruivano in loco di una sinagoga sin dal '500, non poterono partecipare all'opera di spegnimento in quanto impegnati nella preghiera di *Yom Kippur*, il Giorno dell'Espiazione. La popolazione cristiana insorse contro di loro e per dirimere la controversia si dovette intervenire presso le autorità imperiali.

In quest'occasione fu chiaro il manifestarsi di un'opposta polarizzazione della coscienza comunitaria dei due gruppi: da un lato l'evento straordinario dell'incendio, che metteva a repentaglio la salvezza di tutti i cittadini; dall'altro il rigoroso rispetto della memoria, santificata dalla festa. La mancata collaborazione di una parte scatenò la protesta del resto della popolazione, ma a fronte dell'inattività ebraica non va dimenticata l'importanza del memoriale di *Kippur*, che non è solo adempimento di un dovere fissato dal calendario ma una festa solenne, sul piano dell'antropologia religiosa una risposta dell'uomo alla propria condizione di precarietà, esaltazione dell'extraquotidiano per riscattare il male, il dolore, la precarietà secolare. Nel riconsolidamento rituale di uno dei gruppi – il più debole socialmente – si era interrotta quella comunicazione sociale che s'instaura nella coabitazione di due comunità all'interno di un contesto comune. Due anni dopo vi furono atti d'intolleranza nel corso di un funerale ebraico. Successivamente i cristiani chiesero persino di chiudere il macello ebraico locale [14].

Sempre il XVIII secolo ci presenta un evento di segno diverso, pur nella delicata dimensione della convivenza. Si tratta della terribile tragedia che nel 1776 coinvolse gli invitati a un banchetto di nozze, presso una delle fatiscenti abitazioni del ghetto di Mantova. Il pavimento franò nel culmine della festa e tra le 70

[13] Cfr. M. Vaini, *Il catasto teresiano e i suoi risultati*, in Aa.Vv., *La città di Mantova nell'età di Maria Teresa*, Comune di Mantova, Mantova 1980, pp. 133 ss.

[14] Il fatto è ricordato in A. Sacerdoti – A. Tedeschi Falco, *Lombardia. Itinerari ebraici. I luoghi, la storia, l'arte*, Marsilio-Regione Lombardia, Venezia-Milano 1993, p. 108.

vittime figurarono molti cristiani, convenuti a festeggiare la neonata coppia. Il lutto travolse entrambe le comunità e assunse una dimensione cittadina, tanto che l'evento fu realisticamente rappresentato in un'incisione [15].

Il dato non stupisca. Già per il Cinquecento Shlomo Simonsohn ci fornisce alcuni indizi atti a suffragare l'ipotesi che gli ebrei di Mantova avvertissero in un certo qual modo una sorta di sentimento d'appartenenza, per nascita o per adozione, alla comunità civile virgiliana. Lo dimostrerebbe la loro attitudine – invero non sempre spontanea – a versare emolumenti alle istituzioni caritative cristiane. La comunità aiutava, infatti, anche i poveri non ebrei: nel 1579 il tesoriere della chiesa di San Francesco riceveva 50 scudi per i più bisognosi. Nel '600 numerosi testamenti ebraici disposero a favore dell'ospedale cittadino. Del resto il rabbino mantovano Samuel Ben Matzliah Arli, vissuto a cavallo tra 6-700, scrisse che si doveva dimostrare ai cristiani che gli ebrei erano solo che ben disposti nei confronti del prossimo [16].

L'affiliazione politica nonché culturale al movimento liberale di ebrei e non, favorì – dopo la ventata libertaria napoleonica (presto spentasi e a cui gli ebrei virgiliani guardarono con diffidenza) – l'atteggiamento di apertura verso la minoranza ebraica locale. Quando già si diffondevano i segnali della prossima emancipazione civile e politica degli ebrei (nel solco di Giuseppe II e Maria Teresa, Leopoldo II nel 1791 già aveva concesso residenza stabile agli israeliti mantovani e diritto di acquistare immobili dentro e fuori del ghetto), il sacerdote e patriota don Enrico Tazzoli, in una relazione del 15 aprile 1842 inviata a Cesare Cantù, faceva notare che gli ebrei mantovani più facoltosi "largheggiarono più volte coi nostri poveri e fino colle nostre chiese, tanto che quando Mantova fece una festa secolare in onore di Maria Vergine, essi mandarono larghi doni di ori e cere". Cristiani ed ebrei frequentavano inoltre le stesse scuole, tanto che sussisteva "tra l'una e l'altra popolazione una consuetudine amichevole e gli ebrei entravano nelle nostre case famigliarmente e prendevano parte alle nostre intime conversazioni". Tazzoli osservò che persino i preti cattolici – lui compreso – dividevano di buon grado la mensa con alcuni di loro [17].

Da parte degli ebrei manifesto era dunque il desiderio di integrarsi. Quest'aspirazione poteva però ingenerare turbolenze sociali nella comunità civile virgiliana: lo provano gli incidenti di piazza che scoppiarono nel giugno 1842 a seguito di una lite fra due giovani, Salomon Aron Loria e Quirino Galeazzi [18].

Non temiamo di citare questi accadimenti poiché le nostre considerazioni non intendono correre il rischio di dipingere un quadro dorato di assoluta pacifica convivenza fra gli ebrei e i cristiani di Mantova, quanto ad evidenziare che l'intolleranza nella società virgiliana non fu cieca. E ciò perché negli ebrei mantovani la percezione della propria identità in un contesto socio-culturale ben preciso, unita alla visibilità della propria alterità, non venne mai sacrificata. Nemmeno durante il periodo dell'emancipazione essi rinunciarono al proprio senso di appartenenza, al ruolo che ne aveva contraddistinto l'operato e la testimonianza dai tempi della signoria gonzaghesca. Se la totale pacificazione sociale, anche in pieno Risorgimento, costituì un miraggio ipotecato da secoli di politica vessatoria, ciò non impedì agli ebrei mantovani di contribuire dalla seconda metà del sec. XVIII alla formazione della loro coscienza civile, locale e nazionale, af-

[15] Vd. l'incisione in S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kyriat Sefer, Jerusalem 1977.

[16] *Ibid*., pp. 527-528.

[17] E. Tazzoli, *Scritti e memorie 1842-1852*, Angeli, Milano 1997, pp. 77-86. Cfr. poi G. Barozzi, *Riflessioni su presenza ebraica, etnologia e arte postmoderna della memoria*, «Civiltà Mantovana» 1 (2000), pp. 42-43.

[18] L'intervento delle autorità austriache impedì che pochi giorni dopo una folla di centinaia di persone assalisse il ghetto. Gli stessi austriaci avevano sedato analoghi disordini quasi un secolo prima, nel luglio del 1754. Vd. F. Cavarocchi, *La comunità ebraica di Mantova fra prima emancipazione e unità d'Italia*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 104 ss.

fermando pressoché intatta la propria specificità culturale, concorrendo all'edificazione di una memoria condivisa[19]. In tale direzione si colloca il dibattito che fra il 1782 e il 1784 oppose il conte Giovanbattista Gherardo d'Arco, autore dell'opera *Dell'influenza del ghetto nello Stato*, a Benedetto Frizzi da Ostiano, noto esponente dell'illuminismo ebraico in Italia, che ribatté con un'apposita *Difesa*, centrata sullo *status* e il ruolo della "nazione ebraica in Italia"[20].

Anche l'ambiente intellettuale virgiliano concorse attraverso i suoi esponenti, israeliti e non, a quella condivisione della memoria che, sebbene profondamente ferita, resisterà alle persecuzioni razziali. Nel 1841 nasceva a Pomponesco lo scrittore e letterato Alberto Cantoni, che ai mantovani più bisognosi lasciò i propri averi. Il suo busto campeggia oggi sotto i portici del piccolo centro padano, ricordato dalla cittadinanza più per i suoi meriti filantropici ("visse nella sua amata Pomponesco beneficando tutti", recita la targa commemorativa) che per quelli letterari (di lui ricordiamo il romanzo *L'illustrissimo*, fedele ritratto del contado lombardo di fine Ottocento). Alla consistente lista degli israeliti mantovani distintisi a vario merito nella società locale, si aggiungono le figure di Moisè Susani, collaboratore di Carlo Cattaneo nell'indagine sulle condizioni economiche della provincia di Mantova negli anni '40 dell'Ottocento, e dei deputati Giuseppe Finzi, Tullo Massarani e Guido Susani. Tra le guide spirituali spicca il rabbino Marco Mortara, principale animatore della vita culturale della comunità nella seconda metà del secolo XIX.

Intrisa di suggestioni letterarie, profondamente fissate nell'esperienza personale, è la memoria che dell'ebraismo mantovano ebbe Ippolito Nievo, autore del dramma *Emanuele*. L'opera fu scritta da Nievo nel 1852 su ispirazione dell'amico ebreo sabbionetano Emanuele Ottolenghi, e probabilmente a seguito del tono antisemita di un articolo apparso l'anno prima sulla rivista "La Sferza" di Brescia, cui lo stesso Nievo e la Comunità ebraica di Mantova avevano replicato[21]. Al centro della vicenda, un giovane ebreo italiano in bilico tra la fedeltà alla tradizione e il desiderio di integrarsi e affermarsi nella società esterna al ghetto. Quella descritta dal Nievo era la componente socialmente elitaria dell'ebraismo mantovano: ricca, colta, impegnata ad ottenere pieni diritti di cittadinanza e quella promozione sociale auspicata dal Tazzoli. Aspirazioni liberali che erano condivise da Nievo, sostenuto finanziariamente nel suo attivismo patriottico dal banchiere ebreo Bonoris[22].

Sostando ancora sul sottile confine che divide e accomuna letteratura e vita, per il secolo appena trascorso ci pare significativa la testimonianza dello scrittore e giornalista Fausto Coen, autore de *L'amore inconcluso di Margherita C.*[23], storia d'ambiente mantovano negli anni posteriori all'unità d'Italia. Coen descrive la venuta nell'ambiente chiuso della borghesia provinciale di un personaggio esterno la cui

[19] Indicativo il fatto che sia rimasta sostanzialmente inapplicata la Sovrana risoluzione di Francesco I d'Austria contenente progetti di riforma relativi alle condizioni morali, civili e religiose della popolazione ebraica nei domini italiani, allo scopo di favorire l'integrazione degli israeliti nella società di maggioranza (allentandone però i vincoli d'appartenenza). La comunità ebraica si oppose in quell'occasione alla riforma del rituale in sinagoga nonché all'abbandono della lingua ebraica nella liturgia ufficiale. Vd. V. Colorni, *Progetti riformistici del Governo austriaco respinti dagli ebrei del Mantovano agli inizi dell'Ottocento*, in Id., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 549-550.

[20] Alla polemica D'Arco-Frizzi seguirà idealmente nel 1792 la pubblicazione del *Saggio sugli ebrei e sui greci* del giurista e giornalista Giuseppe Compagnone, favorevole all'emancipazione e al riscatto della nazione ebraica. Vd. V. Colorni, *La polemica intorno al "Saggio sugli ebrei e sui greci" di Giuseppe Compagnone*, in *Judaica minora*, cit., pp. 515-544.

[21] Cavarocchi, op. cit., p. 101.

[22] I. Nievo, *Emanuele. Dramma in quattro atti*, Arcari, Mantova 1991. Cfr. poi E. Faccioli (cur.), *Mantova. Le Lettere*. Vol. III, p. II: *dal Risorgimento ai giorni nostri (1815-1945)*, Istituto Carlo d'Arco, Mantova 1963, pp. 303-306.

[23] Manni, Lecce 2000.

presenza altera gli equilibri di un mondo ripiegato su collaudate e soffocanti dinamiche. Il denaro condiziona tristemente le relazioni sentimentali e umane al centro della vicenda. Anche nel breve romanzo *Quel che vide il Matt Cussi*[24], torna – senza essere mai espressamente nominata – una certa Mantova, ritratta negli anni del regime fascista, colta nel suo provincialismo dall'occhio e dalla sensibilità di un rabbino forestiero. Egli si rivela un profeta inascoltato, tanto da dover vivere il dramma di non aver convinto i suoi correligionari su quanto di tragico stava loro per accadere. Anch'egli si rivelò un personaggio estraneo alla *Heimat* virgiliana, e per questo incompreso.

La memoria del dolore condiviso, tappa necessaria nella già vista "escatologia della memoria", emerge copiosa dalle pagine di Maria Bacchi, autrice di *Cercando Luisa. Storie di bambini in guerra 1938-45*[25]. L'infanzia, palcoscenico principale della memoria individuale, dolce e soffuso recesso dove anche i ricordi più dolorosi vengono in qualche modo trasfigurati, diventa un osservatorio privilegiato per sperimentare la guerra, le leggi razziali e le deportazioni. I fanciulli descritti in questo "libro della memoria" sono ebrei e cristiani, vivono in una Mantova sconvolta dalla seconda guerra mondiale e con i loro occhi colgono ciò che pare sfuggito allo sguardo dei grandi. Degli affetti, dei giochi infantili, delle prime delusioni, dei piccoli sogni di questa infanzia mantovana fu partecipe anche Luisa Levi, la più giovane dei deportati ebrei che il 5 aprile del 1944 lasciarono Mantova per Auschwitz, oppure Lidia Gallico, compagna di Luisa nella classe speciale per alunni ebrei, poi esule in Svizzera, che ha fissato il suo ricordo in un piccolo e prezioso diario.

* * *

André Neher ha scritto ne *L'identité juive* che l'ebreo, essendo nato con il mondo, porta in sé il ricordo di eventi che tutti gli altri uomini hanno, consciamente o inconsciamente, dimenticato o cancellato. Compito dunque dell'ebreo è serbare memoria di questi eventi lungo i secoli.

Neher sulla base di questa riflessione individua una memoria ebraica e una memoria non ebraica della storia, una divergenza a parer suo drammaticamente accentuata dalla decisione del cristianesimo di rompere il cordone ombelicale che lo tratteneva alla religione-madre. Tale fu la determinazione di spezzare quel legame che sulla storia ebraica è stato applicato un mito dalle molteplici sfaccettature. Fra le conseguenze di ciò – fino all'Età contemporanea – la cancellazione pura e semplice della storia del giudaismo dopo l'avvento dell'era cristiana, un'esclusione tutta eurocentrica simile a quella riservata alla storia dei popoli extraeuropei. Dalla visuale di Bossuet, Voyez, Pascal e Voltaire, scomparve l'ebreo post-esilico, come se gli ebrei avesse cessato di esistere con il Vecchio Testamento[26].

A questa distanza culturale pose fine com'è noto la moderna *Wissenschaft des Judentums*, ridando oggettiva dignità scientifica alla storiografia sull'ebraismo. Ma se la storiografia si alimenta delle dinamiche del ricordo, ecco che quello mantovano qui sommariamente presentato nella sua continuità temporale, si configura un laboratorio privilegiato della memoria trasmessa e condivisa, poiché – e ci riferiamo soprattutto agli eventi drammatici dell'ebraismo locale – sembra nel tempo aver elaborato il dolore e vanificato l'oblio, e "ricordando" comunque le ferite inferte, pare aver aperto la strada a una riconciliazione comunitaria, generazionale, ideale lascito per i posteri[27].

[24] Marietti, Genova 1992.

[25] Sansoni, Firenze 2000.

[26] A. Neher, *L'Identité Juive*, Seghers, Paris 1989, pp. 39-40.

[27] Si è inserita in questo solco la promozione negli anni Novanta da parte delle istituzioni locali e della Comunità israelitica locale di "Mantova ebraica", libera associazione di amministratori pubblici, esponenti religiosi, studiosi, che si propone di studiare e divulgare il patrimonio di civiltà rappresentato dall'ebraismo locale nonché di testimoniare la gratitudine e il ricordo della comunità virgiliana verso le vittime della persecuzione razziale e della Shoah.

Alberto Castaldini
via Don Giovanni Calabria 19,
I-20132 Milano
e-mail: acastaldini@libero.it

SUMMARY

Is anthropological knowledge about Jews by non-Jews acceptable? Is it possible for them to convey a genuine representation of the perception of a cultural and religious millenary status? Is Jewish history a set of events, representative of a wider and mutual experience? If personal memory is individual, by means of a sympathetic mechanism human beings ascribe the property of their own remembrances to fellow men. This is how collective memory took shape, and this is how Jews and Christians from a specific geographic space came in into possession of a shared memory. This article examines the context of Mantua.

KEYWORDS: Cultural representation; historical memory; Jewish Mantua.

Elissa Bemporad

IL SINCRETISMO, L'IDENTITÀ E LO SPAZIO DEGLI EBREI SOVIETICI: OLTRE LA STORIOGRAFIA DELL'ASSIMILAZIONISMO

Questo breve saggio vuole proporre un nuovo approccio allo studio dell'esperienza degli ebrei sovietici, soprattutto per il periodo che precede la Seconda Guerra mondiale. Fino ad oggi la storiografia e la pubblicistica che si sono occupate di ebraismo sovietico sono state profondamente marcate dall'influenza della cosiddetta scuola totalitaria, ovvero dall'orientamento storiografico politico che ha avuto origine a partire dagli anni Cinquanta con l'inizio della Guerra Fredda[1]. Nell'interpretazione totalitaria la società sovietica viene studiata come un'entità monolitica e stabile, apparsa in Russia nel 1917 all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre e di fatto mantenutasi come tale fino al crollo dell'URSS nel 1991. Nel contesto della storia ebraica la scuola totalitaria ha generato una storiografia che prima di tutto ha tralasciato lo studio dei processi culturali e sociali che hanno accompagnato l'emancipazione ebraica, ossia le modalità con cui gli ebrei sono entrati a far parte della nuova società sovietica, si sono integrati in essa e ne sono diventati membri. Ma essa ha anche promosso una definizione di acculturazione esclusivamente in termini di assimilazione: assimilazione imposta dall'alto e promossa dal regime sovietico, o assimilazione volontariamente cercata dagli ebrei stessi. In entrambi i casi l'assimilazione è interpretata come progressiva perdita dell'identità ebraica. E il processo di acculturazione – e per acculturazione s'intende il processo attraverso il quale un determinato gruppo adotta le caratteristiche culturali e i modelli sociali del gruppo dominante – non è stato preso in considerazione dagli storici dell'ebraismo sovietico. In altri termini, la storiografia esistente ha descritto la sovietizzazione dell'ebraismo russo unicamente come progressiva distruzione della cultura ebraica, denazionalizzazione della letteratura yiddish, e scomparsa dell'identità ebraica.

Questa lettura della storia degli ebrei sovietici, chiaramente limitativa, ha perso di vista l'importanza degli elementi di continuità tra la comunità ebraica del XIX secolo e quella che si creò dopo la Rivoluzione d'Ottobre, focalizzandosi principalmente su quelli di rottura e cambiamento. Nel proporre un nuovo approccio all'esperienza degli ebrei sovietici si vuole dunque sottolineare l'importanza degli elementi di sincretismo – ovvero coesistenza tra identità ebraica e sovietica – e continuità rispetto al periodo pre-rivoluzionario, soprattutto per quanto riguarda gli anni Venti e Trenta.

La dissoluzione dell'Impero zarista e la nascita del sistema sovietico rappresentarono una svolta decisiva nella vita degli ebrei russi, in particolare dal punto di vista legale e giuridico. Completamente emarginati dalla società pre-rivoluzionaria, in virtù del decreto emesso il 2 aprile del 1917 dal Governo Provvisorio e confermato dal governo bolscevico durante la Rivoluzione d'Ottobre, agli ebrei vennero concessi i diritti civili e riconosciuti quelli nazionali. Il decreto varò infatti la soppressione di ogni discriminazione fondata su motivi religiosi, etnici e sociali. Con l'emancipazione del 1917 agli ebrei russi fu garantita per la prima volta la possibilità di partecipare al sistema politico, integrarsi nella nuova società socialista e creare istituzioni nazional-culturali finanziate dallo stato. Il passaggio da uno stato giuridico di "*inorodcy*" [membri di un gruppo etnico soggetto a leggi speciali][2], costretti a vivere entro i

[1] Tra le opere che sono all'origine della scuola totalitaria ricordiamo M. Fainsod, *Smolensk Under Soviet Rule*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1958; L.B. Schapiro, *The Origin of the Communist Autocracy: Political Opposition in the Soviet State, First Phase 1917-1922*, Macmillan Press, London 1977[2].

[2] La categoria degli "*inorodcy*" includeva, oltre agli ebrei, le tribù indigene della Siberia, dell'Asia Centrale e della Trans-Caspia; le tribù nomadi delle

confini della Zona coatta di Residenza[3], a quello di cittadini a pieno diritto, liberi di ricoprire alte cariche nello stato sovietico, ebbe un impatto notevole sulla comunità russo-ebraica. Durante il periodo zarista le restrizioni legali nei confronti della popolazione ebraica erano state di varia natura: a partire dalla fine del XIX secolo era in vigore un severo numero chiuso che impediva agli studenti ebrei di accedere a un'istruzione superiore; durante i regni di Alessandro III e Nicola II i liberi professionisti – medici e avvocati ebrei – spesso non potevano esercitare la propria professione; gli ebrei russi non potevano rivestire cariche negli enti pubblici e nell'amministrazione locale, né diventare ufficiali dell'esercito russo; e soprattutto, con poche eccezioni, essi erano costretti a risiedere nella Zona di Residenza. A partire dalla metà degli anni Venti le cose cambiarono in modo radicale. Nel 1925 gli ebrei, che costituivano meno dell'1% della popolazione dell'URSS, formavano il 6% della classe dirigente sovietica, il 10% dell'*élite* economica[4] e ricoprivano importanti cariche all'interno del Partito Comunista e del comando supremo dell'Armata Rossa. Agli ebrei sovietici vennero inoltre riconosciuti gli stessi diritti nazionali garantiti alle altre nazionalità dell'Unione Sovietica. Nei loro scritti teorici Lenin e Stalin avevano negato l'esistenza di una nazione ebraica dal momento che essa non occupava una regione geografica definita all'interno dell'Unione Sovietica: secondo il paradigma marxista per costituire una nazione era infatti necessario per un popolo essere in possesso di un territorio[5]. Tuttavia, nella pratica, lo stato sovietico accettò l'esistenza di una nazione ebraica e garantì agli ebrei, perlomeno fino alla Seconda Guerra mondiale, gli stessi diritti nazionali concessi alle minoranze nazionali dotate di territorio. Tra questi il riconoscimento di una lingua nazionale ebraica, lo yiddish. Grazie ai finanziamenti dello stato gli ebrei organizzarono scuole e teatri in lingua yiddish, fondarono case editrici per la pubblicazione di libri, riviste e giornali in yiddish, e aprirono dipartimenti di studi ebraici in tutte le principali università dell'URSS. Non bisogna dimenticare che nel periodo zarista i professori ebrei non potevano neppure insegnare all'interno di un'università se non dopo essersi convertiti.

Alcune delle domande da porsi, dunque, per cercare di comprendere meglio gli effetti del nuovo ordinamento sovietico sulla società russo-ebraica sono le seguenti: la Rivoluzione d'Ottobre ha davvero inaugurato un cambiamento rivoluzionario per quanto riguarda l'identità ebraica? Fino a che punto essa ha rappresentato una rottura, una deviazione così netta e radicale dalle nozioni pre-rivoluzionarie di identità ebraica? Le nozioni comuniste di *partinnost'* [spirito di Partito] e *klassovoe soznanie* [coscienza di classe] erano davvero percepite come incompatibili – da parte di un ebreo comune – con le espressioni di identità ebraica? O esisteva forse la possibilità di armonizzare e fare coesistere l'identità ebraica e l'ideologia socialista? Enfatizzare solamente le conseguenze distruttive dell'esperimento sovietico in ambito ebraico ha portato a minimiz-

steppe, tra cui i Calmucchi e i Chirghizi; e i Samoiedi della regione dell'Archangel. Vedi H. Rogger, *Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia*, University of California Press, Berkeley 1986, p. 26.

[3] 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 nelle province polacche dell'Impero e nei 15 governatorati occidentali. L'esistenza di questa Zona di Residenza ("*čerta osedlosti*" per i russi, "*tkhum ha-moyshev*" per gli ebrei) e la legislazione ad essa legata furono erette a sistema e mantenute fino alla Rivoluzione di Febbraio del 1917.

[4] B. Pinkus, *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 83.

[5] Vedi V.I. Lenin, *Critical Remarks On the National Question*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1951; A. Trachtenberg (cur.), *Lenin On the Jewish Question*, International Publishers, New York 1934; per la classica definizione marxista di nazione vedi B. Franklin (cur.), *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings, 1905-1952*, Anchor Books, New York 1972, pp. 54-84.

zare e ignorare quegli aspetti costruttivi della vita ebraica che, sebbene frutto di una imposizione dall'alto, produssero dapprima l'interazione poi la sintesi tra identità sovietica e ebraica.

La nuova realtà giuridica e il riconoscimento ufficiale di minoranza nazionale rappresentarono senz'altro per gli ebrei sovietici una svolta per molti aspetti positiva. Eppure questo mutamento, e con esso il processo di integrazione all'interno della società sovietica che ne seguì, è stato presentato solamente in termini di totale assimilazione, ovvero come un inevitabile moto verso la perdita dell'identità ebraica. Le istituzioni di lingua yiddish sono state analizzate esclusivamente come strumenti di propaganda finalizzati alla diffusione del socialismo tra le masse ebraiche che non erano a conoscenza della lingua russa. E la sovietizzazione delle comunità ebraiche è stata studiata come se implicasse necessariamente la rinuncia di un'identità ebraica. È chiaro che in una società ideologicamente laica come quella sovietica l'identità religiosa non era tollerata: molte sinagoghe vennero confiscate e distrutte e la leadership religiosa perseguitata. Né tantomeno era possibile manifestare apertamente un'identità sionista: tutti i partiti ad orientamento sionista – con la sola eccezione del Poalei-Zion – vennero liquidati nel 1921. E lo stesso vale per l'uso della lingua ebraica divenuta "lingua della reazione": le scuole in lingua ebraica vennero chiuse e le pubblicazioni in ebraico sospese a partire dal 1919; gli scrittori di lingua ebraica, perfino coloro che avevano abbracciato il comunismo, furono perseguitati dal nuovo regime.

Il passaggio dall'*ancien régime* zarista all'uguaglianza civile del sistema sovietico è stato perlopiù studiato come uno scontro diretto e violento tra universalismo sovietico e particolarismo ebraico, ovvero come scontro tra gli ideali comunisti in favore di un'emancipazione dell'umanità intera, e una specifica identità ebraica, religiosa, laica, sociale, culturale, o politica che fosse[6]. Il risultato di questo scontro è sempre stato letto come la vittoria di un aspetto sull'altro, e quindi come l'abbandono dell'identità ebraica per gli ideali sovietici, o come il tentativo di mantenere un'identità ebraica rigettando quella sovietica. I fenomeni di sincretismo – ossia la coesistenza di elementi ebraici e sovietici – sono stati completamente trascurati. Come se la sovietizzazione e la partecipazione al sistema precludessero per la loro stessa natura il mantenimento di un'identità ebraica. Questo preconcetto ha continuato a caratterizzare la storiografia ebraica e l'opinione pubblica anche dopo l'affermarsi, all'interno della storiografia sovietica, di nuovi approcci che hanno tentato di contestare l'interpretazione totalitaria[7]. Molti storici hanno proiettato sulle prime fasi dell'esperimento sovietico – sugli anni Venti e Trenta quando l'antisemitismo di

6 Per un'analisi dello scontro tra universalismo sovietico e particolarismo ebraico e del conseguente rigetto di quest'ultimo che effettivamente avvenne nell'immediato dopoguerra vedi l'ottimo studio di A. Weiner, *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton University Press, Princeton 2001; vedi in particolare il cap. VI. Secondo Weiner le cause del deteriorarsi della condizione ebraica non vanno cercate solo nello scoppio della Guerra Fredda e nella creazione dello Stato d'Israele. A suo parere fu anche il genocidio ebraico a segnare la fine dell'equilibrio che fino ad allora era esistito tra identità ebraica e cittadinanza sovietica. Questo culminò nella controversia sulla pubblicazione del Libro Nero [*Černaja kniga*] e del Libro Rosso [*Krasnaja kniga*] che, compilati durante la guerra, dovevano celebrare rispettivamente il martirio e l'eroismo ebraico. Il Partito si preoccupò soprattutto di impedire la creazione di uno specifico spazio ebraico (dato dalla sofferenza o dall'eroismo), poiché lo percepì come tentativo di separatismo. I due libri, che commemoravano una sofferenza e un eroismo particolare, non furono mai pubblicati in Unione Sovietica. La Shoah non fu mai negata, ma la sua memoria dovette restare assolutamente anonima, ovvero universale.

7 Mi riferisco qui all'approccio proposto dalla storia sociale e a quello che valuta il sistema sovietico in termini di modernizzazione. Per un'interpretazione sociale della storia dell'Unione Sovietica vedi per es. M. Lewin, *The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia*, Pantheon Books, New York 1985; L.H. Siegelbaum – R.G. Suny (curr.), *Making Workers Soviet: Power, Class, and Identity*, Cornell Universi-

stato non esisteva – l'immagine dell'Unione Sovietica come la patria dell'antisemitismo e dei pogrom per eccellenza. L'interpretazione dei primi decenni del sistema è stata costruita sulle immagini di altri periodi storici, in particolare quelle della Russia zarista degli anni 1881-82 e 1903 e dello stalinismo degli anni Quaranta e Cinquanta. Lo storico Benjamin Pinkus scrive per esempio che "negli anni Venti il governo sovietico progettò l'allontanamento degli ebrei dal proprio passato al fine di de-nazionalizzarli completamente, e il mezzo per raggiungere questo scopo era reprimere la cultura ebraica"[8]. Lo studioso israeliano Chone Shmeruk dichiarò che fin dall'inizio lo Stato sovietico aveva rivendicato come suo scopo la distruzione della cultura ebraica. Egli argomentò che la chiusura delle scuole, dei tribunali e dei giornali di lingua yiddish non era il risultato della generale discriminazione nei confronti di tutte le minoranze nazionali che si affermò alla fine degli anni Trenta; a suo parere essa faceva parte di un programma intenzionalmente antisemita[9]. Un altro esempio degno di nota, in cui la storia degli ebrei sovietici non viene forse falsata ma viene sicuramente ignorata, è la nuova opera redatta da David Biale intitolata *Cultures of the Jews: A New History*. Si tratta di un compendio di storia ebraica di 1100 pagine nel quale la storia dei 3 milioni di ebrei che vivevano in Unione Sovietica prima della seconda guerra mondiale è narrata in tre pagine[10].

Questo approccio, che può essere definito "intenzionalista", ha non solo ridotto la storia ebraica in URSS a un susseguirsi di persecuzioni in cui gli unici eventi che hanno garantito la preservazione di un'identità e di una coscienza ebraica diventano la guerra, la Shoah, l'antisemitismo di stato inaugurato da Stalin e l'opposizione all'emigrazione negli anni Settanta. Ma esso ha anche portato alla creazione di due ristrette categorie di ebrei sovietici. Da una parte vi sono i collaborazionisti, ovvero coloro che volentieri si sono liberati della propria identità ebraica, si sono integrati nel sistema e sono diventati "traditori" della causa ebraica. Dall'altra parte vi sono coloro che si sono opposti al sistema e che, per aver tentato di mantenere un'identità ebraica, sono stati perseguitati dal regime diventandone vittime. Quindi opportunisti o collaborazionisti da una parte – e questi sono soprattutto coloro che divennero attivi nelle istituzioni yiddish promosse dal governo –, e vittime dall'altra – e questi sono coloro che tentarono di preservare un'identità ebraica religiosa o sionista. Una categorizzazione di questo genere non lascia spazio ad altre forme di identità, ai tentativi di sintetizzare un'identità sovietica con un'identità ebraica, e in generale a forme di sincretismo e continuità tra ebraismo pre-rivoluzionario e ebraismo sovietico. O è comunismo o è identità ebraica.

Vorrei proporre alcuni esempi di sincretismo e continuità, cominciando con forme più consapevoli nate da chiare motivazioni ideologiche. Mi riferisco qui al tentativo di perseguire e concretizzare all'interno di un contesto sovietico la visione del Bund, il partito socialista ebraico [*Algemeyner yidisher arbeter bund fun Rusland, Lite, un Poyln*]. Fondato nel 1897 a Vilnius, il Bund aveva lottato per gli ideali del socialismo, l'uguaglianza dei diritti civili per gli ebrei russi e la creazione di istituzioni ebraiche autonome che appoggiassero lo sviluppo della lingua e della cultura yiddish. Quando il partito venne definitivamente liquidato da Lenin nel 1921 numerosi bundisti entrarono a far

ty Press, Ithaca 1994; Sh. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press, New York 1999. Per un approccio che considera l'esperimento sovietico prima di tutto come il risultato di una spinta verso la modernizzazione vedi per es. Th.H. von Laue, *Why Lenin? Why Stalin? A Reappraisal of the Russian Revolution, 1900-1930*, Lippincott, Philadelphia 1971; R. Pipes, *A Concise History of the Russian Revolution*, Vintage Books, New York 1996; K. Clark, *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995.

[8] Pinkus, op. cit., p. 106.

[9] Ch. Shmeruk, *Yiddish Literature in the Soviet Union*, in L. Kochan (cur.), *The Jews in Soviet Russia since 1917*, Oxford University Press, London – New York 1970, pp. 242-280.

[10] D. Biale (cur.), *Cultures of the Jews: A New History*, Schocken Books, New York 2002.

parte della sezione ebraica del partito comunista, la *Evsekcija*, fondata nel 1918. Nell'accettare di divenire membri del partito comunista molti di essi tentarono di rimanere fedeli all'idea bundista di un'organizzazione ebraica autonoma, e percepirono la *Evsekcija* come qualcosa di più rispetto a una mera sezione del partito comunista, qualcosa di più simile a un partito ebraico, un partito autonomo. Basta ricordare la famosa rivendicazione pronunciata dall'attivista Ester Frumkin all'indomani dello smantellamento del Bund quando disse "Che sia detto in modo chiaro e preciso... che a prescindere da ciò che accadrà al nome del Bund... il Bundismo vivrà fino a che vivrà il proletariato ebraico, il Bundismo vivrà e trionferà"[11].

Per spiegare le conseguenze di questa continuità ideologica vorrei prendere come esempio la situazione esistente all'interno della Repubblica Sovietica Bielorussa. Le città della Bielorussia costituivano i maggiori centri del movimento operaio ebraico. Rispetto all'Ucraina e alla Polonia, dove il proletariato era principalmente cristiano, in Bielorussia la classe operaia era per la maggior parte di origine ebraica[12]. I membri della sezione ebraica del partito comunista in Bielorussia erano quasi tutti di estrazione bundista, quindi, in armonia con i loro principi politici, lottarono per il mantenimento di un'autonomia culturale e linguistica. Non fu un caso se, fin dal momento della sua fondazione come repubblica indipendente sovietica, il 1° agosto del 1920, la Bielorussia fu l'unica tra le repubbliche sovietiche "la cui costituzione garantiva non solo l'uguaglianza per le minoranze nazionali – ovvero per ebrei, russi e polacchi –, ma garantiva anche uguali diritti per tutte le lingue: bielorusso, yiddish, russo e polacco"[13].

Nel suo studio sulla sezione ebraica del partito comunista lo storico Zvi Gitelman ha già evidenziato le continuità ideologiche esistenti tra i partiti pre-rivoluzionari e la *Evsekcija*[14]. Egli si è però soffermato quasi esclusivamente sugli aspetti negativi di questa continuità, argomentando che i bundisti della *Evsekcija* si preoccuparono soprattutto di continuare quella *Kulturkampf* tra socialisti e sionisti, portando avanti la loro lotta contro il sionismo, e aiutando il sistema a distruggere la cultura in lingua ebraica. Gitelman non si è invece curato di prendere in esame gli aspetti positivi o comunque costruttivi che derivano da questa continuità. Una delle conseguenze della tendenza ad affermare l'autonomia culturale ebraica fu il tentativo di rielaborare il concetto bundista di *doykayt*, che in yiddish significa "impegno a restare qui", ovvero la certezza politica che la soluzione alla questione ebraica andasse cercata sul posto e non in Palestina. I membri della *Evsekcija* bielorussa tentarono dunque di rielaborare il concetto di *doykayt* inserendolo in un contesto sovietico. Di conseguenza si opposero alla proposta proveniente da Mosca di fondare colonie agricole ebraiche in zone geografiche dell'Unione Sovietica al di fuori dei confini della Repubblica Bielorussia. Gli altri grandi centri dell'ebraismo sovietico, Mosca, Charkov e Kiev, dove l'eredità bundista non era così cospicua, ma lo era invece quella sionista e territorialista, favorirono un progetto di insediamento ebraico e colonizzazione in Crimea, Ucraina e Birobidžan. La sezione ebraica del partito comunista bielorusso rimase invece fedele all'ideologia bundista di *doykayt* respingendo il progetto territorialista di colonizzazione. Essa favorì una variante locale all'insediamento altrove: la *Evsekcija* in Bielorussia era molto più orientata, ad esempio, verso una possibile ricostruzione su nuove basi

[11] Citato in Z. Gitelman, *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 73.

[12] Per uno studio sulle origini del partito socialista ebraico e sul suo affermarsi in particolare nei territori della Lituania e della Bielorussia vedi E. Mendelsohn, *Class Struggle in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers Movement in Tsarist Russia*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

[13] Pinkus, op. cit., p. 54.

[14] Z. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930*, Princeton University Press, Princeton 1972.

economiche dello *shtetl* – il tradizionale villaggio ebraico – e si impegnò a preservarne l'esistenza. Lo *shtetl* era infatti percepito – dai bundisti soprattutto – come il fondamento secolare della vita ebraica in Europa orientale. A questo proposito il dipartimento ebraico dell'Università Statale Bielorussa sponsorizzò numerose ricerche di carattere demografico ed economico dello *shtetl* sulle possibilità di ristrutturarlo in armonia coi principi sovietici, senza smantellarlo [15]. Vi era dunque senz'altro un elemento di patriottismo locale che si manifestò a livello politico, culturale e scientifico, un'attenzione nuova e particolare per la Belorussia proprio come proiezione del concetto di *doykayt* e come manifestazione dell'eredità della storia del movimento operaio ebraico [16].

Un secondo esempio che illustra il tentativo di conciliare la realtà pre-rivoluzionaria con quella sovietica è dato dal caso del quotidiano yiddish «*Der veker*» [La sveglia]. Pubblicato a Minsk a partire dal 1917, quando il potere sovietico non si era ancora insediato in Bielorussia, esso costituiva l'organo ufficiale del Bund. Dopo che il partito ebraico, tacciato dai bolscevichi di nazionalismo borghese e indipendentismo, fu smantellato nel 1921, il quotidiano continuò ad essere pubblicato, questa volta però come organo della sezione ebraica del partito comunista. Non solo continuò ad essere pubblicato, ma mantenne anche il suo nome originale, «*Der veker*». Considerando la lotta per arrivare al potere che vi fu tra i bolscevichi di Lenin e i menscevichi, e tenendo presente che il Bund di fatto condivideva le stesse posizioni politiche dei menscevichi, soprattutto per quanto riguarda le fasi di sviluppo della rivoluzione, non può che stupire il fatto che il principale organo della *Evsekcija* in uno dei maggiori centri ebraici dell'URSS conservasse fino al 1925 il nome che aveva ai tempi del Bund. Non esiste infatti un caso parallelo in ambito russo di un organo di stampa notoriamente menscevico che abbia potuto mantenere nel periodo sovietico il suo nome pre-rivoluzionario. Essendo il primo organo ufficialmente e legalmente pubblicato dal Bund – il partito esistette in modo illegale per tutto il periodo zarista, fino al 1917 – il «*Veker*» più di ogni altro simboleggiava lo spirito del bundismo. Non solo, ma l'associazione col Bund non poteva che essere automatica anche perché il primo giornale bundista, pubblicato illegalmente a Vilnius nel 1905, si chiamava appunto «*Veker*». Come scrisse nel 1925 Moyshe Shulman, un membro della *Evsekcija* bielorussa, "Per l'operaio ebreo della nostra regione il «*Veker*» rappresentava una tradizione [quella del Bund], a questo nome è legato il ricordo di quegli anni..." [17]. In un certo senso dunque il tentativo di preservare il «*Veker*», e con esso la visione del Bund, costituiva il tentativo, se così si può dire, di creare un nuovo spazio ebraico, affermando la continuità della tradizione bundista all'interno di un contesto sovietico.

Come esempio di sincretismo non consapevole, privo di sostrato ideologico e quindi prodotto dalle circostanze della vita di tutti i giorni, vorrei proporre il caso di un funerale avvenuto nella città di Poltava nell'Ucraina orientale. Sul settimanale yiddish pubblicato a Mosca dal 1924 al 1929 da due dei più potenti sindacati di lavoratori ebrei, intitolato «*Di garber un bershter shtime*» [La voce dei conciatori di pelli e dei fabbricanti di spazzole], apparve nel 1928 un articolo nel quale veniva narrato il caso di un funerale ebraico-sovietico, o, come lo definì l'autore, del "primo funerale sovietico religioso" [18]. I funerali di cittadini sovietici di nazionalità ebraica solitamente si svolgevano nella forma di una solenne cerimonia sovietica; questa poteva anche essere seguita da una ceri-

[15] Vedi per es. I. Osherovich (cur.), *Di shtetlekh fun V.S.S.R. in rekonstruktivn peryod: barikht fun der oysforshung vos es hobn durkhgefirt di natskomisyes bam Ts.I.K. V.S.S.R. un der yidsektor in mart-april 1931*, *Vaysrusishe visnshaft-akademye: Sotsyal-ekonomishe serye*, Minsk 1932.

[16] A questo proposito vedi le memorie del membro della *Evsekcija* Hersh Smoliar, *Fun ineveynik: zikhroynes vegn der "yevsektsye"*, Perets Farlag, Israel 1978.

[17] M. Shulman, *Fun Veker tsu Oktiabr*: «Oktiabr» n° 1, 7 novembre 1925, Minsk, pp. 2-3.

[18] *Di sovetishe religyeze levaye oder Poltaver toygenikhts*: «Di garber un bershter shtime», n° 2 (10), 30 novembre 1928, Moskva, p. 8.

monia tradizionale ebraica, ma sempre in forma privata, non pubblica. Quando invece nel 1928 morì un esponente importante del sindacato ebraico, il presidente del sindacato e il rabbino della città di Poltava condussero il corteo funebre insieme: da una parte vi era l'orchestra che suonava Chopin per la cerimonia sovietica, e dall'altra vi erano i membri della *ḥevrah qaddišah* [la confraternita ebraica per la sepoltura] che recitavano il *qaddiš* e i *tilim* [la preghiera per i morti e i salmi]. Le due cerimonie procedettero contemporaneamente. E a conclusione dell'articolo l'autore riportò, senza alcun tipo di sarcasmo, le parole pronunciate dal rabbino: "questa cerimonia dimostra che possiamo ancora vivere in pace"[19].

Vorrei infine menzionare brevemente altri due esempi che aiutano a cogliere la realtà quotidiana e informale di sincretismo, e il tentativo messo in atto dall'ebreo comune di adattarsi alle cambiate circostanze facendo coesistere elementi provenienti da due culture diverse. Il primo esempio è dato dall'esistenza, soprattutto durante gli anni Venti, di nomi in cui si fondevano insieme tratti sovietici e ebraici: nomi come Mendele-Oktiaber – in onore dello scrittore yiddish Mendele-Mocher-Sforim e della Rivoluzione d'Ottobre – e nomi come Yakov-Ilič – una sintesi tra il nome biblico di Giacobbe e il nome di Lenin[20]. Il secondo esempio è legato alla sfera educativa. Sappiamo di numerosi casi di bambini ebrei che di giorno frequentavano le scuole sovietiche yiddish, dove ricevevano un'educazione marxista, studiavano la storia del partito comunista e seguivano corsi nei quali veniva apertamente attaccata la religione ebraica; ma di sera studiavano illegalmente con un *melammed* [maestro] la Torah e la lingua ebraica. Durante il famoso processo organizzato nel gennaio del 1921 a Vitebsk, in Bielorussia, 49 *melammedim* vennero processati e accusati di insegnare nel *ḥeder* [scuola tradizionale ebraica], dichiarato illegale dal governo sovietico. Durante il processo si scoprì che nei 35 *ḥadorim* esistenti nella città, dei 1.358 bambini che vi studiavano, 400 di questi frequentavano una scuola sovietica di giorno mentre di sera seguivano le lezioni del *melammed*[21]. Questo rappresenta un tentativo da parte dell'ebreo sovietico comune di adattarsi alla nuova realtà, mantenendo al tempo stesso un comportamento dissidente nei confronti di alcuni elementi del sistema[22].

Il sincretismo e la continuità si manifestano anche nella creazione di nuovi spazi che diventano al tempo stesso sovietici e ebraici. Per spazio s'intende un'area geografica specifica, come ad esempio un'aula, una fabbrica, un club di lavoratori, un teatro, che viene trasformata in un luogo all'interno del quale i soggetti percepiscono se stessi sia come ebrei che come cittadini sovietici. Alcuni di questi spazi – che possono essere definiti etnici – sono il frutto di nuove creazioni sovietiche che non presentano necessariamente una continuità diretta con il mondo pre-rivoluzionario, come per esempio l'aula di una scuola sovietica yiddish. Altri invece rivelano sia elementi di continuità che elementi di trasformazione rispetto a spazi prerivoluzionari tipicamente ebraici, come per esempio una sinagoga che negli anni Venti viene confiscata e trasformata in un teatro di stato yiddish. Anche la nozione di spazio può essere utile per rivalutare il passato degli ebrei sovietici e sfidare l'ipotesi secondo cui la vita degli ebrei dell'URSS era priva di contenuto ebraico. Nell'aula di una scuola yiddish gli studenti erano, con rare eccezioni, tutti ebrei, così come lo era l'insegnante. Certamente in questo tipo di scuola non era possibile trattare apertamente tematiche ebraiche come lo studio della storia del popolo ebraico, comunicando così agli stu-

[19] *Ibid.*

[20] Vedi per esempio «Oktiabr», n° 2, 10 novembre 1925, Minsk, p. 3.

[21] Vedi L. Smilovickii, *Evrei Belarusi: iz našej istorii, 1905-1953 gg.*, Arti-Feks, Minsk 1999, pp. 48-49.

[22] Il numero di bambini ebrei che s'iscrissero nelle scuole sovietiche yiddish era molto alto, soprattutto in Bielorussia e in Ucraina. Durante la metà degli anni Venti il numero di queste scuole passò da 366 nel 1923-1924 a 1.100 nel 1929-1930. In questi stessi anni l'iscrizione degli studenti passò da 54.173 a 130.000. La metà dei bambini ebrei in età scolastica frequentava le scuole yiddish. Vedi Gitelman, *A Century of Ambivalence* cit., p. 89.

denti il senso di appartenenza ad un gruppo nazionale specifico, come poteva invece farlo una scuola ebraica in un paese libero. Ma il fatto di entrare in questi spazi etnici – l'aula di una scuola yiddish o il teatro-che-era-sinagoga – e diventarne parte non poté che esercitare un'influenza notevole sull'identità dei cittadini sovietici di nazionalità ebraica.

Conclusione

Il dibattito storiografico degli ultimi anni si è prevalentemente concentrato, o meglio limitato, alla questione dell'assimilazione ebraica intesa come perdita imposta o rinuncia desiderata di identità ebraica. Nella storiografia, così come nella pubblicistica, la sovietizzazione ha prodotto automaticamente un processo di degiudaizzazione per milioni di ebrei russi. Presentati essenzialmente come vittime o collaborazionisti, gli ebrei sovietici hanno senz'altro tentato di ridefinire la loro identità e reinventare una comunità che potesse essere al tempo stesso ebraica e sovietica, dando vita a forme di sincretismo e continuità rispetto alla realtà pre-rivoluzionaria. Una rivalutazione della storia dell'ebraismo sovietico sarà possibile solo nel momento in cui la storiografia ebraica incorporerà l'orientamento già adottato dalla storiografia sovietica, ovvero solo quando essa sposterà l'attenzione della ricerca da ciò che il sistema sovietico ha impedito a ciò che il sistema ha reso possibile. Nel suo studio sulla metropoli stalinista di Magnitogorsk, Stephen Kotkin ha esaminato la creazione di nuove identità sociali, in particolare quella del lavoratore sovietico, e la nascita di nuovi valori, comportamenti e ideali forgiati da quella che lui chiama "civiltà stalinista"[23]. Nella "comune sovietica" analizzata da Yuri Slezkine risulta chiaro che, malgrado la politica nazionale promossa dal regime basata sul principio di "nazionale nella forma e socialista nel contenuto", lo Stato sovietico di fatto promosse il particolarismo etnico e la coscienza nazionale tra le nazionalità dell'URSS[24]. Invece di vedere, dunque, nella trasformazione della sinagoga in un teatro di stato yiddish esclusivamente un simbolo di intolleranza da parte del sistema sovietico e di distruzione di certe forme di identità, possiamo cercare di capire come gli ebrei sovietici abbiano interpretato e vissuto questo cambiamento e quali effetti questo cambiamento abbia avuto sulla loro identità.

Grazie alla recente apertura degli archivi su tutto il territorio dell'Eurasia è possibile riscrivere la storia delle comunità ebraiche dell'URSS. In particolare è possibile adottare un approccio in base al quale i cittadini sovietici di nazionalità ebraica vanno considerati come membri attivi della nuova società socialista e non semplicemente come soggetti perseguitati in procinto di essere privati della propria identità ebraica[25]. E con ciò non si vuole negare in nessun modo il ruolo fondamentale che la coercizione ha svolto nella creazione di una comunità ebraico-sovietica, in un sistema che fin dall'inizio ha soffocato un ampio numero di attività culturali, istituzioni autonome e identità ebraiche. E neppure si vuole sminuire la realtà del dopoguerra quando si assistette ad una vera e propria inversione del progetto emancipatorio bolscevico che culminò nell'esclusione degli ebrei dalla società sovietica. In seguito alla Seconda Guerra mondiale, infatti, gli ebrei non vennero più integrati nel paradigma universale sovietico: da una parte per la loro rivendicazione di particolarismo – nella forma di uno specifico Olocausto ebraico – [26], e dall'altra a causa della costituzione dello Sta-

[23] S. Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as Civilization*, University of California Press, Berkeley 1995.

[24] Y. Slezkine, *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism*: «Slavic Review» 53 (1994), pp. 414-452. Vedi anche Id., *Russia and the Small Peoples of the North: Arctic Mirrors*, Cornell University Press, Ithaca 1994.

[25] L'unica opera che studia l'ebraismo sovietico utilizzando questo nuovo approccio è il recente studio di Jeffrey Veidlinger del *Goset*, il Teatro di Stato yiddish di Mosca; vedi J. Veidlinger, *The Moscow State Yiddish Theater: Jewish Culture on the Soviet Stage*, Indiana University Press, Bloomington 2000.

[26] Vedi l'analisi che fa Weiner, op. cit., del fenomeno di opposizione contro il particolarismo ebraico che si sviluppa nell'immediato dopoguerra.

to d'Israele che implicò per loro l'improvvisa esistenza di una madrepatria potenziale al di fuori dei confini dell'URSS e, di conseguenza, il sospetto sulla loro lealtà di cittadini sovietici. Ma proprio come nel caso della storia degli ebrei tedeschi, la storia dell'ebraismo sovietico non può essere letta esclusivamente in modo deterministico e lineare, e interpretata solo alla luce di quegli eventi che, dopo il 1945, invalidarono il progetto emancipatorio sovietico.

Elissa Bemporad
64 West 108th Street, apt 2,
NY 10025, New York, USA
e-mail: bemporad@stanford.edu

SUMMARY

Soviet Jewish history has often been studied as a mere assimilation process into the Soviet system, which inevitably led to the loss of Jewish identity. In other words, the encounter between universalism and particularism, between Sovietness and Jewishness, was presented as a violent clash that resulted in the destruction of the latter. Indeed, a destructive clash did occur, but only after World War II. By emphasizing the importance of elements of continuity, syncretism and coexistence of Soviet and Jewish identities, this essay is an attempt to reassess our understanding of the experience of Soviet Jewry during the 1920s and 1930s.

KEYWORDS: Jewish; Historiography; Soviet.

Sonia Vivacqua

ASPETTI DELLA POLITICA ESTERA DI ISRAELE VERSO L'URSS E I PAESI DEL BLOCCO COMUNISTA NEGLI ANNI FORMATIVI DELLO STATO EBRAICO: 1948-1953

Le relazioni diplomatiche tra lo Stato di Israele e l'Unione Sovietica negli anni formativi dello Stato ebraico, dal '48 al '53, costituiscono un periodo unico, singolare, seppur molto breve, nella storia delle relazioni tra i due Paesi, caratterizzato dall'amicizia reciproca, dal sostegno russo a Israele e dalle grandi speranze riposte da Israele sul Governo sovietico[1].

Lo Stato di Israele, com'è noto, fu proclamato il 14 maggio 1948 e ottenne l'immediato riconoscimento diplomatico tanto dagli USA quanto dall'URSS. Ebbene, esattamente un anno prima, il 14 maggio '47, Andrej Gromyko aveva pronunciato all'ONU un discorso in cui per la prima volta un sovietico sosteneva la legittimità della nascita di uno Stato ebraico, accanto a uno Arabo, in una Palestina indipendente dalla Gran Bretagna[2]. Poi, il 29 nov. del '47 USA e URSS avevano votato entrambe a favore della Risoluzione 181 dell'ONU per la fine del Mandato britannico e la spartizione della Palestina in due Stati indipendenti, uno Arabo e uno Ebraico[3].

«La svolta più rivoluzionaria, nello *status* politico del sionismo e del popolo ebraico nel mondo, dai tempi della Dichiarazione Balfour», così Moshè Sharett, Ministro degli esteri israeliano, definì, nel Consiglio del MAPAI del

[1] Il presente lavoro riassume alcuni dei punti sviluppati nella mia tesi di dottorato, inedita: S. Vivacqua, *Tra 'aliyyah e Guerra Fredda: i rapporti tra Israele e l'Unione Sovietica dal 1947 al 1953*, discussa per l'esame finale di dottorato il 15 giugno 1998, presso l'Università degli Studi Roma III. La tesi è l'esito di una ricerca condotta sotto la supervisione del prof. Roberto Morozzo della Rocca, che qui sentitamente ringrazio. Opere bibliografiche di riferimento sull'argomento sono: A. Dagan, *Moscow and Jerusalem. Twenty years of relations between Israel and the Soviet Union*, Abelard-Schuman, Londra-New York-Toronto 1970; Y. Ro'i, *The URSS and Israel 1947-1954*, Transaction Books, New Brunswick-Londra 1980; U. Bialer, *Between East and West: Israel's foreign policy orientation. 1948-1956*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; L. Rucker, *Staline, Israel et les Juifs*, Presses Universitaires de France, Paris 2001. Trattando degli anni 1948-1953, li abbrevierò in '48 e '53, dando per scontato che si tratti del Novecento.

[2] Nelle Memorie di Gromyko non si ritrova alcun cenno al famoso discorso del '47 né al periodo del sostegno sovietico a Israele: A. Gromyko, *Memorie*, Rizzoli, Milano 1989.

[3] La politica sovietica in Medio Oriente, fino alla Seconda Guerra Mondiale, ricalcò alcuni classici obiettivi della politica estera zarista: l'accesso alle «calde acque» del Mediterraneo e del Golfo Persico ai danni di Turchia e Persia: a livello ideologico, il Comunismo aveva preso il posto del Cristianesimo o del Panslavismo per giustificare le strategie utili a realizzare quegli obiettivi. Le varie tattiche usate (influenza delle minoranze musulmane in territorio sovietico sui fratelli delle confinanti regioni mediorientali, creazione di una rete di spionaggio e propaganda in Medio Oriente, invio di rappresentanti ufficiali e stipula di accordi commerciali con Turchia e altri Paesi musulmani), erano parte di una politica tesa ad attivare elementi dissidenti nei regimi orientali, a diffondere la propaganda comunista per mezzo delle nazionalità minoritarie nella speranza di una rivoluzione interna al regime turco e persiano, ma non avevano portato alcun frutto concreto. Durante gli anni del secondo conflitto mondiale alle vecchie tattiche e ai tradizionali obiettivi cominciò ad affiancarsi una nuova prospettiva, meno ancorata al dato ideologico e più attenta, pragmaticamente, a quello geopolitico, prospettiva vincente negli anni Cinquanta col sostegno offerto ai movimenti nazionalisti in Egitto, Siria, Iraq. L'appoggio al movimento sionista si collocava in questo quadro e conteneva elementi tradizionali, l'appoggio a un movimento minoritario e destabilizzante in un'area, ma anche di novità: l'attenzione al dato politico, la lotta dei sionisti alla Gran Bretagna, più che a quello ideologico, nel tentativo di guadagnare influenza nel cuore stesso del mondo arabo, in Palestina. Vedi G. Wheeler, *Russia and the Middle East*, «The Political Quarterly», 28 (1956), pp. 127-136.

18 giugno '48, il discorso di Gromyko pronunciato un anno prima. In effetti, a fronte dell'ostilità britannica e delle incertezze americane dovute a divergenze tra il Presidente Harry Truman e il Dipartimento di Stato, l'Unione Sovietica, per tutto il 1948, soprattutto nei mesi del primo conflitto arabo-israeliano, offrì all'ONU, nella rigida cornice della Risoluzione 181, un sostegno pieno e ininterrotto alle posizioni israeliane sui temi dibattuti, situazione dei profughi, frontiere dello Stato ebraico, contro le tesi arabe[4]. Questo sostegno giunse fino al maggio '49, quando Israele fu ammesso all'ONU, ancora una volta con il sostegno sia degli USA che dell'URSS. Accanto al sostegno politico, l'URSS fornì a Israele anche aiuto militare, con le armi vendute dalla Cecoslovacchia, nel '48, e sostegno demografico, permettendo l'emigrazione in Israele di alcune migliaia di Ebrei dalle Democrazie popolari, fino al 1950. Dalla stessa Unione Sovietica non fu invece mai permessa alcuna significativa *'aliyyah*.

Per la *leadership* israeliana l'appoggio russo rappresentava un fatto nuovo e sorprendente, ma anche una inedita e straordinaria opportunità. Sembrò del tutto naturale proclamare, con orgoglio e ottimismo, la scelta di una politica di neutralità tra i due blocchi in cui il mondo andava dividendosi, con una sottesa aspirazione all'integrazione piena di Israele in Medio Oriente e alla pace con i vicini Stati arabi.

Al contempo occorreva chiedersi: cosa si aspettava l'Unione Sovietica in cambio dell'appoggio dato a Israele? Perché, dopo anni di ostilità al sionismo, ideologica e politica, legittimava la nascita di uno Stato ebraico[5]? Fatto ancora più sorprendente, perché questo appoggio giungeva negli stessi anni in cui Stalin

[4] I delegati sovietici all'ONU definirono la Lega Araba «lo strumento dell'imperialismo americano» e la prima guerra arabo-israeliana il prodotto dell'aggressione degli Stati arabi allo Stato ebraico legittimamente sorto sulla base del consenso della comunità internazionale. La Grande Potenza difese le rivendicazioni di Israele a veder riconosciuto interamente il territorio compreso nelle frontiere ridisegnate dalla guerra, più ampio di quello assegnatole dalla Risoluzione 181: la Galilea (con i villaggi arabi che in seguito alle azioni militari israeliane diedero vita all'esodo dei profughi palestinesi), e il Negev, di eccezionale importanza strategica perché costituiva un cuneo tra Egitto e Trangiordania, Paesi in quegli anni filo-occidentali. I Sovietici distinsero sempre però tra politica dei regimi arabi filo-occidentali e interessi a liberarsi dai «ceppi della dipendenza coloniale» dei popoli arabi, «che guarderanno, in più di un'occasione, verso Mosca, e attenderanno che l'URSS li aiuti nella lotta per i loro legittimi interessi» (Gromyko, 26 novembre 1947, in General Assembly Official Records (GAOR), 1947, *Second Session, Plenary*, vol. II, pp. 1358-1363). I Sovietici addossarono poi a USA e Gran Bretagna la responsabilità della mancata nascita di un Stato palestinese e della tragedia dei profughi, senza peraltro mai accennare a un ritorno di questi nei propri villaggi, in alcun discorso pronunciato nel foro internazionale, apparentemente in linea con la posizione israeliana, ostile a qualunque ipotesi di rimpatrio dei profughi. L'unica soluzione auspicabile per risolvere il problema era, secondo i delegati sovietici all'ONU, la nascita di uno Stato palestinese come previsto dalla Risoluzione 181. In realtà, in un *memorandum* del gennaio 1950, Arye Levavi, della Legazione israeliana a Mosca, notava che «la posizione sovietica sul problema dei profughi non è stata ancora chiarita. Finora i rappresentanti sovietici non hanno proposto nulla di positivo. Si sono riservati una libertà di manovra politica, e vi sono molteplici possibilità». Una di queste era per Levavi che i Sovietici non avessero interesse a una soluzione umanitaria perché guardavano ai risvolti politici della situazione nel futuro: «I movimenti comunisti tenteranno di svolgere attività tra i profughi, i quali potrebbero trasformarsi in un popolo ribelle e duro, in parte più attivo delle masse arabe intorno a noi». *Memorandum* di A. Levavi, 2-9 gennaio 1950, in Israel State Archives (d'ora in avanti ISA) 2514/15.

[5] I testi degli autori classici del marxismo si comprendono solo all'interno della storia del movimento rivoluzionario russo e del ruolo che in esso ebbe il radicalismo ebraico. Sui testi classici vd.: M. Massara, *Il marxismo e la questione ebraica*, Edizioni del Calendario, Milano 1972. Sulla complessa temperie culturale dell'ebraismo russo, tra la seconda metà dell'Ottocento, la Rivoluzione d'Ottobre, e oltre, in cui maturarono e si scontrarono sionismo e socialismo, vd: J. Frankel *Prophecy and politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; sulla concezione marxista intorno alla questione ebraica e al sionismo e sul dibattito tra mon-

dava inizio ad una repressione senza precedenti nella storia dell'URSS contro gli Ebrei sovietici[6]?

In realtà, le risposte a queste domande erano già presenti *in nuce* nel discorso di Gromyko, i cui punti salienti erano: il futuro assetto politico-istituzionale della Palestina doveva passare attraverso l'esplosione dell'ostilità verso il mondo occidentale di tutti i popoli che vivevano su quella terra[7]; la posizione sovietica era equidistante nel conflitto arabo-israeliano; solo gli Ebrei dei Paesi occidentali, vittime del fascismo, avevano diritto ad emigrare in Israele[8].

Se questo era il disegno sovietico globale, è comprensibile come già a metà del '49

do comunista e mondo ebraico, fino alla Seconda Guerra Mondiale: A. Kriegel, *Les Juifs et le monde moderne*, Seuil, Paris 1977; E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat. 1843-1943*. Vedi inoltre L. Hirszowicz, *Soviet Perceptions of Zionism*, «Soviet Jewish Affairs», 9/1 (1979), pp. 53-65.

6 È noto che la lotta all'antisemitismo, elemento strutturale del regime zarista, fu uno dei cardini del programma di Lenin e che il contributo ebraico alla Rivoluzione d'Ottobre fu decisivo. I cosiddetti "anni neri" per l'ebraismo russo, dal '39 (patto Ribentropp-Molotov) al '53 (anno della morte di Stalin), costituirono dunque una involuzione netta e gravissima rispetto ai parametri precedenti del rapporto tra Ebrei e potere sovietico. Vd.: L. Poliakov, *De l'antisionisme à l'antisemitisme*, Calmann-Levy, Firenze 1971; Y. Gilboa, *The Black Years of Soviet Jewry 1939-1953*, Little Brown and Company, Boston-Toronto 1971; L.B. Shapiro, *Antisemitism in the Communist World*, «Soviet Jewish Affairs», 19/1 (1979), pp. 42-52; A.D. Low, *Soviet Jewry and Soviet Policy*, East European Monographs, Columbia University Press, New York 1990.

7 La posizione sovietica si era andata delineando negli anni della guerra, anche in occasione dei primi incontri tra esponenti del movimento sionista e del mondo ebraico, da un lato, e diplomatici sovietici, dall'altro. Gli incontri tra rabbi Perlzweig (*American Jewish Congress*), Ernest Neumann (*Zionist Affairs Committee*) e l'Ambasciatore sovietico Constantin Umansky a Washington, e tra rabbi Herzog (rabbino capo di Palestina), rabbi Hertz (rabbino capo d'Inghilterra), Chaim Weizmann e altri dirigenti sionisti con l'ambasciatore sovietico Ivan Majskij (anch'egli ebreo) e il suo vice Kiril Novikov a Londra, ebbero finalità umanitarie (e indirettamente politiche): la concessione di permessi d'uscita ai profughi ebrei in territorio russo verso la Palestina. Nell'agosto del '42 visitarono la Palestina due diplomatici dell'Ambasciata russa ad Ankara, S.S. Mikhaylov ed N.A. Petrenko. Essi espressero riserve sul nazionalismo sionista, ovvero quella che giudicarono un'incapacità da parte ebraica di costruire una società socialista insieme agli Arabi, ma non vollero incontrare esponenti del MAKI (Partito comunista israeliano). Un anno più tardi, quando le aspettative sovietiche per il dopoguerra cominciarono a mutare rispetto a quelle degli Alleati, la simpatia verso i Sionisti, giudicati un fattore positivo di progresso in senso antibritannico dell'area, apparve più accentuata, il dato politico prevalse cioè su quello ideologico: ciò apparve chiaro, nel 1943, con la visita in Palestina di Majskij, sfociata con buona probabilità in una relazione positiva a Mosca sull'esperimento politico sionista in Palestina. In occasione di entrambe le visite, però, i Sovietici esclusero categoricamente l'eventualità di una emigrazione di massa degli Ebrei russi verso la Palestina. È comprensibile quindi, e coerente con le posizioni precedentemente assunte, che Gromyko indicasse nella costituzione di uno Stato bi-nazionale indipendente la soluzione preferibile al problema dell'assetto politico-istituzionale in Palestina, e, solo se questa non fosse stata praticabile, la spartizione del territorio tra due popoli e la nascita di due Stati, uno arabo ed uno ebraico. Vedi J. Hen-Tov, *Contacts Between Soviet Ambassador Maisky and Zionist Leaders During World War II*, «Soviet Jewish Affairs», 8/1 (1978), pp. 46-56; L. Hirszowicz, *The Soviet Union and the Jews during World War II. Documents from the Zionist Archives, Jerusalem, and British Colonial Office Documents. The Visit of two Soviet Representatives in Palestine, 1942*, «Soviet Jewish Affairs», 4/1 (1996), pp. 67-90. Si noti che Majskij mai ha accennato, nelle sue Memorie, agli episodi su ricordati: I.M. Majskij, *Guerra e diplomazia*, Editori Riuniti, Roma 1968.

8 Va ricordato che lo stesso Stalin, nel 1945, a Yalta, aveva affermata che l'esperimento di Birobidzhan era fallito e bisognava cercare nuove soluzione al problema ebraico in URSS, senza mai accennare alla Palestina, e al contempo che era pronto a definirsi sionista per principio, ma vedeva delle difficoltà. Cfr. B.D. Weinryb, *Stalin's Zionism*, «American Academy for Jewish Research», 46-47 (1980), pp. 555-572.

l'URSS abbandonasse una politica di pieno sostegno a Israele, pur non schierandosi ancora a fianco degli Arabi. Infatti, tra la fine del '48 e l'inizio del '49, avvennero alcuni fatti salienti dal punto di vista sovietico. Sul piano interno, la reazione entusiastica degli Ebrei russi all'apertura della Legazione israeliana a Mosca e all'arrivo di Golda Meir, primo rappresentante dello Stato ebraico, preoccupò non poco le autorità sovietiche. Sul piano internazionale, le aspettative sovietiche vennero deluse: a conclusione del conflitto arabo-israeliano, non era nato uno Stato arabo-palestinese; Israele non aveva conseguito la pace con gli Stati arabi; le trattative per l'armistizio si svolsero, nel gennaio '49, a Rodi, sotto l'egida americana; su profughi e frontiere avrebbe deciso la Commissione di Conciliazione, creata dall'ONU nel dicembre '48, da cui l'URSS era stata esclusa. Israele appariva inoltre sempre più dipendente economicamente dagli USA, Paese dal quale aveva ottenuto un primo prestito di 100 milioni di dollari, nel gennaio '49; infine, il MAPAI, il partito di Ben-Gurion, di sinistra moderata, aveva vinto con largo consenso le prime elezioni politiche, 25 gennaio '49, mentre il MAPAM, partito sicuramente più filo-sovietico, già facente parte del Governo provvisorio, non era entrato nel nuovo Governo.

Già nel '49, dunque, con il consolidamento internazionale dello Stato ebraico, era apparso chiaro che Israele dipendeva per la sua sopravvivenza economica e militare dall'Occidente e si erano manifestate di contro le prime incomprensioni con Mosca. La classe dirigente israeliana dovette abbandonare l'ottimismo e realisticamente riflettere sulle difficoltà del perseguimento di una politica di neutralità tra Est e Ovest, stretta tra i dubbi sovietici sull'insincerità delle dichiarazioni di amicizia israeliane da un lato e le pressioni anglo-americane perché Israele si schierasse invece nettamente con l'Occidente in funzione antisovietica. Israele scelse comunque di mantenere una linea politica neutrale tra Est e Ovest.

Nel settembre del 1949, infatti, Sharett delineò le linee generali di politica estera cui Israele doveva attenersi, ribadendo la validità e l'attualità della scelta del non-allineamento per ragioni tanto ideologiche quanto politiche[9]. Schematicamente, Sharett individuava le seguenti ragioni: a) Israele non poteva semplicemente identificarsi con il blocco occidentale, a causa del problema dell'emigrazione ebraica dall'Est; b) una deviazione dalla politica di non allineamento avrebbe buttato gli Ebrei dell'Est nel totale senso di abbandono da parte di Israele, mentre per gli Ebrei russi avrebbe significato la recisione di ogni legame spirituale con Israele; c) l'allineamento con l'Ovest avrebbe significato un atto di ingratitudine verso l'URSS e i suoi alleati che avevano aiutato lo Stato ebraico nei momenti critici: Israele era ancora in cerca di aiuto, dovunque. La posizione britannica all'ONU e la politica del Dipartimento di Stato americano sui temi cruciali, frontiere e profughi, mostravano infatti come fosse ancora necessario l'aiuto sovietico; d) uno sbilanciamento verso l'Ovest avrebbe portato a una crisi interna a Israele che a sua volta avrebbe compromesso la politica estera israeliana: tale crisi andava evitata.

Sharett intendeva dunque la neutralità di Israele non come originalità di posizione ideologica tra modello occidentale e modello sovietico, ma come necessità di non-identificazione tra i due blocchi, l'unico giusto corso per Israele nel suo periodo iniziale di consolidamento. Gli interessi vitali di Israele militavano, secondo il *leader* israeliano, contro un coinvolgimento nella Guerra Fredda. Sharett respingeva anche un'altra critica alla politica di neutralità, cioè che Israele coltivasse relazioni amichevoli con una nazione che perseguitava gli Ebrei. Infatti, sosteneva il Ministro degli esteri israeliani, c'era una fondamentale differenza tra l'URSS e la Germania nazista, e tra i due *lea-*

[9] Il documento in questione è la risposta di Sharett a Mordecai Elath (all'epoca Eliash), Ministro israeliano nel Regno Unito, che chiedeva di assumere una posizione più filo-occidentale. Vd. *Memorandum* di Eliash, 2 settembre, in ISA, 2408/9; Sharett a Eliash, 11 settembre 1949, in State of Israel, Israel State Archives, *Documents on the Foreign Policy of Israel* (d'ora in avanti DFPI), vol. 4 (1949), doc. 280, pp. 452-455, *Companion volume*, pp. 178-179.

ders. A suo avviso c'era da sperare nella stabilizzazione che sarebbe seguita alla fine dell'espansione del Comunismo nelle Democrazie Popolari, che avrebbe ridotto il rischio di guerra e forse lo avrebbe eliminato totalmente. È un passaggio importante, perché indica che, secondo il Ministro degli esteri israeliano, il peggioramento della condizione ebraica in URSS era legata a fatti politici e quindi transitori e reversibili, non a un antisemitismo di fondo, assente, a suo avviso, nel regime sovietico. Sharett concludeva che se la guerra fosse scoppiata, Israele non sarebbe rimasto neutrale, ma che non c'era alcun bisogno di enunciare una politica in anticipo sui fatti. Cosciente della fluidità della politica che Israele aveva scelto, legata com'era a così tanti fattori fuori dal suo controllo, da buon pragmatista, decideva di stare «ai fatti», così come essi si sarebbero presentati.

Se nello scacchiere internazionale la politica di neutralità tra l'Est e l'Ovest restava valida, il rapporto bilaterale tra Israele e URSS appariva invece non solo difficile, ma privo di contenuti concreti. Un'analisi sconsolata, in questo senso, giungeva, il 25 gennaio 1950, proprio da Mosca, dal rappresentante di Israele Moshe Namir, che rivolgeva al Ministero degli Esteri un pressante invito a non trascurare le relazioni con l'Unione Sovietica, benché non ci fosse nient'altro se non un «guscio vuoto». La fluidità della situazione internazionale e i legami con l'ebraismo russo imponevano, secondo Namir, di «praticare una pazienza e una sopportazione infinite»[10].

Nel campo interno, poi, le posizioni delle varie formazioni politiche sul tema dell'orientamento politico-internazionale dello Stato ebraico tra i due blocchi erano molto frammentate. La forte incidenza del dibattito politico-ideologico interno al Paese tra Governo e opposizioni (da destra e da sinistra) sulla politica estera israeliana era motivo di preoccupazione per lo stesso Ben-Gurion. Questi era convinto che la società israeliana dovesse essere amalgamata intorno a dei valori forti, in cui tutti potessero riconoscersi, per la costruzione e la sopravvivenza stessa del Paese.

Sul piano più squisitamente politico i problemi erano in pratica due: far governare la sinistra senza alienarsi completamente il consenso della destra; tenere unita la compagine stessa di sinistra, proprio per evitare che venisse messa in pericolo la sua capacità di controllo sulla società, e in definitiva la sua possibilità di governare il Paese. Ogni mossa più filo-sovietica scontentava la destra. Ma ogni iniziativa filo-occidentale provocava la protesta della estrema sinistra, MAPAM e MAKI[11]. La neutralità era vista da Sharett e dallo stesso Ben-Gurion come una necessità pragmatica, mentre era per alcune componenti del MAPAM (in particolare

[10] Namir a Sharett, 25 gennaio 1950, DFPI, vol. 5 (1950), doc. 46, pp. 55-58, *Companion volume*, pp. 28-30.

[11] Il MAKI, partito comunista israeliano, era una formazione marginale, un partito anti-sionista di nessuna importanza elettorale, che in una società sionista non trovava altro ruolo se non esprimere lo scontento degli Arabi israeliani ed era considerato *longa manus* in Israele del Comintern. Il MAPAM era invece una formazione politica molto più numerosa e importante nella storia del sionismo, presente con una sua quota di rappresentanti nell'*Histadrut* e in un buon numero di *kibbutzim*. In esso persisteva almeno in parte la concezione fedele all'utopismo sociale di Beer Borochov, che si distingueva dal costruttivismo più esplicito e conseguente di formazioni come il MAPAI. In questo senso l'Unione sovietica restava un modello positivo. Per il dibattito sull'orientamento politico-ideologico dello Stato ebraico tra le varie componenti del movimento sionista, prima e dopo la fondazione dello Stato: Frankel, op. cit., sezione VIII, *Le metamorfosi dello spirito rivoluzionario. La gioventù russo-ebraica in Palestina (1904-14)*, pp. 555-681; D. Meghnagi, *La sinistra in Israele. Storia, ideologie, prospettive*, Feltrinelli, Milano 1980; A. Greilsammer, *Les communistes israeliens*, Presses de la fondation nationale des Sciences politiques, Paris 1978; Z. Sternhell, *Nascita di Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Baldini e Castaldi, Milano 1999. Il MAPAM aveva governato col MAPAI, il partito di Ben-Gurion, nel Governo provvisorio dal maggio del 1948 fino alle elezioni del gennaio '49, a seguito delle quali era stato escluso dal Governo. Ben-Gurion aveva relativamente bisogno dell'appoggio esterno di questa formazione al suo Governo, ma temeva soprattutto una scissione all'interno del suo partito che ingrossasse le fila del MAPAM, provocando una crisi di Gover-

lo *Šomer ha-ṣair*) un assioma di principio che doveva guidare la diplomazia israeliana. Sharett sapeva dunque di dover tener conto tanto delle discordanti opinioni del suo *staff* (diviso tra quanti, da Est, suggerivano di non allentare i legami con l'URSS e quanti, da Ovest, premevano perché si compissero passi più decisi verso l'Occidente), quanto del vivace dibattito ideologico tra le forze politiche israeliane, nel formulare la politica estera di Israele tra i due blocchi[12].

A metà del 1950, il 24 maggio, egli ribadiva che la linea di neutralità nella Guerra Fredda era quella giusta, e che egli non era favorevole a un voltafaccia nella politica estera israeliana. Infatti, argomentava Sharett, due gravi ragioni precludevano a Israele di staccarsi da una politica non allineata. La prima era il legame di Israele con l'ebraismo dell'Europa orientale. Nonostante le difficoltà, c'era una *'aliyyah* dalle nazioni del blocco sovietico. Quanto all'Unione Sovietica, non c'erano prospettive che ci potesse essere emigrazione, ma «questi Ebrei non devono sentirsi abbandonati, non devono soffrire ulteriori ferite». La seconda ragione era di carattere interno. Un minimo grado di unità interna doveva essere preservata nella lotta dello Stato per la sopravvivenza, e una divisione politica radicale doveva essere evitata. Inoltre, Sharett non vedeva quali benefici sarebbero venuti a Israele da uno strappo pro-occidentale. L'ostilità del Dipartimento di Stato non derivava infatti, a suo avviso, dal non allineamento di Israele, ma piuttosto dall'essere Israele un «catalizzatore» nel Medio Oriente e dalla sua impossibilità di arrivare a un compromesso con i suoi vicini. L'ostilità araba a Israele aveva le sue radici nel problema dei profughi e territoriali e fino a che Israele rimaneva fermo su questi temi, sosteneva Sharett, non ci sarebbe stato accordo con gli Arabi e nessuna pressione americana sarebbe stata d'aiuto[13]. Confrontando questa analisi della neutralità israeliana con quella elaborata dallo stesso Sharett alcuni mesi prima, alla fine del 1949, vi si ritrovano le stesse motivazioni, ma si coglie un tono diverso. Sharett sembra indicare che con l'URSS si trattava solo di sfruttare il tempo che rimaneva, perché la scelta pro-occidentale appariva dietro l'angolo. La strategia disegnata da Sharett era di ritardare il più possibile questa scelta, benché essa fosse inevitabile.

Uno dei fattori in movimento, come si è detto, era la situazione politica interna. Nel luglio del '51, a seguito di una nuova crisi di Governo si tennero elezioni anticipate: il MAPAI guadagnò dei voti a sfavore del MAPAM, che passò da 19 a 15 seggi. Quest'ultimo non poteva però essere ancora considerato un partito in declino e la sua forza di attacco al Governo e il suo radicamento sulla base sociale si dimostrarono nel giugno del 1952, quando a seguito di aspre controversie, alcuni *kibbutzim* si spaccarono e le sezioni al loro interno di MAPAI e MAPAM si divisero. Le scelte di politica estera tra Oriente e Occidente avevano dunque un peso non trascurabile sulla stabilità politica interna al Paese, in una epoca in cui l'unione di tutte le forze della nazione era necessaria alla sopravvivenza stessa del Paese.

Altro importante fattore che «precludeva», secondo l'espressione di Sharett, una scelta filo-occidentale in politica estera, era la continuazione del flusso di emigrazione dai Paesi dell'Est europeo verso Israele, o perlomeno il persistere della possibilità che tale emigrazione avvenisse. Il problema era percepito come un problema globale, direttamente legato alla volontà di Mosca. Perciò, anche se, subito dopo la costituzione dello Stato ebraico, caddero bruscamente le speranze che Stalin permettesse fi-

no e di tutta la politica estera israeliana. Vd. M. Louvish, *State of Israel, Political Life and Parties*, in «EJ», vol. 9, col. 664.

[12] La posizione di Ben-Gurion era sicuramente meno elastica di quella di Sharett, e più dominata dall'aspetto ideologico: S. Sandler, *Ben-Gurion's attitude towards the Soviet Union*: «The Jewish Journal of Sociology», 21 (1979), pp. 145-160.

[13] Sharett rispondeva stavolta ad un invito rivoltogli da Amir, rappresentante di Israele a Bruxelles, a rivedere la politica estera di Israele, per allinearsi più strettamente con il blocco occidentale. Sharett ad Amir, 22 maggio 1950, in DFPI, vol. 5 (1950), doc. 237, pp. 328-329, *Companion volume*, pp. 132-133.

nalmente la *'aliyyah* per gli Ebrei russi, nei rapporti con l'Unione Sovietica il tema dell'immigrazione fu onnipresente, essendo radicata negli Israeliani la convinzione che i Governi delle Democrazie popolari non avrebbero permesso l'uscita di un solo Ebreo senza il consenso di Stalin. Gli Israeliani furono sempre coscienti delle difficoltà insite nel porre ai Russi domande sull'immigrazione ebraica dalla stessa Unione Sovietica[14].

Il tema dell'immigrazione si legava poi necessariamente a quello della libertà delle organizzazioni sioniste, e, col procedere del processo di sovietizzazione nelle Democrazie popolari questa libertà divenne sempre più difficile da mantenere. In effetti, il sionismo nei Paesi dell'Est si era dovuto confrontare sempre non solo con l'atteggiamento più o meno tollerante delle autorità, ma soprattutto con il forte antagonismo del movimento comunista. L'attrito tra comunisti e sionisti, specie in ambito ebraico, era storia antica rispetto alla situazione dei Paesi dell'Europa orientale nel secondo dopoguerra. Ecco perché gli Israeliani erano convinti che dietro le difficoltà che le organizzazioni sioniste cominciavano a incontrare nel 1949 potessero esserci soprattutto gli Ebrei comunisti[15].

Va notato che le richieste relative alla *'aliyyah* erano un elemento non tradizionale nelle relazioni tra due Stati, in quanto un Paese, Israele, dimostrava interesse per una parte della popolazione di altri Paesi, nel blocco sovietico, ed era inoltre quello che più di ogni altro metteva a nudo l'inconciliabilità ideologica tra visione sionista e comunista dell'identità e del destino ebraico. La *leadership* israeliana cercava dunque di legittimare la propria richiesta di dare la libertà ai cittadini di un Paese socialista, in quanto ebrei, di fare la *'aliyyah*, e non solo appellandosi ad astratti richiami all'amicizia fra Paesi. Di grande interesse in tal senso è una lettera inviata da Sharett ad Ana Pauker, Ministro degli esteri rumeno, l'11 marzo 1949[16]. Rivolgendosi ad una dirigente comunista ebrea, Sharett ritenne opportuno e proficuo affrontare alcuni nodi problematici del rapporto tra nazionalismo e socialismo nell'ideologia sionista e nella struttura socio-politica dello Stato ebraico, enfatizzandone gli elementi più vicini alla tradizione marxista, e sottolineò il significato qualitativo della *'aliyyah* degli Ebrei dell'Europa orientale:

> Israele ha avuto bisogno di immigrati non solo nel periodo della guerra, ma ne ha ancora per la crescita demografica ed economica del Paese. La riuscita di questo fine esige non solo un aumento considerevole della popolazione, ma richiede anche un materiale umano di una certa qualità. Ciò che ci vuole, è l'introduzione di un elemento di pionieri la cui fede, coraggio ed entusiasmo permettano di sormontare le difficoltà che si presenteranno, al fine di condurre a buon esito il grande sforzo di sviluppo e di costruzione nazionale. [...] La riserva principale di questi elementi pionieri è sempre stata costituita – e lo è ancora oggi – dai Paesi dell'Europa orientale. [...] dal punto di vista storico, il movimento che ha condotto alla creazione della Palestina ebraica moderna è stato il ritorno degli ebrei di tutti i Paesi del mondo verso il Paese che è stato la culla del loro popolo.

[14] Ma la certezza di una chiusura completa su questo tema giunse con l'articolo-manifesto di Il'ja Ehrenburg, scrittore ebreo sovietico, sulla «Pravda», che negava ogni possibile ragione per cui gli Ebrei russi, e delle altre Democrazie Popolari, avrebbero dovuto lasciare la propria patria. In seguito, Ehrenburg ammorbidì la sua posizione sull'emigrazione dai Paesi orientali.

[15] Shimon Bentsur, che era stato in missione in Ungheria per conto del MAPAI dal 1947, riteneva che l'Ungheria avesse sin dall'inizio mostrato un atteggiamento di simpatia verso lo Stato di Israele, ma che la situazione del sionismo in Ungheria fosse precaria non solo a motivo dell'atteggiamento delle autorità, ma anche per la incapacità di questo di far presa sui giovani Ebrei ungheresi, per i quali le prospettive di avanzamento sociale erano buone, per cui, riferiva Bentsur, molti Ebrei al di sotto dei trent'anni avevano aderito al Comunismo: Levavi a Shertok (così si chiamava ancora, all'epoca, Sharett), 16 luglio 1948, in DFPI, vol. 1 (14 May - 30 September 1948), doc. 339, pp. 336-349, *Companion volume*, pp. 12-13.

[16] Il contesto fu la crisi apertasi con la Romania che aveva sospeso i permessi di espatrio e arrestato alcuni emissari israeliani. Sharett a Pauker, 11 marzo 1949, in DFPI, vol. 2 (1 October - 11 may 1949), doc. 433, pp. 490-494.

Lo Stato d'Israele nel suo insieme non è niente altro che il risultato della volontà nazionale del popolo ebraico nel mondo intero, espresso e tradotto in azione dall'organizzazione sionista. [...] I sionisti sono fieri, e a giusto titolo, [...] di essere riusciti a creare in Palestina una società avanzata, creatrice e dinamica, che ha saputo elevare la sua classe operaia a un livello di predominanza politica e di dignità sociale senza precedenti nella vita del popolo ebraico e senza esempio in tutto l'Oriente. È per questo che il popolo d'Israele in generale e la sua classe operaia in particolare non possono restare indifferenti quando il sionismo è stigmatizzato come «arma velenosa dell'imperialismo» e come una forza reazionaria e fascista.

Sharett si rendeva conto che i giovani sionisti rumeni erano altresì importanti per la vita della Repubblica rumena, ma, sosteneva:

È infinitamente più facile rendere le masse ebree produttive in Palestina, cui esse sono legate da un'ondata di entusiasmo nazionale, che in alcun altro Paese del mondo [...] nel senso che la capacità creatrice di ciascun gruppo di ebrei si trova decuplicata e centuplicata dal loro trasferimento in Palestina, poiché è là solamente che le loro energie latenti rispondono all'appello della responsabilità collettiva, tanto nazionale che sociale.

In questo quadro ideologico nazionalismo e socialismo non erano in contraddizione, e non è forse del tutto errato cogliervi un'eco del «socialismo proletario» di Beer Borochov e della sua teoria delle «condizioni di produzione»[17].

Se questo era l'orizzonte ideologico cui Sharett aveva scelto di riferirsi, di fatto i problemi dell'immigrazione vennero affrontati pragmaticamente, volta per volta, evitando la richiesta diretta dell'emigrazione degli Ebrei dalla Russia e insistendo sull'emigrazione ebraica dall'Europa orientale. Gli Israeliani pensavano infatti che, sul piano tattico, anche l'Unione Sovietica avesse interesse a permettere una certa quota di immigrazione dai Paesi satelliti. Sharett ritenne opportuno sondare l'umore dei sovietici in un colloquio franco con Vyshinskhy, che incontrò il 12 dicembre 1948. L'argomento principale di Sharett fu però questa volta politico, non ideologico: l'Unione Sovietica, che aveva sostenuto la nascita di Israele, doveva ora andare fino in fondo nel garantirne la sopravvivenza favorendo l'immigrazione[18]. La questione globale dell'immigrazione fu presentata ancora, mesi dopo, il 14 aprile 1949, da Golda Meir a Vyshinkhy nel suo discorso di commiato per la sua partenza dalla Legazione moscovita[19]. Da parte sovietica non ci fu però mai una risposta chiara e complessiva.

A ogni modo, tra il 1949 e il 1950 l'impegno per la *'aliyyah* aveva conosciuto il suo massimo sviluppo, con l'esodo più massiccio di Ebrei dalle Democrazie popolari verso Israele. Arye Levavi, in un suo *memorandum* (gennaio del '50), sosteneva che il punto più positivo nei rapporti con l'Est era proprio la politica rivolta a ottenere la *'aliyyah*.

Sul piano più propriamente politico-internazionale, dunque, la strategia generale improntata al pragmatismo, indicata da Sharett nel maggio del 1950, avrebbe dato origine, tra il '50 e il '53, a varie tattiche di temporeggia-

[17] Sul pensiero di Borochov e sulla sua influenza sulla sinistra nel movimento sionista vd. Meghnagi, op. cit., pp. 47-55.

[18] Incontro Sharett-Vyshinsky, 12 dicembre 1948, in DFPI, vol. 2 (1 October - 11 may 1949), doc. 249, pp. 286-291, *Companion volume*, pp. 59-61. Vyshinsky era all'epoca primo vice Ministro di Molotov, Ministro degli esteri. Il Ministro israeliano ammise che il problema dell'immigrazione ebraica dall'Est non era semplicemente numerico, ma rivestiva anche una dimensione qualitativa. Sharett affermava: «Israele è molto interessato a ché tutti gli ebrei emigrino. Ovviamente deve portare gli ebrei fuori dai campi profughi, e vuole gli ebrei del Nord Africa, benché essi non siano il materiale ideale per il lavoro pionieristico. Primariamente, comunque, Israele è interessata all'immigrazione dell'ebraismo dell'Europa orientale, che è stato in passato lo zoccolo duro dell'impresa pionieristica in Palestina, e che continua a costituire la più importante riserva di immigrazione ponieristica». *Ibid.*

[19] Myerson (ovvero Golda Meir) a Eytan, 16 aprile 1949, in DFPI, vol. 2 (1 October 1948 - 11 may 1949), doc. 496, p. 577, *Companion volume*, pp. 95-96.

mento di fronte a una serie di sfide, di sollecitazioni a schierarsi nelle situazioni di crisi internazionale, e in particolare a fronte della politica delle Grandi Potenze in Medio Oriente.

Il 1950 fu però un anno relativamente tranquillo, «qualcosa di unico nella storia di Israele, forse l'unico periodo in cui il Paese non fu chiamato a confrontarsi con scelte decisive per il suo destino»[20]: la guerra con gli Arabi era alle spalle, le relazioni con le Grandi Potenze erano normali e il flusso della *'aliyyah* dall'Europa orientale continuava. Da questo stato di cose derivava la propensione, da parte di «alcuni *leaders* e uomini politici israeliani a credere che Israele fosse diventata una nazione come le altre, e ciò può aver ben ispirato la allora vivacissima polemica sull'orientamento internazionale di Israele, come se tutte le opzioni fossero egualmente valide e la nazione avesse libertà di scelta»[21].

Il dilemma se schierarsi con l'Occidente per ragioni di dipendenza economica e di sicurezza militare, o mantenere una linea politica indipendente per salvare il rapporto con il blocco sovietico, si presentò durante l'anno 1950 a proposito della Dichiarazione Tripartita, e, ancora, in modo più drammatico, con lo scoppio della crisi coreana. In entrambi i casi Israele operò per evitare uno sbilanciamento eccessivo verso l'Ovest. Inoltre, la posizione indipendente del Paese fu espressa nel sostegno dato all'ammissione della Cina comunista all'ONU, e dal voto sulla Spagna di Franco, in entrambi i casi contro la linea seguita dagli Americani.

La credibilità di Israele agli occhi sovietici era uscita infatti piuttosto malconcia dalla crisi coreana. Essa aveva approfondito i dubbi sovietici sull'inclinazione filo-occidentale di Israele. Tuttavia essa non può essere considerata un punto di svolta nelle relazioni tra Mosca e Gerusalemme, né dal punto di vista israeliano, che continuò a difendere, negli anni successivi, la sua scelta di non allineamento, né dal punto di vista di Mosca[22].

Infatti, rispetto al conflitto tra Israele e il mondo arabo, l'Unione Sovietica si astenne, è vero, negli anni tra il '50 e il '54, dal fornire ulteriore aiuto diretto a Israele, contro le pretese arabe, ma al tempo stesso non fornì alcun sostegno agli Arabi contro Israele. Questa linea di «neutralità passiva» derivava dal fatto che Mosca stava valutando l'evoluzione dei rapporti tra il mondo arabo e l'Occidente, cioè il grado del processo di ribellione ai legami con l'Occidente in atto in alcuni di questi Stati, primo fra tutti l'Egitto[23].

Dunque, le relazioni con l'URSS si erano mantenute, fino alla fine del 1950, del tutto normali. Inoltre, pur essendo grande la preoccupazione per le condizioni dell'ebraismo russo e dei Paesi dell'Est, durante il 1950 gli Ebrei orientali erano giunti in numero considerevole in Israele. Il dibattito sull'orientamento internazionale di Israele tra le forze politiche all'interno del Paese era molto vivace, e all'interno dello stesso Ministero degli Esteri e del corpo diplomatico la dialettica fra diverse valutazioni dell'importanza dell'amicizia con l'URSS era ancora molto viva.

In sintesi, i tre fattori indicati da Sharett nel maggio del '50 come elementi che precludevano una scelta filo-occidentale, *'aliyyah*, rischio di una rottura dell'unità interna, indeterminatezza del sostegno americano, non erano infatti sostanzialmente mutati alla fine del 1950. Mantenere una linea politica di stretta neutralità tra Est e Ovest divenne però per Israele sempre più difficile nel biennio 1951-1952. Fattori concomitanti determinavano questa difficoltà.

[20] Y. Freundlich, *Introduction*, in DFPI, vol. 5 (1950), p. XXIII.

[21] *Ibid.*

[22] Vedi: A. Dagan, (op. cit., pp. 58-59) che obietta alla tesi di W. Eytan (*The first ten years*, New York 1958) secondo il quale «la politica israeliana di non identificazione non poteva sopravvivere alla Guerra di Corea».

[23] Dagan (op. cit., pp. 54-55; 77-78) definisce «neutralità passiva» l'atteggiamento russo verso il conflitto arabo-israeliano nel periodo compreso tra il voto sovietico favorevole all'ammissione di Israele all'ONU (maggio 1948) e il veto posto dall'URSS su una mozione di condanna dell'Egitto durante la crisi di Suez, nel 1954, primo atto di una politica di sostegno attivo da parte sovietica agli Arabi.

Anzitutto, l'assorbimento dell'emigrazione di massa avvenuta tra '49 e '50 provocò nel 1951 una grave crisi economica, che rese necessario richiedere un secondo prestito agli USA: neutralità in politica internazionale non era la migliore garanzia per ottenerlo. La frizione con gli Stati arabi (Egitto, Siria) era cresciuta, rendendo sempre più urgente la necessità di convincere gli USA a rifornire Israele di armi. Contemporaneamente, la tensione tra USA e URSS crebbe notevolmente.

D'altro canto tra la fine del '50 e l'inizio del '51, come si è già detto, la *'aliyyah* da Polonia, Cecoslovacchia e Ungheria fu bloccata dai rispettivi Governi. Inoltre, dalla Cecoslovacchia, con l'arresto di Rudolph Slansky, alla fine del '51, giunse il primo segnale di un ondata di antisemitismo che si sarebbe poi diffusa in tutta l'Europa dell'Est, nei mesi seguenti, per culminare col processo allo stesso Slansky nell'autunno del '52 e col processo al «complotto dei dottori», a Mosca, nel febbraio del '53.

Le iniziative occidentali inerenti alla creazione di un Comando militare per il Medio Oriente riproposero a Israele il noto dilemma sull'orientamento internazionale in modo più drammatico del solito. Il Comando avrebbe dovuto coordinare sotto la guida occidentale le realtà militari degli Stati mediorientali per la difesa dell'intera zona da quella che gli Americani sostenevano essere la minaccia di invasione sovietica. La preparazione di un'alleanza militare strategica che doveva avere l'Egitto come uno dei membri principali era un fatto assai preoccupante per Israele, dal momento che l'Egitto avrebbe potuto rivolgere la sua accresciuta forza militare contro Israele. Questi non poteva limitarsi a stare a guardare. Però partecipare al Comando avrebbe significato un coinvolgimento nel conflitto tra Est e Ovest, chiaramente contro il mondo comunista, danneggiando enormemente i rapporti con l'Unione Sovietica.

Nel colloquio con il Segretario di Stato americano Dean Acheson, a Parigi, il 19 novembre[24], Sharett cercò di rendere chiara la lealtà di Israele alla causa della democrazia e agli interessi del mondo occidentale, ma presentò anche la peculiarità della situazione israeliana in Medio Oriente e chiese dunque che fosse permesso a Israele di collaborare alla difesa del Medio Oriente tramite un accordo speciale, e diretto, con USA e Gran Bretagna[25].

Un altra ragione per cui Israele chiedeva un accordo non formale ma solo concreto, era il suo speciale rapporto con la Diaspora. Qualunque gesto di provocazione da parte israeliana avrebbe portato il blocco sovietico a iscrivere Israele tra i suoi nemici dichiarati e a bloccare l'emigrazione ebraica dai Paesi dell'Est. Altro problema era la condizione degli Ebrei russi, che non potevano emigrare, essendo stati vani tutti gli sforzi di persuasione con Vyshinsky. A differenza della seconda guerra mondiale, spiegava Sharett, in cui non c'era conflitto tra la fratellanza universale ebraica da parte degli Ebrei sovietici e la loro lealtà al Governo sovietico – poiché Hitler era l'arcinemico di entrambi e l'URSS combatteva a fianco degli USA – in una terza guerra mondiale dubbi di lealtà sarebbero stati inevitabili, dal momento che 5 milioni di Ebrei americani sarebbero stati anima e cuore col loro Governo nel combattere la Russia, e questa avrebbe dovuto chiedersi a chi sarebbero andate le simpatie dei propri Ebrei, se al regime sovietico o agli Ebrei del mondo libero. Sharett concludeva: «Fino a che sarà possibile, il dovere dello Stato di

[24] Incontro Sharett-Acheson, 19 novembre 1951, in DFPI, vol. 6 (1951), doc. 498, pp. 808-819.

[25] Sharett aveva richiamato l'attenzione di Acheson sul fatto che gli Arabi continuavano a dichiararsi in guerra con Israele. Le Potenze occidentali stavano facendo grandi sforzi per convincere i Paesi arabi a unirsi al Patto di difesa dell'area mediorientale. Come poteva Israele, si domandava Sharett, unirsi su una base di eguaglianza agli Stati arabi finché durava con essi lo stato di guerra? Se l'Egitto avesse accettato, avrebbe avuto un posto preminente nell'organizzazione. Se Israele fosse entrato nel Patto, le sarebbe stato chiesto di mettere a disposizione del Comando militare informazioni militari segrete: queste sarebbero finite dritto nelle mani del suo nemico, nemico per sua stessa ammissione. Se anche l'Egitto aveva per ora rifiutato, non si poteva prevedere il futuro. Vd. Incontro Sharett-Acheson, 19 novembre 1951, cit.

Israele è temporeggiare. La nuova guerra mondiale non è ancora una certezza, non si è ancora raggiunto il punto in cui non si ha niente da perdere. Se vi giungessimo, ne trarremmo le conseguenze, e lo specifico interesse ebraico coinciderebbe con quello delle Potenze occidentali»[26].

Nonostante tutto questo, la stampa sovietica descrisse la partecipazione di Israele al piano occidentale come un fatto assodato. L'iniziativa occidentale causò molta tensione tra Israele e l'Unione Sovietica. Il 21 novembre Gromyko consegnò a Eliashiv una Nota del suo Governo nella quale richiamava dunque l'attenzione del Governo di Israele sul fatto che la sua partecipazione al cosiddetto Comando del Medio Oriente avrebbe comportato seri danni alle relazioni esistenti tra URSS e Israele[27].

L'8 dicembre 1951 Eliashiv consegnò a Zorin, vice Ministro degli Esteri sovietico, una Nota verbale in cui per la prima volta veniva formulata la richiesta di permettere l'emigrazione degli Ebrei russi in Israele[28]:

> Come il Governo dell'URSS sa, il ritorno degli ebrei alla loro Patria storica è la *raison d'etre* centrale dello Stato di Israele. Il Governo di Israele si rende conto che solo il mantenimento della pace mondiale ci permetterà di sviluppare la nostra terra e di assorbire tutti quegli ebrei che vogliono tornare. In questo contesto il Governo di Israele chiede che l'Unione Sovietica permetta a quegli ebrei che lo desiderano di emigrare in Israele. Il Governo di Israele crede che questa richiesta sia pienamente compatibile con la politica dell'URSS, basata sull'eguaglianza nazionale e il diritto di tutti i popoli all'autodeterminazione[29].

Il documento collocava il rapporto di Israele con il mondo comunista fra due poli sostanziali per lo Stato ebraico, che erano poi la ragioni del dilemma israeliano sull'orientamento politico: il conflitto con il mondo arabo, che rendeva non facile per il Paese una politica di stretta neutralità all'interno della Guerra Fredda, la centralità della *'aliyyah* nei rapporti con le nazioni.

La Dichiarazione israeliana non dissipò quindi, semmai rinforzò, i dubbi sovietici sull'inclinazione filo-occidentale di Israele. I rapporti tra Israeliani e Sovietici divennero molto tesi, poiché il nocciolo duro del rapporto con l'URSS, la richiesta di permettere la *'aliyyah* anche degli Ebrei russi, come condizione per il mantenimento di una politica non-allineata, era stato messo del tutto allo scoperto.

Sharett, come anche Levavi, capo del Dipartimento per l'Europa orientale, erano ormai dell'avviso che con l'URSS bisognasse essere sinceri e giocare il tutto per tutto. L'incontro, il 22 dicembre, presso l'Ambasciata sovietica a Parigi, di Sharett con Vyshinsky, su richiesta di quest'ultimo, rifletteva questo nuovo stile di Israele[30].

Sharett entrò subito nel merito e chiese quando l'URSS avrebbe aperto le porte all'emigrazione spiegando il significato della *'aliyyah* per Israele. Vyshinsky, che aveva voluto l'incontro per discutere di un voto di Israele all'ONU contrario alle aspettative sovietiche rispose che l'URSS non era ostile a Israele: il problema era che Israele stava rendendo le cose difficili al suo Paese, adottando una politica estera unilaterale. Solo il giorno prima Israele aveva sostenuto gli USA nel voto sul *Mutual Security Act*, che era una chiara azione antisovietica. Perché Israele non si era astenuto, perlomeno? Dunque Israele non aveva diritto a fare richieste. Il governo sovietico non avrebbe permesso l'emigrazione di massa; né c'era alcun problema ebraico nel suo Paese, i cui Ebrei godevano di pieni diritti e libertà.

[26] *Ibid.*

[27] Legazione israeliana a Mosca al Ministero degli Affari Esteri, 22 novembre 1951, in DFPI, vol. 6 (1951), doc. 501, pp. 821-823, *Companion volume*, pp. 342-344.

[28] *Editorial note:* Note verbale *from the Government of Israel to the Government of the URSS*, in DFPI, vol. 6 (1951), *Companion volume*, p. 357.

[29] Nota verbale dal Governo di Israele al Governo dell'URSS, 8 dicembre 1951, in DFPI, vol. 6 (1951), doc. 521, pp. 857-858, *Companion volume*, pp. 357-359.

[30] Incontro Sharett-Vyshinsky, documento datato 6 gennaio 1952, in DFPI, vol. 7 (1952), doc. 6, pp. 15-21, *Companion volume*, pp. 11-12.

In risposta Sharett spiegò che Israele non aveva altra scelta se non votare contro la risoluzione sostenuta dall'URSS di condanna del *Mutual Security Act*, perché Israele era tra i beneficiari della legge[31]. L'assistenza finanziaria americana era vitale per Israele e l'aiuto degli Ebrei americani dipendeva anche dalla buona volontà del Governo americano verso Israele. Israele era fortemente interessato a mantenere un equilibrio nelle sue relazioni internazionali, ma l'Unione Sovietica non stava rendendo questo in alcun modo più facile. Gli USA avevano una carta importante da giocare a questo proposito, cioè i contatti liberi tra Ebrei americani e Israele, mentre l'Unione Sovietica, che pure aveva una numerosa comunità ebraica, rendeva questi contatti difficili, non permetteva l'emigrazione ed erigeva ostacoli persino al turismo reciproco.

Seguì una discussione sullo *status* degli Ebrei nell'Unione Sovietica come gruppo etnico, incluso uno scambio di opinioni sul tentativo sovietico di insediare gli Ebrei nella regione del Birobidzhan. La conversazione tornò poi al tema della *'aliyyah*, ma ogni parte rimase strettamente ferma sulla sua posizione.

Su questo colloquio intervenne con un suo commento, in una lettera a Sharett, il rappresentante di Israele a Mosca, Eliashiv. Egli riteneva che Sharett avesse adottato un atteggiamento corretto usando un tono franco e severo ed affrontando subito il problema principale per Israele, l'emigrazione degli Ebrei russi. Era meglio che i Russi sapessero che Israele considerava questa questione come il tema centrale nelle relazioni tra le due nazioni. Allo stesso tempo, nella risposta di Vyshinsky più preoccupante del contenuto era stata la sua giustificazione, ripetuta almeno due volte, cioè che Israele, a causa della linea politica adottata, non aveva «diritto» a chiedere sostegno e assistenza dall'Unione Sovietica[32].

La motivazione profonda restava la linea di azione di Israele all'ONU. Eliashiv ricordava una sua lettera scritta all'inizio dei lavori dell'Assemblea dell'ONU, in cui affermava: «per quanto io segua le nostre votazioni all'ONU, esse esprimono una posizione di indipendenza e nessuna persona corretta potrà dire che noi siamo i gregari di qualcuno». Ebbene, oggi egli sentiva di non poter più ripetere quelle parole: se si esaminavano le azioni e gli esempi di voto di Israele all'ultima sessione dell'Assemblea Generale, diventava chiaro che c'era stato uno scivolamento significativo dalla posizione di non-allineamento dimostrata in passato. A ogni modo, se l'interesse per gli Ebrei russi era genuino, Israele doveva tenere in conto anche gli interessi dell'URSS, specialmente dal momento che le posizioni politiche e i voti di Israele all'ONU erano osservati e valutati, non solo dagli statisti sovietici, ma anche da importanti segmenti dell'ebraismo russo. Alcuni Ebrei si erano integrati nella vita sovietica; erano cittadini leali alla propria Patria, come gli Ebrei in altre nazioni, e l'estraniamento tra Israele e l'Unione Sovietica li preoccupava e tendeva a rompere la loro affiliazione ebraica. Alcuni Ebrei temevano che man mano che la distanza tra Israele e Unione Sovietica si allargava, la prospettiva che l'immigrazione fosse alfine permessa e che i legami con Israele diventassero più forti diminuiva. Questi uomini speravano e pregavano che gli Ebrei non venissero dipinti qui come nemici; essi ricevevano con apprensione ogni notizia non amichevole da Israele[33].

I commenti di Eliashiv non furono automaticamente respinti, provocarono anzi uno scambio di opinioni all'interno del Ministero degli Esteri, tanto è vero che Levavi si rivolse direttamente a Sharett per sollevare una serie

[31] Israele aveva votato contro la mozione sovietica, presentata alla *First Committee*, di condanna dell'*American Mutual Security Act*, che destinava 100 milioni di dollari per aiutare i profughi dalla zona sovietica, per attività in questa area e per sostegno alle persone residenti nella zona. *Ibid.*, nota 4.

[32] Eliashiv a Sharett, 1 febbraio 1952, in ISA, 2507/2.

[33] Eliashiv concludeva la lettera dicendo che, da un punto di vista pratico, egli intendeva sottoporre a prova le promesse di Vyshinsky, presentandogli una serie di casi speciali di Ebrei con parenti in Israele e chiedendo, come primo passo, una risposta positiva per essi. *Ibid.*

di riserve sulle valutazioni di Eliashiv[34]. Levavi esprimeva quella posizione che divenne poi prevalente e vincente nel Ministero: Israele non aveva smesso di preoccuparsi per gli Ebrei russi, semplicemente ci si doveva convincere che la politica estera israeliana non avrebbe avuto effetto sulla loro sorte, che era comunque già segnata. Levavi non credeva che Vyshinsky, e soprattutto Stalin, fossero così facilmente influenzabili su una questione tanto importante come quella ebraica da considerazione esterne quali il voto di Israele all'ONU. Fino a che Israele fosse stato fuori dal blocco sovietico, e gli Ebrei dell'Unione Sovietica avessero sentito attaccamento per Israele, i Sovietici avrebbero guardato con sospetto a qualsiasi manifestazione di nazionalismo ebraico. Ma Eliashiv aveva toccato un altro argomento scottante, e cioè l'influenza della politica estera israeliana non solo sul trattamento che gli Ebrei russi subivano, ma su quello che essi pensavano, sulla loro stessa identità di Ebrei.

Come avevano reagito gli Ebrei russi alla nascita di Israele e all'appoggio dato allo Stato ebraico dall'URSS? Quale era il loro grado di integrazione nella società sovietica? Cosa rappresentava per loro Israele? Quanti desideravano fare la *'aliyyah*? Cosa stava succedendo in quegli anni? Queste le domande che si ponevano gli Israeliani.

Il legame con l'ebraismo russo rappresenta nel disegno politico delle relazioni con l'URSS l'elemento chiave. È un elemento atipico nelle normali relazioni diplomatiche fra due Stati, perché stabilisce un legame tra la politica estera di uno stato e parte della popolazione di un altro Stato, identificato per appartenenza etnico-nazionale, se non addirittura religiosa, un elemento di politica interna, quindi. Nel legame che la *leadership* israeliana sentiva di avere verso questa parte della popolazione sovietica e dei Paesi dell'Est, gli Ebrei, ricadevano quindi elementi ideologici, culturali ed anche emozionali che risalivano indietro di diversi decenni.

Figli della stessa generazione ideologica, impegnata, nella seconda metà del XIX secolo, a rispondere alle sfide della modernità alla condizione ebraica, nacquero a cavallo dello stesso biennio il partito socialdemocratico ebraico (Bund, 1997), il movimento sionista (Congresso di Basilea, 1898), e il Partito socialdemocratico russo, fondato da Lenin (Posdr, 1898). In realtà, prima della Rivoluzione d'Ottobre, la polemica era accesa fra sionismo, movimento più diffuso nei territori orientali dell'Impero russo, che propugnava la nascita di uno Stato ebraico in Palestina, e Bund, partito ebraico socialista, che chiamava a raccolta le masse ebraiche operaie, specie nelle città, per la lotta rivoluzionaria e la costruzione di una società socialista che rendendo tutti gli uomini uguali avrebbe risolto il problema ebraico[35]. Ma il Bund era impegnato anche in un confronto antagonistico col Posdr, rispetto al quale difendeva la propria autonomia al fine di preservare l'identità culturale e religiosa dell'ebraismo russo[36].

Dopo il 1917, l'ebraismo russo restò isolato dal resto del mondo, quindi anche dal resto del mondo ebraico. All'interno della Russia sovietica, il Bund, sciolto nel 1921, confluì in gran parte nella *yevsekzia*, sezione ebraica del Pcus, a sua volta soppressa nel 1930, e l'*intelligenzia* ebraica visse in modi alterni l'espressione della propria identità culturale, cercando in modo originale un accordo tra particolarismo ebraico ed universalismo comunista. D'al-

[34] Levavi a Sharett, 1 febbraio 1952, ISA, 2507/2. Levavi aveva lasciato la Legazione moscovita e lavorava alla Divisione per l'Europa orientale del Ministero degli esteri israeliano.

[35] Per il sionismo l'antisemitismo era invece ineliminabile dalla Storia, fintanto che gli Ebrei fossero rimasti minoranza fra le Nazioni: normalizzare la condizione ebraica consisteva nel riunire gli Ebrei come popolo su un territorio su cui costruire uno Stato sovrano. T. Herzl, *Lo Stato ebraico*, Il Melangolo, Genova 1992. Quale dovesse esser questo territorio fu oggetto di aspri dibattiti in seno ai primi Congressi sionisti: per Theodor Herzl la Palestina non era l'unica terra da prendere in considerazione, nonostante l'impegno pionieristico dei primi coloni in quella regione del mondo, ma a favore di *Ereṣ Yiśrael* militava «la possente leggenda», ovvero l'orizzonte mitico religioso. Vd. R. Patai, *The complete Diaries of Theodor Herzl*, New York 1960.

[36] Rucker, op.cit., pp. 17-27.

tro canto il potere sovietico considerò il tema in relazione al più generale problema delle nazionalità[37]. Contemporaneamente, in Palestina, il movimento sionista fu attraversato da un dibattito ideologico molto vivace fra le sue diverse componenti, circa la caratterizzazione in senso più o meno socialista del modello politico-sociale del futuro Stato ebraico e circa il suo orientamento politico-internazionale[38].

A partire dal 1939, il rapporto fra ebraismo e potere sovietico fu segnato da fatti sconvolgenti: il Patto Ribentropp-Molotov, l'invasione nazista e il genocidio di un milione e mezzo di Ebrei in territorio russo, la costituzione, nel 1941, del Comitato Antifascista Ebraico (CAE), col fine di contattare gli Ebrei fuori dalla Russia e raccogliere il loro sostegno, anche finanziario, alla «guerra patriottica» di Stalin contro Hitler[39]. La vittoria dell'URSS sulla Germania nazista, con la liberazione di Auschwitz, fu insieme la vittoria del socialismo sul nazifascismo e la salvezza per i superstiti del popolo ebraico. La riconoscenza degli Ebrei di tutto il mondo per Stalin era immensa.

Finita la guerra, il CAE aveva cessato la sua funzione, ma tentò di sviluppare le sue attività in due direzioni principali: verso gli Ebrei dei Paesi occidentali, per presentare loro le realizzazioni positive e la crescita culturale e sociale dell'ebraismo sovietico, relazioni che il CAE andrà progressivamente chiudendo; verso gli Ebrei dei Paesi dell'Europa orientale.

Tuttavia il CAE rivelò una inedita misura di anticonformismo ambendo ad essere l'istituzione direttiva e rappresentativa dell'ebraismo sovietico. Primo esempio in tal senso fu l'impegno a perpetuare la memoria della *Shoah*. Itzik Fefer e Solomon Miho'els, presidente del CAE, in visita negli USA sul finire del '42, avevano raccolto l'idea, proposta da Albert Einstein, di un *Libro Nero*, una raccolta di testimonianze sulle atrocità naziste nei territori sovietici occupati, e avevano lottato per ottenere infine da Stalin, nell'estate del '43, l'autorizzazione a raccogliere i documenti e a collaborare con la

[37] Negli anni Venti, infatti, Stalin contrastò, con l'ateismo di Stato, la libertà religiosa, anche per gli Ebrei, e ne favorì l'espressione di una cultura nazionale mentre, a partire dalla metà degli anni Trenta, nel progetto di russificazione delle Repubbliche sovietiche, tentò di ridurre anche per gli Ebrei le espressioni linguistico-nazionali a favore di una moderata libertà religiosa. W. Orbach, *A Periodization of Soviet Policy Towards the Jews*, in «Soviet Jewish Affairs», 12/3 (1982), pp. 45-62. Del resto la definizione stessa di nazionalità ebraica aveva presentato aspetti problematici, a livello teorico, perché gli Ebrei non vivevano in un unico territorio all'interno dell'URSS, e si esprimevano a livello popolare in *yiddish*, ma l'*intellighenzia* frequentava anche altre lingue, il tedesco e lo stesso russo (mentre l'ebraico era la lingua liturgica, e dei sionisti). Un tentativo di soluzione al problema fu l'esperimento della repubblica del Birobidzhan, verso cui si incoraggiò l'emigrazione e l'insediamento ebraico. Vedi R. Weinberg, *Stalin's forgotten Zion. Biriobidzhan and the making of a Soviet Jewish Homeland*, University of California Press, Berkeley 1998. Ma lo strumento più importante per definire una identità nazionale ebraica fu quello linguistico: lo *yiddish*, lingua «proletaria», divenne infatti lingua ufficiale di Bielorussia e Ucraina e diede vita alla straordinaria fioritura culturale dell'ebraismo russo tra le due guerre. Lo *yiddish* fu usato persino come lingua accademica, come illustra E. Bemporad [*Le dimensioni di una nuova identità sovietica: lo sviluppo della scienza dell'ebraismo nella repubblica socialista bielorussa, 1926-1931*, in «Materia Giudaica», VIII/2 (2003), pp. 367-385]: le vicende della scienza dell'ebraismo in lingua *yiddish* riflettono l'originalità dell'approccio russo ebraico alla propria identità, tra nazionalità ebraica e cittadinanza sovietica, ma anche l'ambiguità e l'opportunismo di Stalin nei confronti della cultura ebraica.

[38] La tesi di Sternhell (op. cit.) è che il richiamo agli ideali socialisti, specie nella *leadership* del movimento sionista, comunque molto composito, divenne sempre più elemento retorico rispetto alle esigenze poste dalla realtà dell'insediamento in *Ereṣ Yiśrael*, e della costruzione delle strutture dello Stato, che divennero quindi l'elemento centrale dell'impegno sionista (concezione costruttivista), a fronte della crescente ostilità britannica e del rifiuto del mondo arabo.

[39] Sulla storia del CAE: S. Redlich, *Propaganda and Nationalism in Wartime Russia. The Jewish Antifascist Committee in the URSS, 1941-1948*, East European Quarterly, East European Monographs, Jerusalem 1982.

redazione americana[40]. I membri del CAE e in particolare Grossman ed Ehrenburg avevano svolto un enorme lavoro per perpetuare la memoria della *Shoah* e testimoniare così gli orrori del nazifascismo, affinché si rafforzasse la coscienza democratica dei popoli[41]. Già alla fine del '45, però il contesto politico-internazionale era cambiato, e, nonostante l'edizione del *Libro Nero* fosse pronta, la concessione dell'*imprimatur* continuò a essere rinviata, finché, nel febbraio del '47, il Comitato centrale del PCUS negò il permesso per la pubblicazione dell'opera. Stalin aveva deciso che la memoria della *Shoah* andasse rimossa, cancellata. Vi furono diverse proposte, da parte del CAE, nei mesi tra il '47 e il '48, di pubblicare comunque il Libro, solo all'interno dell'URSS, in tiratura limitata o comunque in forma ridotta, tutte respinti dall'autorità sovietica.

Nel frattempo il sostegno sovietico alla nascita dello Stato ebraico in Palestina portò all'apertura di una Legazione israeliana a Mosca: gli uomini della *leadership* israeliana si affacciarono su un mondo da cui erano rimasti separati dal 1917, fisicamente, perché non era permesso agli Ebrei sovietici avere contatti all'esterno dei confini dell'URSS, ma anche ideologicamente. Rispetto a questo mondo prevalse un senso di estraneamento, né fu possibile per gli Israeliani avere contatti con gli Ebrei russi, intellettuali o gente comune, a causa del divieto dell'autorità sovietica agli Ebrei di frequentare la Legazione israeliana[42].

La nascita di Israele avvenuta col pieno sostegno dell'URSS pose la dirigenza del CAE in una difficile posizione: propaganda a sostegno della linea politica espressa da Gromyko, fuori dei confini dell'URSS, chiarezza verso gli Ebrei russi sul fatto che Israele dovesse restare fuori dai loro interessi. L'atteggiamento del CAE verso Israele fu del resto contrassegnato da un equilibrio precario tra l'apprezzamento di un fatto giudicato positivo in sé, la nascita di uno Stato ebraico in Palestina, e il dissenso rispetto alle caratteristiche capitalistico-borghesi di quello Stato, destinato a finire nel campo occidentale: tesi che ricalcavano fedelmente la parabola delle relazioni tra potere sovietico e Israele[43].

D'altra parte, benché la configurazione storica ed ideologica degli Ebrei russi fosse piuttosto lontana dal ruolo che invece ad esso assegnava l'ideologia sionista, di essere «riserva privilegiata per la *'aliyyah*», perché, come si è detto, diffuso e profondo era fra loro il senso di una cittadinanza sovietica, vi fu nondimeno da parte degli Ebrei russi, in particolare moscoviti, una reazione entusiastica alla nascita di Israele e al sostegno datole dall'URSS. Un entusiasmo espresso attraverso molte lettere di Ebrei, intellettuali e non, giunte al CAE tra '47 e '48, per chiedere un sostegno più aperto da parte dello stesso CAE alla causa di Israele aggredito dagli

[40] Sulla vicenda complessiva del *Libro Nero*, vd. I. Altman, *Il destino del* Libro Nero, in V. Grossman – I. Ehrenburg, *Il Libro Nero. Il genocidio nazista nei territori sovietici. 1941-1945*, A. Lustiger (cur.), Mondadori, Milano 1999, pp. 829-846.

[41] Si leggeva nell'Introduzione di Grossman ed Ehrenburg all'edizione del *Libro Nero*, approntata per la pubblicazione, del '45: «Il *libro nero* è un documento d'accusa contro i criminali fascisti, poiché riferisce del più sanguinoso delitto commesso dallo stato fascista tedesco. Questo libro deve suscitare orrore ed odio contro l'ideologia del fascismo e deve promuovere l'idea, sublime e vivificatrice, dell'uguaglianza e della pace tra i popoli». Vedi V. Grossman – I. Ehrenburg, *Premessa*, in Grossman – Ehrenburg, op. cit., pp. 3-4. È interessante ricordare che la dirigenza del CAE aveva contestato e respinto, nel 1945, la tesi politica esposta da Albert Einstein nella prima stesura dell'introduzione al *Libro Nero*, secondo cui il genocidio subito dagli Ebrei di tutta l'Europa ne faceva un popolo con un destino distinto dagli altri popoli, che aveva perciò il legittimo diritto di fronte alla comunità internazionale a un proprio Stato. Vd. *Nota sul testo dell'edizione tedesca*; e A. Einstein, *Sul* Libro Nero, in Grossman – Ehrenburg, op. cit., p. XIII; pp. 791-792.

[42] Nelle sue memorie Golda Meir, primo rappresentante diplomatico israeliano a Mosca, ricorda che alla sede della Legazione: «venivano giornalisti, venivano Ebrei e non Ebrei di altre ambasciate, venivano uomini d'affari ebrei in visita in URSS, ma mai un russo, e soprattutto, mai un Ebreo russo». G. Meir, *My Life*, Weidenfeld and Nicolson, Londra 1976, p. 223.

[43] Sulla posizione del CAE verso lo Stato d'Israele, vd. Rucker, op. cit., pp. 232-245.

Stati arabi reazionari[44]. Un entusiasmo espresso anche, l'11 settembre 1948, Sabato, quando Golda Meir, appena giunta a Mosca come prima rappresentante dello Stato ebraico, si recò in sinagoga ove fu accolta da ventimila Ebrei, riuniti per darle il benvenuto[45].

Questa reazione sorprese tanto gli Israeliani quanto lo stesso Stalin. Comparve sulla «Pravda» un articolo, a firma di Ehrenburg (voluto da Stalin), che faceva il punto sulla posizione attesa dagli Ebrei sovietici e sul senso autentico del sostegno dell'URSS a Israele: lo Stato di Israele non doveva interessarsi degli Ebrei russi; questi non necessitavano e non dovevano aver contatti con gli Ebrei fuori dall'URSS; non v'era base ragionevole alla richiesta israeliana di *'aliyyah* dalla Russia. Era un avvertimento per gli Ebrei russi e per la stessa Legazione israeliana a Mosca, ma esso fu ignorato. I diplomatici israeliani tentarono vari modi per raggiungere gli Ebrei sovietici, anche a mezzo di un proprio Bollettino, per suscitare ciò che per gli Israeliani era più importante, la richiesta di fare la *'aliyyah*. Quanto agli Ebrei sovietici, il giorno di *Roš ha-šanah*, 4 ottobre e il giorno di *Yom Kippur*, 10 ottobre '48, tra i diecimila e i ventimila Ebrei si riunirono intorno alla Sinagoga maggiore di Mosca per manifestare semplicemente la propria gioia e commozione[46].

Stalin reagì a tutto ciò. L'opportunismo politico con cui egli aveva sempre affrontato il problema della nazionalità ebraica in rapporto alla cittadinanza sovietica imponeva, negli anni della Guerra Fredda, una recisione netta dei legami tra Ebrei russi e tutti gli altri Ebrei, Americani o Israeliani che fossero. Ma l'elemento di novità, nel secondo dopoguerra, fu soprattutto nel fatto che Stalin cancellò progressivamente anche ogni forma di autonomia politico-culturale di cui gli Ebrei russi avevano goduto fino ad allora all'interno dell'URSS. L'opportunismo politico degenerò cioè in aperto antisemitismo, che aveva come bersaglio gli Ebrei stessi: questi avevano dimostrato troppo anticonformismo e autonomia di giudizio, rivelando l'elemento atipico della loro «nazionalità», il legame con gli Ebrei del mondo esterno all'URSS, che ne definiva l'identità in senso più culturale che nazionale, e quindi difficilmente controllabile.

Iniziò quindi la repressione che investì a ondate concentriche man mano più vaste l'ebraismo sovietico. Il 13 gennaio 1948 Shlomo Miho'els fu assassinato, a Minsk, in un finto incidente automobilistico[47]. Nel novembre '48 il CAE fu soppresso e vi furono i primi arrestati dei suoi membri, molti dei quali avevano contribuito a preparare il *Libro Nero*. Questi furono processati successivamente, nel marzo '52, con l'accusa di nazionalismo, per aver voluto enfatizzare le sofferenze degli Ebrei durante l'occupazione nazista rispetto a quelle di tutto il popolo russo, e, soprattutto, per aver avuto intelligenza proprio con esponenti del mondo ebraico americano[48]. Nel 1949 prese poi il via la campagna stalinista contro il «cosmopolitismo», e le vittime di questa accusa furono in maggioranza artisti ebrei. In novembre vennero poi chiusi la Biblioteca Ebraica e il Teatro Ebraico «per mancanza di spettatori»[49].

Israele assisteva a tutto ciò. Come lo interpretava? Sharett pensava nel '49 che questa campagna repressiva fosse legata a fattori esterni, la Guerra Fredda, la sovietizzazione delle Democrazie popolari, e dunque che fosse transitoria e reversibile.

Namir, il rappresentante di Israele a Mosca dopo Golda Meir, lucidamente, coglieva un altro aspetto: nonostante l'appoggio sovietico alla nascita dello Stato ebraico, proprio questo aveva finito per essere un obiettivo fattore di peggioramento per gli Ebrei sovietici. Un bilancio sulla situazione egli tentò il 5 ottobre 1949, in occasione della ricorrenza di *Yom Kippur*, giorno in cui, un anno prima, tanti

[44] *Ibid*., pp. 236-238.

[45] L'episodio è narrato dalla protagonista: Meir, op. cit., pp. 217-231.

[46] *Ibid*.

[47] Miho'els si era recato a Minsk per selezionare i candidati al premio Stalin. Vedi: A. Lustiger, *La storia del Comitato Antifascista Ebraico dell'Unione Sovietica*, in Grossman – Ehrenburg, op. cit., pp. 853-857.

[48] Vd. Altman, art. cit., pp. 829-846.

[49] Levavi a Eliashiv, 30 novembre 1949, in ISA 2513/17.

Ebrei moscoviti avevano accolto con manifestazioni di giubilo Golda Meir.:

> Come l'anno scorso gli uomini della Legazione sono stati ricevuti con onore nella sinagoga, invitati a leggere la *Torah* e la *Haftarah*. Il giorno di *Yom Kippur* c'è stata una preghiera per i caduti della guerra d'Indipendenza. C'erano migliaia di persone anche nella strada. C'era la polizia, tutti guardavano e ringraziavano sottovoce, ma non osavano avvicinarsi. Non bisogna dare pubblicità alla preghiera per non danneggiare la dirigenza della sinagoga.
>
> Da un ebreo locale: a Mosca e in scala maggiore nelle province dell'Ucraina molti ebrei vengono licenziati, e forzati così a emigrare a Birobidjan. Le deportazioni forzate avvengono solo in Moldavia, con elementi appartenenti a forze antisocialiste in passato. L'odio cresce. Gli ebrei sono sospettati di essere spie, nelle officine ci sono insulti antisemiti e anti-israeliani, ingiustizie nei tribunali. Molti sono stati deportati o imprigionati quest'anno con l'accusa di simpatia per Israele o per aver partecipato alla manifestazione l'anno scorso. Se non ci fosse pericolo di vita, folle di ebrei griderebbero intorno alla Legazione, perché vogliono fare la *'aliyyah*. Grande depressione e paura circa il futuro sono piombate sulla comunità, giacché si pensa che comincerà la deportazione da Mosca, che è il centro degli Ultimi Superstiti.
>
> [...] La fondazione di Israele ha danneggiato la posizione degli ebrei russi, divenuta più grave, ma il sionismo, che si stava indebolendo, è riemerso dal profondo e la gente soffre «con amore». Essi non hanno altra consolazione che i giorni della nostra visita alla sinagoga a dispetto della barriera di forza e del silenzio. Quelli che hanno radio private ascoltano segretamente la «Voce d'Israele» e tremando colgono ogni sillaba. Peccato che le trasmissioni in *yiddish* durino solo un quarto d'ora. Loro non capiscono l'ebraico. Gli ebrei non chiedono né propongono niente, vogliono solo che noi sappiamo come stanno le cose. Con forza dicono che tutte le loro informazione sono quanto hanno gli ebrei, sono parole di ebrei[50].

Diffusa era l'incertezza, nel 1949, su presunte deportazioni di Ebrei: le voci in tal senso erano molte, anche se non si avevano conferme dalle autorità[51]. Però nell'autunno del '49 le notizie di deportazioni furono confermate da testimoni ebrei[52]. Alle domande da parte della Legazione di informazioni complete sulle deportazioni da Mosca, non giunsero da parte delle autorità sovietiche conferme ufficiali[53].

Gli Ebrei russi tentavano, nonostante il divieto, di scambiare informazioni con gli Israeliani. Anche Levavi riferiva che, il 10 ottobre, «da fonti sicure» aveva saputo che gli Ebrei russi ascoltavano le trasmissioni dell'emittente israeliana «Kol Israel»[54]. Durante le cerimonie religiose cui erano presenti degli Israeliani, essi desideravano ma temevano di aprire un dialogo. Namir, in visita in Caucaso in ottobre, aveva cercato di contattare gli Ebrei locali: aveva visitato la sinagoga di Tiblis e tre esponenti religiosi gli avevano detto che c'era stata una vasta attesa durante le Grandi Feste, ma la conversazione era stata poi inibita dalla presenza di ufficiali governativi[55].

Levavi si dichiarava ormai convinto che la ricerca di un contatto profondo con la popolazione ebraica russa sarebbe stata, dal punto di vista della ragione di Stato sovietica, un affronto grave e diretto contro l'essenza politica e spirituale della loro ideologia; tali contatti sarebbero stati considerati dai Sovietici più peri-

[50] Namir a Sharett, 5 ottobre 1949, in ISA 2513/17.

[51] L'ipotesi dell'esistenza di un piano di Stalin per la deportazione in massa degli Ebrei russi in Siberia, appare secondo Rucker (op. cit., pp. 310-318), non sostenibile con certezza sulla base dei documenti d'archivio finora accessibili.

[52] Alcuni Ebrei riferirono di deportazioni di Ebrei da Sikoran, villaggio tra Moldavia e Ucraina, e da Bieltz, in Moldavia; altri raccontarono dell'annuncio di deportazioni da Mosca, dato dalla N.K.V.D. il 28 novembre agli Ebrei residenti sulla strada di Mojak, in cui erano coinvolti migliaia di Ebrei e una minima percentuale di non Ebrei: Namir a Sharett, in ISA 2513/17; Levavi a Eliashiv, 30 novembre 1949, cit.

[53] Namir a Eliashiv, 5 dicembre 1949, in ISA 2513/17; Namir a Eliashiv, 22 dicembre 1949, in ISA 2513/16.

[54] Levavi alla Divisione Est Europa, 10 ottobre 1949, in ISA 2513/17.

[55] Namir a Sharett, 13 ottobre 1949, in DFPI, vol. 4, doc. 339, p. 544, *Companion volume*, pp. 215-216.

colosi di qualunque altra deviazione dall'isolamento che essi si erano imposti, perché Israele era uno Stato non comunista e loro intravedevano minaccia di spionaggio e che gli Ebrei russi diventassero una Quinta Colonna. Levavi riteneva inoltre che rendere pubblico il dramma degli ebraismo russo non sarebbe servito agli Ebrei russi, ma solo a peggiorare i rapporti tra Israele e l'URSS. Bisognava invece concentrare le relazioni tra i due Stati sulla richiesta della *'aliyyah*[56].

La sfiducia regnava dunque nelle valutazioni al vertice del Ministero degli Esteri sul futuro delle relazioni con l'Unione Sovietica. Benché la dialettica su questo tema non si fosse ancora del tutto esaurita, l'opinione dominante era che la sorte dell'ebraismo russo fosse segnata. Di conseguenza anche la sorte delle relazioni tra Israele e Russia non poteva che essere negativa: Israele non avrebbe però compiuto il primo passo per rompere la normalità dei rapporti con la Grande Potenza.

Sulle relazioni tra Israele e l'Unione Sovietica, asfittiche, difficili, segnate dai dubbi sovietici sulla neutralità israeliana e dalle delusioni israeliane per i dinieghi alla *'aliyyah* dalla Russia, ma rimaste ancora nei parametri della normalità, fino al 1952, si abbatterono infatti, a provocare una crisi senza ritorno, il processo a Rudolph Slànsky, a Praga, nell'autunno del '52, prima, e il processo al cosiddetto «complotto dei dottori», a Mosca, nel febbraio del '53, poi. Furono eventi vissuti da Israele in modo traumatico, e furono questi eventi, più che la stessa rottura delle relazioni diplomatiche, a essere sentiti come il punto di svolta nelle relazioni con Mosca, tanto è vero che non si diede poi molta importanza alla ripresa delle relazioni diplomatiche dopo la morte di Stalin.

Ciò che avvenne fu sorprendente per la pubblicità data a quei processi e per il loro uso strumentale e propagandistico contro Israele. Meno sorprendenti furono i processi in sé. Israele assisteva da tempo al crescere del monolitismo del regime staliniano e all'avanzamento del processo di omologazione con Mosca delle Democrazie Popolari. Titoismo, cosmopolitismo e sionismo erano divenuti una triade demoniaca, e, in questa lotta contro l'eresia dal comunismo ortodosso gli Ebrei furono tra le prime vittime.

Il 20 novembre 1952 si aprì il processo a Rudolf Slànsky e a 13 suoi colleghi, accusati di spionaggio, tradimento, sabotaggio, ed intelligenza con i servizi segreti di nazioni occidentali e di Israele. Il procedimento fu pieno di accuse contro lo Stato di Israele, il sionismo, le organizzazioni ebraiche, la Legazione israeliana a Praga e il suo *staff*. L'origine ebraica di 11 tra i 14 imputati fu esplicitamente fatta notare dall'accusa durante il processo[57].

Il 21 novembre 1952 Kubovy descrisse l'apertura del processo a Slànsky e ai suoi colleghi servendosi, per descrivere l'ostilità antiebraica nel processo, del paragone con i modelli più odiosi nella storia dell'antisemitismo: «Quelle parti del foglio d'accusa che riguardano Israele e il sionismo sono un libello antiebraico nello stile della Russia zarista e della Germania nazista. Gli articoli su 'Rude Pravo' ricordano quelli sul 'Volkischer Beobachter'. Kubovy aveva colto la pericolosità e la novità dell'antisemitismo insito nel processo, che non doveva essere minimizzato ma denunciato»[58].

Alcuni giorni dopo Kubovy si interrogava ancora sui perché del processo, e benché persistesse nelle sue parole la speranza che l'attacco antisemita rimanesse isolato alla Cecoslovacchia, comparivano nel suo rapporto accenni a una funzione del processo strumentale ai fini

[56] Levavi a Sharett, 21 ottobre 1949, in ISA 2513/17.

[57] Degli altri tre imputati non ebrei, uno era l'ex-ministro degli esteri Vado Clementis, accusato di «nazionalismo borghese slovacco» e di titoismo. Tutti gli imputati furono giudicati colpevoli e la sentenza emanata il 27 novembre. Degli undici imputati ebrei, otto, compreso Slànsky, furono condannati a morte, gli altri tre all'ergastolo. Anche Clementis fu condannato a morte Cfr.: *Editorial note, The Prague Trial*, in DFPI, vol. 7 (1952), *Companion volume*, p. 299; Dagan, *Slànsky Trial*, in «Encyclopaedia Judaica», vol. 14, coll. 1653-1654.

[58] Levavi alla Legazione di Israele a Praga, 23 novembre 1952, in ISA 2342/17.

della politica estera perseguita da Mosca[59]. Le opinioni di Kubovy erano condivise a Gerusalemme. Eytan inviò alle Missioni di Israele all'estero istruzioni sul significato del processo di Praga, sottolineando che esso veniva condotto un'atmosfera anti-sionista, anti-israeliana, antisemita. L'origine ebraica degli imputati veniva enfatizzata e gli imputati avevano confessato di aver portato alla rovina la Cecoslovacchia a beneficio dei capitalisti americani e israeliani. Il processo, notava Eytan, identificava ebrei con sionisti e li descriveva come una forza satanica, nello spirito dei Protocolli dei Savi di Sion. Egli riteneva che la prima intenzione del processo fosse di fare degli Ebrei il capro espiatorio delle difficoltà del Paese e ottenere il sostegno delle masse al regime, ma si poteva pensare che un altro scopo fosse di terrorizzare gli Ebrei del blocco sovietico e renderli sia delusi che sospettosi di Israele. Ci poteva anche essere, secondo Eytan, l'intenzione di procurarsi la simpatia araba[60].

Il processo a Slànsky era stato percepito in Israele come un fatto epocale, lasciando la convinzione che gli Ebrei erano ancora una volta perseguitati, nel mondo comunista, come nella Russia zarista, come nella Germania nazista. Nel processo di Praga, per la prima volta nella storia del Comunismo, era stata usata, a un livello alto e autorevole, l'accusa antisemita dell'esistenza di una cospirazione giudaica mondiale, la vecchia accusa contenuta nei «Protocolli dei Savi di Sion», alla base di tutte le peggiori persecuzioni subite dagli Ebrei nel XIX e nel XX secolo. Con il processo Slànsky gli Ebrei erano stati presentati come elementi inaffidabili proprio in quanto Ebrei, usati come capro espiatorio per consolidare il potere all'interno del Partito Comunista ceco nelle mani di *leaders* approvati e mossi da Mosca. La Legazione israeliana era stata dipinta come un centro di spionaggio e sovversione, Israele presentata come nazione al soldo degli Stati Uniti.

Altri processi spettacolo, finalizzati a sradicare l'eresia titoista dalle classi dirigenti dei Paesi satelliti di Mosca, furono tenuti subito dopo il processo a Slànsky, in Bulgaria e in Ungheria. Ma solo il processo di Praga ebbe uno spiccato carattere antisemita. Antisionismo, antisemitismo e attacchi allo Stato di Israele si erano dunque saldati in un'unica accusa. Il dato sorprendente era che il comportamento di Mosca all'ONU era rimasto invariabilmente neutrale nel conflitto tra Arabi e Israeliani.

Israele decise di denunciare il problema all'ONU. Sharett istruì la delegazione ad approfittare della prima occasione all'Assemblea Generale per denunciare l'antisemitismo del processo a Praga che faceva rivivere lo spirito di Hitler. Anche se ci sarebbe stata un'iniziale reazione adirata da parte dei Paesi del blocco sovietico, bisognava farlo per evitare che cose del genere si ripetessero in futuro[61].

La gravità dell'incidente diplomatico tra Israele e Cecoslovacchia andava ben oltre i rapporti tra le due nazioni. L'attacco a Israele portato avanti nel processo di Praga con il consenso di Mosca aveva investito alle fondamenta il rapporto con l'Unione Sovietica[62]. Il problema di Israele era capire perché Mosca avesse permesso un attacco così violento allo Stato di Israele, e cosa questo avrebbe significato nei rapporti futuri con Mosca. Ci si poteva aspettare solo il peggio nei rapporti con l'Est. E il peggio giunse. Un nuovo processo-spettacolo dai toni antisemiti fu allestito questa volta a Mosca.

Il 13 gennaio 1953, la «Pravda» e «Radio Mosca» annunciarono che era stato «smascherato» un gruppo di medici assassini, che cospiravano per uccidere, con i mezzi della medici-

[59] Kubovy alla Divisione Est Europa, 22 novembre 1952, in DFPI, vol. 7 (1952), doc. 458, pp. 657-658, *Companion volume*, p. 301.

[60] Eytan alle missioni di Israele all'estero, 23 novembre 1952 (1952), in DFPI, vol. 7, doc. 460, pp. 459-660, *Companion volume*, pp. 302-303.

[61] Sharett alla Delegazione israeliana all'ONU, 25 novembre 1952, in DFPI, vol. 7, *Companion volume* (1952), doc. 469, p. 308.

[62] La «Pravda» e la «Izvestia» avevano infatti riportato ogni particolare del processo di Praga, dalle accuse di spionaggio alla Legazione israeliana alla presunta cospirazione di Slànsky d'intesa con Israele contro la Cecoslovacchia, senza la minima obiezione. Dagan, op. cit., p. 65.

na, importanti figure del mondo politico e militare sovietico. Nove medici di chiara fama erano stati arrestati, e avevano confessato di aver già ucciso, nel passato, due leaders sovietici, Shcerbakov e Zhdanov. Sei dei nove dottori erano ebrei. Nell'annuncio dato dai mezzi d'informazione sovietici si affermava che «molti dei partecipanti al gruppo terrorista erano legati all'organizzazione internazionale ebraica, borghese e nazionalista, il Joint, costituita dai servizi segreti americani per condurre terrorismo spionistico estensivo, e altre opere sovversive in molte nazioni, inclusa l'Unione Sovietica»[63]. La stampa sovietica scatenò da quel giorno in poi una campagna antisemita senza uguali nel passato del regime sovietico[64].

Nel processo al «complotto dei dottori» riferimenti chiari a Israele non ve ne furono. L'aspetto sconcertante per Israele fu però l'uso strumentale di temi marcatamente antisemiti per dare credibilità alle accuse: il complotto giudaico, gli Ebrei come traditori, quinta colonna in Patria del nemico, in questo caso gli Stati Uniti. Se fino a quel momento gli attacchi della stampa sovietica al cosmopolitismo degli Ebrei, al sionismo nonché allo Stato di Israele avevano accuratamente evitato temi antisemiti, ora l'antisemitismo diventava un'arma, gli Ebrei il capro espiatorio per raggiungere fini interni al regime.

La reazione di Israele fu dura. Il 19 gennaio Sharett pronunciò innanzi alla Knesset una dichiarazione di condanna del «pernicioso corso anti-ebraico ufficialmente adottato in URSS, che deve sollevare l'indignazione veemente e la condanna da parte dello Stato di Israele e degli Ebrei di tutto il mondo»[65].

La Dichiarazione del Governo fu adottata dalla Knesset lo stesso giorno con 89 voti favorevoli contro 6 contrari[66]. L'approvazione quasi unanime della Dichiarazione di Sharett alla Knesset segnò un passaggio importante: nell'opinione pubblica così come nelle forze politiche rappresentate in Parlamento era ormai scomparsa ogni simpatia per Mosca. L'opposizione interna di sinistra e filo-sovietica, di fronte alla aperta campagna anti-israeliana e all'antisemitismo scoperto dei regimi comunisti nel processo di Praga e nel processo al «complotto dei dottori», non poteva che ammettere il proprio fallimento.

Non c'erano più remore alle critiche antisovietiche: Sharett redigeva personalmente istruzioni per la stampa e per i conferenzieri che avrebbero dovuto occuparsi dell'antisemitismo nel mondo sovietico, e suggeriva di «sviluppare l'idea che la fratellanza sionistica e il legame spirituale con Sion sono manifestazioni storiche legittime e la loro repressione con la forza è un fatto vergognoso in sé»[67].

Giunse poi, a suggellare in maniera drammatica un periodo nelle relazioni tra Israele e l'Unione Sovietica che si era comunque già concluso, lo scoppio di una bomba nel giardino della Legazione sovietica a Tel Aviv, il 9 febbraio. Fu il pretesto perché Mosca rompesse immediatamente le relazioni diplomatiche con il Governo di Gerusalemme.

Il periodo della sospensione delle relazioni diplomatiche durò pochi mesi. In questo tempo intervenne la morte di Stalin, il 5 marzo 1953. Poco tempo dopo giunse la riabilitazione dei medici ebrei accusati di complotto antisovietico. Il 3 aprile sulla «Pravda» fu annunciato che gli imputati del «processo ai dottori» erano stati riconosciuti innocenti e liberati.

Le relazioni diplomatiche tra Israele e Unione Sovietica furono riallacciate il 20 luglio 1953. Ma, né dopo la morte di Stalin, né dopo la riabilitazione dei dottori ebrei accusati di complotto antisovietico, né dopo la ripresa delle relazioni diplomatiche, mai Israele si illuse che si potesse tornare indietro. Il periodo dell'amicizia del blocco sovietico per Israele e della neutralità israeliana in campo internazionale era considerato una fase ormai conclusa.

[63] Frankel, "*Doctors' Plot*", in «EJ», vol. 6, coll. 144-145. Il *Joint* era un'organizzazione umanitaria dell'ebraismo americano.

[64] Dagan, *Moscow and Jerusalem*, cit., p. 66.

[65] Brani del discorso sono citati in Dagan, *Moscow and Jerusalem*, cit., pp. 66-68.

[66] *Ibid*., p. 68.

[67] Prime note del Ministro degli Esteri come istruzioni sull'ostilità di Israele verso il comunismo, scritto a memoria da Levavi, febbraio 1953, in ISA 43/15.

Tema dominante della politica estera israeliana divenne invece, negli prima metà degli anni Cinquanta, fino alla crisi di Suez, quello dell'isolamento: l'URSS era nel campo nemico, ma non vi era di contro una alleanza stretta con gli USA, situazione drammatica per il permanere di uno stato di ostilità con tutti i Paesi confinanti: l'obbiettivo che si imponeva era, secondo alcuni diplomatici israeliani, la conclusione di una pace rapida con gli Stati arabi[68]. La storia, si sa, è andata diversamente.

Conclusione

La neutralità in politica estera fra le due super-potenze non era, per la *leadership* israeliana, originalità ideologica, né discendeva, ovviamente, da astratte e pure posizioni di principio, ma non era neanche pura retorica: semplicemente corrispondeva al legittimo interesse di non identificarsi completamente con un blocco e tenere aperte porte diverse. Il percorso di abbandono di questa linea ha risentito dell'accentuarsi di una insanabile spaccatura tra opposti interessi, quello dell'URSS a una politica realmente neutrale che Israele, col mutare degli eventi, non poteva più permettersi e quello israeliano a mantenere un filo di collegamento con una componente della popolazione sovietica, gli Ebrei, in un momento in cui la Guerra Fredda si acuiva e rendeva la politica sovietica incline alla chiusura al mondo esterno. Non vi è da stupirsi dunque per la scelta filo-occidentale di Israele, dominata dalla necessità politica, ma va spiegato piuttosto in sede storica il ritardo con cui viene fatta questa scelta. Nemmeno stupisce che l'URSS abbia cambiato il suo pieno sostegno a Israele in freddezza ed abbia considerato quantomeno fuori luogo la richiesta israeliana della *'aliyyah* degli Ebrei russi, intanto perché era inusuale, e poi perché Israele non era nella posizione di poter fare richieste. Va rilevato però che, come notavano i più fini commentatori politici in Israele, sulla condizione dell'ebraismo russo investito dalla degenerazione antisemita del Governo sovietico le scelte di politica estera israeliana non avevano alcuna influenza. È vero piuttosto il contrario. L'elemento di originalità della politica estera israeliana stava infatti nel contesto dell'ideologia sionista, che assegnava importanza al legame tra Stato di Israele e comunità ebraiche all'interno di un altro Stato: questo interesse spiega la difficoltà di Israele ad abbandonare la politica non-allineata e la scelta definitiva di strappo da Mosca solo quando la politica antisemita del governo sovietico divenne aperta. Ma questo passaggio, dall'interesse per gli Ebrei russi alla considerazione del posto di Israele fra le nazioni è anche un elemento di passaggio da una visione ideologica a una più politica, dal movimento allo Stato.

Sonia Vivacqua
Via G.B.Vitale, 38
70021 Acquaviva (Ba)
e-mail: sonia.vivacqua@libero.it

SUMMARY

Foreign relations between the State of Israel and the Soviet Union from 1948 to 1953 were unique in the history of the relationship between these two countries. After receiving the Soviet Union's support for the establishment of the Jewish State, Israel's foreign policy was faced with a dilemma. Should Israel shift towards the western world, in order to gain political, economic and military support to confront the hostility of the Arab world? Or should Israel maintain a neutral position between East and West and preserve good relations with the Soviet bloc in order to encourage the

[68] *Memorandum* di Joseph Ariel, 15 febbraio 1953, in ISA 2410/19. Ariel era il rappresentante israeliano in Belgio. Sulla politica degli Stati Uniti verso lo Stato di Israele fino al '56 vedi: A. Donno, *Gli Stati Uniti, il sionismo e Israele (1938-1956)*, Bonacci Editore, Roma 1992.

'aliyyah of Jews living in the Popular Democracies and not to lose contacts with Soviet Jews? The exacerbation of the Cold War, the end of the *'aliyyah* from East European countries and the denial of *'aliyyah* for Russian Jews, together with the degeneration of the Soviet Government's attitude towards Soviet Jews, made it very difficult for Israel to maintain a real neutral position in foreign affairs. By the same token, the USSR was growing more and more suspicions about Israeli western inclinations: it separated its foreign policy in the Middle East (open support for the Jewish State until 1949, neutral position between Israel and the Arab States from 1949 to 1952) from its inner policy towards the Jews. But, on the eve of the Slànsky Trial and the «Doctor's Plot», anti-Semitism, anti-Zionism and attacks against the Jewish State, led Israel to abandon its policy of non-identification between the East and the West and to join the western world.

KEYWORDS: Israel; Soviet Union; *'aliyyah*.

Michela Brigliadori

RELIGIONE E DEMOCRAZIA NELLO STATO DI ISRAELE DAL 1948 AD OGGI, ALLA LUCE DI ALCUNE SENTENZE DELL'ALTA CORTE DI GIUSTIZIA

Lo Stato di Israele è uno Stato multiconfessionale[1]. Lo stato multiconfessionale riconosce determinati diritti ad una pluralità di confessioni religiose[2]. L'uguaglianza tra le diverse religioni non è una condizione imprescindibile di questo sistema perché esistono casi in cui è riscontrabile una diseguaglianza di fatto (una religione è seguita dal 90% della popolazione e l'altra solo dal 10%) oppure un'ineguaglianza di diritto, in base alla quale una confessione gode di un trattamento giuridico speciale. Il caso israeliano somma le due ineguaglianze: la religione ebraica rappresenta circa l'85% della popolazione del paese e gode di particolari benefici giuridici.

Ciò ha permesso allo Stato di Israele di definirsi "stato ebraico e democratico" fin dal suo primo documento ufficiale, la Dichiarazione d'Indipendenza redatta nel maggio del 1948. Il documento, scritto e controfirmato dai trentasette delegati dell'Agenzia ebraica e del Wa'ad Le'umi, è diviso in tre parti: la prima si richiama direttamente all'ideologia sionista, passando in rassegna tutte le tappe che dal piano di spartizione della Palestina emanato dall'ONU nel 1947 hanno condotto all'indipendenza. La seconda parte riguarda la proclamazione formale della nascita dello Stato di Israele, in cui si rimanda a una Carta costituzionale di successiva approvazione per i dettagli riguardanti la sua organizzazione istituzionale.

L'ultima parte del documento contiene la dichiarazione di principi a cui il nuovo Stato intende ispirarsi: democrazia, eguaglianza, nessuna discriminazione di sesso, religione e razza, libertà individuale. Si delinea dunque un sistema di valori simile a quello alla base dei sistemi democratici occidentali.

Sebbene l'applicabilità diretta della Dichiarazione d'Indipendenza sia pressoché nulla sul piano giuridico interno[3], il suo ruolo è importante nell'indicare le caratteristiche fon-

[1] C. Kleine, *Le caractère juif de l'Etat d'Israël*, Editions Cujas, Paris 1977, p. 106.

[2] L'assetto multiconfessionale è stato mutuato dalla legislazione vigente nel periodo mandatario che, a sua volta, attingeva all'organizzazione dell'Impero Ottomano incentrata sul *millet*. Lo stato israeliano riconosce una pluralità di confessioni religiose lasciando loro un'ampia libertà nella gestione degli affari religiosi. Dopo l'indipendenza sono stati adottati alcuni testi che regolano i rapporti tra le diverse religioni e lo Stato. Per quanto concerne lo status dell'islam, nel 1961 è stata adottata la legge Cadis (giudici religiosi islamici) riguardante le modalità di elezione dei giudici religiosi, ai quali è riconosciuta piena competenza sulle questioni di diritto personale dei musulmani. La comunità drusa ha un'organizzazione più strutturata: da una parte è riconosciuta dallo Stato sulla base della legislazione mandataria e dall'altra è dotata di un apparato giurisdizionale religioso con competenza esclusiva nella gestione degli affari religiosi interni alla comunità. Le comunità cristiane non hanno nessun accordo particolare, con l'unica eccezione della comunità greco-ortodossa, il cui statuto è stato fissato dall'Impero Ottomano nel 1875. Le diverse confessioni cristiane hanno ciascuna una propria organizzazione interna riconosciuta dallo Stato israeliano. Va da sé che tutte le confessioni religiose sono supportate finanziariamente e amministrativamente dallo Stato attraverso uno speciale Dipartimento del Ministero degli Affari religiosi.

[3] La forza giuridica della Dichiarazione d'Indipendenza è in realtà molto debole. La sentenza della Corte Suprema relativa al caso Leon contro Gubernik lo ha stabilito chiaramente. Il caso in questione riguardava il ricorso di un inquilino al quale era stata requisita l'abitazione in virtù di una norma in vigore nel periodo mandatario. Una delle motivazioni del ricorso, per nullità del provvedimento, faceva appello all'incompatibilità con i principi di diritto democratico stabiliti appunto dalla Dichiarazione di indipendenza. La sentenza della Corte ha puntualizzato che il valore della Dichiarazione si limita all'enunciazione formale della nascita dello Stato di Israele con l'effetto di garan-

damentali del nuovo Stato: la sua democraticità e la sua specificità ebraica. Tutto il testo fa riferimento a uno Stato *ebraico* e numerosi sono i richiami alla tradizione religiosa. Innanzi tutto Israele è indicata come Ereṣ Yiśra'el, termine biblico per definire la Palestina, e la Bibbia viene indicata come espressione del legame profondo con questa terra:

> È qui che il popolo ebraico ha formato la sua specificità spirituale, religiosa e nazionale. È qui che ottenne l'indipendenza e creò una cultura di portata al tempo stesso nazionale e universale. È qui infine che scrisse la Bibbia e ne fece dono al mondo.

Inoltre, la Dichiarazione di Indipendenza rimanda esplicitamente a una Costituzione scritta. La Costituzione definisce il rapporto tra diritti e libertà, tra Stato e individui, seguendo un percorso storico che affonda le radici nel pensiero di Locke, Rousseau e Hobbes[4] ed è la pietra angolare posta alla base della maggior parte delle democrazie occidentali.

Israele non ha una Costituzione scritta di tipo tradizionale e da molti ebrei in Israele e in diaspora questo è considerato il primo grande ostacolo alla creazione di uno stato pienamente democratico. In realtà, l'assenza di una Carta fondamentale scritta non rappresenta di per sé un'anomalia: il sistema inglese, basato sulla *common law*, è un perfetto esempio di modello costituzionale influenzato dal giusnaturalismo di Locke di cui nessuno mette in dubbio la democraticità.[5]

Il caso israeliano suscita comunque delle perplessità poiché la Dichiarazione di indipendenza rimanda esplicitamente a una Costituzione scritta e qualcosa deve essere avvenuto tra il momento della sua stesura e la messa in opera della macchina istituzionale, o quantomeno deve essersi creata una discrepanza tra le intenzioni e la prassi dell'*élite* politica.

Quali considerazioni sono intervenute in favore della rinuncia a un progetto tanto importante? L'ostacolo principale all'adozione di una Costituzione scritta è stata l'opposizione dei gruppi religiosi non sionisti – primo tra tutti il partito ultraortodosso di ispirazione chassidica Agudat Yiśra'el – i quali si rifiutavano di accettare un'organizzazione della vita politica e sociale diversa da quella prescritta dalla Torà, unica e sola "costituzione" accettabile da uno Stato veramente ebraico.

Il conflitto con il blocco religioso lasciava spazio a considerazioni di carattere oggettivo: l'idea di uno Stato pronto ad accogliere ondate di immigrati provenienti da tutte le parti del mondo e in quantità non ipotizzabili metteva l'*élite* sionista nelle condizioni di un sarto che deve cucire un vestito senza avere le misure del cliente.

La soluzione al dilemma costituzionale riuscì tuttavia ad adattarsi perfettamente alla realtà del paese subito dopo l'indipendenza: una Costituzione "in costruzione".

Il Comitato parlamentare nominato con il compito di redigere una Carta Fondamentale approvò nel 1950 la mozione presentata da Izhar Harari nella quale si leggeva: "La Knesset impone al Comitato Parlamentare sulla Legge, la Giustizia e la Costituzione di preparare un testo costituzionale. La Costituzione sarà costruita capitolo per capitolo, in modo che ogni singolo capitolo costituisca una Legge Fondamentale a sé stante. I capitoli così formati saranno sottoposti al voto della Knesset ed incorporati nella Costituzione dello Stato".

L'originalità della cosiddetta "piccola Costituzione", in parte mutuata dall'impianto della *Grundgesetz* tedesca, trasformò il parlamento in assemblea costituente permanente. Le leggi fondamentali fino ad oggi approvate sono undici:

1. Legge Fondamentale sulla Knesset (1958);
2. Legge Fondamentale sulle terre demaniali (1960);
3. Legge Fondamentale sul Capo dello Stato (1964);

tirne il solo riconoscimento sul piano del diritto internazionale.

[4] I tre grandi teorici della dottrina politica sono considerati i padri di tre modelli costituzionali, rispettivamente: modello storicistico, modello contrattualistico (o individualistico), e modello statualistico. Per ulteriori approfondimenti vedere: M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, Giappichelli, Torino 1990, pp. 9-46.

[5] *Ibid.*

4. Legge Fondamentale sull'approvazione del bilancio (1975);
5. Legge Fondamentale sulla Difesa (1976);
6. Legge Fondamentale su Gerusalemme capitale (1980);
7. Legge Fondamentale sul potere giudiziario (1984);
8. Legge Fondamentale sul potere di controllo dello Stato (1988);
9. Legge Fondamentale sulla dignità e sulla libertà dell'individuo (1992);
10. Legge Fondamentale sulla libertà professionale (1994)[6];
11. Legge Fondamentale sul Governo (2001)[7].

Fino al 1969 il sistema delle fonti così strutturato rispecchiava quello basato sulla *common law* inglese, poiché alle Leggi Fondamentali non veniva riconosciuta una forza di legge superiore a quella delle leggi ordinarie, con l'eccezione di alcuni articoli per la cui modifica veniva richiesta alla Knesset una maggioranza speciale.

Nel 1969 la Corte Suprema ha introdotto un criterio derogatorio in virtù del quale una legge ordinaria non può derogare da una Legge Fondamentale approvata a maggioranza speciale se non è a sua volta approvata con la stessa maggioranza. Si introduce così il concetto di superiorità della legge costituzionale rispetto a quella ordinaria.

L'intero sistema è nuovamente cambiato in seguito alla "rivoluzione costituzionale" del 1992. La Legge Fondamentale sulla libertà professionale e la Legge Fondamentale sulla dignità e la libertà dell'individuo approvate nel 1992 elevano a norma costituzionale l'insieme di valori su cui si fonda lo Stato inteso come "stato ebraico e democratico"[8]. Le due Leggi Fondamentali rappresentano il primo tentativo di introdurre una struttura gerarchica delle fonti giuridiche e il controllo di costituzionalità da parte della Corte Suprema[9]. La Corte suprema in Israele svolge tre distinte funzioni: Corte di Cassazione[10], Corte d'appello[11] e Corte di prima e ultima istanza per la revisione di casi giuridici[12]. È in questa terza e ultima veste che la Corte, riunita come Alta Corte di Giustizia, può invalidare le leggi ordinarie in contrasto con le disposizioni delle due Leggi Fondamentali approvate dalla Knesset nel 1992 a condizione che la legge sia stata approvata successivamente all'approvazione della Legge Fondamentale con cui è in contrasto.

Sebbene nessuna Legge Fondamentale abbia formalmente riconosciuto il potere di revisione costituzionale basato sul principio della superiorità delle Leggi Fondamentali sulla leg-

[6] La Legge Fondamentale sulla libertà professionale è stata approvata per la prima volta nel 1992 e modificata a seguito di alcuni emendamenti nel 1994. La Legge è consultabile sul sito ufficiale della Knesset *www.knesset.gov.il*, sotto la rubrica *Basic Law*.

[7] La Legge Fondamentale sul governo è stata approvata per la prima volta dalla Knesset nel 1992 e prevedeva l'elezione diretta e contestuale di Knesset e Primo Ministro. Il sistema messo a punto dalla Legge Fondamentale, utilizzato nelle tornate elettorali del 1996, 1999 e 2001, non è riuscito a garantire stabilità al governo e la Legge Fondamentale nel 2001 è stata abrogata e sostituita con una nuova Legge Fondamentale che di fatto ha reinstallato il precedente sistema di elezione indiretta del Primo Ministro da parte della Knesset. La Legge è consultabile sul sito ufficiale della Knesset *www.knesset.gov.il*, sotto la rubrica *Basic Law*.

[8] A. Barak, *The Role of the Supreme Court in a Democracy*: "Israel Studies" 3/2 (1992), p. 7.

[9] La Corte è composta da quattordici giudici eletti tra giureconsulti di nota fama. I giudici sono eletti da una commissione composta da nove membri: ministro della giustizia, un ministro nominato dal governo, il presidente della Corte uscente, due giudici della Corte uscente eletti da loro pari, due deputati della Knesset e due rappresentanti dell'ordine degli avvocati. I giudici sono inamovibili e la loro rimozione dalla carica scatta al compimento del settantesimo anno d'età.

[10] In questo caso si tratta di casi in cui sia stata emessa sentenza, in prima istanza, dai tribunali conciliatori e su cui vi stato appello ai tribunali distrettuali e poi successivo appello alla Corte Suprema, dopo aver ricevuto una speciale autorizzazione.

[11] La Corte Suprema funziona come Corte d'appello per casi giudicati, in prima istanza, dai tribunali distrettuali.

[12] In questa veste la Corte si riunisce come Alta Corte di Giustizia (HCJ: High Court of Justice).

ge ordinaria (presto se ne occuperà la Legge Fondamentale sul legislativo), l'Alta Corte lo ha utilizzato come criterio interpretativo in diverse sentenze. La prima eclatante sentenza in merito risale al 24 settembre 1997 quando l'Alta Corte ha abrogato parecchie disposizioni della Legge per la regolamentazione delle professioni di consulenza finanziaria perché ritenute in contrasto con la Legge Fondamentale sulla libertà professionale "in quanto i mezzi suggeriti dalla legge non risultavano proporzionali al raggiungimento degli obiettivi prefissati dalla legge stessa".

Il 14 ottobre 1999 l'Alta Corte ha invece abrogato un articolo della legge sul diritto militare perché in contrasto con la Legge Fondamentale sulla dignità e sulla libertà dell'individuo [13].

La riforma, sebbene sia ispirata alla massima cautela e gradualità, ha suscitato polemiche soprattutto tra i partiti religiosi che temono la discrezionalità di un organo secolare che esclude dalla definizione dello Stato ebraico la tipologia dello Stato-Torah, ma che è ormai costituzionalmente autorizzato a entrare nel merito di questioni che riguardano il rapporto tra religione e democrazia con l'intento di favorire quest'ultima. Una delle ragioni della riforma è stata proprio l'ascesa dei partiti religiosi radicali che, date le caratteristiche del sistema elettorale israeliano, hanno ottenuto una sovrarappresentazione all'interno della Knesset, influenzandone la produzione legislativa a proprio vantaggio [14]. Il riconoscimento del controllo costituzionale sulla legge ordinaria da parte di un organo laico e indipendente come l'Alta Corte funge da contrappeso al potere della Knesset poiché introduce un meccanismo di tutela dei principi democratici tra i quali spicca la difesa del carattere laico dello Stato.

Come Alta Corte di Giustizia, la Corte ha anche facoltà di accogliere ricorsi su qualunque decisione presa dal governo, dai tribunali o da qualunque altra agenzia pubblica senza alcun limite di giurisdizione. Questo sistema, piuttosto unico nel suo genere, garantisce ampia discrezionalità alla Corte tanto che la definizione di cosa sia "Legge" in Israele passa in buona parte attraverso il lavoro dell'organo giurisdizionale, trasformando il corpo delle sue sentenze in una "Costituzione non scritta".

L'attività di creazione del diritto ad opera degli organi giurisdizionali è un fenomeno diffuso in tutte le democrazie occidentali e anche in Israele a partire dagli anni '90 si è cominciato a parlare di "iperattivismo giudiziale" [15]. L'attività dell'Alta Corte consente alla legge, astratta e generale, di adeguarsi alla fattispecie del caso concreto, di prendere vita attraverso l'adesione alla specificità del singolo caso in esame. Nella maggior parte dei casi l'attività interpretativa del massimo organo giurisdizionale si basa sulla normativa esistente nel senso che essa giudica tra le possibili interpretazioni previste dalla legge quale sia quella più appropriata. In questo caso si tratta di una selezione del diritto, della sua ottimizzazione.

In altri casi, invece, l'Alta Corte si trova a dover disciplinare situazioni non previste dal legislatore e quindi a creare la norma in base alla sua interpretazione soggettiva. La Legge Fondamentale sulle libertà individuali offre un esempio dell'ampia discrezionalità della Corte in quanto ne vincola l'interpretazione al rispetto "della democraticità e del carattere ebraico dello Stato". La vaghezza dei principi enunciati dalla Legge apre la strada a un giudizio strettamente soggettivo [16].

[13] L'articolo abrogato è l'art. 237a, che consentiva a un militare di detenere un soldato per quattro giorni senza prima portarlo davanti a un giudice.

[14] Per ulteriori approfondimenti si veda I. Greilsammer, *Israel: les hommes en noir*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1991.

[15] Y. Dotan, *Judicial Accountability in Israel: the High Court of Justice and the Phenomenon of Judicial Hyperactivism*: "Israel Affairs" 8/4 (2002), pp. 87-106.

[16] La sentenza relativa al caso Banca Hamizrahi contro Villaggio Cooperativo Migdal è esemplificativa al riguardo. La sentenza, emessa il 9 novembre 1995, doveva accertare se una legge adottata nel 1993, vale a dire dopo l'approvazione della Legge Fondamentale sulla dignità e sulla libertà dell'individuo, costituisse o meno una lesione del diritto di

La Corte stabilisce dunque che i valori fondamentali dello Stato di Israele sono la sua democraticità e la sua ebraicità. La complessità del secondo termine crea qualche difficoltà di interpretazione: cosa si intende per Stato ebraico? Si tratta di un riferimento di tipo religioso, culturale o etnico? L'attuale presidente della Corte Suprema israeliana si è espresso in questi termini:

> Nella sua attività di produzione legislativa, la Corte Suprema realizza i valori dello Stato di Israele come Stato ebraico e democratico. I valori dello Stato di Israele come Stato ebraico sono i valori della tradizione di Israele e del Sionismo. In accordo con questo principio, un giudice deve rispecchiare, nella sua attività giudicante, i valori di libertà, giustizia, integrità e pace della tradizione ebraica. Deve dare espressione al rilancio nazionale del popolo ebraico nel proprio Stato. Allo stesso modo egli deve dare espressione ai valori dello Stato di Israele come Stato democratico. Il giudice deve rappresentare Israele come uno Stato nel quale vivono cittadini non ebrei, in possesso di uguali diritti, e i cui valori sociali e culturali siano egualmente parte dei valori dello Stato [17].

Il riferimento a uno Stato ebraico non può prescindere da considerazioni di carattere religioso poiché nella tradizione ebraica a cui fa riferimento il giudice Barak il posto d'onore spetta al diritto ebraico, la Halakah, applicato dai Tribunali religiosi in materia di *status* personale dei cittadini [18].

La posizione della Corte su questo punto è molto chiara: il diritto religioso ebraico è una fonte giuridica accessoria alla quale il giudice può attingere, ma solo come guida interpretativa e solo attingendo ai principi generali in essa contenuti, mai alla norma o alla procedura giuridica specifica. Non solo, ma unicamente i valori compatibili con quelli democratici potranno essere mutuati dalla giurisprudenza della Corte. La Corte interpreta il carattere ebraico dello Stato attraverso un'ottica laica, come un'espressione nazionale, culturale e spirituale della tradizione ebraica, riconoscendo un'importanza marginale alla Halakah. La sua giurisprudenza è dunque tesa alla limitazione dell'applicazione della Legge religiosa nel tentativo di ritagliare spazio al diritto democratico [19].

L'interventismo dell'Alta Corte in favore del rafforzamento della democrazia in Israele ha contribuito a modificare l'equilibrio delle relazioni tra Stato e religione fondato da più di un quarantennio sullo "Status Quo" [20]. Con la sottoscrizione dello Status Quo, il nascente stato di Israele si impegnava a mettere da parte il proprio laicismo nelle seguenti materie:

1. *šabbat* (sabato) come giorno di riposo settimanale legalmente riconosciuto dallo Stato, restando inteso che gli appartenenti ad altre religioni potessero scegliere liberamente il loro giorno di riposo settimanale;
2. *kašerut* (regole alimentari religiose) rispettata in tutte le cucine pubbliche destinate agli ebrei;
3. *status* personale, inteso come l'insieme di norme riguardanti il matrimonio, il divorzio, le sepolture ecc., gestito in modo da

proprietà. Si trattava in specifico di una legge ordinaria che riduceva i debiti di alcuni villaggi collettivi nei confronti delle banche, permettendo così di evitare il fallimento di un settore in stato di cessazione dei pagamenti. La Banca Hamizrahi denunciava la legge come una violazione del diritto di proprietà, stabilito dalla Legge Fondamentale. La Corte, dopo una travagliata polemica con la Knesset, ha stabilito che effettivamente la legge violava il diritto alla proprietà, ma che poiché il legislatore aveva rispettato il principio di proporzionalità tra il mezzo adottato e il fine da raggiungere la legge in questione era comunque "conforme ai valori dello Stato di Israele come stato ebraico e democratico".

[17] Barak, op. cit., p. 9.

[18] La giurisdizione dei Tribunali religiosi in materia di *status* personale dei cittadini è esclusiva.

[19] Da più parti si chiede una modifica della sua composizione in modo tale che al suo interno vengano rappresentate tutte le componenti dello scacchiere politico e, in particolare, i giudici provenienti dalle corti rabbiniche. Anche il partito arabo ha chiesto che vengano nominati giudici arabi all'interno della Corte.

[20] Dal titolo della lettera/accordo siglata il 9 giugno 1947 tra Ben Gurion e la dirigenza del partito ultra ortodosso Agudat Yiśra'el, a seguito del quale il leader laico si impegnava ad accettare parte delle richieste avanzate dal blocco religioso in cambio del sostegno al nascente Stato di Israele.

soddisfare le richieste della popolazione religiosa e senza creare fratture all'interno della società israeliana;
4. istruzione organizzata in modo da garantire la più completa autonomia dell'insegnamento religioso, fermo restando che lo Stato stabilisce un curriculum minimo obbligatorio in tutte le scuole, comprendente l'insegnamento della lingua ebraica, della storia, delle scienze.

Tutta la gestione delle attività disciplinate dallo Status Quo veniva affidato al Gran Rabbinato[21] e ai Tribunali rabbinici.

Nessuno dei punti contenuti nello Status Quo è ormai esente da interventi dell'Alta Corte di Giustizia a seguito di ricorsi promossi da cittadini sempre più insofferenti di fronte ai privilegi concessi alla legislazione religiosa. A questo punto è utile analizzare più nel dettaglio l'evoluzione dello Status Quo.

Il rispetto dello *šabbat* è regolato da una legge approvata nel 1948 all'unanimità, che stabilisce quanto segue:
1. chiusura dei negozi, caffè, ristoranti e cinema, escluse le grandi città (Gerusalemme è un'eccezione in questo senso perché il rispetto della chiusura durante il sabato è osservata da tutti gli esercizi ebraici);
2. inattività professionale, esclusi i lavoratori indipendenti e coloro che operano nei settori del divertimento e della difesa;
3. divieto di circolazione delle automobili nei quartieri religiosi;
4. divieto di circolazione degli autobus;
5. dal 1981 la legge prevede anche la sospensione dei voli della compagnia aerea nazionale El Al.

Una successiva legge del 1951, dal titolo "Legge sulle ore di lavoro e di riposo", ha introdotto una serie di garanzie a tutela delle religioni non ebraiche, stabilendo che ciascuna ha il diritto di scegliere il proprio giorno di riposo settimanale. La legge stabilisce inoltre il divieto di far lavorare un lavoratore durante il suo giorno di riposo settimanale, a meno che non si tratti di casi in cui siano previste delle deroghe[22]. I casi in cui sono ammesse deroghe riguardano tutti i settori indispensabili al benessere e alla sopravvivenza dei cittadini: difesa nazionale, ospedali, centrali elettriche e via discorrendo. L'ambito di applicazione della legge è in realtà tutt'altro che omogeneo poiché la responsabilità del rispetto dello *šabbat* dipende dalle autorità locali, ciascuna delle quali ha una propria strategia operativa in merito.[23]

Questa diversa organizzazione del tempo fa sì che una città come Gerusalemme, in parte ebraica e in parte araba, appaia dimezzata durante il sabato: mentre la parte ebraica si ferma, quella araba è in piena attività con i suoi locali notturni, i caffè e i mezzi di trasporto.

In realtà, le regole relative al rispetto dello *šabbat* sono diventate sempre più problematiche in seguito all'ascesa dei partiti ultraortodossi[24] (*ḥaredim*) cominciata negli anni '80. Il rispetto dello *šabbat* ha finito per creare tensioni soprattutto nei rapporti tra ebrei laici ed ebrei

[21] Il Gran Rabbinato è un organismo piuttosto complesso di cui è difficile dare una definizione specifica poiché la religione ebraica non possiede una vera e propria gerarchia, paragonabile a una Chiesa. L'autorità del Rabbinato è riconosciuta solo da chi decide di farlo. La gran parte degli israeliani, laici, tradizionalisti o ultraortodossi, non riconosce l'autorità del Gran Rabbinato, anche se tutti sono obbligati a sottomettersi alla sua giurisdizione nei molti settori in cui ha competenza esclusiva, in particolare nelle questioni riguardanti lo status personale dei cittadini (matrimoni, divorzi, sepolture etc.). Il Gran Rabbinato è composto da un Consiglio formato da dodici membri: i due Rabbini Capo e altri dieci Rabbini. Il Consiglio del Gran Rabbinato è eletto da un'assemblea composta da centocinquanta persone, di cui ottanta sono Rabbini e settanta funzionari pubblici. I due Rabbini Capo giocano un ruolo fondamentale perché sono Presidenti del Gran Tribunale Rabbinico che è l'istanza d'appello dei Tribunali rabbinici regionali. La giurisdizione rabbinica è importante perché in determinate materie possiede una giurisdizione obbligatoria ed esclusiva, costituendo così un vero e proprio ordine giurisdizionale dello Stato.

[22] Le deroghe sono concesse attraverso un'autorizzazione rilasciata da un'apposita commissione composta dal Primo ministro, il ministro degli affari religiosi ed il ministro del lavoro.

[23] L'amministrazione di Haifa ad esempio non rispetta il divieto sulla circolazione dei trasporti pubblici che funzionano regolarmente durante il sabato. A Gerusalemme, al contrario, l'applicazione della legge è più restrittiva e rigorosa.

religiosi, oltre che nell'organizzazione stessa della struttura sociale urbana[25]. Il problema è particolarmente acuto laddove vivono gruppi di ebrei ultraortodossi (concentrati soprattutto a Bnei Brak e in alcuni quartieri di Gerusalemme), poiché la loro interpretazione del comandamento biblico è estremamente rigida.[26]

Il desiderio dei *ḥaredim* di celebrare lo *šabbat* secondo un'interpretazione rigorosa diventa particolarmente difficile quando si creano delle zone di intersezione sociale con il mondo laico. Per un ultraortodosso sentire la televisione dell'appartamento del vicino, la musica della radio, o il traffico automobilistico diventa un impedimento insormontabile alla celebrazione del suo rituale religioso. Questo spiega la tendenza dei *ḥaredim* a concentrarsi in aree abitative dove creare un microcosmo separato dal resto della città.[27]

Nello stesso modo, gli ebrei laici preferiscono vivere lontano dai quartieri ultraortodossi, ma non possono sfuggire all'imposizione di una legge che stabilisce la chiusura dei locali notturni o dei cinema nella serata del venerdì, serata che precede un giorno non lavorativo.

Conflitti di questo genere provocano momenti di grande sofferenza sociale e sfociano spesso in scontri violenti; non è raro, infatti, che i *ḥaredim* abbiano esternato la loro protesta con lanci di sassi e insulti verso gli automobilisti che transitavano in prossimità dei loro quartieri.

La Corte Suprema si è occupata nel 1996 della questione relativa allo *šabbat* nella sentenza di Bar Ilan, relativa alla circolazione delle auto sull'omonima strada durante il sabato.[28] La strada di Bar Ilan è un'arteria del traffico di Gerusalemme, ma attraversa il quartiere ultraortodosso di Meah Shearim suscitando le violente proteste degli abitanti. Le pressioni dei gruppi religiosi hanno spinto il Ministro dei trasporti, membro del Partito Nazional Religioso, a emettere un'ordinanza per la chiusura della strada al traffico durante lo *šabbat*.

Le reazioni della parte laica della città e di tutta Israele sono state talmente violente da far presagire lo scoppio di uno scontro sociale dagli esiti imprevedibili. L'intervento della Corte ha sospeso l'ordinanza del Ministro e ha raccomandato la creazione di un'apposita commissione incaricata di trovare una soluzione. Il pronunciamento della commissione ha permesso alla Corte di prolungare a tempo indeterminato la sospensione dell'ordinanza del Ministro, riaprendo di fatto la strada di Bar Ilan alla circolazione delle auto.

In tema di regole alimentari, la religione ebraica prevede il rispetto di una serie di precetti chiamati in ebraico *kašerut*. La *kašerut* ha una struttura composita che affonda le radici in una serie di passi della Torah.[29] Il diverso grado di rigore nell'osservanza della *kašerut* produce costumi differenziati che vanno dall'uso di stoviglie separate a quello di frigoriferi separati fino all'utilizzo da parte di alcune famiglie *ḥaredi* di cucine divise in due ambienti ben distinti per la preparazione di carne e di latticini[30].

Nel caso di consumo di carne esistono poi severe regole di macellazione prescritte dalla Torah, secondo le quali la macellazione deve avvenire attraverso un particolare sistema

[24] I partiti religiosi in Israele si dividono tra ortodossi e ultraortodossi. Il principale partito ortodosso è il Partito Nazional Religioso che condivide l'ideologia sionista dello Stato, riconoscendone l'autorità e la legittimità. Al contrario, i partiti ultraortodossi, sebbene molto diversi tra loro, condividono il rifiuto dello Stato di Israele in quanto Stato laico e sono tesi alla creazione di uno Stato teocratico retto dalla Torah.

[25] È importante sottolineare che anche la Legge religiosa permette una deroga al rispetto dello *šabbat* in caso di *piqquaḥ nefeš* (liberamente tradotto in "questioni di vita o di morte"). Per salvare la vita a sé stesso, o al prossimo, un ebreo osservante può violare il comandamento sul Sabato.

[26] M. Friedman, *The Haredim and the Israeli Society*, in J. Peters – E. Kyle (curr.), *Whither Israel: The Domestic Challenges*, Chatham House and I.B. Tauris, London 1993, pp. 177-201.

[27] *Ibid.*

[28] Kleine, *La democratie* cit., p. 250.

[29] N. Solomon, *Ebraismo*, trad. ital. Einaudi, Torino 1999, pp. 86-88.

[30] Tra le altre cose, la *kašerut* proibisce di mescolare carne e latticini.

di uccisione, dissanguamento, lavatura e salatura dell'animale che prende il nome di *šeḥiṭah*. Inoltre è consentito solo il consumo di alcuni tipi di carni e anche il pesce è soggetto a regolamentazione. È infine proibito vendere pane lievitato durante la Pasqua ebraica: una legge del 1986 proibisce la vendita, il consumo e l'esposizione di pane lievitato nelle città e nei quartieri a maggioranza ebraica. Con la nascita dello Stato d'Israele si è subito posto il problema del rispetto della *kašerut* nelle mense pubbliche. Inizialmente era stata avanzata la proposta di creare strutture separate per laici e religiosi, ma Ben Gurion aveva respinto l'ipotesi di una ghettizzazione alimentare[31]. Il compromesso ha dato vita a una legge che garantisce la fornitura di cibo *kašer* in tutte le mense pubbliche e nell'esercito. Negli anni successivi all'indipendenza, l'estensione del commercio e l'apertura dei consumi a stili alimentari occidentali hanno introdotto il problema di come poter garantire ad un consumatore religioso che il cibo che acquista sia effettivamente *kašer*. A questo proposito è stata varata una legge nel 1983 dal titolo "Legge sul divieto di frode in materia di *kašerut*" nella quale si rende necessario il possesso di un "certificato di *kašerut*" per chiunque intenda vendere prodotti con questo marchio[32]. L'organo che ha competenza esclusiva per il rilascio del certificato è il Gran Rabbinato, spesso al centro di critiche riguardo ai criteri adottati per la verifica del rispetto delle norme alimentari.

È importante sottolineare che in questo ambito esiste una spaccatura netta tra la posizione dei religiosi moderati e i gruppi ultraortodossi. Questi ultimi non riconoscono la competenza in materia di *kašerut* del Gran Rabbinato, ritenuto non sufficientemente rigoroso, e da tempo hanno un loro circuito di produttori e venditori di cibo *kašer* indipendente dal Rabbinato e dallo Stato.[33]

La procedura per ottenere il certificato ufficiale del Rabbinato è al contrario giudicata eccessivamente rigida dai produttori che vorrebbero seguire le regole del mercato. La Corte Suprema è stata chiamata in causa ancora una volta nel tentativo di promuovere una separazione tra diritto positivo e legge religiosa, ma i risultati raggiunti sono stati sistematicamente aggirati da leggi approvate dalla Knesset che ne modificano il contenuto e soprattutto ne limitano l'ambito di applicazione. Questo è possibile non soltanto attraverso l'attività di un parlamento nel quale i partiti religiosi hanno un peso rilevante, ma anche grazie al processo di rifrazione che emerge dal prisma della legislazione regionale. Ogni municipalità segue regole proprie in materia di *kašerut*, regole che in caso di violazione della legge vanno dalla permissività totale alla sanzione pecuniaria, fino al perseguimento penale vero e proprio.

Il caso Askel contro la Municipalità di Netanya è estremamente esemplificativo al riguardo, sebbene risalga al lontano 1954.[34] Il ricorrente aveva fatto domanda alla Municipalità di Netanya per ottenere l'autorizzazione ad aprire una macelleria, ma quest'ultima aveva subordinato la concessione dell'autorizzazione all'impegno del macellaio di astenersi dal vendere carne di maiale. Il macellaio aveva rifiutato la richiesta e si era appellato alla Corte Suprema. La Corte aveva accolto la richiesta del ricorrente, accusando la municipalità di aver travalicato la sua competenza nel tentativo di imporre la legge religiosa. La sentenza della Corte fu puntualmente aggirata due anni dopo, quando nel 1956 venne approvata dalla Knesset una legge sulle autorizzazioni speciali nella quale si specifica che:

> Nonostante tutte le disposizioni contrarie, le autorità locali sono abilitate a limitare o proibire la

[31] Una differenziazione di questo tipo vigeva solo nelle scuole, anche se il sistema educativo israeliano minimizza le differenze essendo diviso "a monte" tra scuole laiche e scuole religiose.

[32] H. Philippe, *Le système politique israélien*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1990, pp. 5-28.

[33] Friedman, *The Haredim*, cit., pp. 177-201.

[34] Kleine, *La democratie*, cit., p. 253.

vendita di carne di maiale e dei suoi derivati destinati alla consumazione[35].

Nonostante le resistenze del mondo religioso, alcune trasformazioni sociali stanno comunque minacciando dal basso le norme halakiche. A partire dalla fine degli anni ottanta la massiccia immigrazione di ebrei provenienti dall'ex Unione Sovietica, abituati al consumo di carne di maiale, così come le conseguenze della globalizzazione economica hanno reso la tavola della società israeliana ancora più divisa. In alcune rivendite commerciali sono ormai riconoscibili dai clienti non osservanti etichette "camuffate" sotto le cui spoglie si nasconde la vendita di carne di maiale. Infine, il dibattito rovente sull'autorizzazione ad aprire un MacDonald[36] nel cuore di Gerusalemme si è risolto con la vittoria del colosso americano. Il locale, affollatissimo di giovani, cancella ogni specificità spazio-temporale dimostrando tutta la potenza della globalizzazione. Ci si ricorda di essere in Israele solo quando il commesso, puntualmente, chiede se insieme alla carne gradisci il formaggio.

Ma il terreno sul quale lo scontro tra le regole dello Stato democratico e le istanze dei gruppi religiosi, ortodossi e ultraortodossi, si fa più carico di implicazioni è senza dubbio quello della presenza di tribunali religiosi dotati di giurisdizione esclusiva in materia di tutela dello *status* personale dei cittadini.

Nel 1953 venne approvata la legge dal titolo "Legge sulla giurisdizione dei tribunali rabbinici (matrimoni e divorzi)", in cui si stabilisce che:

- art. 1: "Tutto ciò che concerne il matrimonio e il divorzio di ebrei in Israele, che essi abbiano la nazionalità o siano residenti, rientra nella competenza esclusiva dei tribunali rabbinici"[37];

- art. 2: "I matrimoni e i divorzi tra ebrei in Israele si effettuano secondo la legge della Torah".

Le disposizioni introdotte da questa legge costituiscono una vera anomalia rispetto al modello democratico occidentale perché creano un'oasi teocratica all'interno del sistema giuridico. I tribunali rabbinici sono tribunali squisitamente religiosi, la cui giurisprudenza è interamente fondata sull'applicazione della Halakah e le cui disposizioni rendono, ad esempio, legalmente impossibile in Israele il matrimonio tra una persona ebrea e una non ebrea. Non solo, ma essendo garantita una competenza esclusiva dei tribunali rabbinici nella materia è allo stesso modo legalmente impossibile il matrimonio civile contratto tra ebrei che rifiutano di riconoscere l'autorità religiosa[38].

Resta inteso che ogni altra confessione religiosa gestisce gli affari religiosi in base alle proprie regole e tradizioni, e che lo Stato di Israele riconosce ogni tipo di matrimonio contratto all'estero[39].

L'impossibilità del matrimonio civile non rappresenta in realtà un problema particolarmente sentito dagli ebrei israeliani, i quali sono tendenzialmente favorevoli a celebrare un matrimonio religioso anche quando si dichiarano laici. Questo rispecchia il carattere tradizionalista della società israeliana che considera il rispetto della tradizione religiosa come una miscela tra religione, cultura e tradizione. Il problema esiste, però, per una minoranza di cittadini ebrei che rifiuta di riconoscere l'autorità dei tribunali religiosi e che considera l'impossibilità di contrarre un matrimonio civile come una violazione della propria libertà individuale.

Anche la regolamentazione del divorzio è piuttosto spinosa[40]. Il diritto halakico prevede che il divorzio possa avvenire solo dopo la con-

[35] *Ibid*., p. 254

[36] MacDonald vende panini in cui sono mescolati carne e formaggio, in violazione delle norme religiose.

[37] Kleine, *Le caractère*, cit., p. 122.

[38] C. Liebman, *Judaism and Jewishness in the Jewish State*: "Annals of the American Accademy of Political and Social Science" n° 555, pp. 15 - 25.

[39] Questo spiega i frequenti matrimoni celebrati nella vicina isola di Cipro tra ebrei e non ebrei, o tra ebrei laici, in modo da ottenere il riconoscimento in Israele.

[40] È necessario sottolineare che la religione ebraica non considera il divorzio come negativo di per sé poiché non concepisce l'idea di unione "eterna". Da sempre, sia nella Torah che nel Talmud, le

cessione del *geṭ*, documento nel quale il marito comunica alla moglie la fine dell'unione coniugale. Quando è l'uomo a volere il divorzio la donna non può fare altro che accettare la decisione del marito senza alcuna conseguenza giuridica, mentre se è la donna a chiedere la rottura del matrimonio il marito ha facoltà di non concederle il *geṭ*. La mancata concessione del *get* impedisce alla donna di risposarsi e definisce *mamzerim*[41] tutti i figli nati fuori dal matrimonio dal quale non ha ottenuto lo scioglimento. L'Alta Corte è intervenuta in materia di divorzio nella sentenza relativa al Caso Bavly[42]. Il ricorso presentato dalla signora Bavly contestava al tribunale rabbinico la violazione dei suoi diritti finanziari a seguito della sentenza di divorzio. La legge religiosa in caso di divorzio e in assenza di specifici accordi tra le parti prevede che si applichino alla moglie le condizioni originariamente contenute nella *ketubbah* e solo occasionalmente l'elargizione di una somma di denaro a titolo di indennizzo. La questione sollevata dinanzi alla Corte denunciava la non conformità della somma concessa dal tribunale religioso rispetto agli *standard* più equi e realistici stabiliti dai tribunali civili. L'Alta Corte ha ritenuto nulla la decisione del Tribunale rabbinico, ribadendo che i principi del diritto civile debbano essere applicati anche dai Tribunali religiosi. La decisa incursione della Corte all'interno del diritto halakico in tema di matrimoni e divorzi non va sottovalutata, e a ragione questa sentenza è considerata una pietra miliare sia per il rapporto tra religione e democrazia in Israele sia per il raggiungimento della piena parità tra i sessi. Le motivazioni addotte dalla Corte, infatti, riguardano sia la violazione del principio di eguaglianza tra i sessi, sia la supremazia e la certezza dei principi del diritto civile che non possono in alcun modo variare a seconda del tipo di tribunale di fronte al quale i cittadini vengono giudicati[43].

In materia di educazione, è utile partire dalla constatazione che la scuola pubblica in Israele si divide tra scuola pubblica laica e scuola pubblica religiosa[44]. Il sistema fu messo a punto nel 1953, grazie alla legge sull'insegnamento pubblico[45].

L'art. 2 della legge indica in termini generali lo scopo dell'insegnamento pubblico (laico e religioso):

> Lo scopo dell'insegnamento pubblico è di fondare l'istruzione obbligatoria dello Stato sui valori della cultura di Israele, le conoscenze scientifiche, l'amore per la patria, per lo Stato e per il popolo di Israele, l'addestramento al lavoro agricolo e manuale, la preparazione pionieristica, l'aspirazione verso una società basata sulla libertà, l'uguaglianza, la tolleranza, la solidarietà e l'amore tra esseri umani[46].

La cosa interessante è che lo Stato finanzia interamente sia le scuole laiche che quelle religiose, favorendo una scelta veramente libera tra i due percorsi scolastici.

Il settore laico e quello religioso sono stati le pietre angolari dell'educazione pubblica

possibilità di divorzio sono molteplici e dovute ad innumerevoli circostanze.

[41] In base all'applicazione del diritto halakico, i *mamzerim* sono esclusi dalla comunità fino alla decima generazione e non possono sposarsi se non tra di loro. In realtà i *mamzerim* sono pochi perché per essere dichiarati tali è necessaria la dichiarazione di due testimoni. La dichiarazione è comunque legalmente possibile.

[42] HCJ 1000/92, Hava Bavly v. The Great Rabbinical Court and others, 48 (2) PD 221.

[43] Il giudice Barak, in proposito, ha affermato che il valore di una proprietà non può variare a seconda della cornice giuridica nella quale viene discussa la materia.

[44] Le scuole religiose pubbliche sono dirette da un Consiglio superiore composto dai rappresentanti del mondo religioso e del Ministero dell'educazione e della cultura. La funzione del Consiglio, nel quale la componente religiosa è maggioritaria, è di tipo consultivo, e costituisce una garanzia sull'elaborazione di programmi scolastici in sintonia con i principi religiosi.

[45] E. Don-Yehiya, *The Resolution of Religious Conflicts in Israel*, in S. Cohen – E. Don-Yehiya (curr.), *Conflict and Consensus in Jewish Political Life*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press 1981, pp. 202-209.

[46] Kleine, *Le caractère*, cit. p. 134.

israeliana per oltre un quarantennio, grazie alla condivisione dell'ideologia Sionista e alla consapevolezza che questa ideologia era abbastanza forte da permettere un margine di autonomia nella scelta dei *curricula* scolastici.

A partire dagli anni '80, le differenze ideologiche e metodologiche tra i due settori hanno cominciato a divergere sempre più. La scuola pubblica laica ha completamente abbandonato lo studio della tradizione ebraica in concomitanza con il generale declino degli studi di tipo umanistico a favore delle discipline scientifiche. Contemporaneamente, la scuola pubblica laica ha elevato a morale suprema i valori di carattere universale tipici delle democrazie occidentali: materie legate allo studio della democrazia e del diritto vengono studiate non come semplici sistemi politici, bensì come paradigmi in base ai quali formulare giudizi morali o valutare il livello di giustizia sociale nel paese. Al contrario, il settore pubblico religioso si è progressivamente allontanato dal settore laico, trasformando la Torah nella via che il mondo deve seguire e non il contrario. Il tentativo di competere con la crescita di iscritti alle scuole religiose ultra ortodosse nei quartieri più poveri abitati da ebrei di origine orientale è stato senza dubbio uno dei motivi che hanno spinto la scuola religiosa pubblica a questa drammatica virata[47].

Last but not least, il clientelismo con cui è stato gestito il Ministero dell'istruzione a partire dalla fine degli anni '80 e in tutta la decade successiva ha finito per esacerbare lo scontro non solo tra scuola laica e religiosa, ma tra laici e religiosi *tout court* in Israele. Il controllo del ministero veniva offerto come "ricompensa" ai partiti religiosi, in particolare al Partito Nazional Religioso, in cambio del sostegno fornito al governo da una Knesset sempre più frammentata e instabile. I partiti religiosi, una volta ottenuto il controllo del Ministero dell'istruzione, ne hanno sfruttato le risorse per favorire le scuole religiose a scapito di quelle laiche.

Un discorso a parte meritano le scuole ultraortodosse. Queste ultime costituiscono un sistema formalmente indipendente dal potere pubblico. L'ascesa elettorale dei partiti ultra ortodossi ha aumentato enormemente il loro potere di contrattazione nei confronti del sistema istituzionale, garantendo l'accesso a posti chiave dell'apparato di governo che consentono uno storno delle risorse disponibili in favore delle loro scuole religiose.

La necessità di trasferire fondi nel settore dell'educazione è di primaria importanza per i partiti *ḥaredi* non solo per ragioni di carattere elettorale, ma anche perché è all'interno della *ješivah* (scuola religiosa ultraortodossa) che si formano i continuatori della cultura *ḥaredi* nel paese. L'elevata prolificità delle comunità ultraortodosse fa sì che in Israele stia crescendo uno Stato dentro lo Stato, una generazione di giovani la cui preparazione culturale si basa sul rifiuto dello Stato e dei suoi valori democratici.[48]

Il caso più eclatante è l'impressionante crescita degli iscritti alle scuole religiose gestite dal movimento El Hama'ayan (ritorno alla fonte) che fa capo al partito Shas[49]. La crescita degli allievi che frequentano le scuole di El Hama'ayan sottrae iscritti non solo alla scuola religiosa pubblica, ma anche a quella laica attraverso il fenomeno della "rinascita ebraica" che vede molti ebrei laici riscoprire un'identità re-

[47] Per ulteriori approfondimenti si veda B.R. Eliezer, *Ethnicity, State and Religion in Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

[48] M. Kellner, *Can Orthodoxy Share the Public Square?*: "Jewish Political Studies Review" 11 (1999), pp. 127-139.

[49] Shas è un partito religioso ultraortodosso apparso per la prima volta sulla scena politica in seguito alle elezioni del 1984 e arrivato, nelle elezioni del 1996 e 1999, a essere il terzo partito israeliano (oggi è il quarto). Accanto alla connotazione religiosa, Shas è prevalentemente un partito etnico perché raccoglie i voti degli ebrei orientali immigrati in Israele, indipendentemente dalla loro religiosità. Shas si è dimostrato un abile conoscitore della macchina istituzionale israeliana, riuscendo ad ottenere enormi privilegi ed altrettanti consensi all'ombra della rivalità "etnica" tra ebrei orientali e ebrei di origine aškenazita, dovuta all'ininterrotta *leadership* aškenazita nella struttura politico-economica del paese.

ligiosa legata all'interpretazione radicale della tradizione e dei precetti religiosi.

I timori di una spaccatura culturale e sociale all'interno del paese sono acuiti dall'esenzione dei giovani studenti delle scuole ultraortodosse dal servizio di leva. Il sistema israeliano prevede, infatti, la possibilità per i giovani che frequentano a tempo pieno le scuole *ḥaredi* di essere esentati dal servizio militare, aprendo loro un percorso radicalmente diverso da quello sperimentato dai giovani non ultraortodossi. L'importanza della sicurezza nazionale è uno dei punti di maggiore aggregazione della società israeliana per la quale i giovani ebrei pagano un prezzo molto alto. Paradossalmente alcune minoranze non ebraiche, come quella drusa, partecipano al servizio militare, così come vi prendono parte le ragazze ebree[50].

La completa esenzione dei giovani studenti delle *yešivot* e dei *kolelim*[51] appare quindi come un privilegio inaccettabile agli occhi del mondo laico, dei sionisti religiosi e anche di qualche gruppo di *ḥaredim* che ha comunque deciso di prendere parte alla difesa del paese (in un programma speciale studiato apposta per le loro esigenze religiose). I *ḥaredim* sono accusati di parassitismo perché godono della sicurezza del paese senza contribuirvi in alcun modo[52]. Inoltre, la possibilità di proseguire gli studi religiosi in età adulta, grazie all'istituto del *kolel*, introduce un ulteriore elemento di divisione poiché impedisce espressamente agli studenti di lavorare. Questo implica che la società ultraortodossa sia organizzata in modo tale da rallentare l'inserimento maschile nel mondo del lavoro, delegando alle mogli degli studenti che frequentano i *kolelim* il compito di mantenere la famiglia, in genere molto numerosa. La condizione tipica della donna che vive all'interno della comunità ultraortodossa è quella di aver frequentato una *yešivah* riservata alle ragazze (*ulpanah*), cosa che le consente di ottenere l'abilitazione all'insegnamento e di portare a casa uno stipendio[53]. Quando i giovani maschi escono dal sistema educativo ultraortodosso non hanno il grado di preparazione necessario all'inserimento nella struttura economica e produttiva del paese.[54] Lo sbocco lavorativo nel quale la maggior parte di loro spera è all'interno della rete connessa alla fornitura di servizi religiosi finanziata dallo Stato: *kašerut*, Consigli religiosi, Tribunali rabbinici, educazione pubblica o indipendente e così via.

La crescente povertà delle comunità ultraortodosse appare però destinata a perpetuarsi nelle prossime generazioni, acuendo il rapporto di dipendenza dai finanziamenti pubblici. Il rapporto dei *ḥaredim* con lo Stato d'Israele appare dunque molto complesso: disprezzo per le sue regole, ma dipendenza dal suo aiuto finanziario.

Infine, un ultimo cenno ad una questione che, sebbene non sia menzionata tra i punti dello Status Quo, è di cruciale importanza nelle relazioni tra religione e democrazia in Israele: la definizione di chi sia ebreo. Una delle caratteristiche più straordinarie dello Stato d'Israele è il suo essere a cavallo tra nazionalità e tran-

[50] Le ragazze druse sono sempre esentate dal servizio militare, mentre le ragazze ebree possono chiedere l'esenzione per motivi religiosi.

[51] Il *kolel* (plur. *kolelim*), è un'istituzione su piccola scala, formata in genere da trenta a cinquanta studenti, destinata ai giovani maschi diplomati nelle *yešivot* che intendono approfondire lo studio del Talmud dopo essersi sposati.

[52] La comunità ultraortodossa risponde alle accuse dichiarando che la preghiera e la sottomissione al giogo della Torah salvaguardano più delle armi le sorti del popolo ebraico.

[53] M. Friedman, *Haredim Confront the Modern Society*: "Studies in Contemporary Jewry" 2 (1986), pp. 83-84.

[54] Un recente sondaggio giornalistico condotto in alcune *yešivot* gestite dal movimento ultraortodosso dello Shas, El Hama'ayan, ha rivelato l'impreparazione degli insegnanti incapaci in alcuni casi di rispondere correttamente alle più semplici curiosità dei bambini; secondo il *reportage*, Roma sarebbe stata descritta come una nazione anziché come la città capitale d'Italia. P. Hirschberg, *What Did You Learn in Shas School Today?*, in *Jerusalem Report*, 17 luglio 2000, pp. 14-16.

snazionalità[55]. L'apertura delle frontiere a tutti gli individui di origine ebraica è formalmente prevista dalla Legge del ritorno, una legge approvata nel 1950 nella quale si specifica che "lo Stato di Israele sarà aperto all'immigrazione ebraica e alla riunione degli esiliati".

La legge specifica inoltre che tutti gli ebrei immigrati antecedentemente all'entrata in vigore della legge, e dunque in violazione delle norme vigenti nel periodo mandatario[56], ottengono la regolarizzazione della loro posizione in virtù dell'effetto retroattivo della Legge stessa[57]. La Legge del ritorno offre dunque il diritto agli ebrei della Diaspora di poter tornare, o semplicemente di poter *pensare* di tornare, in un luogo al quale appartenere e nel quale sentirsi "al sicuro"[58]. Si tratta di un vero e proprio diritto naturale che non emana dallo Stato, ma dall'essere ebrei. Ogni ebreo in quanto tale ha questo diritto nel momento stesso in cui esprime il desiderio di stabilirsi in Israele.

In pratica la Legge del ritorno consente l'acquisizione automatica della cittadinanza israeliana e il diritto di beneficiare di una serie di sovvenzioni statali che aiuteranno l'immigrato a inserirsi nel tessuto sociale ed economico del paese[59]. La Legge del ritorno è un elemento fondamentale per la costruzione del carattere ebraico dello Stato, ma questo pone un problema altrettanto cruciale: chi è ebreo?

Il dibattito risale alla fine degli anni '50, quando la Knesset si trovò di fronte alla necessità di regolamentare l'ambito di applicazione della Legge del ritorno. Le prime istruzioni al riguardo furono pubblicate nel 1958:

> (...) una persona che dichiara in buona fede di essere ebrea dovrà essere considerata come persona ebrea[60].

Le proteste del mondo religioso provocarono un'immediata correzione del testo, nel quale si aggiunse la specificazione che l'immigrato non dovesse appartenere a un'altra religione. Il timore del rabbinato che individui non ebrei, come ad esempio i figli di matrimoni misti, fossero registrati come tali spinse la Knesset a modificare ulteriormente le istruzioni sulla registrazione, soprattutto dopo lo sconquasso provocato dall'Affare Shalit.

L'Affare Shalit risale al 1970[61]. Il ricorrente, il signor Shalit, ebreo e sposato con una donna non ebrea, aveva chiesto di poter registrare i figli come ebrei. Il funzionario statale si era però rifiutato di seguire la procedura richiesta da Shalit, giudicando i due bambini non ebrei in base alla legge religiosa[62]. La questione era arrivata alla Corte Suprema, la quale dopo lunghe e travagliate sessioni aveva deciso di accogliere la richiesta del ricorrente. La procedura seguita dalla Corte è interessante perché tenta di disinnescare il potenziale politico della questione, dando rilievo agli aspetti più tecnici. L'impostazione della sentenza tende, infatti, a burocratizzare la questione incentrandola sulla divisione di competenze esistente tra Governo e funzionari statali. In questo modo l'obiettivo della sentenza non è tanto quello di

[55] A questo proposito, nell'agosto del 1994 il Parlamento israeliano ha approvato un emendamento al codice penale in base al quale chiunque nel mondo commetta un reato di antisemitismo nei confronti di un ebreo è punibile in Israele, dove può essere processato. Lo Stato di Israele tutela dunque tutti gli appartenenti al popolo ebraico anche oltre i suoi confini territoriali.

[56] La Gran Bretagna aveva imposto delle restrizioni all'immigrazione ebraica.

[57] Non verranno accolti invece gli ebrei che hanno commesso reati all'estero o che sono ritenuti in grado di costituire un pericolo per l'ordine pubblico e la sicurezza del paese. Allo stesso modo, i cittadini israeliani ritenuti responsabili di reati all'estero saranno soggetti all'estradizione secondo le norme del diritto internazionale.

[58] In ebraico, si chiama *'oleh* il certificato che permette l'acquisizione automatica della cittadinanza israeliana a un ebreo che decide di compiere l'*aliyah*.

[59] Resta inteso che per i non ebrei valgono le norme in materia di immigrazione che vigono nella gran parte dei paesi democratici, in base alle quali la cittadinanza si ottiene essenzialmente attraverso il processo di naturalizzazione.

[60] Kleine, *Le caractère*, cit., p. 41.

[61] Kleine, *Le caractère*, cit., pp. 40-55.

[62] Secondo la Halakah è ebreo chi è figlio di madre ebrea.

riconoscere la fondatezza della richiesta di Shalit, bensì di sanzionare il comportamento erroneo del funzionario statale nell'avere trasceso il proprio ambito di competenza che lo obbligava a registrare ogni richiesta fatta in buona fede dai richiedenti.

L'esito dell'affare Shalit ha spinto ben presto il governo ad adottare una serie di misure volte ad impedire il verificarsi di altre situazioni analoghe, prima tra tutte la modifica della Legge del ritorno, in cui ora si specifica che:

> Sarà iscritto come ebreo alle voci "religione" ed "etnia" dello stato civile colui che:
> — è nato da madre ebrea e non appartiene a un'altra religione;
> — si è convertito alla religione ebraica[63].

In una materia così delicata ha vinto la Halakah, dimostrando quanto sia difficile scindere il concetto laico di nazionalità da quello di appartenenza a una comunità religiosa. I ricorsi che arrivano alla Corte Suprema riguardano sempre più spesso questo genere di problematiche, indicando la crescente difficoltà nell'adattare le norme della legge religiosa ad una realtà in tumultuosa trasformazione. Basti segnalare la difficile verifica della discendenza ebraica di moltissimi cittadini israeliani, immigrati in Israele dalle più svariate parti del mondo e che hanno contratto all'estero matrimoni misti.

L'ultima accesissima battaglia riguarda la conversione. La Legge del ritorno si applica anche a coloro che si sono convertiti alla religione ebraica. Il problema è che la legge non specifica secondo quale procedura debba avvenire la conversione. L'ortodossia religiosa israeliana sta conducendo una strenua battaglia affinché la Legge del ritorno venga modificata attraverso l'aggiunta della precisazione "convertiti secondo la Halakah".

Questa specificazione è molto controversa perché mira a eliminare dalla comunità ebraica israeliana tutti gli ebrei convertiti secondo l'ebraismo conservatore[64] e riformato[65], correnti che vantano moltissimi seguaci negli Stati Uniti.[66] Le correnti ebraiche non ortodosse della Diaspora hanno una maggiore elasticità nella prassi che regola la conversione. Al contrario, il diritto halakico prevede una linea di grande rigore nel vagliare la veridicità della conversione, imponendo attese molto lunghe, un livello di studio approfondito delle Scritture, oltre alla dimostrazione di condurre una vita ispirata al rispetto delle *miṣwot*. Al di là di considerazioni di carattere teologico, emerge il conflitto tra il tentativo del Gran Rabbinato di difendere una materia nella quale ha competenza esclusiva e il desiderio dei movimenti riformisti e conservatori di attecchire anche in territorio israeliano. La posta in gioco è davvero alta: si tratta di decidere come e chi debba delineare i confini della Comunità ebraica[67].

63 Kleine, *Le caractère*, cit., p. 42.

64 L'ebraismo conservatore fu fondato da Zacharias Frankel (1801-1875) in Germania. Questa corrente riconosce un ruolo centrale alla Halakah, ma è pronta a interagire con i cambiamenti sociali e culturali della società moderna perché ritiene che questo sia il segreto della vitalità dell'ebraismo. Inoltre, gli ebrei conservatori accettano la critica degli storici moderni sulla composizione dei testi sacri. L'ebraismo conservatore è la principale corrente ebraica degli Stati Uniti.

65 L'ebraismo riformato nacque all'inizio del XIX secolo con l'intento di eliminare gli aspetti obsoleti del culto e adattarlo all'ondata di modernizzazione legata all'emancipazione della cultura ebraica. La corrente riformata ha una diversa interpretazione della Torah e del Talmud e tende a esaltare al massimo gli aspetti universalistici in essi contenuti.

66 La corrente riformata e quella conservatrice gestiscono numerose sinagoghe e centri spirituali in Israele, ma le loro attività non sono in alcun modo riconosciute dallo Stato.

67 Nel 1997 i partiti religiosi sono riusciti a far approvare, in prima lettura, una legge che impedisce il riconoscimento delle conversioni non ortodosse celebrate in Israele e all'estero. Le proteste delle correnti ebraiche "protestanti" sono riuscite a impedire ulteriori letture alla Knesset (ogni legge è approvata in terza lettura) e una commissione è stata nominata dall'allora primo ministro Netanyahu per trovare una soluzione alla crisi. La commissione non è approdata a nulla, ma la Corte Suprema sembra intenzionata a occuparsi nuovamente della questione. N. Rejwan, *Israel in Search of Identity*, University Press of Florida, Gainesville 1999, p. 116.

I toni della *Kulturkampf* ebraica diventano più accesi con il passare degli anni, sopiti sempre più a fatica dalle ragioni di *Realpolitik* legate alle sorti del processo di pace arabo–israeliano. L'esito delle elezioni del gennaio 2003 non può che confermare questa tendenza: alla Knesset 15 seggi sono andati allo Shinui, partito laico e universalista radicale, mentre 11 seggi sono stati conquistati dallo Shas, partito religioso ultraortodosso ed etnico, facendone rispettivamente il terzo e il quarto partito nazionale. Se il processo di pace proseguirà il suo cammino, la riforma relativa al rapporto tra religione e democrazia sarà senza dubbio al primo punto dell'agenda politica israeliana.

Michela Brigliadori
Via G. Bedei 2
47100 - Forlì
e-mail: mbrigliadori@tiscali.it

SUMMARY

This article deals with the relationship between religion and democracy in the State of Israel beginning with the Status Quo agreement signed in 1947 up to the Basic Laws enacted in the 1990s. The analysis is based on significant decisions made by the Israeli High Court of Justice.

KEYWORDS: State of Israel; Democracy; Religion.

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

Elisabetta Traniello

EBREI NELLA TERRAFERMA VENETA QUATTRO-CINQUECENTESCA

Si è svolta il 14 novembre 2003 a Verona una giornata di studio dedicata agli ebrei nella Terraferma veneta tra Quattro e Cinquecento, organizzata da Gian Maria Varanini e Reinhold Mueller (che ha presieduto i lavori). Accostando insieme contributi sulle realtà specifiche, si è ottenuto uno sguardo complessivo sulla Terraferma, da cui sono emerse significative similarità e periodizzazioni parallele.

Vi sono alcune linee di fondo ricorrenti nelle analisi dei singoli casi. Il problema degli ebrei e della loro collocazione nel panorama socio-economico urbano (fino all'espulsione) fu spesso un argomento sul quale si giocarono più complessive dialettiche di potere tra dominante e consigli cittadini. La presenza degli ebrei è stata osservata anche dal punto di vista della differenziazione delle attività economiche e del grado di radicamento urbano, con l'evidente e diffusa connessione al sistema produttivo, soprattutto per il settore tessile. Un terzo ed importante punto è stata l'analisi del rapporto tra componente italiana ed aškenazita, entrambe presenti nell'area, osservandone le similitudini, le differenze, le reciproche influenze.

Angela Reither (Università di Trier, *Ebrei a Treviso durante la dominazione veneziana*) ha analizzato la storia della comunità aškenazita di Treviso nel periodo 1389-1509, che ben si presta a osservare la dominazione di Venezia su Treviso, in ordine alla questione del permesso/interdizione di prestito. Alla fine del Trecento la comunità era piuttosto numerosa (vengono censiti circa 300 ebrei ed erano attivi 4 banchi), mentre nel 1425 un secondo documento elenca 150 ebrei di cui 8 banchieri. La provenienza tedesca degli ebrei trevigiani è attestata con molta precisione, tuttavia nel corso del secolo l'onomastica tende alla semplificazione, specchio di due fenomeni congiunti: da una parte l'affievolirsi del senso di alterità dopo qualche generazione, dall'altra la ridotta proporzione che rende meno complesso il problema dell'omonimia e dell'esatta identificazione dell'individuo.

Il tema del rapporto tra dominante e consigli cittadini emerge con chiarezza nel periodo 1438-1442: tra doge e consiglio cittadino si disputò la potestà sulle questioni ebraiche, ma è evidente che sottostava al problema specifico una rivendicazione di potere da parte del ceto dirigente urbano, che da questa dinamica uscì rafforzato. Per gli ebrei di Treviso, invece, questo portò ad un'instabilità sul piano delle condotte (con le quali erano garantiti agli stipulanti diritti paragonabili alla cittadinanza e speciale protezione del doge), nonostante la presenza in città – ma *ut forenses* – rimanesse continua.

La presenza ebraica in Polesine (attestata dall'ultimo ventennio del Trecento), continua e stabile per tutto l'arco del '400 è stata esposta da Elisabetta Traniello (Università di Trento, *Tra appartenenza ed estraneità: gli ebrei e le città del Polesine di Rovigo nel Quattrocento*). Le città di Rovigo e Lendinara stipularono condotte sempre con appartenenti alla famiglia Finzi o con loro affiliati o soci, e furono legate al network padovano-bolognese (e toscano). Nel caso di Badia, invece, nel primo trentennio del secolo si registra la presenza di ebrei operanti nel ferrarese e mantovano, sostituiti poi da una presenza aškenazita proveniente dal Friuli e orientata verso l'area padovana-trevigiana. Il caso del Polesine si presenta come un po' particolare all'interno della Terraferma veneta, in quanto per quasi tutto il periodo considerato appartenne al principato estense. L'analisi delle condotte stipulate in Polesine per quel che riguarda il tema della cittadinanza evidenzia alcune caratteristiche. La presenza degli ebrei è spesso connessa con l'attività mercantile, e ve n'è traccia nelle formulazioni pattizie. Viene comunque riconosciuto il diritto di cittadinanza, con sfumature di significato che sembrano ricondurre allo stile pragmatico estense, sia per il valore attribuito alla locuzione *ut cives / ut veri cives* sia per il nesso tra la concessione di cittadinanza e la possibilità di acquisizione di patrimonio immobiliare. Tale concezione rimane attiva anche durante il quarantennio (1395-1438) in cui il Polesine fu ceduto in pegno a Venezia.

Matteo Melchiorre (Università di Venezia, *La comunità ebraica di Feltre*) ha proposto un'interessante lettura del caso feltrino. L'archivio cittadino di Feltre è perduto, quindi è stato necessario affidarsi ai dati raccolti negli archivi di Venezia, Treviso, Belluno. Per la prima metà del secolo vi sono buone testimonianze di un nucleo aškenazita, non di grande entità ma legittimato da condotte, mentre

successivamente al 1447 (in modo parallelo a quanto accade nelle altre città della Terraferma) si ha l'impressione che al rarefarsi della documentazione corrisponda un indebolimento della presenza ebraica. Verso la fine del secolo la creazione del Monte e la predicazione di Bernardino da Feltre segnano la fine dell'insediamento ebraico feltrino. Tale realtà documentaria è tuttavia singolarmente assente dalle storie cittadine (e non solo), duraturo risultato di una studiata rimozione. Nella pubblicazione della principale cronaca seicentesca, infatti, furono operate selezioni e aggiunte, volte a mettere in ombra o connotare negativamente gli ebrei. La temperie storiografica legata all'epoca dell'Unità d'Italia, ha influenzato l'editore che aveva come obiettivo la costruzione del mito cittadino di Feltre, "piccola città ma patria di grandi uomini", tra i quali fra Bernardino, "martello degli ebrei". L'uso di questa edizione della cronaca ha successivamente perpetuato la rimozione storiografica della presenza degli ebrei a Feltre.

Il caso di Verona è stato trattato per la prima metà del secolo da Vito Rovigo (Università di Trento, *Aspetti della presenza ebraica a Verona e nel territorio veronese nella prima metà del Quattrocento*). Al di là delle difficoltà documentarie, è certo gli ebrei erano in città dalla fine del Trecento, stipulando poi la prima condotta nel 1408. La loro presenza era fondamentale, dato il periodo di espansione dell'industria tessile. Per i primi 40 anni del secolo la dislocazione degli ebrei in città è legata al loro pieno inserimento nella realtà economica urbana. L'attestazione di presenze nel distretto è meno rilevante in questo periodo, al contrario di quanto si riscontra nel padovano. Negli anni '40 il quadro sembra in decadimento, i banchi veronesi risentono della concorrenza di Treviso, Padova, Mantova e il prestito tende a spostarsi nel contado (Soave, Lazise, ma anche Legnago e Cologna, amministrativamente autonome da Verona). Il decreto di espulsione del 1446 sembra un po' incongruo, perché i fatti l'avevano in qualche modo preceduto. Va letto anche nel caso di Verona come espressione di una politica di tutela delle proprie prerogative da parte del potere cittadino, che afferma il proprio diritto di gestire il rapporto con le minoranze.

Rachele Scuro (Università di Venezia, *La presenza ebraica a Vicenza e nel suo territorio nel XV secolo*) ha studiato la città di Vicenza, dove la compresenza di italiani ed aškenaziti dalla fine del Trecento rimase costante fino agli anni '40 del Quattrocento, quando prevalse la componente italiana (al contrario di quello che avveniva a Padova). Le iniziali attività di prestito (condotte da Aberlino di Manno, da Beniamino Finzi e dalla famiglia "da Modena"), forse per influenza della predicazione minoritica, sembrano entrare in crisi ed essere sostituite dalla *pezzaria*. Tale attività fu praticata con sempre maggior frequenza, anche in società con cristiani. Sembra legato a questo il fatto che nelle condotte non fosse stabilito il consueto obbligo d'asta per la rivendita dei pegni, che entravano quindi con maggior facilità nel circuito commerciale. Non mancarono di conseguenza tentativi delle fraglie cittadine di limitare la concorrenza, ma la *pezzaria*, associata forse al piccolo prestito, continuò ad essere esercitata fino all'espulsione definitiva (a causa dell'erezione del Monte di Pietà, 1486).

Gian Maria Varanini (Università di Verona, *Ebrei e società veronese nel secondo Quattrocento*) ha continuato e arricchito la lettura del caso veronese, la cui situazione cambia nella seconda metà del secolo: i banchi erano stati spostati nel contado e la comunità cittadina aveva perduto incidenza e spessore economico. Nelle dispute e nei *consilia*, frequenti verso la metà del secolo, che denotano una riflessione sul problema, l'orientamento dei giuristi veronesi è più rigido rispetto a quello padovano, dove la presenza dell'università influenzava sia sul piano economico che su quello della coscienza giuridica il rapporto tra città ed ebrei. L'espulsione di fine secolo, peraltro mai pienamente realizzata, è legata al sorgere del Monte di Pietà, ma ha dunque radici più lontane. Il progressivo indebolimento della comunità veronese si può verificare analizzando gli strati medio-bassi: gli accatastamenti sono meno sostanziosi, e il tasso di conversioni tra i *pauperculi* è significativamente rilevante. Comunque le famiglie ebree continuarono ad essere parte della microeconomia cittadina e attraverso questa a vivere quotidianamente scambi con le famiglie cristiane, come attestano i verbali di alcuni processi.

La figura di Sabato da Lodi è stata il filo conduttore dell'analisi di Alberto Castaldini (Milano, *Reti creditizie, reti culturali. Sabato da Lodi a Villafranca Veronese nella seconda metà del Quattrocento*). Agevolata dalla posizione geografica, Villafranca ha rivelato una centralità inaspettata. Al banco cittadino si intrecciarono presenze ed interessi compositi, legati all'area toscana, ferrarese, mantovana. Sabato da Lodi, compresente nella cittadina, pur rimanendo sostanzialmente estraneo ai giochi

matrimoniali della società ebraica, partecipò alle sue dinamiche economiche. Sul piano politico, egli si schierò apertamente (fornendo sostegno materiale) dalla parte di Venezia, collaborazione che gli permise di ottenere salvacondotti e privilegi dalla Serenissima e la concessione di un banco libero prima a Peschiera e poi a Villafranca. Di nuovo si osserva la duplice funzione di queste concessioni: premiare l'operato di un singolo, ma anche affermare il prevalere del potere centrale su quello periferico.

Myriam Davide (Università di Trieste, *Il ruolo delle donne nelle comunità ebraiche dell'Italia Nord-Orientale - Padova, Treviso,Trieste e Friuli*) ha sviluppato l'analisi della storia ebraica secondo l'ottica di genere. Si tratta di un'acquisizione ancora piuttosto recente, ma di grande interesse. Nella società ebraica è ben osservabile il fenomeno dell'endogamia di classe, attraverso la quale perfezionare il patrimonio. La dote – nei casi analizzati, spesso consistente – costituiva un importante apporto al patrimonio investito nelle attività familiari, il che determinava una serie di strategie per impedire che la sua restituzione, dovuta in caso di vedovanza o divorzio, diventasse rovinosa. Si cercava di limitare la possibilità di un nuovo matrimonio, oppure si vincolavano lasciti testamentari al matrimonio degli "ereditandi". Lo studio del sistema dotale e testamentario delle donne permette di cogliere la differenza tra aškenazite ed italiane: più autonome ed intraprendenti le prime, più legate alla dipendenza dal marito le seconde.

Renata Segre (Università di Tel Aviv, *Venezia e gli ebrei*) ha offerto alcuni elementi per la lettura del rapporto della dominante con gli ebrei: a Venezia, centro del potere, la presenza stabile degli ebrei era minima. Non esisteva, tuttavia, una struttura legislativa di riferimento, non c'era la "parola del principe" che determinava la linea negli altri stati. Due casi esemplificano questa realtà. Nel 1480, sul problema della revoca dei banchi a Brescia, si ebbe una serie di pareri e disposizioni contraddittori nell'arco di pochi mesi; ancora, quando gli ebrei si trovavano in giudizio, il loro destino non veniva deciso sulla base delle leggi, ma sul voto "secondo coscienza" dei magistrati. Sull'uso del termine *ebreus* o *iudeus*, viene proposta un'interpretazione che sfuma secondo un'accezione positiva la scelta del termine *ebreus* e più negativa nel caso di *iudeus* (che forse ricalca il tedesco *juden*).

Elisabetta Traniello
Corso del Popolo 109,
I-45100 Rovigo
e-mail: betti.puck@libero.it

RECENSIONI
E
SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Mauro Perani (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna: Longo Editore, 2003, pp. 269, ISBN 88-8063-378-3.

One of the most outstanding features of Italy's enormous cultural and artistic heritage is that it includes so many Jewish remains. Among these remains are magnificent synagogues such as those preserved in Venice's Ghetto Novo and Ghetto Vecchio. Hebrew manuscripts are also in no short supply: no less than 30% of all Hebrew manuscripts known today are of Italian origin. And for those interested in a more distant Jewish past, Italy has much to offer as well: the Italian peninsula takes pride in preserving some of the most important archaeological and epigraphic evidence bearing on the history of the Jews in Roman, Late Antique and early Medieval times.

Yet, *noblesse oblige*. When it comes to preserving all these remains, such a heritage presents researchers and civic authorities with a wide variety of challenges and problems. In the spring of 2001, Mauro Perani of the Department of the History and Methods of Preservation of Cultural Goods of the University of Bologna organized a conference in Ravenna whose purpose was to map the current state of affairs in precisely this area. The book under review here contains a printed version of the papers read at mentioned conference. Speakers included not only conservationists, but academics as well (in fact, many of the authors that figure in these pages have been long-time students of the respective areas they address). What has ensued is a book that represents an excellent point of departure for all those wishing to familiarize themselves with current attempts to salvage and preserve Italy's Jewish past on the one hand and with current scholarly interpretations of the data presently available on the other.

While the articles included in this collection cover the entire range of Italian Jewish history from the first through the twentieth century C.E., the various contributions fall into the following categories insofar as the presentation of the data is concerned: some discuss the more practical side of documenting Jewish remains, others describe actual efforts to do so, and still others take a more pensative approach and reflect on how the current state of affairs affects the scholarly perception of the evidence at hand. Virtually all contributions carry illustrations in black and white. The essays in this collection are all written in Italian. Importantly, however, the book also contains abstracts in English of each and every contribution.

From a scholarly point of view, the following essays deserve special attention. In "Lo stato attuale delle catacombe Torlonia" (pp. 55-70) Mariarosaria Barbera and Marina Magnani Cianetti present an account of the Superintendancy's state-of-the-art efforts to document and preserve the Jewish Villa Torlonia catacombs in Rome. In this account Barbera and Magnani Cianetti describe in detail how their collaboration with a variety of scientists has produced the wealth of documentary data needed to preserve this extraordinary monument for posterity. Thus this account documents the seriousness with which the Archaeological Superintendancy has gone about preserving this site after it assumed responsibility for it as a result of the new concordat between the Italian State and the Holy See.

Giancarlo Lacerenza, in his "Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione" (pp. 71-92), presents us with a comprehensive survey of Jewish epigraphical evidence from all over Italy. Pointing out why and how this evidence is important from a scholarly point of view, Lacerenza's contribution is especially useful because it includes an overview that documents where all these Jewish inscriptions are located presently. From this overview follows, somewhat ironically, that the collection of Jewish epitaphs most easily accessible is the one on display in the Vatican Museums. Striking also is new evidence for the existence of Jews on the isle of Capri. Such evidence goes to show, as Laceranza rightly emphasizes, that many unexpected epigraphic discoveries relating to the history of the Jews in Italy still await us.

Of special importance is Liliana Costamagna's contribution "La sinagoga di Bova Marina", (pp. 93-118) which discusses the archaeology of a synagogue accidentally discovered at Bova in 1983. Although several preliminary excavations reports have appeared since then, the present account is the fullest and most useful published thus far. In addition to describing the building history of Bova's highly interesting synagogue (fourth through late sixth century C.E.), the ar-

ticle also details efforts to preserve the site, as well as some of the usual bureaucratic hassles the excavators were facing while carrying out their work.

Cesare Colafemmina is on very familiar grounds when he writes about "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sicula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta" (pp. 119-46). His focus is on the history of discovery and on the nature of Jewish sites in southern Italy and on Sicily – a topic to which the author himself has made significant contributions over the course of time. Colafemmina's survey documents how rich the Jewish evidence from southern Italy really is. It also shows, however, that from a conservationist point of view much work still needs to be done in this part of the country.

The last essay in this collection dealing with the ancient period is Mauro Perani's "Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna" (pp. 148-63). The usefulness of this contribution resides in the presentation, discussion, and illustration of Jewish evidence that is not otherwise easily accessible. The essay documents, once again, the impressive extent of Jewish settlement in Roman and late antique Italy, even in spots where one would perhaps not expect such evidence to surface or survive.

The remaining essays in this collection all deal with later periods in Italian Jewish history. In addition to discussing efforts to study and preserve Jewish epitaphs from more recent times (Gadi Luzzatto Voghera, "Gli epitafi dei cimiteri ebraici in Italia in Italia nei secc. XIII-XVIII con particolare riferimento al triveneto", pp. 181-88), there is a concise, yet complete and very useful overview of efforts to document Jewish manuscripts from Italy, written by Giuliano Tamani and entitled "Manoscritti e stampati ebraici nelle biblioteche italiane: Rassegna dei loro cataloghi" pp. 189-94.

No less interesting is Francesco Spagnolo's account on his continuing efforts to track down the recordings of Leo Levi in "Italian Jewish Musical Memory", pp. 217-22. Levi's recordings, which still survive but were never made universally available, were made between 1954 and 1969. They represent a fascinating ethno-musicological effort to document Jewish liturgical traditions from a variety of Italian Jewish communities. It is hoped that Spagnolo's project, which aims at preserving and continuing Levi's work, will, in due course, result in making such musical traditions and recordings more accessible.

As already indicated, the other contributions included this collection deal with aspects such as how to record Jewish art, legal aspects of heritage management, and various institutional efforts to preserve Italy's Jewish past.

It is evident that the present collection of essays necessarily addresses only a fraction of the art that has survived on Italian soil. Furthermore, it also goes beyond saying that in terms of monument preservation, this book serves as nothing but a point of departure: there is an enormous amount of work that still needs to be done in Italy. Yet, in and by itself this book is a hopeful sign in that it documents the extent to which Italian scholars and institutions are aware of Italy's Jewish past, and of the necessity to preserve it. The editor of this collection of essays is to be congratulated for having taken the initiative of bringing together, for the first time, a wide-ranging group of conservationists and scholars and for having asked them to address the question of where Jewish monument preservation in Italy stands at the turn of the twenty-first century. There can be little doubt that this volume will contribute significantly towards furthering awareness concerning Jewish heritage management in Italy. Given the importance of proper heritage management, one can only hope that the meeting from which this book derives will not remain a one-time-only affair. If this publication succeeds in accomplishing that – and there is every reason to believe that it will – then this book may very well turn out to mark a turning point in attempts to preserve of one of Italy's most precious treasures: its Jewish past.

Leonard V. Rutgers
Facoltà di Teologia, Università di Utrecht,
POB 80105 3508 TC Utrecht
Paesi Bassi
lrutgers@theo.uu.nl

Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8*[*6*]*). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capp. 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")*, a cura di Cristina D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003 (*Subsidia Mediaevalia Patavina* n. 4).

Questo volume, curato da Cristina D'Ancona e frutto di una collaborazione a più mani da parte di diversi studiosi (e cioè P. Bettiolo, G. Catapano, A. Donato, C. Guerra, C. Martini, C. Marzolo, A. Schiapparelli e M. Zambon), permette al lettore italiano di compiere un viaggio all'interno di uno dei capitoli più affascinanti della storia della filosofia, quello cioè che concerne le trasformazioni lessicali, testuali e ideali cui la primissima tradizione filosofica araba ha sottoposto il testo delle *Enneadi* di Plotino. Si tratta di un viaggio certo affascinante, ma che richiede – al pari del dantesco "volo d'Ulisse" – un notevole bagaglio di "virtute e conoscenza" (e cioè precise competenze filologiche, glottologiche e di storia delle idee). Si spiega così il carattere a più mani di quest'opera, che si concentra – appunto per documentare la *Wirkungsgeschichte* plotiniana nel mondo arabo – sul testo di *Enneadi* IV 8 (relativo alla discesa dell'anima nel mondo sensibile) e che si compone di una lunga *Introduzione* (pp. 9-111) e di una parte testuale in cui vengono presentati il testo greco del trattato plotiniano (corredato di traduzione e commento, pp. 117-213) e il testo arabo delle parti corrispondenti al greco presenti nei cosiddetti *Plotiniana Arabica* (anche in questo caso con trad. e commento, pp. 223-361; questa parte del libro è a cura di C. D'Ancona che ormai da diversi anni studia i *Plotiniana Arabica*; nei confronti di questi ultimi, va subito osservato che non si tratta di traduzioni letterali in arabo dei testi plotiniani di riferimento, ma di vere e proprie parafrasi, sovente con inserzioni di lunghi passaggi che non si trovano nel testo greco). Nella parte testuale di questo volume, il testo greco edito è sostanzialmente quello dell'edizione Henry-Schwyzer, mentre il testo arabo dei *Plotiniana Arabica* risulta stabilito sulla base di una collazione di quattro diversi manoscritti che permettono di rettificare in più punti l'*editio princeps* della *Theologia Aristotelis* di Dieterici (Lipsia 1882) e l'edizione di Badawi (Cairo 1966) del *Plotinus apud Arabes* (tutte le varianti dei manoscritti collazionati e dei testi già editi vengono indicate in nota). Nella *Introduzione*, gli studiosi presentano le linee essenziali in cui all'interno del pensiero plotiniano si è venuto configurando il tema dei rapporti tra l'anima e il mondo sensibile (pp. 9-47), passano poi ad analizzare le interpretazioni di questo tema offerte dalla scuola neo-platonica post-plotiniana (con part. riferimento a Proclo), per poi concentrarsi sul tema della tradizione di IV 8 in Occidente (Agostino in part.) e soprattutto nel mondo orientale arabo (lungo un asse storico che passa per il "circolo di al-Kindi", al-Farabi e Avicenna). Quest'ultima parte del libro (quella cioè dedicata alla ricezione araba di Plotino) riassume per il lettore italiano non specialista tutta una serie di studi che – a partire soprattutto dagli anni '40 del '900 (con le ricerche storiche e l'edizioni di testi a cura di P. Kraus, F. Rosenthal, G. Lewis, S. Pines e A. Badawi) – hanno via via precisato le modalità testuali e le condizioni storiche del formarsi del cosiddetto *Plotinus* e *Proclus Arabi* (una costellazione di testi piuttosto ampia, nei confronti dei quali si deve osservare come il nome di Plotino risultasse praticamente sconosciuto agli Arabi e come per contrasto il suo pensiero esercitasse una profondissima influenza, lungo una linea di trasmissione pseudo-epigrafica in cui gli elementi della originaria teoresi plotiniana venivano confusi e arricchiti all'interno di un 'calderone' di testi e di idee in cui si ritrovavano i nomi di Aristotele, di Proclo e di Alessandro di Afrodisia). Da questo originario 'calderone' rappresentato dal *Plotinus* pseudo-epigrafico e dal *Proclus Arabi* provengono – per quel che concerne il primo autore – l'importantissima *Theologia Aristotelis* (una raccolta di testi tratti dalle *Enneadi* IV-VI e attribuita appunto al "primo maestro"), i *Detti del Sapiente greco* (*as-shaykh al-Yunani*, di cui questo volume presenta l'edizione della porzione di testo corrispondente a *Enn.*IV 8) e la cosiddetta *Epistola sulla scienza divina* (già edita nel '74 da G.C. Anawati e che i manoscritti ascrivono ad al-Farabi). Per quel che concerne invece il *Proclus Arabus*, esso è documentato dalla presenza di una traduzione parziale di proposizioni degli *Elementi di Teologia* (già edita da S. Pines e soprattutto da G. Endress) e dall'importantissimo *Liber de Causis*. Che tutte queste opere provengano da un originario calderone o costellazione di testi e idee risalenti alla metà del IX sec. e attribuibili al cosiddetto circolo

di al-Kindi (e cioè alla serie di traduttori – soprattutto cristiani siriaci – e di intellettuali raccolti intorno a lui), lo mostra tutto un comune corredo (condiviso da questi testi) di dati lessicali e ideologici messi in rilievo soprattutto da G. Endress nel suo *Proclus Arabus* del '73 (l'edizione cioè delle proposizioni degli *Elementi di teologia* disponibili in arabo). Come è facile intuire, cercare di districarsi in questa congerie di problemi relativi alla ricezione araba di Plotino e Proclo non è affatto un esercizio di sterile filologia, ma significa fare luce su alcuni momenti fondativi dell'intero pensiero occidentale. Ad esempio, il *Liber de Causis* ha esercitato – come è noto – un'influenza decisiva sul pensiero del Medioevo occidentale latino (basti pensare ai commenti su quest'opera redatti da Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Barabante e le citazioni dirette o indirette del *Libro delle cagioni* presenti nei diversi testi di Dante). Per non restare però prigionieri di un'ottica euro-centrica, è sufficiente soltanto richiamare brevemente il debito teoretico contratto dai filosofi arabi al-Kindi, al-Farabi e Avicenna (per non parlare poi dei filosofi ebrei) nei confronti di questo straordinario 'calderone' di testi e di idee rappresentato dal *Plotinus* e dal *Proclus Arabi*. Bastano io credo questi pochi dati testuali e di storia delle idee per confermare l'impressione di essere davvero qui in presenza di quell'"alto mare aperto", in relazione al quale richiamavo all'inizio la metafora dantesca del volo d'Ulisse. Non è caso dunque che la critica novecentesca si sia divisa proprio intorno all'originario 'calderone' di testi e di idee dal quale sono emersi il *Plotinus* e il *Proclus Arabi*, formulando due distinte e contrapposte ipotesi relativamente alla sua formazione e modalità di scansione. La prima è quella elaborata da F.W. Zimmermann in un lungo e complesso articolo del '86 (raccolto nel volume a più mani *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*), in cui veniva presentata una *big-bang theory* in relazione all'originario 'calderone' plotiniano e procliano degli Arabi. Secondo questa teoria, l'attribuzione pseudo-epigrafica della *Theologia* ad Aristotele e la stessa ripartizione in capitoli di quest'opera sarebbe frutto del caso, a seguito di uno smembramento di testi e del relativo fraintendimento da parte dei copisti, che si sarebbero prodotti a partire da un'originaria raccolta di testi plotiniani e procliani (indicata da Zimmermann con il nome di **Theology* e che – nell'intenzione degli intellettuali del circolo di al-Kindi – avrebbe dovuto rappresentare una sorta di *natural theology of the philosophers* con cui integrare *the scriptural theology of Islam or Christianity*). L'altra teoria è quella elaborata da Endress, che ipotizza che il circolo di al-Kindi – attivo nella Bagdhah 'abbaside della prima metà del IX sec. – abbia operato invece una scelta intenzionale di testi delle *Enneadi* plotiniane (confluita appunto nella *Theologia Aristotelis*). Questi intellettuali infatti (in ciò appunto risiede la ragione del loro operato intenzionale) sarebbero stati mossi da una visione soterica della filosofia (che essi trovavano adeguatamente impersonata nei testi delle *Enneadi*), con cui ritenevano di dover 'completare' l'indirizzo fisico e ontologico della filosofia aristotelica (i cui testi base vengono tradotti da questo circolo). Facendo ciò (e cioè presentando il 'loro' Platone-Plotino come necessario complemento del 'loro' Aristotele), questi intellettuali di al-Kindi fornivano una visione armonistica ed irenica della filosofia rispetto all'Islam, a sua volta tutta giocata sull'idea di una concordia di fondo tra Aristotele e Platone (idea già presente in Plotino ed esplicitamene teorizzata da Porfirio, per poi essere ripresa nelle scuole neo-platoniche di Atene e Alessandria). Per avere un'idea dell'importanza teoretica di quest'ultimo tema (e cioè dell'armonia di fondo tra Platone e Aristotele), il lettore di questo volume può leggere l'intero primo capitolo della *Theologia Aristotelis*, in cui l'autore arabo a cui si deve la redazione finale di quest'opera (al-Kindi?) mette insieme materiale tratto da due diversi testi plotiniani (*Enn.*IV 7 e 8) e vi inserisce una lunga 'digressione' (assente nei testi greci di riferimento) in cui a Platone viene attribuito un articolato sistema metafisico di derivazione delle cose dall'Uno-Bene-Essere (elaborando anche al tempo stesso una precisa teoria delle cause seconde attive nel processo di creazione). È come se in queste pagine l'Aristotele arabo del circolo di al-Kindi dicesse che Platone-Plotino rappresenta la necessaria integrazione del suo pensiero; insomma, *veritas amica, sed magis amicus Plato*! Di fronte a queste due diverse teorie relative alla formazione del *Plotinus* e del *Proclus Arabi* (quelle cioè di Zimmermann e di Endress), gli autori di questo volume si schierano decisamente a fianco dell'ultima, sottolineando opportunamente l'origine tardo-antica dell'idea di un'armonia di fondo tra Aristotele e un Platone neopla-

tonizzato e facendo di quest'ultima l'elemento caratterizzante della loro interpretazione della ricezione araba di Plotino. Si tratta certo di una proposta di lettura di alto interesse, se non altro perché essa apre la delicatissima questione di come altri autori arabi posteriori ad al-Kindi (essenzialmente, al-Farabi e Avicenna) abbiano interpretato ed effettivamente articolato nelle loro opere questa idea della *concordia discors* tra Aristotele e Platone che essi trovavano continuamente ribadita nella *Theologia Aristotelis* (e forse è legittimo supporre – in misura maggiore rispetto a quella che i curatori di questo volume concedono – che qualche dubbio sulla paternità aristotelica della *Theologia* proprio al-Farabi e Avicenna l'abbiano avuto e l'abbiano motivato con la presentazione del 'loro' Aristotele, un Aristotele cioè che risulta essenzialmente ontologico rispetto a quello 'teologico' dei *Plotiniana arabica*. Non è un caso poi che questo 'loro' Aristotele venga presentato in uno con la necessità di un ritorno al pensatore greco originario, depurato cioè dalle scorie di una sua lettura condotta in chiave essenzialmente neoplatonica). In conclusione, un libro davvero ben curato e documentato, in relazione al quale si deve essere grati ai suoi curatori di avere così coraggiosamente introdotto nel dibattito italiano questa massa impressionante di inestricabili (o quasi) problemi filologici e di storia delle idee.

Roberto Gatti
Dipartimento di Filosofia – Università di Genova
piazza V. Emanuele II 9,
I-14055 Costigliole d'Asti (Asti)
e-mail: manu.co@inwind.it

Leo Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Bari, Laterza 2003; Id., *Filosofia e Legge*, a cura di C. Altini, Firenze, Giuntina 2003.

Senza rinunciare a un senso greco della misura e cadere nella vichiana "boria delle nazioni" (restando cioè consapevoli dei limiti e dei ritardi anche vistosi che caratterizzano la storiografia filosofica italiana in determinati campi), si può dire che il 2003 sia stato una sorta di *annus mirabilis* straussiano. Infatti, hanno visto la luce in traduzione italiana due importanti opere di Leo Strauss (1899-1973), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (1930) e *Philosophie und Gesetz* (1935), a cura rispettivamente di R. Caporali e di C. Altini. Si spera in questo modo che queste due opere possano fortemente 'entrare' nel dibattito storiografico relativo non solo a Strauss, ma anche *de re qua agitur* in questi libri, e cioè rispettivamente Spinoza come padre della modernità e Maimonide con le sue fonti filosofiche greche ed arabe (almeno in queste due opere, infatti, Strauss 'taglia' fortemente i problemi e non si fa certo pregare nell'esporre con chiarezza la radicalità di certe sue intuizioni storiografiche). Si tratta del resto di due opere fondamentali per l'intero percorso di pensiero straussiano, in cui una documentata analisi storiografica appare sorretta da un preciso progetto teoretico: quello cioè di mostrare la presenza di una sorta di logica fallimentare e auto-confutatoria all'interno della modernità filosofica (dell'"illuminismo moderno"). Strauss individua nei rapporti polemici intrattenuti dalla modernità nei confronti della tradizione religiosa ortodossa, la pietra di paragone in grado di evidenziare l'inconsistenza del progetto teoretico di fondo della stessa modernità. Nella *Religionskritik* il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza viene considerato come l'atto fondatore della modernità filosofica nei suoi tratti "illuministici" di "critica della religione". Il bersaglio privilegiato di questa critica è rappresentato dalla tradizione ebraica, di cui Spinoza demitizza (riconduce cioè a precisi matrici storiche e politiche) l'esclusività dello statuto di 'popolo eletto' e il canone tradizionale dei testi sacri. Agli occhi di Strauss, questo progetto spinoziano (e dunque anche quello proprio dei *moderni* nella loro esaltazione del progresso conoscitivo) appare però fondato su di un pregiudizio, su di un "interesse originario del cuore" (e cioè il desiderio laico di felicità), che paradossalmente rende equivalente la teoresi moderna a un atto di fede; in

altre parole, la lotta della modernità contro ogni pregiudizio (in primo luogo, quello religioso) e il suo tentativo di dare vita a una razionalità disinteressata e auto-trasparente finiscono con il tradursi in una ricerca motivata anch'essa (al pari della fede religiosa tradizionale) da un particolare pregiudizio e interesse vitale. Tutto ciò finisce con il rendere la tradizione religiosa impermeabile agli attacchi della stessa modernità, così che la questione di una ricerca di senso torna nuovamente a imporsi in relazione ai fallimenti della modernità (rappresentati essenzialmente, per Strauss, dagli esiti tragici del primo conflitto mondiale e dal riproporsi negli anni della Germania weimariana di una "questione ebraica" dopo il fallimento delle illusioni dell'assimilazionismo). Agli occhi di Strauss, però, questa paradossale situazione dell'avventura del moderno (e cioè del suo fallimento come progetto di liberazione illuministica dell'uomo) non può significare un ritorno puro e semplice all'"ortodossia" tradizionale: in *Philosophie und Gesetz* l'"intellettuale ebreo" ricerca una sua personalissima 'terza via' rispetto all'ortodossia tradizionale e all'illuminismo moderno. Questa via d'uscita viene individuata nell'"illuminismo moderato" di Maimonide, di un filosofo ebreo cioè che Strauss considera (come scriverà molti anni dopo) "un teologo aperto alle sfide della filosofia" e impegnato in una delicatissima (e impossibile in linea di principio) operazione di conciliazione tra "Atene e Gerusalemme". In *Philosophie und Gesetz* si delinea una possibile alleanza – in funzione anti-moderna – tra questa forma medioevale di illuminismo moderato e le sue fonti antiche (essenzialmente platoniche), attraverso il richiamo a una Legge non posta dall'uomo e in grado essa sola di fondare in maniera sensata le ragioni della convivenza civile tra gli uomini (di risolvere cioè "il problema teologico-politico"). Gli scritti straussiani successivi a *Philosophie und Gesetz* (in particolar modo quelli culminati in *Persecution and Art of Writing*) approfondiranno poi i tratti di precarietà di questa alleanza tra Atene e Gersualemme delineata negli scritti degli anni '30: per Strauss, infatti, Atene è il luogo della superiorità del *bios theoretikos* rispetto al dominio degli *endoxa* proprio del discorso etico e politico, mentre Gerusalemme resta ferma al primato dell'ortoprassi e della accettazione in timore e tremore del *datum* della Rivelazione. Ritornando alle due edizioni italiane, esse si segnalano anche per gli illuminanti contributi critici dei due curatori: la *Post-fazione* di Riccardo Caporali (pp. 263-298) delinea il particolare nesso teoretico che Strauss istituisce tra l'*Ethica* e il *Tractatus theologico-politicus* e che guida la sua interpretazione di questa seconda opera (nesso consistente nell'"equazione diritto-potenza" per cui tutta la realtà viene vista in termini di *conatus* e per cui quest'ultimo viene posto da Spinoza alla base di quei rapporti di forza tra passioni in cui consiste essenzialmente la vita politica, cfr. in part. p. 284). Caporali delinea poi i punti problematici dell'interpretazione straussiana di Spinoza, quali ad es. l'immaginazione (p. 282, oggetto secondo Strauss di una netta svalutazione spinoziana in termini conoscitivi) e il presunto "baratro-abisso" che separerebbe il filosofo dalla moltitudine (secondo Caporali, invece, il *Tractatus* ridurrebbe di molto questa distanza, in quanto mostrerebbe come sia il sapiente sia il *vulgus* risultino coinvolti allo stesso modo nel meccanismo politico delle passioni). Anche il posteriore 'esercizio di lettura' straussiano *How to Read the Tractatus theologico-politicus* (in cui il pensatore tedesco sembra ridimensionare la distanza tra *antiqui* e *moderni* evidenziata nella *Religionskritik*: Spinoza, infatti, nella misura in cui adotta la tecnica della "scrittura tra le righe" parrebbe avvicinarsi al padre fondatore di questa particolare tecnica e cioè Platone) viene criticamente analizzato da Caporali che ne mette in evidenza gli eccessi di una lettura troppo esoterica. Anche l'ampia e documentata presentazione che Altini colloca in apertura alla sua edizione di *Filosofia e Legge* (una vera e propria monografia di 125 pagine!) si lascia apprezzare per più punti: si veda in part. la sua dettagliata presentazione dello *Sitz im Leben* in cui si colloca storicamente il libro di Strauss (e cioè l'ambiente dell'ebraismo liberale tedesco della *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, pp. 15-37) e la particolare sottolineatura dell'importanza che il confronto continuo (a tratti di natura carsica) con Maimonide avrebbe avuto per la formazione e l'evoluzione del pensiero straussiano. Nell'interpretazione che ne dà Altini, gli studi maimonidei di Strauss "si fondano in sostanza su un'immagine 'univoca' dell'opera del pensatore medievale" (p. 83), caratterizzati come essi sono da una declinazione costante in senso politico della figura di Maimonide, da una considerazione del suo pensiero alla

luce della "relazione problematica tra la filosofia e la Legge" e – proprio a partire dal testo del '35 – dalla presenza diffusa del "tema dell'esoterismo politico" (p. 85). Si tratta – quest'ultima – di un'osservazione che andrebbe forse precisata meglio, magari proprio alla luce di quell'importante distinzione tra "esoterismo" ("cioè la distinzione tra comunicazione pubblica e comunicazione privata") ed "elitismo" ("cioè la differenza tra il volgo e i sapienti") che Altini segnala in nota a pag. 85 (in altre parole, chi scrive questa recensione non è poi così convinto che già in *Philosophie und Gesetz* si possa ritrovare dell'elitismo, nella forma cioè in cui esso è senz'altro presente negli scritti di *Persecution*; i rapporti tra il sapiente maimonideo – quel profeta che nella prospettiva maimonidea risulta per Strauss essere superiore al filosofo – e la moltitudine cui esso si rivolge, sembrano piuttosto essere ispirati – nell'opera del '35 – da una possibile concordia). Del resto, Altini (come dimostra la sua precedente monografia straussiana, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, il Mulino 2000) è uno studioso di Strauss senz'altro acuto e documentato perché questa questione possa essere affrontata nello spazio di questa breve recensione.

Roberto Gatti

Ivano Tonelli, *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2003.

Si tratta di un testo molto documentato in cui viene indagata la ricezione novecentesca di Spinoza messa in atto da tre diversi ed emblematici 'progetti di filosofia ebraica': quello della "filosofia della religione" di Hermann Cohen, quello di Leo Strauss (nel suo problematico ritorno ad Atene e Gerusalemme in funzione anti-moderna) e quello rappresentato dall'"etica fondamentale" di Levinas. I tre capitoli in cui è suddiviso questo studio sono appunto dedicati agli esercizi di lettura spinoziana da parte di questi tre autori. Tonelli individua innanzitutto l'atteggiamento fondamentale nei confronti di Spinoza assunto da ciascuno di loro (e cioè la netta condanna di Spinoza da parte di Cohen, motivata da un presunto "odio" del pensatore olandese nei confronti delle sue origini ebraiche, l'interpretazione straussiana di Spinoza come padre fondatore dell'ateismo teoretico della modernità nei confronti dell'ortodossia religiosa e l'invito levinassiano a rileggere Spinoza), per precisare poi oscillazioni e 'distinguo' che ciascuna di queste tre posizioni presenta al suo interno nel corso dei diversi itinerari di pensiero. Cohen passa ad es. da un iniziale atteggiamento di ammirazione nei confronti del panteismo spinoziano di origine ebraica (un atteggiamento in cui Cohen si mostra debitore nei confronti di Heinrich Heine e più in generale dell'ebraismo filosofico settecentesco di marca liberale e che viene condiviso anche da Buber) a uno di netta condanna di Spinoza, considerato come pietra di inciampo nei confronti di "un ritorno" (*tešuvah*) dell'ebraismo filosofico alle sue "fonti" rappresentate in maniera emblematica dai "documenti" della tradizione biblica e rabbinica e dall'interpretazione di quest'ultimi in chiave di "filosofia etica" offerta da Maimonide (del *Rav ha-moreh* Cohen mette in luce soprattutto il suo platonismo di segno etico, che agisce in profondità sotto la scorza di un linguaggio declinato in senso aristotelico-neoplatonico). Ne emerge una definitiva interpretazione coheniana di Spinoza in chiave sostanzialmente psicologistica, nella quale gli atteggiamenti anti-ebraici del *Tractatus theologico-politicus* vengono ricondotti a un "odio" mostrato nei confronti delle proprie radici da parte del pensatore olandese (cfr. in part. pp. 79-126). A sua volta, Strauss parte da una netta contrapposizione tra Spinoza e l'ebraismo tradizionale presente nell'ottica interpretativa sottesa alle sue opere degli anni '30 (la *Religionskritik* e *Philosophie und Gesetz*, in cui il contrasto Spinoza-Maimonide viene giocato a tutto favore del secondo), per poi passare a un'interpretazione di questi rapporti (quelli appunto tra Spinoza e la sua tradizione religiosa di provenienza) in termini più sfumati, che sembrano far registrare (nello studio *How to Read the Tractatus* degli anni '40) un possibile avvicinamento tra Spinoza e Maimonide al-

meno per quel che concerne il tema della scrittura reticente (per Strauss, infatti, Maimonide è il campione di questa tecnica di scrittura, ma in ciò egli è debitore delle considerazioni platoniche sulla scrittura e sulla supremazia rispetto a quest'ultima del discorso orale; il tema spinoziano del *loqui ad captum vulgi* si inserirebbe secondo Strauss appunto in questo filone tradizionale che la modernità filosofica – quella stessa cioè il cui padre fondatore veniva appunto individuato in Spinoza nelle opere degli anni '30 – ha cercato di accantonare definitivamente a favore di un'opera di pubblica diffusione dei lumi del pensiero; per tutti questi temi si vedano in part. le pp. 189-210 dello studio di Tonelli). Il terzo filosofo ebreo del '900 e cioè Levinas parte da un atteggiamento di condanna di Spinoza, in cui viene sostanzialmente riproposto (anche per influsso delle posizioni di Jacob Gordin) il tema coheniano del "tradimento umanamente inconcepibile" messo in atto dal pensatore olandese nei confronti della propria tradizione di appartenenza, per poi passare a una posizione in cui il confronto con le tesi del *Tractatus* viene giudicato ineludibile ai fini di una riproposizione novecentesca di una possibile filosofia ebraica (quest'ultimo è il tema dell'importante art. *Avez-vous relu Baruch?*, in cui Levinas si mostra sensibile ai risultati della storiografia filosofica di Silvain Zac). In definitiva, secondo Tonelli con Levinas sembrerebbe configurarsi da ultimo un tentativo di 'riappropiazione ebraica' di Spinoza, in cui si assisterebbe a una strana convergenza tra l'intonazione fondamentalmente etica del pensatore lituano e i precetti di una religione ortopratica universale in cui secondo Spinoza consiste l'insegnamento della Scrittura, una volta che esso sia stato liberato da ogni sovrastruttura teologica (con questa mossa Levinas si colloca agli antipodi della posizione coheniana del "tradimento"). Nel complesso, considerando l'intera parabola novecentesca della ricezione ebraica di Spinoza, Tonelli può dire che la ferita aperta dal *Tractatus* in relazione all'ebraismo (e cioè il fatto paradossale della radicalità di una critica rivolta alla propria tradizione da parte di un pensatore che rimane pur sempre *quodammodo* ebreo), resterebbe ancora aperta o ancora tutta da pensare, al di là di frettolose condanne (vedi Cohen) o precari tentativi di assimilazione (fra quest'ultimi va annoverato, oltre alla posizione levinasiana, anche il tentativo di scorgere nel pensatore del *Tractatus* un sionista *ante litteram*). A spingere l'autore di questo studio a un tale bilancio critico complessivo, è certo la forte pre-comprensione secondo cui la vocazione della filosofia (che a un certo punto investì Spinoza) sia per sua stessa natura universale (e cioè a-confessionale) e "liberale". Si tratta certamente di una posizione condivisibile, una volta che essa venga affiancata da altri possibili tentativi di soluzione critica del problema dell'ebraicità del pensiero di Spinoza (di cui per altro lo stesso Tonelli è consapevole e che egli mette in atto soprattutto nelle pagine finali del suo saggio, cfr. pp. 257-258), soluzioni quali ad es. quella che vede nell'accezione spinoziana di tradizione ebraica un complesso di per sé ampiamente stratificato e ricco di possibili esiti tra loro divergenti (ben al di là dunque di una sua semplicistica riduzione nei termini di una lineare ortodossia, cfr. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli 1996) o quale la magistrale ricognizione di fonti soprattutto ebraico-medioevali messa in atto da Wolfson nel suo 'vecchio' e pur 'mitico' *The Philosophy of Spinoza*.

Roberto Gatti

Eliyyah Ḥayyim Ben Binyamin da Genazzano, *La lettera preziosa (Iggeret ḥamudot)*, Giuntina/l'éclat, Firenze 2002, introduzione, edizione e traduzione a cura di Fabrizio Lelli, pp. 313, ISBN 88-8057-157-5.

Gli studiosi della mistica ebraica hanno individuato da tempo una piccola macchia nell'immenso lavoro di ricostruzione della *Qabbalah* effettuato da Gerschom Scholem: quella di aver sottostimato la rilevanza (quantitativa e qualitativa) della Qabbalah italiana e il suo ruolo

nella diffusione di tradizioni e testi mistici in tutto il Mediterraneo. Di certo, come nel caso della *Qabbalah* cristiana, resta a tutt'oggi molto difficile tracciare un quadro sintetico della storia del pensiero mistico ebraico in Italia, dal momento che il lavoro di dissodamento storico-filologico delle fonti è ancora ad uno stato embrionale e scarseggiano sia le edizioni scientifiche sia le analisi critiche dei testi.

Sono dunque benvenuti lavori come questo di Lelli, che rende disponibile un testo importante della *Qabbalah* italiana e lo esamina in modo approfondito. Si tratta della *Lettera preziosa* di Eliyyah Ḥayyim da Genazzano, edita sulla base del manoscritto della Biblioteca Laurenziana di Firenze e di quello della Bibliothèque Nazionale di Parigi, in una veste tipografica che permette di confrontare, sulla stessa pagina, la versione italiana e l'originale ebraico (in appendice, viene pubblicata anche una seconda epistola dello stesso autore, sempre su tematiche esoteriche).

Non è un elemento marginale il fatto che si tratti di una lettera: è noto che gli scambi epistolari sono di estrema utilità nella ricostruzione di idee e contesti culturali, e che alcune epistole (come quella famosa di Isacco il Cieco contro i cabbalisti spagnoli) sono divenute testi fondamentali della ricerca sulla prima *Qabbalah* (cfr. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 392-402). Anche nel caso di questo trattato di epoca rinascimentale, emergono gli elementi caratteristici della forma epistolare: si discutono questioni percepite come attuali; la discussione è condotta in stile piano e vivace; le opinioni vengono espresse in modo schietto e sintetico; non mancano riferimenti personali e polemici... Si delinea con chiarezza la stessa personalità dell'autore: da un lato, confessa le difficoltà oggettive dell'impresa ("a causa dei nostri peccati la sapienza dei nostri maestri si è dissolta e non c'è nessuno che se ne dia pena; [...] i libri formidabili [...] per la maggior parte sono andati perduti": p. 127), riconosce di non essere "uno dei grandi" della sua generazione (p. 172) e richiama alla segretezza e all'oscurità di certe questioni; d'altro lato, si offre come guida alla vera tradizione cabalistica e non esita a prendere posizione in maniera molto netta (p. 190), sollevando polemiche molto dure contro certi dotti contemporanei (p. 175) e staccandosi persino da autorità come Naḥmanide (p. 134).

Come emerge dalle prime pagine, l'obiettivo esplicito della *Lettera*, composta intorno al 1490, era quello di rivelare a un amico – il banchiere toscano Dawid ben Binyamin da Montalcino, che si era detto "desideroso di entrare nel Paradiso cabalistico" – alcune gocce della sapienza della *Qabbalah*: questa sarebbe stata contenuta principalmente nello *Zohar*, libro di origine divina, composto in epoca tannaitica e "ormai perduto", le cui speculazioni avrebbero però trovato espressione fedele nel *Commento alla Torah* del "grande R. Menaḥem" (Recanati). L'autore si riconnetteva, dunque, a un modello di pensiero e di esegesi di epoca medievale (di stampo rabbinico e cabalistico, con forti istanze critiche contro la filosofia aristotelica e l'esegesi filosofica ebraica); in particolare, intendeva recuperare quella tradizione teosofica e teurgica che era venuta alla luce in Castiglia due secoli prima ed era stata poi diffusa in Italia all'inizio del Trecento da Recanati (gli scritti di quest'ultimo dovevano essere diventati pilastri fondamentali per le scuole cabalistiche italiane, anche perché costituivano spesso l'unico accesso ai materiali dello *Zohar*).

D'altra parte, alcuni elementi fondamentali della *Lettera* si spiegano solo alla luce del complesso ambiente ebraico quattrocentesco. Soprattutto nella prima parte, Genazzano discute questioni sollevate da autori come Yosef Albo o Yiṣḥaq Abravanel, attaccando decisamente l'approccio filosofico nella speculazione e nell'interpretazione delle Scritture, sia in versione aristotelica, sia in versione platonizzante (d'altra parte, anch'egli si serve non di rado di motivi e modi argomentativi di matrice razionalistica). Molto probabilmente, il suo stesso tentativo di recuperare la tradizione esoterica castigliana deve essere inteso come una reazione critica alle 'sintesi' culturali proposte da intellettuali ebrei della sua epoca, in nome di un ritorno a una mistica (e a una teurgia) prettamente ebraica.

Questi e molti altri aspetti della *Iggeret ḥamudot* vengono analizzati con efficacia nella ricca Introduzione del curatore, il quale – nel mettere a fuoco la collocazione e le caratteristiche dell'opera – coglie l'occasione per far luce sull'ambiente ebraico di epoca umanistica (soprattut-

to toscano): ad esempio, sulle diverse e sfumate posizioni verso la filosofia; sulle variegate concezioni teosofiche dei vari autori (è interessante come, pur riconoscendo l'*auctoritas* di Recanati, Genazzano rifiuti la sua visione delle *sefirot* come 'strumenti' del divino e si rifaccia a prospettive 'essenzialiste' più vicine sia allo *Zohar*, sia a correnti spagnole a lui contemporanee); sul tipo di prospettiva teurgica e di concezione della storia presenti in queste opere (da notare come, al pari di altri cabalisti italiani, Genazzano assegni a tutta l'umanità, e non solo a Israele, la capacità di contribuire alla "restaurazione" della realtà cosmica e divina).

In generale, l'apparato critico del libro offre riferimenti puntuali (se si esclude l'infelice sovrapposizione di 'Ovadyah Sforno' e 'Ovadyah da Bertinoro') e osservazioni panoramiche, che potrebbero risultare assai utili per ulteriori indagini. È solo in questo modo che – tassello dopo tassello – si potrà provare a ricostruire quell'universo affascinante e ancora in gran parte misterioso che è la cultura ebraica italiana dei secoli XV e XVI, così densa di dinamiche storiche e intellettuali complesse, sia all'interno (tra razionalismo e mistica, fra umanesimo e messianismo...), sia in relazione ai contesti più ampi (quello rinascimentale, quello cristiano, quello mediterraneo).

Maurizio Mottolese
Via R. Bencivegna 32/D,
I-00141 Roma
e-mail: m.mottolese@tiscalinet.it

Cristina Galasso. *Alle origini di una Comunità – Ebree ed ebrei a Livorno nel Seicento*, Leo S. Olschki editore, Firenze 2002, ISBN 88-222-5155-5, pp. 171, 15 tavole b/n.

Il ruolo degli ebrei di origine iberica nello sviluppo del porto di Livorno come scalo commerciale di primaria importanza, fin dalla sua creazione, era già stato ampiamente descritto da un punto di vista generale, economico e politico. Mancava però uno studio più attento alle dinamiche familiari, al ruolo fondamentale svolto dai matrimoni ed al notevole grado di emancipazione della donna rispetto ad analoghe situazioni sia nel mondo cristiano, sia in quello ebraico. Il libro di Cristina Galasso, frutto di un'attenta ricerca di archivi, colma questa lacuna,

Nel Seicento (ma anche nel secolo successivo) nella Livorno ebraica il potere economico si raggiunge quasi sempre attraverso alleanze, che hanno come perno i matrimoni, preferibilmente endogami, i quali rafforzano l'importanza di varie famiglie. Il ruolo della donna viene esaltato dal fatto che ella rimane intestataria della propria dote: in caso di divorzio può esigerne la restituzione, ciò che costituisce un forte argomento dissuasivo, visto che le doti facevano parte del capitale familiare e venivano investite nelle attività produttive del marito. Tale garanzia veniva specificata nella *ketubbah*, il contratto nuziale ebraico rilasciato dallo sposo alla sposa e, in caso di ripudio da parte del marito, ciò le avrebbe permesso facilmente di convolare a seconde nozze. Infine in caso di fallimento del marito, la titolarità della dote, faceva della moglie la creditrice più privilegiata. A Livorno la concentrazione delle fortune nelle famiglie veniva assicurata anche dall'istituzione religiosa del *levirato* in obbedienza alla quale qualora un coniuge maschio morisse senza prole, il fratello di quest'ultimo avrebbe dovuto sposare la sua vedova: si impediva così che la dote della donna finisse in un'altra famiglia (spesso si osservava il levirato anche nel caso in cui la vedova avesse dei figli). Benché un freno fosse posto alla bigamia, questa era tuttavia autorizzata in caso di levirato. La bigamia era permessa anche nei casi in cui la coppia fosse sterile. Un'altra usanza di origine però non strettamente religiosa, il *sororato*, prevedeva il matrimonio del vedovo con la sorella della moglie defunta. Come scrive l'autrice "Matrimoni e contratti d'affari vanno, dunque, di pari passo, così là dove sono pochi gli uni, scarseggiano anche gli altri" (44). Va anche precisato che erano gli ebrei portoghesi e spagnoli, quasi

tutti ex marrani, a svolgere il ruolo più attivo nell'economia ebraica locale, malgrado la presenza minoritaria di ebrei italiani o aškenaziti.

Un matrimonio era dunque uno scambio che implicava una parità di risorse: esso era un contratto, e come tale esso era rescindibile. Se il marito falliva ed era in fuga, la moglie non solo reclamava la restituzione della dote, ma era lei che gestiva ormai i problemi economici della famiglia. Le donne ebree livornesi dimostrano di conoscere tutti i risvolti della legge e li sfruttano, facendo ricorsi presso i Massari, che rappresentano il corpo giudiziario della *Nazione ebrea*, ed anche a volte in seconda istanza presso il Governatore di Livorno e presso i Consoli del mare, che rappresentano l'autorità Granducale.

Un problema spinoso è quello dei rapporti tra padri e figli. In teoria, secondo la Legge ebraica, la maggiore età è raggiunta a 13 anni. Ma in realtà i padri, in questo caso, hanno sempre l'ultima parola. Si sfugge all'autorità paterna soltanto tra i 22 ed i 25 anni, a 18 anni se ci si è sposati. Però la convivenza frequente dei giovani coniugi nella casa paterna crea comunque un rapporto di sudditanza nei confronti del padre. Nei loro testamenti i padri affidano la gestione dei beni ereditati dai figli ad un tutore, quando questi figli sono giovani. Elemento fondamentale per essere considerato adulto è comunque il fatto di essere padre.

Un altro problema riguarda il caso di figli sposati e largamente adulti, i quali rimangono senza risorse dopo aver sperperato i loro beni, e quindi si rivolgono ripetutamente al padre perché li aiuti. Nascono quindi delle cause difficili da giudicare per carenze legislative riguardanti casi del genere e sembra che i Massari, essi stessi generalmente giovani, parteggiassero per i figli...

Avveniva anche qualche volta che delle madri vedove fossero alle prese con figli scapestrati e a volte, violenti: capitava che, esauriti tutti i tentativi per ridurli alla ragione, esse le facessero imprigionare o inviare al confino.

I 122 testamenti conservati negli archivi della Comunità ebraica di Livorno (in maggior parte di ebrei spagnoli o portoghesi) permettono di farsi un'idea sul modo in cui veniva trasmesso il patrimonio. A Livorno il capitale era scarsamente impiegato nei prestiti ad interesse: trattandosi di un'economia mercantile veniva privilegiata la circolazione del capitale. Nel Seicento le case degli ebrei erano raramente di proprietà, proprio per evitare l'immobilizzo del capitale stesso: si trattava quindi di case in affitto o a livello. L'importanza della donna viene confermata da buona parte dei testamenti maschili, che fanno della moglie la principale erede e, comunque, l'amministratrice e l'usufruttuaria dei beni del marito (oltre che della propria dote che le spetta di diritto). Quando vi sono figli adulti questi sono tuttavia privilegiati come eredi, ma in questo caso i primogeniti non sono avvantaggiati rispetto agli altri: il patrimonio viene diviso fra tutti i figli e le figlie ancora non dotate.

Interessante è l'atteggiamento delle donne testatrici: esse sono molto meno patrilineari ed obbediscono più spesso ai sentimenti e a una naturale bontà d'animo: i loro beni sono spartiti fra un maggior numero di eredi e, fra questi, non sono dimenticati nè i parenti marrani rimasti nella penisola iberica, né i servitori fedeli, né le varie istituzioni benefiche della Comunità. Esse forniscono anche molti dettagli sulla loro futura sepoltura.

Il legame con la terra d'origine, Spagna o Portogallo, gli uomini lo mantengono attraverso il doppio nome, ebraico e cristiano: il secondo serve loro per i rapporti d'affari con la loro terra natale, oppure terra dei loro padri. Alcuni affrontano anche il rischio di un viaggio in queste terre per concludere affari e rivedere i loro parenti. Questo forte legame con la penisola iberica comincerà a declinare nell'ultimo decennio del Seicento, quando ormai gli ebrei iberici sono perfettamente inseriti nella società livornese.

Uno dei problemi più sentiti nei testamenti è la sorte dei figli minorenni: si pensa sempre ad assicurare il miglior bene ed il migliore avvenire ai propri pupilli. E la loro sorte viene esaminata sotto un triplice aspetto: la custodia dei bambini, la loro tutela (che comporta la responsabilità di assicurare loro, anche attraverso maestri, un'educazione religiosa) ed infine l'amministrazione dei loro beni durante la minore età. Non sempre queste funzioni sono riunite nelle medesime mani. Nelle decisioni possono avere una parte importante anche i giudici, tra l'altro

in caso di divergenze familiari o in casi particolari. Tale è la preoccupazione per le sorti dei bambini, che a volte sono gli stessi mariti che, nei loro testamenti, chiedono alla moglie di risposarsi con persona che possa assicurare affetto ed educazioni ai propri figli: questo avviene in particolare quando il padre non ha nulla di suo da lasciare. Riguardo alla cura dei bambini orfani le madri vedove dimostrano una particolare indipendenza, nei loro testamenti, rispetto alle rigide norme sociali, rescindendo nettamente l'aspetto affettivo da quello economico: così la custodia dei bambini potrà anche essere affidata a persona estranea alla famiglia, quando questa dà un maggiore affidamento.

È evidente che su tutte le questioni riguardanti il patrimonio e le eredità, sorgono spesso dei contrasti (in particolare tra le vedove e i cognati). Come è indicato nella *Livornina* (lo statuto della *Nazione ebrea*, concesso dal Granduca di Toscana) i giudizi riguardanti cause civili tra ebrei sono affidati ai Massari, che rappresentano l'esecutivo della Comunità (e non ai rabbini, che al massimo possono essere consultati), con possibilità di appello sia presso il Governatore sia, per cause mercantili, ai Consoli del mare, soluzioni poco gradite dal Granduca, che rimanda spesso la palla in campo ebraico.

In un apposito capitolo la Galasso si occupa anche degli interni delle case ebraiche di Livorno: rileviamo tra l'altro la presenza di un enorme numero di sedili, ciò che dimostra un alto grado di socializzazione, ed il possesso di libri: sempre libri di preghiere, ma sovente anche opere profane, per lo più scritte in spagnolo.

Particolare rilievo hanno i casi di rapporti carnali tra ebrei e donne cristiane, unioni severamente vietate dalla *Livornina*. Quasi sempre quando sono sorpresi ognuno dei due *partner* afferma che ignorava l'identità religiosa dell'altro...Per non destare sospetti, recandosi a simili appuntamenti amorosi le donne si travestivano da uomo. Questi incontri particolari vanno inquadrati nella particolare situazione degli ebrei a Livorno nel Seicento: non esistevano ghetti, né gli ebrei dovevano recare particolari segni distintivi. Le due popolazioni, ebraica e cristiana vivevano fianco a fianco e quindi era difficile che non nascessero rapporti di ogni genere, che tra le donne erano spesso documentati rapporti di amicizia ed anche di solidarietà, che andavano fino ad infrangere le barriere di carattere etnico-religioso, come dimostrato da qualche documento.

Uno dei capitoli del libro tratta delle conversioni di ebrei al cattolicesimo: furono in realtà molto poche e riguardarono pochissimo i sefarditi: dal 1614 al 1730 solo 27 conversioni tra i sefarditi (che erano la maggioranza) e 66 tra gli ebrei italiani o aškenaziti, i quali rappresentavano il gruppo generalmente più povero. Questi ultimi o avevano delle relazioni non buone con la famiglia, oppure erano privi di un lavoro stabile, o ancora avevano dei debiti, che dopo la conversione venivano loro condonati. Altro particolare: la maggioranza dei convertiti (65) erano uomini, mentre le donne erano soltanto 28, ciò che conferma il forte ruolo svolto dalle donne sefardite fin dall'epoca marranica come depositarie della tradizione.

Particolarmente efficace fu a Livorno la creazione, fin dai primordi, di una serie di istituzioni assistenziali (anche per chi era soltanto di passaggio) che comprendevano per i meno abbienti l'assistenza medica, l'istruzione, la possibilità di farsi una famiglia, la distribuzione di cibo e di vestiario, gli aiuti in denaro e il riscatto degli schiavi. Oltre alla generica *ṣedaka* (parola che in ebraico ha il senso di Giustizia, anche se corrisponde a ciò che intendiamo per Carità), la più originale e prestigiosa opera era la *Hebrà para Cazar orfas e Donzelas* (in ebraico *Mohar ha-Betullot*, cioè: *Dote per le vergini*), il cui fine era di assegnare una dote alle fanciulle povere. Membri di questa istituzione potevano essere anche sefarditi (generalmente di origine livornese, o affini) che vivevano altrove, ad esempio a Venezia o a Tunisi. Le ragazze sefardite di queste altre città potevano d'altronde usufruire di queste doti. Si ricordi che da Livorno molte famiglie partirono verso altri lidi in cerca di una migliore sistemazione, senza rescindere i loro legami: d'altronde i viaggi dei meno fortunati erano pagati dalla stessa Comunità di Livorno. Per parecchio tempo quindi il legame con la città madre rimase molto forte, specie quando in alcune città, come Tunisi il numero degli immigrati livornese era ancora troppo debole (o anche troppo fluttuante) per creare un organo burocratico comunitario: la Comunità portoghese di Tunisi, ad

esempio, fu creata soltanto nel 1710. Come scrive la Galasso, per i poveri d'altronde "Andare a vivere altrove non comporta automaticamente la perdita del sussidio: trasferirsi in un altro paese non significa infatti, non appartenere più alla Nazione Ebrea di Livorno e smettere di godere dei diritti che questa appartenenza implica" (139). Ad esempio l'assistita Ester, vedova di Samuel Costa "è intenzionata a lasciare Livorno e chiede quindi ai Massari che quelle 5 pezze mensili [già assegnatele] le siano inviate a Tunisi, la città nella quale andrà ad abitare con la sua famiglia" (139).

Elia Boccara
Via Cesariano 13,
I-20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

Angela Scandaliato e Nuccio Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, con una nota epigrafica di cesare Colafemmina, Giuntina, Firenze 2002. 213 pagine inclusi bibliografia e indice. ISBN 88-8057-158-3.

Gli ultimi decenni hanno prodotto un grande numero di studi sugli ebrei siciliani che ampliano considerevolmente il quadro fornito dai documenti ufficiali pubblicati dai fratelli Lagumina, la maggiore fonte di informazione disponibile agli studiosi fino ad oggi. Le informazioni provenienti da nuove fonti, rivelano nuovi aspetti della vita ebraica: vita comunitaria, educazione, consuetudini matrimoniali, commercio, e anche il destino dei convertiti al cristianesimo.

Tuttavia il passato ebraico della Sicilia rimane ancora ambiguo. Dove gli ebrei vivevano? Siamo in grado oggi di creare una mappa del quartiere ebraico in una data città? Angela Scandaliato ha già dato un grande contributo in questo senso nei suoi studi della sinagoga e del quartiere di Caltabellotta, dei quartieri di Sciacca e Termini Imerese e recentemente quello di Polizzi.

Per i capricci della fortuna, le comunità ebraiche della Sicilia orientale sono le meno documentate dell'isola, specialmente se paragonate a quelle della Val di Mazara. Per cui lo sforzo fatto dagli autori di questo libro per svelare i segreti del quartiere ebraico di Siracusa è veramente imponente. Facendo uso delle fonti disponibili essi tracciano la storia dell'insediamento ebraico e la esatta collocazione del quartiere ebraico nell'isola di Ortigia, tentativo coronato dalla identificazione della chiesa di S. Giovanni Battista come sito dell'antica sinagoga. Una importante parte del libro è dedicata alla discussione del concetto ebraico di purezza rituale e i suoi riflessi sui costumi e i riti della locale comunità. Questa parte si conclude con la identificazione dei bagni di Casa Bianca come bagno rituale, *miqweh*, della comunità siracusana. Infine il prof. Cesare Colafemmina offre una originale lettura e interpretazione dell'iscrizione ebraica trovata sul muro della diroccata chiesa di S. Giovanni Battista.

La comunità di Siracusa era la più antica della Sicilia. Le prime testimonianze dell'esistenza di un insediamento ebraico in quell'area risalgono alla tarda antichità il IV o il V secolo. Varie fonti indicano che gli ebrei prima vivevano in Acradina e solo durante il VII secolo si trasferirono in Ortigia. Secondo la *Vita* di S. Zosimo, vescovo di Siracusa (d. 661), gli ebrei chiesero il permesso di costruire una nuova sinagoga che fu negato dal vescovo, ma successivamente essi ottennero il permesso dalle autorità laiche. Gli ebrei sono definiti in tale fonte "advenae" e "pellegrini" il che suggerisce che erano stranieri. Gli autori arguiscono che la *Vita* come pure un'altra fonte contemporanea agiografica, L'*Encomio* di S. Marciano che menziona anche la sinagoga degli ebrei, indicano la vicenda del trasferimento del quartiere ebraico da Acradina ad Ortigia[1].

[1] Vita S. Zosimi episcopi Syracusani, O. Caietani, *Vitae Sanctorum Siculorum*, I Panormi 1657, p. 230, Encomio di S. Marciano, *Acta Sanctorum Junii*, Paris 1867, tradotto in italiano da A. Amore, *S. Marciano di Siracusa*, Città del Vaticano 1958 e citato da P. Magnano, *Syracusana ecclesia*, Siracusa 1992, p. 37.

Sebbene non vi sia diretta evidenza per questo periodo di transizione, l'argomentazione è veramente convincente.

Il XV secolo offre invece materiale considerevole per delineare il quartiere ebraico in Ortigia. Gli autori fanno uso di una varietà di fonti per ricostruire pezzo per pezzo il mosaico che permette di "vedere" la giudecca come era nei secoli della permanenza ebraica in Sicilia. L'antico quartiere dell'isola di Ortigia era circondato da tre cinte di mura che circondavano la fortezza bizantina. Il quartiere ebraico era vicino la fortezza, di fronte al mare. Le costruzioni basse per lo più ad uno o due piani, hanno fortunatamente resistito al terremoto del 1693. Così la sopravvivenza di parecchie delle costruzioni originarie e delle strade, ha consentito agli autori di sviluppare una pianta dell'antica giudecca che permette al moderno visitatore di identificare parecchie abitazioni e strade menzionate nei documenti del XV secolo.

Il Rabato, l'area fortificata dove gli ebrei di Siracusa vivevano era stata già menzionata in una raccolta di privilegi accordati alla città di Siracusa, il "*Liber privilegiorum et Diplomatum nobilis et fidelissime Syracusarum urbis*" che risale al regno di Federico III, cioè agl' inizi del XIV secolo. Comunque a Siracusa come in altre città siciliane il quartiere ebraico non aveva confini definiti e gli ebrei avevano proprietà fuori dalla giudecca. I nomi assegnati a certe aree e strade della giudecca sono di grande interesse che va al di là della loro identificazione nella moderna topografia della città. Nomi biblici ed ebraici dati da ebrei e accettati dai gentili, attestano i legami sociali, culturali (specialmente linguistici) tra gli ebrei e tutta la popolazione. Questo è bene illustrato dal toponimo "Gerico" (Jericho) dato alla parte della città vicina al convento di S. Maria delle monache, situato dove ora sono la via Maestranza e la via Roma. Un tocco di *humor* accompagna la identificazione di un certo pozzo chiamato "*lu puzu chi sbruffa*" (il pozzo che vomita) nella parrocchia di S. Giovanni Battista. Questo appellativo compare in contratti notarili e in più o meno contemporanee descrizioni della città. È interessante notare il gran numero di chiese, monasteri e conventi che erano situati dentro la giudecca. È una ben nota immagine delle città medievali in cui gli ebrei usualmente vivevano vicino al palazzo del vescovo o ad istituzioni religiose, per motivi di protezione[2].

Gli autori suggeriscono che le chiese di S. Filippo Apostolo, S. Domenico, Il Sepolcro e S. Francesco, circondavano il quartiere di Siracusa come baluardi cristiani per contenerne l'espansione: è una congettura interessante[3]. L'ambiente siciliano non è mai stato esaminato in questo contesto e la presenza di così tante chiese e istituzioni religiose dentro il quartiere ebraico e nelle vicinanze, è forse meritevole di approfondimenti. Comunque l'argomento esula dalla presente pubblicazione.

La utilizzazione di fonti finora inedite, principalmente notarili, serve a correggere alcuni errori storici consolidati. Gli autori provano ad esempio che Privitera[4] erra nell'identificare la chiesa di S. Filippo con la sinagoga. Un contratto notarile scritto dopo l'espulsione degli ebrei è la prova definitiva per la identificazione della Chiesa di S. Giovanni Battista con la precedente sinagoga. I contratti notarili aiutano inoltre a definire la proprietà degli ebrei di Siracusa e i nomi dei proprietari. I nomi comunque dimostrano che un certo numero di famiglie erano immigrate nella città. Alcuni ebrei erano venuti dal Nord Africa, come indicano i nomi Sigilmes (da Sijilmasa) e Cafisi (da Qafsa) o Maimone nome che potrebbe indicare anche una origine nordafricana. Puglisi potrebbe essere venuto dalla Puglia nel sud Italia e certi nomi suggeriscono che essi erano immigrati da altre città: Messina, Ragusa, Augusta, Modica, Mineo. Vi sono anche nomi che indicano una origine iberica: Catalano, Abulafia. Nessuno comunque porta nomi greci nonostante la forte probabilità che almeno alcune famiglie ebraiche fossero rimaste a Siracusa

[2] Sulla protezione accordata dai vescovi agli ebrei che risiedevano nelle loro città, vedere per esempio; R. Chazan, *In the Year 1096. The first Crusade and the Jews*, Philadelfia- Jerusalem 1996, Ch 1; S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Toronto 1991, Vol. I, Ch.1.

[3] A. Scandaliato e N. Mulè, *La Sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, p. 70.

[4] S. Privitera, *Storia di Siracusa antica e moderna*, 2 voll., (ristampa Palermo 2000).

fin dal periodo bizantino, e la continua immigrazione dal mondo dei grecofoni in Sicilia, attraverso il XIV e XV secolo[5].

La ricostruzione del quartiere ebraico consente di cogliere tutti gli aspetti della vita familiare:la *bucceria*, dove gli ebrei macellavano i loro animali secondo la norma della *kašerut*[6], la piazza del mercato, le botteghe, le piazze e così via. La maggior parte delle abitazioni descritte nei documenti sembra appartenere al ceto benestante della società ebraica perché sono descritte come "*palachate*" o "*solerate*". Forse non inaspettatamente c'era anche un bordello (*lupanare*, *burdellu*). È interessante notare che una strada di Siracusa potrebbe essere stata intitolata ad un medico, la *ruga David Sigilmes*, ora *via del Crocifisso*.

Quanti erano gli ebrei che abitavano in Siracusa? La medievale e moderna demografia sono notoriamente poco accurate. Comunque qui gli autori basano il loro studio su tre fonti che sembrano ragionevolmente attendibili. Collette e tasse pagate dagli ebrei della *Camera Reginale* (Siracusa, Mineo, Lentini, S. Filippo di Argirò, Vizzini), la tassa pagata dagli ebrei di Siracusa comparata con la tassa pagata da tutta la città, e la informazione data dai firmatari della petizione di protesta contro l'espulsione degli ebrei nel giugno del 1492. L'ultima fornisce il numero di 5000 individui come misura della popolazione ebraica di Siracusa. il presente studio basato sulla tassa pagata dagli ebrei siracusani calcola il numero della popolazione ebraica in 3100 individui più o meno, circa un quarto di tutta la popolazione[7]. Sebbene i calcoli siano abbastanza validi, è possibile che gli ebrei pagassero più dei cristiani, e il loro numero fosse meno di un quarto della popolazione globale[8]. Gli autori hanno condotto una esaustiva ricerca in un tentativo di identificare e descrivere il complesso sinagogale della giudecca. Dopo aver dimostrato in modo puntuale che la chiesa di S. Filippo Apostolo non poteva essere il sito della precedente sinagoga e come conseguenza che il pozzo sotto tale chiesa non poteva essere il bagno rituale, essi procedono a considerare che ogni testimonianza prova che la chiesa di S. Giovanni Battista era la principale sinagoga della comunità di Siracusa. Il sito è confrontato con altre precedenti sinagoghe trasformate in chiese in Europa, in Spagna, Germania e anche Slovenia. Di grande interesse è anche il confronto tra le sinagoghe e le loro adiacenti costruzioni e bagni trovati in altre città siciliane che incidentalmente, rivelano aspetti finora poco noti della vita ebraica in Sicilia: la stretta aderenza alle leggi della purezza rituale. Questo certamente contraddice la scarsa considerazione di Rabbi Obadiah de Bertinoro verso gli ebrei siciliani a questo riguardo: "ed essi prendono alla leggera le proibizioni della *niddah* e la maggior parte delle donne arriva gravida al matrimonio"[9]. Il capitolo che riguarda le leggi della purezza rituale dimostra un serio approccio a questo problema che diventa ampio di ricerche storiche comparate, sulle opposte opinioni delle autorità rabbiniche. Inoltre la conclusione è molto chiara ed esplicativa nel tentativo di raggiungere un pubblico più vasto. Una considerevole parte del presente lavoro è dedicata alla scoperta del bagno di Casa Bianca e alla sua identificazione con il bagno rituale (*miqweh*) degli ebrei di Siracusa. Qui anche il confronto con altri storici *miqwa'ot* ancora esistenti in Europa o descritte in fonti contemporanee, aiuta a inserire la scoperta nel contesto. Secondo la mia opinione il confronto con le fonti spagnole è quello più adeguato poiché le giudecche siciliane e sefardite condividevano parecchi tratti ed erano governati dagli stessi governanti. Nel 1339, in

[5] Questa immigrazione è suggerita dalla prevalenza del nome Grecu tra gli ebrei siciliani.

[6] La parola non può essere *xebita*, ma *šeḥitah*, macellazione rituale in ebraico, Scandaliato e Mulè, *La Sinagoga*, p. 38.

[7] Scandaliato e Mulè, *La sinagoga e il bagno*, pp. 62-63.

[8] Henri Bresc ha calcolato la popolazione ebraica di Siracusa di circa 355 fuochi o 2002 individui e il totale della popolazione ebraica della *Camera Reginale* di 4000 individui. H. Bresc, *Arabes de langue, juifs de religion. L'evolution du judaisme sicilien dans l'environment latin, XII e XV secolo*, Parigi 2001, p. 143. Dovrebbe essere sottolineato che i calcoli di Bresc tendono ad una stima più bassa della popolazione ebraica della Sicilia di quella che è stata indicata.

[9] Qui mi riferisco alla nuova edizione critica: M. Hartoum and A. David, "R. Ovadia Yare of Bertinoro e alle sue lettere dalla Terra santa, *Jews in Italy. Studies dedicated to the memory of U. Cassuto*, ed. H. Beinart (Jerusalem 1988), p. 55.

risposta alla richiesta di un ebreo di Lleida (o Lerida), il generale balivo di Catalogna permette la costruzione di un *miqweh* in quella città: "*item dona licencia lo dit* en *Bonanat a.n. Abrafin Abnacaya, juehu de Leida, que en son alberch, lo qual ha la ciutat de Leyda, puxe fer bany d'aygua freda a banyar les juhies*"[10]. Non c'è dubbio che il bagno menzionato in questo documento fosse un *miqweh*, poiché si specifica che esso debba contenere acqua fredda per l'uso delle donne ebree. L'uso dell'acqua calda per l'immersione rituale è una innovazione del XIX secolo. Data la forma inusuale del bagno, l'ambiente sontuoso e la mancanza di una prova definitiva, rimane ancora qualche dubbio sulla sua funzione come bagno rituale, dato che nessun documento è stato trovato che lo conferma. Nondimeno la identificazione della vicina chiesa di S. Giovanni Battista come la precedente sinagoga rafforza l'opinione del bagno come di un *miqweh*. Inoltre, le sue misure sembrano corrispondere alle esigenze della *halakah* sulla sorgente delle acque e la forma delle vasche. Si possono immaginare le donne ebree del luogo che prudentemente si recano ad immergersi secondo le norme della purezza rituale e forse anche godono degli incontri in comune nel bagno come era costume per le donne nei paesi musulmani[11].

Se le cose stanno così significa che in Sicilia ci sarebbe il più antico bagno rituale d'Europa e certamente il più splendido.

L'iscrizione ebraica trovata nell'antica sinagoga è come una voce dal passato che afferma la resurrezione di una comunità ebraica dimenticata. L'analisi epigrafica del prof. Colafemmina mostra che è possibile più di una interpretazione dell'apparentemente chiara iscrizione: *le-kenissat saraqosta nakon (o tikon) be-ṣedeq we-emunah*. L'iscrizione è incompleta secondo lo studioso ed egli cerca di completarla aggiungendo le parole mancanti e le lettere ricavandole dalla sua conoscenza dei testi biblici e rabbinici come pure da altre iscrizioni conosciute attraverso le sinagoghe ebraiche trovate in Spagna e Francia. La integrazione proposta è infatti interessante. Secondo il prof. Colafemmina, la parola *le-kenissat* (alla sinagoga) era preceduta dalla parola *zeh ha-ša'ar* (questa è la porta) suggerendo che la pietra che contiene l'iscrizione era originariamente posta all'ingresso della sinagoga. Infine il libro è una importante e dotta realizzazione. Le fonti sono analizzate con cura, alcune sono rifiutate come non attendibili, altre invece acquistano significato quando accompagnate da documenti contemporanei. Il quartiere ebraico ritorna alla vita per gli studiosi e per i comuni visitatori della città.

Nadia Zeldes
16, Bet ha-Kerem Street
96343 Jerusalem – Israel
e-mail: nzeldes@hotmail.com

Michela Andreatta – Claudia Morgan, *La biblioteca e l'archivio del Fondo Salvatore Sabbadini dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste*, prefazione di Adriano Dugulin, presentazione del catalogo di Giuliano Tamani, Civici Musei di Storia ed Arte, Trieste 2003, pp. 392, (Archivi e Biblioteche; 2), ISBN 88-87377-17-0.

Il volume edito dai Civici Musei di Storia ed Arte del Comune di Trieste si apre con una *Prefazione* del direttore Adriano Dugulin che narra sinteticamente le vicende del riordino del Fondo Salvatore Sabbadini (1873-1949) menzionando giustamente tutte le persone che, a partire dal 1992, hanno contribuito a rendere accessibile questo piccolo tesoro di libri e carte ma-

[10] Archivo de la Corona de Aragon, Archivo del Real Patrimonio, seccion maestre racional, reg. 983, f. 77-1. Citato da D. Romano, "Bano o miqwè de Lerida (1339)", *Sefarad* 35 (1975), p. 158.

[11] S.D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, Berkeley Los Angeles London 1978, Vol. III, p. 150.

noscritte. La prima parte del volume, intitolata: *L'uomo, le opere, la biblioteca* è a cura di Claudia Morgan, bibliotecaria presso i Civici Musei, che già nel 1998 catalogò tutto il materiale librario (ad eccezione di quello in lingua ebraica) per poterne impiegare parte dei materiali nella grande rassegna: *Shalom Trieste*. Lo stesso contributo della Morgan: *Salvatore Sabbadini: la biblioteca recuperata* (pp. 13-33) è infatti una rielaborazione aggiornata del saggio apparso con lo stesso titolo nel catalogo di quella rassegna (cfr. *Shalom Trieste: gli itinerari dell'ebraismo*, Civici Musei di Storia ed Arte, Trieste 1998, pp. 199-218). A questo seguono due appendici: un estratto del diario del Sabbadini datato 1909-1918 (pp. 34-36) ed una lettera autografa datata Trieste 10 maggio 1916 indirizzata all'Illustrissimo Signor Commissario Imperiale (p. 37); completano la sezione una scheda bio-bibliografica sul Sabbadini (pp. 39-43), una bibliografia delle sue opere (pp. 45-47) ed una sezione fotografica nella quale compare un bel ritratto dello stesso Sabbadini (p. 49-57 [49]).

La seconda parte del volume, a cura di Michela Andreatta, è intitolata: *Catalogo dei libri ebraici della biblioteca di Salvatore Sabbadini*, ed è introdotta da una *Presentazione del catalogo* di Giuliano Tamani (pp. 61-62) il quale ricorda come Trieste fu al centro di una feconda attività culturale ebraica, soprattutto tra la fine del Settecento e la prima metà del Novecento, animata da personalità di spicco dell'ebraismo italiano: da Samuel David Luzzatto (1800-1865) a Vittorio Castiglioni (1840-1911), da Leon Vita Saraval (1771-1851) a Rachele Morpurgo (1790-1871) per citare solo alcuni nomi. Uomini e donne la cui produzione e le cui biblioteche sono ora disperse ma che oltre a fornire elementi essenziali alla ricostruzione degli annali della tipografia ebraica triestina, sono di fondamentale interesse per la ricostruzione del loro *milieu* culturale.

La sezione è aperta dal saggio di Michela Andreatta intitolato: *I libri ebraici del Fondo Salvatore Sabbadini dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste* (pp. 63-73), a cui seguono varie schede: i criteri di catalogazione e indicizzazione (pp. 75-76), la tavola delle traslitterazioni (p. 77), ed un elenco dei repertori di riferimento (pp. 79-80). Il catalogo vero e proprio è diviso in *Edizioni di Hebraica*, comprese quelle non identificate (pp. 81-227), ed *Edizioni di Judaica*, compresi statuti, regolamenti, rapporti, resoconti e relazioni (pp. 229-275), a cui fanno seguito i *Periodici*, anche questi suddivisi fra *A. Hebraica* e *B. Judaica* (pp. 277-287). Completano la sezione alcuni preziosi indici e una serie di fotografie riproducenti alcuni dei frontespizi più significativi.

A cura di Claudia Morgan è infine anche la terza parte del volume, relativa alle carte del Sabbadini. La sezione è introdotta da un saggio intitolato: *L'archivio di Salvatore Sabbadini* (pp. 339-345), a cui fa seguito l'*Inventario* vero e proprio (pp. 347-373), un indice dei nomi (pp. 375-376), ed un corredo fotografico. Completano il volume un indice delle illustrazioni (pp. 385-387) ed un *Sommario* in italiano (p. 389) e in inglese (390-391).

Riportare alla luce una biblioteca, un archivio, renderli fruibili ed accessibili non è mai un'operazione sterile e priva di implicazioni. Encomiabile pertanto l'iniziativa promossa dalla direzione dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste che con sensibilità e pazienza ha coordinato un lavoro durato nel complesso oltre dieci anni coinvolgendo molte persone e diverse competenze. Il risultato è un buon catalogo il cui pregio è però anche quello di aver messo a disposizione degli studiosi una chiave d'accesso alla comprensione della sensibilità di una tipica famiglia borghese ebraica triestina dell'Ottocento. La collezione di edizioni bibliche e libri di preghiere, i giornali e le riviste ebraiche italiane e centro-europee, il cosiddetto "Pentateuco di Mendelssohn" (pur nella versione praghese ottocentesca), il catechismo di Herz Homberg tradotto dal Saraval, gli immancabili contributi di Isacco Samuele Reggio, Samuel David Luzzatto e Isacco Tedeschi, si affiancano alle grammatiche e ai sussidi prodotti da studiosi cristiani: dalla celeberrima grammatica del Blancaccius al *thesaurus* del Pagnini, dimostrando ancora una volta (se ce ne fosse bisogno) il carattere "dialogico" e "interculturale" del ruolo svolto dall'ebraismo nel contesto europeo. D'altra parte fu lo stesso Salvatore Sabbadini, laureato in filologia all'università di Graz, professore di lettere greche e latine al Ginnasio Dante Alighieri di Trieste nonché libero docente di Lingua e letteratura latina a Padova, a testimoniare con la propria vita

ed opera quanto la comprensione della classicità non potesse prescindere anche dal contributo ebraico. Sabbadini, che consumò i suoi anni nel diligente e severo impegno pedagogico, legò il suo nome anche ad alcuni rilevanti contributi nell'ambito della giudaistica dei quali vale la pena qui di ricordare il saggio: *I primi passi della scuola ebraica triestina* (Tipografia del Lloyd triestino, Trieste 1916); il *Contributo alle relazioni epistolari fra Samuel David Luzzatto e il dott. Saul Formiggini* (Tipografia del Lloyd triestino, Trieste 1929); ed il contributo: *Relazioni epistolari fra I.S. Reggio e Isidoro Busch* pubblicato nel *Festschrift Armand Kaminka zum siebzigsten Geburstage* (Wien 1937, pp. 119-124).

Marco Grusovin
via Bosizio, 1
I-34170 Gorizia
e-mail: m.grusovin@virgilio.it

Daniel Carpi, *L'individuo e la collettività. Saggi di storia degli ebrei a Padova e nel Veneto nell'età del Rinascimento*, Firenze, Leo S. Olschki 2002, pp. 265, euro 29,00.

Il volume è il 22° della collana di 'Storia dell'ebraismo in Italia. Studi e testi' diretta da Pier Cesare Ioly Zorattini, ed è una pregevole silloge di contributi concernenti molteplici aspetti della vita sociale degli ebrei nel Veneto, in particolare a Padova, nel periodo che va dalla seconda metà del Trecento alla prima metà del Cinquecento, compreso uno scritto sui rapporti tra gli ebrei patavini e i fratelli bisognosi della Diaspora agli inizi del secolo XVII. L'arco di tempo trattato è di grande rilevanza perché con esso coincidono l'inizio e il progressivo consolidarsi dell'insediamento ebraico nell'Italia nord-orientale, prima che la politica discriminatoria culminasse nella costituzione dei ghetti nelle principali città del Dominio veneto, seguita dal notevole calo della presenza ebraica nei piccoli centri e nelle campagne di Terraferma. Tale presenza, infatti, non si era rivelata di stimolo solo per le attività economiche dei distretti veneti, ma presentò felicissimi esiti – che non sfuggono al Carpi – anche sul piano della vita sociale e culturale.

Daniel Carpi spiega nella premessa il significato del titolo del suo volume. L'individuo e la collettività, infatti, e successivamente la comunità organizzata, sono gli elementi costitutivi su cui si regge l'impianto storiografico scelto dell'Autore, perché "figure chiave" nella documentazione pervenuta ai nostri giorni.

Il singolo ebreo, pur essendo limitato da disposizioni discriminatorie nell'esercizio delle proprie attività economiche e pertanto nello svolgimento del suo stesso ruolo sociale, inscrivendo la propria condotta individuale in quella collettiva, espressa da istituzioni comunitarie sempre più articolate, manifestò «sempre la ferma volontà di tener fede alle tradizioni del popolo d'Israele e alle norme della Legge del Signore» (p. XIV).

Carpi ha indagato a fondo negli archivi veneti, ma la ricostruzione che egli offre della vita ebraica locale nel Rinascimento non è meramente documentaria. Costante è la percezione – pur nella singolarità, a tratti inevitabilmente frammentaria, degli scritti qui raccolti – dell'ampiezza dei fenomeni sociali e culturali che condizionarono l'evolversi della presenza ebraica in Veneto, di origine principalmente aškenazita e insediatasi grazie alle 'condotte' concesse ai prestatori e alle loro famiglie dalle autorità cittadine. Venezia favorì nel tempo, nonostante i frequenti episodi di intolleranza, tale presenza e fu così che lo scopo prettamente economico dell'insediamento assunse connotati anche culturali, favorendo la venuta, dalle comunità d'oltralpe, di numerosi Maestri e delle loro scuole. Nacquero così le *yešivot*, le accademie talmudiche, tra cui spiccò, nella seconda metà del secolo XV, quella di Padova dove insegnò fra gli altri il venerato rabbino Yehuda Mintz.

L'intolleranza della società dominante non sempre ebbe conseguenze negative sul gruppo minoritario. Nella metà del Quattrocento la chiusura dei banchi di prestito a Padova, indusse alcuni dei più facoltosi prestatori ad abbandonare la città. Ma l'*élite* economico-finanziaria cedette il campo a un nuovo notabilato ebraico, più intellettualmente significativo: formato da rabbini, medici oltre ad abili artigiani e pubblici mercanti. Le individualità costituirono progressivamente la collettività: nei primi decenni del Cinquecento nasceva così la Comunità ebraica di Padova, salda, organizzata, la cui presenza è giunta sino ai giorni nostri tra alterne vicende (si veda a riguardo p. 171 e ss.).

Carpi osserva come il rabbinato ortodosso aškenazita nutrisse forti preoccupazioni circa l'incontro tra la collettività ebraica e la società rinascimentale, entro la quale gli ebrei comunque vivevano – seppur socialmente differenziati – e dalla quale non potevano non risultare in qualche modo influenzati. Ciò accadeva soprattutto tra i membri dei ricchi prestatori, più inclini a condividere lo stile di vita dell'alta borghesia veneta, condividendone usanze e gusti estetici (p. 178). I capi religiosi condannarono ripetutamente questi eccessi, in quanto riprovevoli sul piano morale, poiché contrastanti con la moderata condotta di un autentico pio ebreo.

Carpi in uno dei saggi a conclusione del volume tratta della partecipazione dei medici ebrei alla vita sociale e intellettuale della collettività ebraica nel Rinascimento (pp. 193 – 224). Ancora una volta Padova costituisce il terreno privilegiato della sua indagine. Va ricordato che nello Studio patavino studiarono molti dei più noti medici ebrei del Quattro e Cinquecento. I medici rivestirono un ruolo di primaria importanza non solo nella comunità di appartenenza ma anche nella società cristiana, tanto da divenire archiatri pontifici, come nel caso di Abram del fu Aleuccio da Roma, che curò papa Innocenzo VII e che iniziò ad esercitare il prestito a Padova negli ultimi anni della signoria dei da Carrara. Il particolare non è irrilevante perché l'attività feneratizia e la consueta mobilità della condizione ebraica (intensi furono per esempio – come è stato dimostrato da Ariel Toaff e Michele Luzzati – i legami tra i banchi della Toscana e quelli del Veneto nei secoli XV e XVI) facevano del medico, la cui scienza era aconfessionale, il portatore di flussi informazione tra diversi sistemi sociali e religiosi, favorendo sì lo scambio ma anche una pericolosa indifferenziazione tra la comunità cristiana e quella ebraica.

Ciò non può che suscitare l'attenzione degli studiosi delle discipline demo-etno-antropologiche, come abbiamo cercato di dimostrare nel nostro volume *L'ipotesi mimetica. Contributo a una antropologia dell'ebraismo* (Firenze, Olschki 2001, vol. LVII della 'Biblioteca di Lares').

Alberto Castaldini
Via Don Giovanni Calabria, 19
I-20132 Milano
e-mail: acastaldini@libero.it

Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881 (Me-umma le-le'um. Yehude Mizraḥ Europa, 1772-1881)*, Ministry of Defence, Israel 2002 (in ebr.), pp. 214.

Nell'Università Ebraica di Gerusalemme sono moltissimi i contatti tra chi si occupa di letteratura e chi di storia. Nel caso specifico di cui si vuole fare menzione in questa sede, i rapporti strettissimi sono tra letteratura yiddish e storia ebraica dell'Europa Orientale. L'iniziatore di un approccio comparato è stato un grande studioso, eclettico e geniale, la cui opera è un punto di riferimento sia per storici che per filologi e studiosi della letteratura yiddish: Chone Shmeruk z"l[12]. Questo antefatto può forse spiegare perché chi si dovrebbe occupare soprattutto di lette-

[12] Il prof. Israel Bartal è stato allievo di Shmeruk e ne ha curato una raccolta di scritti, comprendente, a conferma di quanto accennato sopra, una sezione dedicata alla storia ed una alla letteratura: *The Call For a Prophet*

ratura legge con attenzione quanto viene prodotto dagli storici, e pubblicando edizioni critiche di testi in yiddish, si forniscono fonti importanti per la storia ebraica. Molte opere in yiddish, specialmente quelle dello yiddish precedente la *Haśkalah*, sono vere e proprie fonti per lo studio della vita ebraica in Europa. Basti pensare, prima di tutto, alle memorie di Glikl fun Hameln, di cui Chava Turniansky del Dipartimento di Yiddish dell'Università Ebraica sta concludendo un'edizione critica, con il testo yiddish e una traduzione ebraica a fronte[13]. Sempre su Glikl, si veda inoltre la raccolta di contributi a cura di Monika Richarz, *Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit*, Hans Christians Verlag, Hamburg 2001.

Il volume che in questa sede si vuole presentare, si inserisce bene in questo contesto. Si tratta di un testo molto semplice nell'esposizione e al tempo stesso preciso nei dettagli, come la maggior parte dei volumi che fanno parte della collana della *Universitah mešudderet* ("Università trasmessa", pubblicata dalla stazione radiofonica *Gale Ṣaha"l*).

Il titolo ebraico significa letteralmente "Dal popolo alla nazione. Gli ebrei dell'Europa Orientale, 1777-1881". Il quadro storico presentato è naturalmente il punto di arrivo di anni di attività di ricerca che si è manifestata in numerosi contributi, e che è forse in parte già noto agli storici dell'Europa Orientale: si tratta soprattutto dello studio di quelle trasformazioni della società ebraica che nell'arco di un secolo porteranno al formarsi del movimento nazionale ebraico e che spiega quindi il retroterra culturale, sociale ed economico di quelli che sono i due maggiori centri ebraici oggi: Israele e gli Stati Uniti. Questi cambiamenti sono tuttavia interpretati in modo secondo noi innovatore e decisamente libero dall'influsso delle ideologie che hanno segnato parte della storiografia ebraica[14]. È necessario allora segnalare alcuni punti particolarmente significativi di quest'opera, tenendo tuttavia presente che il libro è armonico e legge naturalmente la storia ebraica nel complesso contesto storico dell'Europa Orientale.

Gli ebrei in Polonia erano inseriti in una struttura sociale ed economica di tipo feudale, dipendente dal rapporto con la nobiltà polacca già a partire dal XVI secolo. La società ebraica era abbastanza uniforme, incentrata sull'uso dello yiddish come lingua parlata, sul *minhag* aškenazita dal punto di vista religioso e sul *privilegium* regale che dalla seconda metà del XIV secolo era la base legale della presenza ebraica nel Regno di Polonia dal punto di vista economico. Il Regno di Polonia era il cardine dello studio toranico (fino alla metà del XVI secolo, i giovani si recavano a studiare *Torah* nelle città della Germania, nel XVII e XVIII secolo vi fu una inversione di tendenza ed era normale per gli ebrei tedeschi andare a studiare nelle *yešivot* polacche). I cambiamenti cominciarono con la fine dell'indipendenza politica del Regno di Polonia e Lituania, tra il 1772 e il 1795, che portarono alla divisione di quella che sarebbe stata la storia degli ebrei dell'Impero Russo, da quella degli ebrei della Galizia (sotto l'Impero Austro-Ungarico) e quella degli ebrei che entrarono a far parte della Prussia. Sono gli anni del formarsi di una nuova classe sociale, quella della borghesia ebraica che si inseriva nella cultura dello stato, specialmente grazie al fatto che ginnasi e università venivano aperti agli ebrei. D'altra parte in questo stesso periodo compare e si diffonde il ḥassidismo. È interessante che per spiegare il successo di questo movimento, Bartal, accanto a motivazioni religiose e spirituali interne all'ebraismo,

/ Ha-qeri'a la-navi'. Meḥkare historiah we-sifrut (Zalman Shazar, Jerusalem 1999). Si veda anche il bel contributo di Bartal, *Min hašuk le-akademia – mif'alo ha-mada'i šel Chone Shmeruk*, in *Le-zikro šel Chone Shmeruk. Devarim še-ne'emaru bi-melot šelošim le-moto*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1998, pp. 17-26. In questo articolo Bartal mette a fuoco le innovazioni apportate da Shmeruk in entrambi i campi della storiografia ebraica e della letteratura yiddish. Cfr. inoltre *Keminhag Ashkenaz u-Polin / Studies in Jewish Culture in Honour of Chone Shmeruk*, Editors: Israel Bartal, Ezra Mendelsohn, Chava Turniansky, The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 1993 (in ebraico, yiddish e inglese).

[13] In Italia è disponibile una traduzione condotta su una versione tedesca: Glückel Hameln, *Memorie*, intr. di P. Stefani, trad. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 1984.

[14] Bartal stesso è stato accusato di «essere infettato dal post-sionismo» e «di indebolire la consapevolezza nazionale della gioventù israeliana». Per un riassunto della polemica, cfr. Tom Segev, *Elvis in Jerusalem. Post-Zionsim and the Americanization of Israel*, translated from Hebrew by Haim Watzman, Metropolitan Books, New York 2002, pp. 133-136.

sottolinea l'importanza di fattori di solito trascurati dalla storiografia, come ad esempio l'impatto economico determinato sulle comunità ebraiche dall'introduzione di ulteriori controlli nella casherizzazione della carne: la macellazione rituale rappresentava infatti una delle entrate principali del governo autonomo ebraico, il *Qahal*. Il fatto che alcuni ebrei si rifiutassero di mangiare la carne macellata dalla comunità per acquistare invece quella dello *ṣaddik*, creò un grave danno economico. Si tratta di un chiaro esempio di come un *minhag* religioso cabalistico abbia influito profondamente sulla realtà sociale ed economica dell'ebraismo dell'Europa Orientale (pp. 58-59) [15]. Un'altra spiegazione della diffusione del ḥassidismo è che si tratta di un movimento non formalizzato dal punto di vista istituzionale e che quindi non aveva bisogno di autorizzazioni da parte dello stato (p. 62). Le reazioni contro il ḥassidismo vennero sia da parte del Gaon di Vilna che dai *maśkilim*, gli intellettuali dell'Illuminismo ebraico. Va tuttavia sottolineato che questi ultimi in Europa Orientale non avevano propositi di cambiamento rispetto al modo di vita tradizionale ebraico: essi si battevano per un miglioramento culturale e sociale in nome dei valori ebraici tradizionali e non contro di essi. Attaccavano il ḥassidismo in quanto lo vedevano come una vera e propria minaccia dell'ebraismo tradizionale.

Un passo di particolare interesse è quello dedicato alla *Haśkalah* (Illuminismo ebraico) in Europa Orientale (cap. 8), che traduco liberamente. Si ritiene solitamente che questo movimento sia nato in Germania negli ultimi venti anni del XVIII secolo e che da qui si sia diffuso nei territori che erano appartenuti al Regno di Polonia. Gli stessi *maśkilim* dell'Europa Orientale ci hanno lasciato nei loro scritti testimonianza dell'immagine di "luce che irraggia", "una luce tedesca i cui raggi arrivano fino alla Polonia". La nuova ricerca storiografica ha dimostrato tuttavia che l'Illuminismo ebraico è nato contemporaneamente in centri diversi, alcuni dei quali in Europa Centrale, altri in Europa Orientale, e non solo, ma che le radici stesse del movimento derivano dal contatto tra questi due rami dell'ebraismo europeo. La rappresentazione storiografica di un Illuminismo ebraico come prodotto esclusivamente tedesco in seguito esportato in Europa Orientale è uno dei risultati della centralità dell'ebraismo tedesco nella storiografia ebraica moderna. Secondo i *Westjuden*, gli *Ostjuden* avrebbero svolto un ruolo meramente passivo nella diffusione della *Haśkalah*. Dal punto di vista storico è invece possibile descrivere la nascita del movimento della *Haśkalah* ebraica come una manifestazione di tutto il mondo ebraico aškenazita, che cominciò a svilupparsi da entrambi i lati del confine che separa la Germania dal Regno di Polonia e Lituania. Bartal riporta inoltre alcune considerazioni dello storico Immanuel Etkes (anch'egli dell'Università Ebraica di Gerusalemme), che nell'ambito delle sue ricerche sulla *Haśkalah*, afferma che per quanto questa sia naturalmente legata all'Illuminismo europeo, di fatto si è nutrita di una radice interna all'ebraismo stesso: la filosofia razionalista del Medio Evo. In altre parole, si sarebbe potuti giungere ad un miglioramento della società ebraica dell'epoca basandosi esclusivamente sui principi del pensiero razionalista della tradizione ebraica. I *maśkilim* stessi si consideravano dei continuatori di una tradizione antica, che era stata trascurata dalle ultime generazioni.

Un altro passo particolarmente significativo è quello in cui si dimostra che dal punto di vista storico ciò che minacciò l'esistenza della società ebraica tradizionale e che alla fine distrusse il mondo ebraico tradizionale non venne dall'interno. Non furono gli illuministi ebrei quelli che fecero crollare le fondamenta sella società ebraica, e neppure coloro che abbracciarono gli ideali del nazionalismo ebraico. Il fattore determinante della fine dell'ebraismo orientale è stato la serie di cambiamenti radicali, di carattere economico e sociale, che si verificarono negli anni '60 e '70 del XIX secolo. Si tratta di fatto della fine dell'economia feudale pre-moderna negli *shtetlekh* e nelle città di provincia, che costrinse gli ebrei a fuggire la miseria e a spostarsi verso le grandi città, o li portò ad emigrare al di là dell'Oceano, in luoghi dove non esisteva più l'ambiente ebraico tradizionale. È ciò che aveva portato ad una polarizzazione prima inesistente all'interno della società ebraica: da una parte il formarsi di un proletariato ebraico, dall'altro lo

[15] In questa parte Bartal si rifà ad un articolo di Chone Shmeruk, *Mashma'utah ha-ḥevratit šel ha-šeḥitah he-ḥasidit*, in *The Call For a Prophet*, op. cit., pp. 33-63 (in ebraico).

svilupparsi di una borghesia ebraica in ascesa. A questo punto è necessario fare una piccola divagazione. A riprova del legame tra storia e letteratura, questa parte del libro di Bartal sembra infatti spiegare perfettamente lo sfondo di parte dell'opera del Premio Nobel della letteratura ebraica, Sha"y Agnon (1888-1970). Di lui Yeshayahu Leibowitz ha scritto che il fondamento del suo pensiero e delle sue riflessioni era la crisi della *Torah* nel popolo ebraico negli ultimi cento anni prima della nascita dello Stato di Israele[16]. Il romanzo di Agnon cui si vuole accennare è *Sippur pašut* (*Una storia comune*), apparso nel 1935, che descrive il decadimento dell'ebraismo dell'Europa Orientale prima dello sterminio nazista. Il decadimento generale è però prima di tutto il decadimento degli studi ebraici tradizionali, la fine appunto della centralità della *Torah* nella vita ebraica: «Le discussioni sulla *halakah* furono sostituite dalle trattative commerciali e il negozio prese il posto del *bet ha-midrash*»[17]. Questo romanzo narra la storia di un matrimonio combinato sulla base di considerazioni puramente economiche, dove lo studio è guardato con sospetto, come qualcosa che può portare alla follia o, nei casi migliori, a una vita di fallimenti. Il mondo tradizionale, dove lo studio era considerato un'attività nobile viene presentato come qualcosa di ormai appartenente al passato: «E a volte Langsam raccontava a Hershl del *bet ha-midraš* dove aveva studiato, che aveva i muri sul punto di crollare da un momento all'altro e il soffitto nero come la pece, ma era tutto illuminato da coloro che venivano a studiare la *Torah*. Che cosa mangiavano, che cosa bevevano e quando dormivano? Langsam diceva, se tu mi chiedi, può un uomo sopravvivere in questo modo, ti dico, se vuole restare in buona salute, non è possibile, eppure tutte le generazioni erano sopravvissute così, e non sentivano la mancanza di nulla»[18].

Per tornare al libro di Bartal, non abbiamo voluto offrirne un riassunto, bensì segnalare quelli che sono i momenti di sintesi di una storiografia per tanti aspetti innovatrice. In Italia negli ultimi anni abbiamo assistito ad un aumento notevole di traduzioni di testi della letteratura ebraica, ma si dimentica a volte che sarebbe utilissimo tradurre anche opere di saggistica, permettendo di ampliare un dibattito su temi fondamentali dell'ebraismo, dibattito che nelle università israeliane è molto vivace e, secondo noi, indubbiamente degno di interesse.

Claudia Rosenzweig
Via Lorenteggio 31/2,
I-20146 Milano
e-mail: zweig@tin.it

Massa Itzhaki e Michel Garel,«*Poésie hébraïque amoureuse. De l'Andalousie à la mer Rouge*», Samogy Editions d'Art, Paris, 2000, pp. 223.

Questa antologia bilingue (ebraico e francese) della poesia amorosa, che prende forma dalla lingua del *Cantico dei cantici* di Salomone e arriva al secolo dei Lumi, è un piccolo e prezioso gioiello di letteratura ebraica che incastona, fissandoli, il tempo e lo spazio.

Tale raccolta percorre infatti secoli di letteratura amorosa in lingua ebraica, presentando ogni volta la gemma più preziosa o l'autore più noto e, nel contempo, esplora latitudini e luoghi lontani, ritrovando sempre unità nel genere letterario. Dalla Palestina alla Spagna, dal Magreb

[16] Yeshayahu Leibowitz, *Raṣiti li-sh'ol otka, prof. Leibowitz (I wanted to ask you, prof. Leibowitz. Letters to and from Yeshayahu Leibowitz)*, Keter, Gerusalemme 1999, p. 483 [ringrazio Netanel Kupfer per avermi segnalato questo passo].

[17] S.Y. Agnon, *Una storia comune*, trad. di Anna Linda Callow e Claudia Rosenzweig, Adelphi, Milano 2002, p. 26.

[18] *Ibid.*, p. 224.

alla Renania, dall'Italia allo Yemen, dalla Mesopotamia all'Africa, nei versi di questo libro le lettere quadrate si modellano e si plasmano di volta in volta in base al periodo storico e alla collocazione geografica degli autori che sono convocati per annunciarle e ritrovano la loro uniformità nel registro amoroso della comune fonte biblica. Che sia sotto l'influenza delle lettere arabe o sotto lo stampo del sonetto italiano o, ancora, su modello della poesia cortese, la lingua, che si trasforma nei secoli e attraversa gli spazi geografici, conserva e mantiene il vocabolario, le immagini, i simboli e le metafore del *Cantico*. La terminologia rara e ricercata di quest'ultimo, i suoi paragoni audaci, la sua estetizzazione dell'atto amoroso divengono allora le basi lessicali, il fulcro e il centro della poesia d'amore, sacra o profana, religiosa o erotica che si mostra in tutta la sua ricchezza nelle pagine di questo libro.

Più precisamente, si possono distinguere le poesie consacrate all'amor profano di matrice Andalusa, raccolte nell'ampia sezione dedicata alla Spagna medievale: i nomi degli autori spagnoli più noti, come (Elomoh ibn Gabirol, Mošeh ibn Ezra, Yehudah ha-Levi, Abraham ibn Ezra, trovano la loro collocazione e i temi più comuni – quali l'inaccessibilità dell'amata, il desiderio tormentato e insoddisfatto dell'amante, la nostalgia degli sguardi amorosi – trovano la loro espressione.

A queste poesie che cantano l'amor profano si affiancano quelle dedicate all'amor sacro. Nate come canti volti ad arricchire il servizio liturgico, tali poesie diventano il veicolo principale per la riflessione religiosa e per la trasmissione di valori nazionali legati al popolo di Israele. Conservando i campi semantici e le rappresentazioni simboliche del profano, le poesie di ispirazione sacra sviluppano in genere la tematica di una storia d'amore allegorica tra un'amata irraggiungibile (Dio) e un amante sofferente (Israele). Però, qui, l'amata diviene ben presto soggetta ai tormenti della passione e l'amante, suo schiavo, diventa oggetto di un amore impossibile. Tali composizioni, spesso firmate dagli stessi autori delle poesie che cantano la passione erotica, si colorano dunque di tutta la bellezza del canto d'amore sensuale da cui traggono immagini e abbellimenti retorici, al fine di suggerire un messaggio spirituale o filosofico, aperto a una pluralità di interpretazioni allegoriche.

Infine, qualche parola sul metodo. Il criterio scelto dagli autori per le traduzioni è quello di restituire il più possibile gli stili, i ritmi, le figure retoriche degli originali: «A poèmes rimés, traduction versifiée; à voix des maîtres, voie du mètre», scrivono Itzhaki e Garel giocando sui termini. Da un idioma all'altro, è certo l'amore e dell'uno e dell'altro che li guida per la trasmissione di parole appassionate «exhalant toutes, sacrées ou profanes, l'encens des sens, imprégnées toutes, humaines ou religeuses, des fragances de l'amour et de la myrrhe».

Sarà questo stesso amore che indurrà il lettore a lasciarsi trasportare dalle fragranze e dagli aromi preziosi che esalano da *Poésie hébraïque amoureuse*, a lasciarsi sedurre dalla sua lingua sensuale, a farsi, ogni volta, traduttore e interprete, nell'attesa di avere tra le mani un gioiello di simile fattura, magari italiana.

Orietta Ombrosi
Université Paris X-Nanterre
38, rue de Sévigné
75003 Paris, France
e-mail: oriettaombrosi@libero.it

Catherine Chalier, *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Albin Michel, Collection Spiritualités, Paris, 2003, pp. 220.

Il nuovo libro di Catherine Chalier si presenta come un filosofico trattato talmudico dedicato al tema delle lacrime. Come spesso nei suoi lavori, la filosofa francese, allieva di Emmanuel

Lévinas e maestra di chi scrive, fa dialogare due tradizioni, quella filosofica e quella appartenente alla sapienza di Israele, mostrando tutta la sua familiarità e la sua passione per la letteratura rabbinica.

Con la stesura di un libro dedicato a un tema così poco frequentato come quello delle lacrime, l'autrice non intende fare l'elogio delle emozioni a discapito del concetto, ma vuole interrogarsi, attraverso il concetto appunto, sul significato e l'intelligenza verso le quali la capacità emotiva del corpo umano, espressa nelle lacrime, si orienta e può orientare. Vuole conoscere e far conoscere quella sapienza che è inscritta nella commozione e nel pianto.

A prima vista, la scelta di parlare di lacrime può sembrare unilaterale e forse anche "viziata", poiché queste sono solitamente associate al dolore e alla tristezza, alla disperazione e al lutto, mentre raramente si sottolinea la loro versione gioiosa. Al contrario, Chalier mira a evidenziare tanto le lacrime della malinconia e della sofferenza, quanto quelle che esprimono l'amore e la gioia, insistendo sulla peculiarità della tradizione biblica e midrašica a evocarle entrambe. Come spiega Chalier nell'introduzione, la Bibbia e i testi della tradizione ebraica «placent [les pleurs] au cœur, sensible autant que spiritual, d'événements qui, lorsque le destin humain semble voué à la pesanteur redoutable de l'orgueil, de l'indifférence ou de la haine implacable et sidérante, paraissent devoir rester à jamais improbables: ceux de la réconciliation entre frères, de l'amour et de l'éveil à la proximité de Dieu» (p. 16). I singhiozzi di Rachele, le lacrime di Giacobbe e quelle di Esaù, come pure quelle di Geremia e Isaia o del salmista, invitano quindi a riflettere sulla molteplicità di significati, non solo negativi, che il pianto può avere. Come già era accaduto con *Le Matriarche* (Cerf 1983, La Giuntina 2002), dove Chalier metteva in scena i personaggi biblici più noti per descrivere l'alterità femminile e la sua capacità di incontrare l'Altro, anche qui le figure della Bibbia sono convocate, non tanto per riflettere sui moti dell'animo umano, quanto per dare rilievo alla ricchezza della semantica delle lacrime inscritta nella Bibbia. Vi troviamo le descrizioni e le interpretazioni delle lacrime della preghiera, con Anna, quelle della riconciliazione, con Giuseppe e i suoi fratelli, quelle della consolazione e della relazione amorosa, con Rachele e Giacobbe, quelle della risoluzione, con Ruth e Orpà, ma sono presenti anche le analisi degli "occhi impassibili", come quelli di Caino, di Faraone, di Amelek, di Aronne, di Giobbe...

Ma la particolarità più rilevante del libro sembrerebbe consistere, ad un primo approccio, nell'attenzione rivolta alle lacrime di Dio. L'autrice si chiede infatti come sia possibile che i saggi del Talmud, così ostili a una qualsiasi rappresentazione di Dio, non esitino a evocarne le lacrime. Queste, non dicono, infatti, qualche verità sulla relazione dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo? Non annunciano, forse in un linguaggio ancora antropomorfico, la gioia che l'uomo può trovare nell'Eterno e quella che muove l'Eterno a commuoversi per gli uomini? Per Chalier «le langage des larmes est encore, sécrètement sans doute, une adresse à quelqu'un, fût-il absent et ignoré d'ailleurs de celui qui pleure» (p. 16). Esso esprime un appello, un'invocazione, una preghiera, un'apostrofe, magari muta, rivolta a un altro, a un testimone presente o assente, conosciuto o ignorato.

Interpretando in tal modo le lacrime come un'apertura verso l'altro, fosse anche l'Altro totalmente trascendente, l'autrice dedica quindi l'ultima parte del libro alle lacrime di gioia che l'uomo o il popolo d'Israele possono trovare nell'amore di Dio e quelle che Dio può dimostrare nei confronti dell'uomo, alle lacrime che scaturiscono dal «contatto» o dalla prossimità tra l'infinito e il finito, secondo la terminologia degli *ḥassidim*. In particolare, le lacrime dell'Eterno (sulle quali tuttavia Chalier si sofferma forse troppo brevemente) fanno pensare a un Dio in cui la misericordia prende il sopravvento sul rigore, a un Dio che attende, senza imporlo, che ogni uomo faccia ritorno a Lui, a un Dio che spera e veglia teneramente sui suoi figli. E l'acqua che spesso bagna i volti di questi ultimi nell'istante fuggitivo di una lacrima, proviene, anch'essa, dalla medesima sorgente che muove l'Altissimo a commozione: «les euax d'En Haut» (p. 189) dell'amore divino.

Nell'ultimo capitolo, infine, l'autrice parla delle lacrime del Messia, ma qui l'aspettativa di chi legge resta leggermente delusa. Dopo le pagine che precedono relative alle lacrime degli uo-

mini, pagine ricche di riferimenti e di suggerimenti per la riflessione spirituale, scritte in modo appassionato e seducente, ci si confronta con una interpretazione forse troppo timida. Infatti, i racconti talmudici, anche i più recenti come quelli narrati nelle *Leggende degli ebrei* di Louis Ginzberg, servono a Chalier per considerare le lacrime del Messia come il momento di speranza ultima nelle situazioni di sofferenza estrema o di desolazione. Il Messia piange sulle sofferenze irredente del passato, su coloro che furono spenti nel massimo slancio della vita, che furono annientati dall'odio o troppo presto abitati dal lutto, su coloro che non osarono sperare – forse anche piangere – più. Piange con loro, non per consolarli e promettere un avvenire felice, ma per non permettere alla rassegnazione di avere l'ultima parola. Piange sulla non-redenzione del tempo, nutrendo la speranza della «réparation de la mort».

Gli spunti di meditazione che il libro offre sono dunque molteplici e degni della più alta letteratura spirituale. Ma è come se il pudore di chi indaga, accompagnato da un desiderio profondo di ricerca, lasciasse volontariamente un margine di riserbo, una sospensione, un non detto, relativi alle lacrime di Colui di cui non si può pronunciare il Nome. Come se queste non potessero essere interamente rivelate o dette dalla scrittura, ma solo intuite e ascoltate nel silenzio dell'anima.

Orietta Ombrosi

Rita Peca Conti (cur.), *Le religioni e le ragioni degli "altri". Contributo al dialogo interculturale nella scuola*, Tecnodid Editrice (Collana I.R.R.E. Veneto), Napoli 2002, pp. 151, € 14.00.

Il volume raccoglie una serie di interventi realizzati a seguito di un ciclo di seminari organizzati dalla curatrice nell'ambito del piano di attività dell'I.R.R.E. del Veneto.

Dopo una premessa di Luigi Ruggio (*Religioni e dialogo multiculturale*, pp. 7-9) e l'introduzione di Rita Peca Conti (pp. 11-13), si susseguono i saggi di Angelo Scarabel (*L'Islàm di ieri e di oggi*, pp. 17-32), di Marcello Meli (*Considerazioni sull'Induismo*, pp. 33-45), di Massimo Raveri (*Concetti fondamentali del Buddhismo*, pp. 47-64), di Giuliano Tamani (*Il messianismo ebraico: dottrine, personaggi, movimenti*, pp. 65-81, di Enzo Pace (*Le religioni a confronto in un mondo globale*, pp. 83-97) e di Mario Nordio (*Religioni, ragioni estreme, istituzioni. Su qualche problema posto dall'HIV e dall'AIDS fra i musulmani*), pp. 99-113.

Come suggerisce il titolo, la raccolta di saggi intende fornire, in prima istanza, un contributo al dialogo interculturale nella scuola, cinghia di trasmissione per eccellenza nella diffusione del rispetto e dell'accettazione della multiculturalità nella nostra società.

Ma ciò che distingue il volume dai non pochi analoghi testi realizzati sul tema è lo sforzo, pienamente riuscito, di coniugare divulgazione e taglio scientifico e di condurre immediatamente il lettore all'approfondimento e alla piena comprensione dell'indispensabile e irrinunciabile "specialismo" cui sono improntati i diversi interventi.

Per renderli più "leggibili" ai meno informati si è per questo fatto ricorso all'elaborazione di un "glossario", a cura di Rita Peca Conti, che si distende da pagina 115 a pagina 148 ed è caratterizzato da una particolare, e meritoria, attenzione per il problema, spesso trascurato, delle traslitterazioni.

Nel *Glossario* vengono sinteticamente fornite sia pertinenti definizioni dei termini usati dagli autori, sia informazioni storiche e biografiche.

Exempli gratia, per limitarci all'ambito giudaistico, il saggio di Giuliano Tamani (che si sviluppa attraverso la *definizione del significato di "messia" e "messianismo"*, le *forme preliminari dell'attesa messianica nella letteratura ebraica biblica*, *i principali movimenti e i principali personaggi messianici nel giudaismo postbiblico* e le *interpretazioni della figura del messia e del*

messianismo nel giudaismo postbiblico) attinge direttamente, con un opportuno modulo da lezione universitaria, sia ai testi originali, sia ai commenti di illustri studiosi.

Ad ovviare alle possibili difficoltà dei lettori interviene, per l'appunto, il *Glossario* con voci come "aramaico", "berakòt", "haggadàh", "halakàh", "Crescas", "Giuseppe Flavio", "Marrani", "Natan di Gaza", etc.

Illustrazioni, cartine geografiche e un indice nei nomi arricchiscono il volume (di esemplare correttezza tipografica) e ne completano la capacità di ridurre il *gap* che troppo spesso limita una più ampia circolazione degli esiti delle ricerche e degli aggiornamenti di livello specialistico.

Michele Luzzati
Dip.to di Medievistica
Via Derna, 1
I-56126 Pisa
e-mail: m.luzzati@mediev.unipi.it

Daniela Misan, *Di generazione in generazione. Memoria e feste ebraiche*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 117, ISBN 88-8057-159-1, € 10.

Uno scambio epistolare tra una zia (Ester) ed un nipote (David) che, ormai adulto tenta di riappropriarsi e di riavvicinarsi alla propria identità ebraica abbandonata da fanciullo; ma allo stesso tempo un modo per rivivere emozioni passate, riscoprire concetti e gesti conosciuti da sempre, e rapportarsi all'evoluzione che questi gesti hanno subìto nel tempo. Un ottimo volume per chi si vuole avvicinare all'ebraismo ed in particolare affrontare il tema delle festività ebraiche, qui esposte in modo semplice e conciso nella loro componente storica, ma affrontate anche nel loro significato attuale: il modo di vivere in famiglia e condividere queste ricorrenze, l'importanza dei singoli e piccoli gesti che rendono la festa un avvenimento speciale e che contribuiscono ad unire i vari membri della famiglia per un fine comune.

Enrica Sagradini
Dip.to di Storia e Metodi per la
Conservazione dei Beni Culturali,
via degli Ariani 1,
I-48100 Ravenna
e-mail: esagradini@ambra.unibo.it

Massimo Longo Adorno, *Gli ebrei fiorentini dall'emancipazione alla Shoà*, Giuntina, Firenze 2003, pp. 174, ISBN 88-8057-169-9, € 10.

Il volume ripercorre le vicende dell'ebraismo fiorentino, dalla fine dell'Ottocento sino all'arrivo in terra d'Israele, raccontate attraverso le testimonianze dell'epoca, ricavate sia da giornali e riviste, ma anche e soprattutto attraverso il racconto diretto di chi ha vissuto quegli anni. È la narrazione di una storia che oggi sembra lontana, ma che rimane sempre di estrema attualità: la storia della famiglia Cassuto, che cerca di non essere sopraffatta dall'incalzare di eventi che prima scuotono e poi travolgono completamente l'esistenza degli ebrei italiani; una famiglia che tenta, nonostante tutto, di mantenere vivo il proprio sentimento ebraico, ed anche quello di

tutti gli ebrei che si sentono sopraffatti da un senso di disperazione e di confusione. Una storia che inizia col presentare la realtà di una fiorente comunità, quella fiorentina, sia a livello culturale – soprattutto dopo l'insediamento del Collegio Rabbinico in Firenze – sia sociale ed economico. Una florida esistenza, in certa misura intaccata al suo interno solo con l'avvento del sionismo che, si fa portavoce di una tendenza improntata alla ricerca ed alla riscoperta di un'identità ebraica indipendente da quella italiana, ricerca supportata dallo studio della storia, della cultura e della letteratura ebraica. Questa ideologia verrà osteggiata da quella parte (principalmente appartenente alla classe media) di ebrei fiorentini che invece si sentono perfettamente integrati all'interno dello Stato italiano e quindi italiani essi stessi. Purtroppo questi dissapori non si placheranno nel corso del tempo, ma anzi si inaspriranno durante il primo conflitto mondiale e, con l'avvento delle leggi razziali e dei primi provvedimenti presi contro gli ebrei da parte dello Stato fascista, non favoriranno gli ebrei in un momento di grande emergenza. Già, infatti, a partire dalla fine della prima guerra mondiale, gli ebrei fiorentini riscontrano una sempre più insistente e vigile presenza dello Stato, messo in guardia dall'atteggiamento dissidente e, in certo qual modo, discordante degli ebrei sionisti rispetto al resto del tessuto sociale italiano, proprio a causa di quella ricerca volta al recupero ed alla rivendicazione di una propria individualità e indipendenza. Un ulteriore segno del cambiamento in atto si avverte dal grande numero di profughi ebrei che giungono in Italia da altri paesi europei, e dalla promulgazione, qualche anno più tardi, del manifesto della razza. Il mutamento in senso antiebraico del fascismo, oramai evidente, non riesce ad unire tutti gli ebrei fiorentini nel cercare di affrontare la crisi incombente, che di lì a poco avrebbe travolto tutti gli ebrei italiani. È proprio in questo frangente e, soprattutto, negli anni successivi che si farà sentire in modo continuo e vitale la figura di Nathan Cassuto, sia in qualità di coordinatore di aiuti verso profughi e clandestini ebrei, sia come sostegno morale e spirituale per tutti coloro che, presi dallo smarrimento, avevano perduto il senso della propria ebraicità. Purtroppo, nel 1943 la situazione peggiora ulteriormente, e anche i membri della famiglia Cassuto, come molti altri ebrei di Firenze, sono costretti alla clandestinità, durata, però, solo poco tempo. Infatti, verranno scoperti, imprigionati e quindi deportati nei campi di concentramento, da cui fortunatamente quasi tutti riusciranno a salvarsi e giungere in Terra d'Israele. Ma arrivati alla terra dei padri, la speranza di aver finalmente superato gli orrori della guerra e della follia, verrà subito infranta dalle violenze perpetrate dagli arabi contro gli insediamenti ebraici in Palestina. Il volume riesce ad offrire una ricostruzione ben documentata e viva degli avvenimenti, conducendo il lettore in un viaggio al tempo stesso drammatico e coinvolgente.

Enrica Sagradini

Emanuela Trevisan Semi, Tudor Parfitt, *Ebrei per scelta. Movimenti di conversione all'ebraismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, ISBN 88-7078-867-9, pp. 202, € 19,40.

Dopo due anni dalla sua apparizione in lingua inglese vede ora la luce la versione italiana di questo interessante lavoro congiunto. I sei capitoli che lo compongono, equamente divisi in tre per autore, attraversano un'ideale galassia a spirale in cui inizio e fine passano dal centro rappresentato, come indicano gli stessi autori, dal concetto stesso di essere ebreo. Nell'introduzione si affronta la questione dell'identità: essere Ebreo è una questione religiosa, etnogenetica o, in un senso più ampio, culturale (p. 15).

Il capitolo primo, *Movimenti ebraicizzanti e discorso coloniale*, affronta la questione prendendo avvio dal Rinascimento e delinea un'analisi tra il filologico e l'antropologico sul senso di unicità e d'identità di gruppi legati all'ebraismo. L'A. segnala quale momento decisivo per l'estensione dei movimenti ebraicizzanti nelle colonie, l'inizio delle opere missionarie prote-

stanti, che, tramite la Bibbia, portarono nelle colonie la cultura europea e, dunque, tutte le categorie di pensiero della classe dominante del tempo e la sua interpretazione della infallibilità del testo sacro. In altre parole europeizzavano con spirito illuministico culture aliene (attraverso in special modo il pensiero ereditato dal periodo vittoriano). L'incapacità europea di comprendere la diversità ebbe come logica conseguenza la costruzione di un "altro" meglio identificato e identificabile, sostituendo lo sconosciuto con il conosciuto. In questo contesto si inseriscono le leggendarie tribù perdute di Israele, *topos* capace di fornire tutti gli elementi necessari per l'identificazione dei nuovi gruppi umani in una cornice di sapere pregresso. I medesimi pressanti teoremi sulla diversa fortuna di quelle tribù e del successivo sviluppo, furono sfornati dall'*intelligenzia* europea. Uno tra questi teoremi poneva la questione dell'identità sul piano genetico, lettura, che dall'inizio del secolo scorso (soprattutto da Darwin in poi, con una ripresa significativa dopo la scoperta del DNA e delle tecniche di rilevamento e di studio di questa molecola) ripercorre la storia dei movimenti ebraicizzanti, sia per l'ammissione nel novero di Israele, sia per rifiutarne l'adesione. Si fa uso della genetica, pesanti sono i giudizi comparativi sulle caratteristiche fisiche e le connotazioni razziali, come fattore determinante tra le popolazioni africane (è importante la bibliografia che su questo punto si apporta), ma non per questo si è fatto a meno di usarla anche per le popolazioni asiatiche: in poche parole la genetica è la versione scientistica dell'identificazione dell'altro attraverso i parametri in uso in Europa. Senza aver bisogno di dirlo, il presente volume mette in mostra quanto l'accettazione delle tribù perse in Israele dipenda, quasi esclusivamente, dalla visione eurocentrica del gruppo aškenazita. Si potrebbe dire che manchi, per curiosità piuttosto che per completezza del saggio, un supplemento d'indagine sull'attività missionaria protestante durante l'epoca vittoriana, sfondo sul quale si muovono le prime campagne di colonizzazione e, dunque i primi tentativi moderni d'identificazione delle tribù perse di Israele.

Il secondo capitolo, così come il terzo, approfondisce l'analisi su un gruppo in Cina: si descrive un interessante percorso, che passa da gruppi evangelici, particolarmente britannici ed americani, le cui tendenze filo semitiche li portarono ad affermare l'esistenza di affinità morali tra inglesi ed ebrei. Mirabile è allora l'elenco degli aggettivi con cui si definiscono gli ebrei: un sommario esame scopre le non velate implicazioni ideologiche che tramandano. Stesso metodo segue l'identificazione dei Ch'iang con gli ebrei: affinità di valori e di rituali, aspetti questi molto importanti viste le implicazioni che si possono estrapolare dall'applicazione del metodo etnografico, sia pure se con molte lacune e approssimazioni. Di fatto questi tentativi etnografici rendono evidente la loro radice distorta derivante da anticipati pregiudizi ideologici (tuttavia è da segnalare, come fa l'A., che potevano indurre alla presa di posizioni controcorrente, quale fu quella di Torrance che faceva derivare l'ebraismo e la cultura occidentale dall'originale impianto culturale dei Ch'iang). I Ch'iang non furono però l'unico caso: Karen ed Ywa sono altri esempi. Casi in cui si sottolinea sempre il legame tra la loro religiosità e l'antico Israele (si noti bene come si voglia eliminare qualsiasi riferimento allo stato attuale), considerando le loro trasformazioni esclusivamente sotto questa ottica. In tutti questi casi, si ravvisava l'applicazione degli stessi metodi interpretativi; ed è proprio questo che troviamo all'inizio di una catena di trasferimenti cominciata con l'equazione inglesi = ebrei e che ci porta con l'avanzare del tempo fino alle moderne *aliyah* organizzate dallo Stato di Israele in soccorso di una demografia indebolita o comunque stagnante. Dai missionari protestanti alle missioni ebraiche interessate al proliferare dei movimenti ebraicizzanti nelle colonie o ex-colonie, fino ad arrivare come si è detto allo Stato di Israele, non vi è che una susseguirsi di trasferimenti che trovano il culmine tra le popolazioni prese in esame. Infatti i popoli considerati ebraicizzanti si appropriano di questi ideali per uscire da uno stato di subordinazione sia economica che culturale, legandosi a un gruppo ritenuto prestigioso e potente (quasi sempre rifacendosi ad un passato mitico, come vediamo ad esempio per i *Bene Yiśra'el*): l'artificiosità di questo processo, legato fortemente all'azione missionaria è denunciato da Stern e confermato dall'A. Non è fuori luogo segnalare come questo processo sia analogo a quelli descritti per la formazione dell'Antico Israele, almeno per gli aspetti sviluppati da Liverani, Garbini e Finkelstein. L'artificiosità nella costruzione di un'identità

culturale ebraica da parte di queste popolazioni, si rivela sia nella presenza di diversi sincretismi riscontrabili in questi gruppi, nonché nelle difficoltà evidenti nell'uniformarsi all'ebraismo normativo nonostante gli sforzi di missionari ebrei e delle loro organizzazioni di riferimento (principalmente israeliane e statunitensi). Allo stesso modo è significativo che la progressiva separazione, sostanzialmente ideologica, delle colonie in cui questi gruppi abitavano rispetto alla metropoli abbia prodotto un ultimo cambiamento, in cui sono gli inglesi (non i britannici, definizione che includerebbe scozzesi, gallesi e irlandesi) ad autodefinirsi come discendenti degli Ebrei. Il perché di questo passaggio viene spiegato all'inizio di questo capitolo: il tentativo degli inglesi era ledere le culture locali al fine di favorire un solo gruppo marginale a cui dare anche un'identità che lo riscattasse sotto ogni aspetto; ma questa esclusione del demiurgo dal mondo provoca la ri-appropriazione dell'identità concessa e un'ultima ideale negazione di ogni dignità alla popolazione locale. Chiude il capitolo un'eccellente sintesi, in cui possiamo ritrovare tutti gli elementi principali: bisogni e attitudini imperiali prima, ebraici poi e del medesimo Stato di Israele infine, i cui aspetti sono sia ideologici sia pratici (economici, demografici e politici). Il capitolo rappresenta il culmine del processo che porta Parfitt dal generale al particolare, prendendo in esame i Lemba, movimento ebraicizzante africano. Una volta definito il gruppo, e distinto da gruppi aventi nomi simili e caratteristiche simili, si viene nuovamente a constatare come l'ebraicizzazione di questo gruppo passi attraverso il contatto con i missionari cristiani e, come ancora una volta la presenza di evidenti segni di un sincretismo tra queste religioni non ponga loro alcun problema. Lo schema evidenziato per i movimenti asiatici si ripropone anche in Africa; ma in questo caso l'interesse dei movimenti ebraici in favore dei nuovi proseliti si concretizzò in un fallimento, a causa principalmente della distanza dei Lemba dall'ebraismo normativo. Di fatto non si trattava per i Lemba di una questione religiosa, quanto piuttosto di un processo volto alla formazione di un'autocoscienza distinta ed individuale rispetto ad altri gruppi asiatici che vivevano gli stessi processi, ed è per questo che ogni tentativo di ricondurre i Lemba a comuni radici ebraiche non ha avuto successo, nemmeno attraverso il ricorso alla genetica, utilizzata in modo ricorrente come soluzione per analoghi problemi: appartenenza all'ebraismo, estromissione dallo stesso, affinità tra gruppi più o meno accolti in seno all'ebraismo, ecc. L'A. analizza in poche righe l'impossibilità di ripercorrere questa via nell'attesa di un definitivo chiarimento (pp. 86, 87 e 93), ma evidenzia come sia questo l'elemento che ha fornito ai Lemba la possibilità di innalzare legami simbolici con il passato, quali la costruzione di un'identità a cavallo tra ebraismo e islamismo.

Se Parfitt espone in dettaglio la sua analisi sui movimenti ebraicizzanti partendo dai processi coloniali, e di decolonizzazione poi, Trevisan affronta la questione partendo da una visione decentrata e seguendo il filo rosso dell'azione di Faitlovitch in favore dei proseliti in tutto il mondo.

Il quarto capitolo dunque tocca il tema del proselitismo all'alba di un momento storico pregno di significati messianici: la fondazione dello Stato di Israele.

Trevisan segnala la trasversalità degli elementi simbolici che costituirono la matrice culturale su cui posò la creazione dello Stato, tra questi la lingua. Segnalerei come la rinascita dell'ebraico abbia giocato un ruolo guida in altri processi di "rinascita" nazionale, che hanno a loro volta portato addirittura a stabilire nessi di unione, quanto meno ideali, tra popoli: ad esempio nel caso della Catalogna con il tentativo di alcuni nazionalisti di collocare i Catalani e le loro vicissitudini politiche durante il franchismo sullo stesso piano degli Ebrei e delle loro vicissitudini durante la *Shoah*.

Tuttavia il tentativo descritto, in cui peraltro si iscrivono le diverse azioni di Faitlotvich è di più ampio respiro: dimostrare al mondo l'ampiezza di vedute dell'ebraismo, la sua capacità di attrazione, ed il suo universalismo, inteso come un'istintiva volontà di negazione delle accuse che condussero al trionfo del nazismo ed al compimento, per fortuna fallito, dello sterminio (p. 100). Così si può capire, come si argomenta nel saggio, la partecipazione del rabbinato, almeno in parte e il crescente numero di associazioni nate in favore dei convertiti. Il fine ultimo, enunciato alla fine del terzo capitolo, è favorire l'emigrazione dei convertiti, tramite un'azione reli-

giosa e culturale, in Israele; punto questo che mette in luce, benché indirettamente, un altro aspetto della costruzione dello Stato: la tensione, mai risolta, tra sionismo e religione, ed è in questo senso che le determinazioni dello Stato e delle aspettative di Faitlotvich riguardo al ruolo che esso avrebbe giocato (p. 111 e 112) sono quanto mai significative.

L'anima universalistica di Faitlovitch scopre un collegamento tra Chiesa ed ebraismo, tra missionari cristiani da un lato e movimenti volti a favorire la conversione all'ebraismo dall'altro, nelle comunità appartenenti al paese a cui oggi viene dato il nome di terzo mondo (p. 110), e questo rappresenta anche l'ideale chiusura del cerchio, poiché i primi movimenti di conversione nacquero, dall'azione di missionari cristiani. Questa è a mio giudizio la prima di una serie di argomentazioni che si integrano tra le due parti del libro e che costituiscono al tempo stesso il suo pregio maggiore, perché ci offre un volume solidamente costruito e pieno di suggestioni su cui lavorare, anche se probabilmente non in maniera esauriente.

Un ultimo aspetto è costituito dalle implicazioni messianiche tra la nascita dello Stato e il ritorno delle "Tribù perdute" (*topos* ravvivato già in precedenza nel mondo ebraico e, del quale si nutrivano molte associazioni): come si è detto prima, si trattava di dimostrare all'Europa e al mondo il proprio vigore e la propria forza, fornendo sostegno ai superstiti europei, che peraltro assumevano una posizione determinante in seno all'ebraismo e anche di diritto di emigrazione verso Israele, replicando così al vecchio vizio eurocentrico dei colonialisti ottocenteschi.

Il caso di San Nicandro, trattato in seguito dalla Trevisan, presenta sia aspetti già trattati che aspetti unici. Abbiamo visto come il messianismo religioso intersecchi quello politico e si concretizzi nella creazione dello Stato moderno. La Trevisan segnala come queste attese messianiche fungessero da collante tra le aspirazioni dei movimenti ebraicizzanti, come li definisce Parfitt nel primo capitolo, e movimenti sionisti mobilitati per renderle vere; in questa prospettiva la conversione di San Nicandro, entrato in contatto con i missionari protestanti, pone l'Italia meridionale alla stregua dei territori coloniali. La storia della conversione della comunità di San Nicandro presenta, come altrove, un processo di affermazione d'identità tramite la creazione di un passato mitico e di un'altrettanto mitica genealogia, come era stato fatto tra i gruppi asiatici. Della necessità di emergere da uno stato di povertà e delle speranze riposte in una vita migliore altrove, Palestina ad esempio, ci parlano le lettere scritte da Cerrone, proselito e calzolaio di San Nicandro, indirizzate alla figura carismatica di Faitlovitch, *factotum* dei convertiti all'ebraismo. La conversione nel caso di San Nicandro pare, tuttavia, essere connessa anche alla liberazione della donna e al suo riscatto da posizioni marginali nella società quali: conflittualità familiari e condizioni economiche precarie. La capacità, sostiene Trevisan, che ebbero queste donne di identificarsi nelle visioni di un leader carismatico, le innalzò a una posizione di privilegio, specialmente quando iniziarono ad avere ambizioni che permettevano loro di risolvere a proprio favore controversie familiari e relative al loro esser donna. Questa posizione si consolidò in modo definitivo con l'uscita degli uomini dalla comunità o, quanto meno, con il loro allontanamento dalla vita attiva (pp. 139, 140 143). La situazione non pare, comunque, diversa da altre comunità, anche cristiane, rette da un capo carismatico. D'altra parte la zona del Gargano è ricca di fenomeni religiosi del genere, ma un tratto prettamente singolare si riscontra nella volontà di non voler rientrare nell'ebraismo normativo, così chiamato da Manduzio (capo carismatico del gruppo), inteso come deviazione dallo spirito dei padri nel deserto (visione che doveva adattarsi, secondo Trevisan, in modo perfetto alle circostanze reali della comunità), ma questa volontà si tradusse in una aperta ostilità da parte delle comunità italiane che poi tentarono di placare ogni rimorso inviando timidi aiuti materiali. San Nicandro ripercorre, quindi, le vie delle comunità del terzo mondo, ma si afferma volutamente come alternativa vera all'ebraismo, generando da radici mitiche un'identità propria e chiusa, che vive in un sistema sociale al femminile.

L'ultimo capitolo trae nel modo migliore le conclusioni di tutte le argomentazioni viste nei precedenti cinque capitoli. L'invenzione di un'identità ebraica tra i neri di Harem, per la sua esistenza, si basa sulle stesse ragioni di fondo di quelle annoverate per i Karen, i Lemba e gli altri gruppi citati. Parallelamente alla nascita della nazione dell'Islam, tra i neri americani possiamo evidenziare anche la nascita dei movimenti ebraicizzanti. Entrambi i movimenti rispon-

dono all'esigenza di voler restituire dignità ad una parte della popolazione che ne era stata privata (potremo anche ripensare in questa chiave di lettura l'adesione degli immigranti magrebini all'islam militante nella Francia di oggi). A rafforzare il parallelismo vi sono ragioni comuni e la tendenza al sincretismo in entrambi i casi (p. 149). La scelta dell'ebraismo parve essere una scelta meno radicale rispetto all'islam (il cristianesimo si riteneva appannaggio dei bianchi), ed offriva opportunità d'integrazione, oltre all'identificazione ideale con comunità africane poco conosciute, e per questo motivo reso più interessante ai fini della creazione di una propria identità. Questo processo altalenante di allontanamento e avvicinamento tra lo *establishment* e la volontà di integrazione, ebbe anche un risvolto linguistico: si rifiutò il termine *negro* e si propose invece "Hebrews of Ethiopian descent" in cui *Hebrew* si opponeva a *Jew*, giudicato troppo vicino ai bianchi, e lo si accostava a *Ethiopian*, termine che costituiva, invece, il punto di unione tra ebraismo e radici africane (p. 151). Anche dal punto di vista della creazione di una nuova e mitica identità, le scelte lessicali sono quanto mai chiarificatrici: al riguardo possiamo ricordare come serbi e croati, nella loro volontà di stabilire nuovi confini identitari, fecero scelte linguistiche che li avvalorassero. Il gruppo ebraicizzante di Harlem tentò, come in certo modo fecero i Lemba, ed anche la comunità di San Nicandro, di appropriarsi delle radici delle tribù perdute al punto di rovesciare la genealogia ammessa (p. 156). Si potrebbe pensare anche che questo fosse in parte una negazione del sistema sociale che si considerava imperniato su valori "bianchi": l'integrazione avverrebbe ma tramite il riconoscimento dell'ordine naturale alterato dal predominio bianco sul resto delle popolazioni; ma questa politica di rifiuto ed al tempo stesso di integrazione presentò aspetti altalenanti, tali da poter parlare di "conversione mimetica" (p. 160) quale forma di ricerca di un'integrazione nella comunità bianca ebraica, accompagnata a tentativi di proselitismo portati avanti da queste comunità.

Un altro aspetto di questi incerti rapporti con l'ebraismo normativo, si può ravvisare nella valutazione di carattere razziale fatta sul conto dei Falasha da parte dell'*Alliance Israélite* o dallo stesso Faitlovitch: pelle scura ma tratti non negroidi dovevano sembrare ai neri di Harlem un modo per portargli via ancora una volta la loro dignità, mentre si affermava quella dei Falasha. L'incontro successivo tra i leader neri di Harlem e Faitlovitch s'inserì nell'opera di delegittimazione dei neri di Harlem. Trevisan segnala, tuttavia, che la ricostruzione storica delle vicende relative al gruppo ebraicizzante di Harlem è viziata sin dall'inizio dalla presenza di aspetti ideologici e punti di vista pregiudiziali (p. 174); inoltre l'adesione all'ebraismo fu meno radicale e di rottura rispetto all'adesione all'Islam: si trattava di una via all'integrazione razziale basata sulla convivenza e sul recupero di un passato che offrisse una degna base di partenza per la costruzione di un'identità in grado di offrire loro un futuro, più che un'integrazione religiosa all'ebraismo *tout court*.

I sei capitoli descrivono processi, ragioni e speranze di gruppi diversi che legano il loro futuro ad un passato migliore, prendendo come punto di partenza un'identità religiosa, quella ebraica. Costituirsi come gruppo, modellandosi su un altro gruppo considerato marginale ed emarginato, ma in certo qual modo redento dopo la seconda guerra mondiale, era un'operazione possibile, specie se tra le ragioni che avevano avvallato tale scelta si riscontravano già aspetti messianici. Da parte ebraica, l'interesse fu tale dopo la *Shoah* con la necessità di risorgere e le possibilità offerta dalla costituzione dello Stato di Israele, pregnante anch'essa di aspetti messianici.

Si tratta di un volume molto interessante, aperto a molteplici letture possibili e con un aggiornato elenco bibliografico che riesce a presentare una panoramica completa degli aspetti presi in esami e di altri cui solo si accenna, ma che sia per motivi di piena attinenza al tema sia per mancanza di spazio restano in secondo piano nella struttura del volume.

Aaron Qincoces Loren
via Generale Cantore, 83
I-10050 Chiusa S. Michele (TO)
e-mail: aharon_quincoces@hotmail.com

Shulim Vogelmann, *Mentre la città bruciava*, Editrice Giuntina, Firenze 2004, pp. 255, ISBN 88-8057-197-4, € 12.

L'autore di questo racconto, un avvincente narrazione che si colloca fra cronaca e diario, è un giovanissimo scrittore ventenne, alla sua prima esperienza narrativa. Il volume, che si legge molto piacevolmente per la sua capacità di coinvolgimento, narra la vicenda, al tempo stesso fatta di quotidianità quasi banale e di acute riflessioni sui grandi problemi che assillano lo spirito umano, pregnanti di profonda spiritualità, di un giovane ebreo che, appena conseguito il diploma di maturità, parte un po' entusiasta e un po' incosciente, alla ricerca delle sue radici, e va a Gerusalemme, dove frequenterà l'Università ebraica. Il filo della narrazione è sempre di elevato livello, capace di catturare l'interesse e l'attenzione del lettore perché riesce a dare voce e a trasformare in parole e racconto le sensazioni, i pensieri, le reazioni immediate, le riflessioni, i dialoghi che Vogelmann fa con la sua anima e quelli che rivolge ai suoi amici. A me, lettore, è capitato di riconoscere e rivivere pensieri e considerazioni, dubbi, paure, sentimenti, sensazioni, assolutamente identici a quelli che ho vissuto tante volte in situazioni, importanti e non, della mia vita. Assieme ai suoi nuovi amici israeliani, israeliano da poco anche lui per aver ottenuto la doppia cittadinanza, questo giovane, diplomato al liceo classico di Firenze, si pone questioni e si interroga su problemi formidabili, spesso di difficile e ardua soluzione. Ma il solo fatto di porseli e di condividerli lo fa crescere. Come lo fa crescere e gli dona un senso di benessere la percezione quasi fisica di vivere in una città, Gerusalemme, e in un paese, Israele, dove essere ebrei non è una rarità come al tempio di Firenze, dove il padre Daniel lo accompagnava fin da bambino. Aver ritrovato le sue radici e sapere che al mondo c'è un posto dove vivere secondo i principi dell'ebraismo è assolutamente normale, gli fa sgorgare nel profondo dell'anima un non meno profondo e solido senso di benessere, che non lo abbandonerà più, nonostante la guerra, le bombe, gli attentati, anche dopo il suo ritorno a Firenze. Ma che cosa vuol dire essere ebreo? Quali sono i tratti essenziali dell'identità ebraica? Come conciliare tanti aspetti positivi con la sferzante realtà di una situazione fatta di convivenza quotidiana con il terrorismo, le bombe, gli attentati, che quotidianamente ti sconvolgono l'esistenza? Quello che non si concilia nella mente, trova una sintesi pratica nel vissuto.

Nel corso della narrazione, si gustano espressioni davvero piene di una grande capacità di dipingere momenti di realtà con le parole: i semafori gialli lampeggiano "inutili" (p. 32), mentre in un sogno che porta Shulim sulla riva del mare della Versiglia, gli appare una donna marinaio che conduce una barca: "io – si descrive l'autore – allargo le spalle e gonfio il petto per mostrare la mia virilità" (p. 33). Svegliatosi dal sonno, rimette a fuoco la realtà, che lo vede mentre guarda i raggi del sole riflettersi sul lago di Tiberiade e, pensando a Gesù, ebreo come lui, si rammenta una poesia di suo padre: "Ebrei!/ Chi volete libero?/ Gesù! Gesù!" (p. 33).

Questa cronaca interiore si conclude con un dialogo con l'amica Irene, ritrovata al ritorno di Shulim nel suo mondo di prima, la sua Firenze. Alla domanda dell'amica di spiegarle perché abbia voluto prendere la cittadinanza israeliana, Shulim risponde che in Italia egli ha potuto vivere tutti i suoi ideali e valori in pienezza, meno uno: l'ebraismo. Ciò perché a Firenze ci sono pochi ebrei, e il suo ebraismo era minimalista, teso solo a non perdere l'identità, a non spezzare la catena delle tradizioni, al timore di perdere le sue origini. In Israele egli spiega a Irene di aver trovato "quello che mi mancava, la tessera perduta del mio puzzle personale. (...) Nei libri, all'università, in televisione, nell'ebraico parlato per strada, sento respirare una cultura, viva, risoluta, vigorosa, dinamica, e la respiro a pieni polmoni, avidamente, con la gioia di chi è in sintonia con le proprie radici" (p. 252). Terminata la sua risposta esistenziale a Irene, Shulim tira un lungo e profondo sospiro "eccitato – commenta dentro di sé – dalle mie stesse parole, perché nemmeno a me stesso l'avevo spiegato così bene" (p. 253).

È un libro, come ho detto all'inizio, davvero coinvolgente, che cattura l'attenzione divertita del lettore e lo introduce nell'anima di un ragazzo di vent'anni improvvisamente trapiantato come un germoglio a Gerusalemme, nella terra dei padri, lacerata e soave, sublime e banale, santa e più piena di conflitti e di contraddizioni di qualsiasi altra città del mondo; un ragazzo

che affronta la vita pieno di entusiasmo, con sulle spalle un sacco pieno di tremila anni di storia, tremila anni di significati, tremil anni di persecuzioni, tremila anni di speranza; un ragazzo che si interroga sugli stessi problemi su cui si sono interrogati per tremila anni gli ebrei del mondo; problemi oggi ancor più difficili, affascinanti, tremendi e, a volte, senza risposte. Ma Shulim a Gerusalemme ritrova le sue radici, se stesso e subisce una trasformazione profonda che lo segna per sempre.

Mauro Perani
Dipartimento di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

Pier Luigi Ballini (cur.), *Fiorentini del Novecento*, 3, Edizioni Polistampa, Firenze 2004, pp. 192, s.i.p.

La Firenze del primo Novecento fu un centro di studi ebraici di primaria importanza, in cui operarono personaggi di grande rilievo, oggi purtroppo quasi dimenticati.

In un'agile raccolta miscellanea, nata dal desiderio dell'Associazione Amici dei Musei Fiorentini di portare nelle scuole toscane la testimonianza dell'impegno civile di uomini che in primo luogo «hanno arricchito la vita quotidiana della città» (Carla Guiducci Bonanni, *Presentazione*, p. 5), Ida Zatelli dedica un saggio alla figura di Umberto Cassuto, la cui attività di ricerca e insegnamento non andò mai disgiunta dall'interesse e dalla partecipazione alle vicende culturali dell'Italia contemporanea.

Nel ripercorrere le tappe della formazione e della carriera di Cassuto, celebre soprattutto per le sue ricerche sul giudaismo italiano in età medievale e moderna e in particolare per l'ancor oggi valida monografia *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (Firenze, Galletti e Cocci, 1918, ristampa anastatica, *ibid*., Olschki, 1965), l'autrice sottolinea il suo importante ruolo nella diffusione, all'interno delle comunità ebraiche e degli ambienti accademici italiani, delle metodologie critiche di studio della tradizione biblica e rabbinica derivate dall'ambiente intellettuale ebraico mitteleuropeo.

Il trasferimento del Collegio Rabbinico Italiano a Firenze nel 1899 permise al giovane Cassuto di avvicinarsi con curiosità alla cultura innovativa «della *Wissenschaft des Judentums*, la Scienza del Giudaismo, il movimento che era nato in Germania attorno al 1820 dal risveglio ebraico in Europa ed era caratterizzato dalla volontà di accedere ad una conoscenza scientifica del patrimonio religioso e culturale dell'ebraismo» (p. 73).

Nonostante la volontà di mantenersi sempre nel solco della tradizione, Cassuto, animato da vera *curiositas* umanistica, affiancò dunque alla lezione dei maestri del passato le metodologie di analisi linguistico-filologica del presente (nonostante il rigorismo religioso dei suoi ultimi anni di vita), utilizzate sempre e comunque al fine ultimo di trasmettere i valori morali universali alla base del pensiero religioso ebraico.

La biografia dello studioso, che ricoprì incarichi all'interno della comunità fiorentina (insegnò presso il Collegio Rabbinico, fu Rabbino Maggiore di Firenze) e fu professore di Lingua e Letteratura Ebraica all'Università di Firenze, viene tratteggiata da Ida Zatelli sullo sfondo delle vicende intellettuali degli anni in cui «anche gli ebrei fiorentini ebbero il loro "risveglio" religioso e culturale... in primo luogo la *Rivista Israelitica*, nata nel 1904 per volere di Margulies. Nel 1921 sorse a Firenze la casa editrice *Israel*, che proponeva molte importanti novità librarie ed ebbe tra i suoi meriti quello di far conoscere molto presto in Italia Martin Buber e di pubbli-

care traduzioni dei romanzi di Shemuel Yosef Agnon... Si moltiplicavano i circoli culturali e i dibattiti. L'ebraismo fiorentino risentiva fortemente della vivacità intellettuale che caratterizzava allora la città. Firenze divenne il principale centro culturale, se non propriamente politico, del movimento sionista italiano» (pp. 74-75).

L'attaccamento alla tradizione, la passione per la scienza, furono certamente i valori che Cassuto trasmise al figlio Nathan, ricordato nel saggio di Zatelli per il suo impegno nel campo dell'oftalmologia e per l'esemplare ruolo di guida della comunità fiorentina nel drammatico periodo del secondo conflitto mondiale, di coraggioso sostenitore dei correligionari italiani e insieme dei profughi ebrei mitteleuropei. La tragica fine di Nathan Cassuto, martire ad Auschwitz, rende questo personaggio, insieme agli altri ricordati nel volume, un *exemplum mirabile* di eroismo dei nostri tempi, «un insegnamento perenne di civiltà contrapposta alla barbarie» (p. 91).

Impegno civile e valori morali sono le due componenti principali del genere letterario della biografia di uomini illustri: come è noto, questa produzione, sviluppata particolarmente in ambito greco-romano, ha il fine di presentare elementi storici della vita di insigni personalità del passato o del presente, che, grazie a doti innate, ma soprattutto all'alto sentire morale, trascendono la mera dimensione temporale per divenire modelli insuperabili, *exempla virtutis* universali.

In età umanistica tali paradigmi classici, adattati anche a uomini e donne contemporanee, venivano proposti a Firenze nel tentativo di salvaguardare gli ideali della *libertas* repubblicana.

Mi pare che il denominatore comune delle vite dei personaggi presi in esame nel volume curato da Pier Luigi Ballini possa essere colto appunto nella loro volontà di salvaguardare i valori della tradizione, adattandoli al presente. Lette in quest'ottica, le pagine dell'opera (terza di una serie dedicata alle personalità fiorentine del XX secolo) mostrano un carattere di sorprendente unitarietà, nonostante la varietà dei soggetti trattati e la diversa formazione degli autori, poiché inducono il lettore a ricercare nella biografia e nell'attività di intellettuali, politici, artisti (in genere queste categorie appaiono riunite nella stessa persona) un valido modello di quell'operosità fiorentina, fondata sull'ideale supremo del rispetto dell'indipendenza intellettuale dell'individuo che si riconosce pienamente nella società democratica di cui è parte attiva.

In quest'ottica di lettura, evidenti appaiono le motivazioni che hanno indotto il curatore a includere nella raccolta figure quali padre Ernesto Balducci o Piero Bargellini, Carlo Ludovico Ragghianti o Ardengo Soffici, i quali - sia pur animati da ideologie politiche di segno diverso - hanno fatto della loro vita individuale un modello esplicito di partecipazione ai valori della collettività. Tra i personaggi descritti mi pare opportuno ricordare Leo Samuele Olschki, fondatore della casa editrice omonima, che, affascinato dal Rinascimento, dopo aver lasciato la Prussia natia e aver trascorso vari anni nell'Italia del Nord, nel 1897 decise di stabilirsi nella Firenze delle riviste letterarie, dei caffé intellettuali, degli antiquari che diffondevano il gusto delle opere d'arte toscane in Europa e in America. Nell'articolo di Pier Francesco Listri la figura dell'intellettuale editore è affiancata a quella del celebre storico e critico d'arte Bernard Berenson, anch'egli giunto dall'Europa del Nord, ugualmente attratto dagli ideali della *libertas* umanistica fiorentina.

Fabrizio Lelli
Via Vespasiano da Bisticci 18
I-50136 Firenze
e-mail: farlel@tin.it

ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LO STUDIO DEL GIUDAISMO (AISG)

sito: www.aisg.it

Nuove cariche sociali per il triennio 2003-2006:

Presidente: Pier Cesare Ioly Zorattini.
Vicepresidente: Ida Zatelli.
Segretario: Mauro Perani.
Tesoriere: Piero Capelli.
Revisori dei conti: Stefano Arieti, Cesare Colafemmina, Anna Esposito.

Nuovo consiglio direttivo:

Pier Cesare Ioly Zorattini.
Ida Zatelli.
Mauro Perani.
Piero Capelli.
Michele Luzzati.
Valerio Marchetti.
Lucio Troiani.

Chi volesse informarsi sulle modalità per diventare socio dell'AISG, può rivolgersi al Segretario: Mauro Perani (mauro.perani@unibo.it). I gradi di associazione sono due: il socio aggregato e il socio ordinario. Chiunque abbia interessi nel campo del giudaismo può fare domanda di ammissione come aggregato; questo versa una quota associativa annuale di 25 Euro. Possono far domanda di ammissione come socio ordinario coloro che hanno delle pubblicazioni nel campo della giudaistica. Il Consiglio direttivo valuta i titoli e decide l'ammissione. I soci ordinari versano una quota annuale di 50 Euro. I soci aggregati non hanno diritto di voto attivo o passivo nelle assemblee che ogni tre anni rinnovano le cariche sociali. A tutti i soci vengono inviati gratuitamente i due numeri semestrali della rivista "Materia giudaica" organo dell'AISG, il cui costo è di 40 Euro.

Ogni candidato che chiede l'ammissione a uno dei due livelli associativi, nella domanda deve essere presentato da due soci ordinari.

I soci devono tener aggiornata la loro pagina nella homepage dell'AISG, segnalando al Webmaster il socio Giancarlo Lacerenza (e-mail: glacerenza@iuo.it) cambi di indirizzo, di e-mail, nonché aggiornando le loro pubblicazioni inviandogli non le aggiunte, ma sempre un nuovo file completo di tutte le pubblicazioni da sostituire al vecchio. Nella redazione del file non possono essere usati caratteri speciali o vari tipi di segni diacritici, che non sarebbero letti e che, quindi, devono essere sostituiti da una trascrizione che si serva del solo testo tramite lettere normali.

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»

1. E. Sagradini and M. Perani, T*almudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze 2004 (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 2004 (AISG «Quaderni di Materia Giudaica» 2).

Fuori collana:

M. Luzzati, G. Tamani e C. Colafemmina (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, Atti del IX congresso internazionale dell'AISG, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

I volumi contrassegnati con * sono tuttora disponibili e possono essere richiesti a: Opus libri, via della Torretta 16, 50137 Firenze, tel. 055-660833, fax 055-670604. Il vol. 12 può essere ordinato direttamente presso l'editore. L'Associazione potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta al segretario: perani@spbo.unibo.it.

Finito di stampare nel mese di luglio 2004
presso la Tipografia Giuntina
di Firenze