



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

XI/1-2 (2006)



Giuntina

Questo volume è stato pubblicato con un contributo dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, del CNR, della Hanadiv Foundation, nonché dell'Area della ricerca e del Pro-Rettore per le sedi di Romagna dell'*Alma Mater Studiorum* Università di Bologna.

QUOTE ASSOCIATIVE dell'AISG

Tutti coloro che non hanno ancora provveduto a pagare la quota associativa dell'AISG per l'anno 2006, che ammonta a Euro 50 per i soci ordinari e Euro 25 per i soci aggregati, possono farlo tramite un versamento sul c/c postale n. 36247666, intestato ad: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, 48100 Ravenna. Lo stesso n. di conto 36247666, intestato all'AISG, funge anche da c/c bancario su cui versare un bonifico tramite banca, indicando le seguenti coordinate: codici ABI 07601 e CAB 13100. Il versamento può essere fatto anche, limitatamente all'Italia, inviando al medesimo indirizzo un assegno non trasferibile intestato all'AISG.

Ai soci in regola con i versamenti delle quote è 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.

**L'EBRAISMO DELL'ITALIA MERIDIONALE
NEL CONTESTO MEDITERRANEO.
NUOVI CONTRIBUTI**

Atti del XIX convegno internazionale dell' AISG

Siracusa 25-27 settembre 2005

**a cura di
Mauro Perani**

UN MEDICO EBREO DI ORIA ALLA CORTE DEI FĀṬIMIDI

Il 4 luglio 925 Oria, nella Puglia meridionale, fu espugnata da una spedizione musulmana capeggiata da Abū Aḥmad Ġa'far ibn 'Ubayd inviato da 'Ubayd Allāh al-Mahdī, l'iniziatore della dinastia fāṭimita in Africa settentrionale (909-934 e.v.), a saccheggiare i territori bizantini di Calabria e di Puglia. Il cronista arabo Ibn 'Idārī (XIII-XIV sec.) ricorda la strage che accompagnò e seguì la presa della città: «a. 313 H. (925-26 e.v.) Abū Aḥmad Ġa'far, figliuolo di 'Ubayd il ciambellano (*al-ḥāḡib*), osteggiò i Rūm in Sicilia, ed espugnò molti luoghi e tra gli altri la città di Wārī (Oria), nella quale uccise seimila combattenti e ne trasse fuori diecimila prigionieri. Presevi anche un patrizio, il quale riscattò sé stesso e la città con cinquemila *mitqāl*»¹. Anche il bottino fu immenso, come si può rilevare dal giudizio mordace del Mahdī su quanto gli era stato consegnato quale sua parte. Narra Ibn 'Idārī: «Or uno dei costui cortigiani raccontava essere entrato [nella sala dove] il principe stava a [guardare quella preda]; una gran copia di gioie, drappi preziosi e monete; onde esclamò: «O padrone, io non vidi mai magnificenza come questa qui!». 'Ubayd Allāh rispose: «È parte della preda fatta a Oria». E il cortigiano a lui: «Oh sì ch'è fedele [servitore] chi riporta tanti [tesori]», volendo far lode a Ġa'far (figliuolo del) ciambellano. Ma 'Ubayd Allāh di botto re-

plicò: «Per Dio! del cammello non me n'ha recati che gli orecchi!»².

Tra le prede umane catturate a Oria c'erano parecchi ebrei, uno dei quali, che le fonti arabe chiamano Mūsà ben El'āzār³, riuscì a diventare medico ufficiale presso la corte fāṭimita e una personalità di rilievo nelle vicende del quarto califfo, al-Mu'izz (932-975). La sua cattura a Oria e la sua ascesa professionale sono attestate da Ġa'far al-Ḥāḡib, un dignitario fāṭimita, il quale, accennando nelle sue memorie ad Abū Ġa'far ibn 'Ubayd, scrive che «aveva occupato un importante posto di fiducia sotto al-Mahdī e al-Qā'im, ed era deceduto sotto il regno di al-Mahdī, che lo aveva inviato a capo di una spedizione contro i possedimenti bizantini, dove conquistò un'estesa città chiamata Oria e fece un grande bottino. Mūsà, il medico di al-Manṣūr, al-Mu'izz ed al-'Azīz era tra i notabili catturati a Oria»⁴.

Mūsà b. El'āzār era nell'entourage che accompagnò nel 973 il califfo al-Mu'izz dal Maghreb in Egitto, che Ġa'far ibn al-Fallāḡ nel 968 aveva conquistato a nome del califfo⁵. Nella sua ascesa, Mūsà fu probabilmente aiutato dal medico di corte Ya'qūb Ishāq al-Isrā'īlī e da Ya'qūb ibn Killis, un giudeo di Bagdad convertitosi all'Islām, la cui azione fu molto efficace per la conquista dell'Egitto, e che per questa e altre benemerenzze fu altamente ricompensato da al-Mu'izz⁶. Oltre che medico, Mūsà fu auto-

¹ IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ, *al-Bayān al-Muḡrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa'l-Maḡrib*, trad. di M. Amari in *Biblioteca arabo-sicula*, seconda edizione a c. di U. RIZZITANO, Accademia di Scienze Lettere e Arti, Palermo 1997, II, p. 473.

² *Ibid.*; per le fonti latine si veda LUPO PROTOSPATA, a. 924 (ed. G.H. Pertz, MGH, SS, V, Hannoverae 1844, p. 53) e *Annales Barenenses*, a. 925 (*ibid.*, p. 52); per una sintesi degli eventi cfr. M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, 2ª ed. a c. di C.A. NALLINO, I-III, Catania 1933-39, II, pp. 201-205.

³ Nelle fonti arabe il nome El'āzār è reso come Al-'āzar, Al-'azār o Al-'ayzār, cfr. B. LEWIS, *Paltiel*:

a note: «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 30 (1967), pp. 177-181: p. 179 n. 19.

⁴ *Sīrat al-Ḥāḡib Ġa'far*, trad. ingl. in W. IVANOV ALEKSYEVICH, *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, London and Bombay 1942, pp. 189-190; cfr. LEWIS, *Paltiel*, cit., 180, n. 23.

⁵ AL-MAQRĪZĪ, *Iṭṭi'āz al-ḥunaḡā'*, ed. H. BUNZ, Leipzig 1909, p. 95, cfr. LEWIS, *Paltiel*, cit., p. 179.

⁶ M. GIL, *A History of Palestine. 634-1099*, Cambridge 1992, pp. 340-342; LEWIS, *Paltiel*, cit., pp. 180-181.

re di vari scritti, per lo più terapeutici, come tramandano le due più importanti opere arabe di biografia medica, composte rispettivamente da Ibn al-Qifṭī (1172-1248) e da Ibn Abī Uṣaybi‘ah (m. 1270). Questi tramanda alcuni titoli: *Scritto ad al-Mu‘izz sulla farmacopea, Trattato sulla tosse, Risposta alla domanda di uno che indagava sulla vera natura della scienza, Antidotario*⁷. Una lettera di al-Mu‘izz a Ġa‘far ricorda una teriaca composta da Mūsà e che il califfo, al suo consigliere che si era ammalato, suggerisce per i suoi «mirabili effetti», come egli stesso aveva sperimentato⁸. È probabile che sia questo il farmaco dei cui effetti riferisce Ibn al-Qifṭī nel suo lessico alla voce dedicata a Mūsà⁹:

era un medico provetto nell'arte del curare (*bi-ṣinā‘at al-‘ilāġ*) e del comporre medicinali ed [esperto] delle qualità naturali degli elementi semplici. Fu lui a sperimentare la formulazione di una pozione di radici di cui si dice che fosse in grado di aprire i canali del corpo e di dissolvere i soffi delle costole dello sterno, e [di risolvere] i dolori che si presentano alle donne al sopraggiungere del mestruo e di regolarlo, nonché di purificare l'utero dai residui che impediscono di accogliere lo sperma e dalle scorie vischiose che potrebbero essere causa di aborto. [Essa risulta] utile per i reni e la vescica che purifica dalle scorie solide che sono all'origine della formazione dei calcoli e facilita inoltre il passaggio dei grandi medicinali facendoli giungere fino alle profondità degli organi dolenti e fluidifica la bile gialla dal ventre e ne determina l'uscita con l'orina. Mūsà b. al-‘Ayzār, detto anche Ibn al-‘Āzar, fu medico in Egitto al servizio di al-Mu‘izz lo ‘alide¹⁰ al

tempo del suo arrivo dal Maghrib e compose per lui numerosi medicinali e ne ottenne [da Dio] riuscita. Fra le pozioni che compose per al-Mu‘izz vi fu quella a base di tamarindo per la quale ipotizzò numerosi vantaggi curativi ed essa si rivelò valida. al-Tamīmī al-Muqaddasī menziona il modo di preparare il composto in [...] *materia della sussistenza*¹¹.

La peculiare funzione di Mūsà a corte spiega il suo coinvolgimento nel diuturno contendere per accaparrarsi benevolenza e potere presso il califfo, spesso per favorire i propri correligionari. Un episodio della vita di Abra-mo il Siriaco, patriarca copto di Alessandria, mostra Mūsà attivo in questo ruolo¹². Secondo questa fonte, al-Mu‘izz, che era molto legato al patriarca, aveva un vizir, Ya‘qūb ibn Killis, che aveva abbracciato l’Islām ed era venuto con lui dal Maghreb. Il vizir aveva un amico giudeo, Mosè, che aveva ricevuto una gran quantità di doni dal sovrano ed era diventato assai ricco tramite l’amicizia del ministro. Mosè era geloso del favore che al-Mu‘izz mostrava verso il patriarca. Un giorno ci fu una disputa religiosa tra Mosè e un vescovo di nome Severo, alla presenza del califfo, del patriarca e del vizir. Severo, che era il portavoce del patriarca, usò un linguaggio offensivo nei confronti dei giudei in genere e di Mosè in particolare, e da allora Ya‘qūb ibn Killis portò inimicizia verso il patriarca.

Mūsà ben El‘āzār fondò una dinastia medica. Secondo Ibn Abī Uṣaybi‘ah, furono al servizio del califfo al-Mu‘izz in qualità di medici suo figlio Ishāq (il quale morì nel 973), un al-

⁷ Cfr. H. H. ‘ABD AL-WAHHĀB, *Warakat (Feuillets). Etudes sur certaines aspects de la civilisation arabe en Ifrikia (Tunisie)*, Ière Partie, Tunis 1965, pp. 301-304 [in arabo]. Si veda anche M. STEINSCHNEIDER, *Di arabische Literatur der Juden*, Frankfurt 1902, pp. 96-97; S. POZNAŃSKI, *Die jüdischen Artikel in Ibn al-Qifti's Gelehrtenlexikon*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 49 (1905), pp. 48-49.

⁸ M. CANARD, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*, Algiers 1958, pp. 162-163; LEWIS, *Palṭiel*, cit., 180.

⁹ IBN AL-QIFṬĪ, *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903. Colgo l'occasione per ringraziare l'esperto arabista ed amico Giuseppe Mandalà per l'aiuto prestatomi nel riscontro e traslitterazio-

ne dei testi arabi e per la revisione del presente scritto.

¹⁰ Ossia discendente di ‘Alī, il quarto califfo “ben guidato”, cugino e genero del Profeta Muḥammad. I califfi fāṭimiti (909-1071), ṣī‘iti ismā‘īliti, ricollegavano la propria genealogia a Fāṭima, figlia del Profeta e moglie di ‘Alī.

¹¹ Il passo è corrotto e il titolo dell'opera risulta incompleto.

¹² L. LEROY, *Histoire d'Abraham le Syrien, patriarche copte d'Alexandrie*, «Revue de l'Orient Chrétien» 14 (1909), pp. 382-4; 392-4; LEWIS, *Palṭiel*, cit., p. 180; J. MANN, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, London 1969, I, pp. 17-18.

tro suo figlio Ismā'īl e suo nipote Ya'qūb ben Ishāq. Il suo figlio primogenito si fece musulmano e prese il nome 'Awn Allāh. Un pronipote di Mūsā ben El'āzār, Abū 'l-'Imrān Mūsā ibn Ya'qūb ibn Ishāq, fu coinvolto nel 1038 in una controversia suscitata dal musulmano al-Burhānī Ibrāhīm, il quale aveva denunciato al capo dei *qāḍī* del Cairo che gli ebrei della città avevano edificato una nuova sinagoga, che andava perciò demolita. Il giudice convocò in tribunale lo «*šayḥ* Abū 'l-'Imrān Mūsā ibn Ya'qūb ibn Ishāq l'Israelita, medico della sua Esaltata Maestà e capo dei giudei (*ra'īs al-Yahūd*)», il quale affermò che l'edificio, denominato «la sinagoga dei giudei Rabboniti» esisteva da oltre quarant'anni, che era stato solo restaurato ed era contiguo alla sua abitazione e a quelle di suo padre Ya'qūb e di suo nonno Ishāq. A prova di quanto affermava, portò le dichiarazioni di undici testimoni, tutti musulmani, mentre al-Burhānī Ibrāhīm confessò candidamente di non potere in alcun modo provare la sua accusa. Che fu perciò rigettata. Il documento mostra la continuità dell'ufficio di medico presso la corte fāṭimita dei discendenti di Mūsā ben El'āzār, ufficio a cui era di certo collegata anche l'alta posizione della famiglia nel governo dei giudei locali¹³.

La storia di Mūsā ben El'āzār ha un suo certo fascino, ma suscita anche perplessità per il fatto che il protagonista è noto solo dalle fonti arabe – musulmane e cristiane – mentre è finora sconosciuto a quelle ebraiche. Queste narrano una storia analoga, ma assai più mirabolante, di un ebreo di Oria di nome Palṭiel, a sua volta sconosciuto alle fonti arabe.

Secondo il *Sefer Yuḥasin* una cronaca in prosa rimata composta nel 1054 da Aḥima'aš b. Palṭiel di Capua – Palṭiel apparteneva alla nobile famiglia degli Amittai per il tramite della

madre Cassia figlia di Palṭiel¹⁴. Egli fu catturato da al-Mu'izz, che era il capo dell'esercito musulmano che aveva assalito ed espugnato Oria. Insieme con Palṭiel, furono fatti prigionieri la madre e lo zio materno Ḥananel b. Palṭiel¹⁵. al-Mu'izz prese Palṭiel al suo servizio e fu benevolo con lui. Palṭiel, che era astrologo, una notte lesse tra le stelle il futuro di al-Mu'izz e gli predisse che sarebbe diventato re di Sicilia, d'Africa e d'Egitto. Poiché la predizione si avverò subito con la Sicilia, Palṭiel prese a crescere «in potere e in eminenza. Il suo nome salì in alto; egli fu secondo dopo il re e la sua fama si diffuse in tutte le città».

Fu nominato governatore del palazzo reale e maestro delle cerimonie, incarico che gli permise di umiliare con un'anticamera di circa due settimane un altezzoso ambasciatore bizantino che aveva detto che mai avrebbe chiesto udienza dal califfo tramite un giudeo. E fu a Palṭiel che al-Mu'izz affidò l'impresa della tanto agognata conquista dell'Egitto. Egli preparò ed eseguì con intelligenza e sagacia strategica il mandato del suo signore. Poiché la via per l'Egitto era lunga e bisognava attraversare deserti e regioni desolate,

egli andò avanti e stabilì accampamenti, impiantò mercati e alloggiamenti, vi pose mercanti che allestissero la vendita di pane e acqua, pesci e carne, verdure degli orti e di tutto ciò che è necessario per eserciti che vengono dalle città. Salì quindi il re insieme con i principi e gli uomini di corte e piantarono gli accampamenti a tre miglia dall'Egitto [...] Rabbi Palṭiel entrò in Egitto con parte delle forze e le distribuì sulle mura e le torri perché proteggesse la città, il palazzo reale e gli edifici pubblici e dispose sentinelle perché custodissero giorno e notte le zone più lontane e i confini. Dopo ciò entrò il re con tutto il suo esercito [...] Egli entrò nella corte e sedette nel palazzo sul trono della sua sovranità, della

¹³ Cfr. R. GOTTHEIL, *An eleventh-century document concerning a Cairo synagogue*, «The Jewish Quarterly Review» 19 (1907), pp. 467-539.

¹⁴ AHIMA'AZ B. PALṬIEL, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a c. di C. COLAFEMMINA, Cassano Murge 2001, pp. 158-171; 178-191.

¹⁵ Palṭiel era tra i sopravvissuti alla strage di Oria, i quali furono fatti schiavi e «il re degli ismae-

liti [...] riversò nella sua terra desolati a strangolarne anima e vita». Ma l'Eccelso ricordò i meriti dei padri antichi e il re «scorse tra loro, sagace, uno che interpretava le stelle, che con sapienza le comprendeva, e lo pose sopra i suoi saggi», cfr. AHIMA'AZ B. PALṬIEL, *Sefer Yuḥasin*, cit., pp. 158-159; 194-199.

sua gloria e della sua grandezza. Gli misero nella sua mano lo scettro e la corona regale sul suo capo. Ed egli regnò sul regno del Negev con tutta la passione della sua anima.

Della gloria del re fu circondato anche Paltiel, che fu nominato «difensore delle comunità del popolo di Dio che abitavano in Egitto e in terra d'Israele, in Palermo e in Africa e in tutto il territorio di Ismaele». Nella sua alta posizione, egli favorì i correligionari rabbaniti e osteggiò i caraiti e i samaritani, sovvenne con sostanziosi donativi le accademie di Ereš Isra'el e di Babilonia, inviò sussidi alle confraternite che in Gerusalemme piangevano la distruzione del Tempio, fu prodigo di elemosine con i poveri, onorò la Torah con offerte alle sinagoghe per acquistare l'olio della lampada perpetua. Con la sua limpidezza d'animo e la sua lealtà, conservò, nonostante la mordace e perfida invidia di molti cortigiani, il suo altissimo potere anche con il figlio di al-Mu'izz, al-'Azīz (975-996). E quando infine morì (976), lasciò in eredità il suo ufficio e il suo ruolo al figlio Šemuel, che provvide a seppellirne le ossa, insieme con quelle di sua madre e di suo zio Ḥananel, in Gerusalemme¹⁶.

La seconda fonte ebraica che parla di Paltiel è la versione del *Sefer Ḥassidim* di Yehudah he-Ḥasid b. Šemuel contenuta nel Ms. Parmense 3280 (sec. XIII)¹⁷. Dopo avere riportato un estratto dalla prefazione del *Sefer Ḥakmoni* di Donnolo Šabbetai, in cui si narra la conquista e l'eccidio di Oria da parte dei musulmani nel 925 e la riduzione in schiavitù dei superstiti catturati, il testo riferisce la storia di Paltiel. Gli inizi di tale storia sono così narrati:

Paltiel fu deportato da Oria, dalla provincia di Lombardia, insieme con i pii che venivano traspor-

tati per mare nelle navi. Nella nave c'era un vecchio, il quale disse al giovane Paltiel: «Guai a te, perché è per causa tua, perché tu divenga grande, che noi siamo portati in esilio. Ecco, io ho sognato un grande albero che cresceva dalla terra al cielo e tu salivi sulla sua cima». Quando le navi giunsero in porto, Paltiel venne nell'abitazione di un sapiente, il quale era un medico esperto, di nome Ya'qob; egli era il medico del re. Questo Paltiel era d'ingegno acuto: egli mescolava le droghe e imparò tutte le medicine. Trascorsero giorni, e il sapiente Ya'qob morì. Il re si ammalò e sentiva dolore al capo. Chiese di Ya'qob, ma gli dissero che era morto. Egli domandò se avesse lasciato un figlio o un discepolo. Paltiel giunse alla sua presenza, ma il re gli disse: «Non prenderò i tuoi farmaci, perché sei giovane». Paltiel gli disse: «Ungerò i tuoi piedi e suderai». Quelli che erano attorno al re dissero: «Costui è un bugiardo». Paltiel rise. Il re gli domandò: «Perché mi hai riso in faccia? Non è forse proibito ridere alla mia presenza?». Egli rispose: «Questo eunuco si meraviglia dell'unzione del piede. Non è stato egli tagliato in basso nei suoi testicoli e gli cadde la sua barba dall'alto?» Il re guarì e lo esaltò grandemente.

Quando il califfo morì, il contributo di Paltiel alla successione sul trono del secondogenito fu determinante, e ciò gli apportò ulteriore potenza e gloria. Il nuovo califfo gli concesse persino di ricostruire la Casa del Santuario, che era ancora ingombra di macerie dal tempo di Tito. L'opera di ripulitura doveva svolgersi entro mezzogiorno. Paltiel radunò dei giovani d'Israele ed egli stesso lavorò con loro allo sgombero. Quindi ricostruirono il Tempio e prepararono in esso per molti giorni. Poiché Paltiel aveva fatto nominare suo figlio Ya'qob governatore di Alessandria, l'insofferenza dei musulmani ad essere governati da un giudeo e i litigi che scoppiavano fra gli stessi ebrei dinanzi al luogo di preghiera (*masqida*) convinsero però il califfo a ordinarne l'abbattimento, «fi-

¹⁶ AHIMA'AZ B. PALTIEL, *Sefer Yuḥasin* cit., pp. 190-193. Sulle motivazioni della pia pratica ebraica, e poi anche musulmana, di seppellire i defunti a Gerusalemme cfr. O. LIVNE-KAFRI, *Burial in the Holy Land and Jerusalem according to Muslim tradition*, «Liber Annuus» 53 (2003), pp. 417-425.

¹⁷ MEGILLAT AHIMAAZ, *The Chronicle of Ahimaaaz, with a collection of poems from Byzantine Southern*

Italy and additions, by B. KLAR, Jerusalem 1974, pp. 48-49; A. MARX, *Studies in Gaonic history and literature*, «The Jewish Quarterly Review» 1 (1910), pp. 79-80; cfr. anche F. LELLI, *La "Megilla" di Ahima'az bel Palti'el da Oria e la narrazione midrašica nella letteratura ebraica, Raccontare nel Mediterraneo*, a c. di M.G. PROFETI, Firenze 2003, pp. 42-47.

no a quando lo Spirito si rivelerà dall'alto per ricostruirlo nella sua gloria»¹⁸.

Questa seconda parte della storia riassume in forma leggendaria e confusa propensioni, vicende e antagonismi che avrebbero segnato la vita di Palṭiel e della sua famiglia. Quanto alla prima parte, la figura di Palṭiel che ne emerge, sfrondata anch'essa dagli abbellimenti letterari, si attaglia più a quella del medico Mūsà ben El'āzār delle fonti arabe che non a quella dell'astrologo Palṭiel del *Sefer Yuḥasin* di Aḥima'aṣ. Per quanto scienza degli astri e medicina potessero trovarsi insieme nella stessa persona – vedi l'altro grande medico di Oria, Donnolo Šabbetai – il Palṭiel del *Sefer Ḥasidim* è caratterizzato solo dal sapere medico. Ed è partendo da esso che egli fece fortuna. Come, appunto, Mūsà ben El'āzār. Da notare ancora che il nome Ismā'il portato dal figlio di Mūsà che fu al servizio di al-Mu'izz come medico, è la forma araba del nome ebraico Šemuel¹⁹, il figlio di Palṭiel che, secondo Aḥima'aṣ, succedette al padre nel suo ruolo a corte.

Analogie e convergenze portano a identificare Palṭiel con Mūsà b. El'āzār, ma diversi studiosi hanno ritenuto che fossero due persone distinte, e hanno cercato di individuare la prima. L'impresa poteva non sembrare difficile. Perché, con una formula che riecheggia la Bibbia, l'autore del *Sefer Yuḥasin* aveva rimandato per tutte le sue notizie sulla carriera di Palṭiel e la sua preminenza agli archivi ufficiali del regno d'Egitto²⁰:

¹⁸ A. MARX (*Studies in Gaonic history*, cit., p. 84) ritiene che la ricostruzione del "Tempio" si riferisca in realtà a qualche vecchia sinagoga di Alessandria. Il restauro di tale sinagoga fu trasfigurato in modo fiabesco nel restauro del Santuario di Gerusalemme, utilizzando gli elementi della tradizione musulmana sulla pulitura dell'area del Tempio da parte del califfo 'Umar e dell'erezione di una rudimentale moschea sulle rovine (638 e.v.). Nel 691 il califfo 'Abd el-Malik eresse la moschea nota come "Cupola della Roccia" (*Qubbat al-Šaḥrah*), che i giudei considerarono una metamorfosi del Tempio di Salomone. Agli ebrei fu permesso di compiere alcune mansioni, come ramazzare, pulire i vetri delle lampade e alimentarle con olio, che essi ritennero

La narrazione per esteso della sua grandezza, che il re aveva fatto eccellere nei suoi domini, dandogli potere sul regno di Egitto, sul regno degli aramei sino ad Aram dei due fiumi, e in tutta la terra d'Israele sino a Gerusalemme, dell'autorità, del potere e della ricchezza con cui il re lo innalzò e lo onorò, non è forse scritta nel libro degli annali del regno di Nof e di Anamim?

La domanda retorica di Aḥima'aṣ suppone una risposta positiva. Purtroppo nelle fonti arabe, come si è detto, non c'è alcuna menzione di un astrologo di nome Palṭiel catturato a Oria e salito ai più eccelsi onori nella corte fāṭimita. Si è pensato allora che sotto il nome di Palṭiel si celasse qualcuna delle eminenti personalità vissute alla corte fāṭimita nel secolo IX e ci si è cimentati per individuarla.

Il primo a cui si è pensato fu Ġawhar al-Šiqillī²¹: egli, infatti, era stato uno schiavo donato ad al-Manšūr e aveva acquistato la libertà sotto al-Mu'izz, di cui divenne il segretario personale, poi visir e comandante in capo dell'esercito. Nel 969 conquistò l'Egitto e nell'anno seguente fondò la città del Cairo. Alla morte di al-Mu'izz (975), svolse un ruolo importante nella successione al trono del figlio al-'Azīz. Ma Ġawhar era un cristiano, di origine siciliana o dalmato-slava, convertitosi all'Islām. E la sua ascesa a corte non viene mai attribuita alla sua bravura di astrologo o di medico.

Si è pensato allora a Ya'qūb ibn Killis, un giudeo di Bagdad, passato all'Islām nel 967, e che molto contribuì per la conquista del-

onorifiche. Con gli 'Abbāsidi (750 e.v.), fu però strettamente vietato agli ebrei di entrare nell'area del Tempio. Nel 1009 il califfo fāṭimita al-Ḥākim ordinò che tutte le chiese di Gerusalemme e le sinagoge fossero distrutte, cfr. D. BAHAT with CH. T. RUBINSTEIN, *Atlas of Jerusalem*, transl. by Sh. Ketko, Jerusalem 1990, pp. 81-89.

¹⁹ GIL, *A History of Palestine*, cit., p. 363.

²⁰ AHIMA'AZ B. PALṬIEL, *Sefer Yuḥasin*, cit., pp. 182-183.

²¹ M.J. DE GOEJE, 'Djauhar=Paltiel', «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft» 52 (1896), pp. 75-85; MARX, *Studies in Gaonic History*, cit., pp. 78-79.

l'Egitto²². Esperto in economia e finanze, fu fatto vizir nel 979 da al-'Azīz, carica che occupò fino alla morte. Nel 988 fondò nel Cairo l'università al-Azhar²³. Ma, oltre alla diversità del luogo d'origine – Bagdad e non Oria – questa identificazione cozza con la pura fede giudaica di Palṭiel celebrata con vigore da Aḥima'aṣ. E poi, Palṭiel morì nel 976, mentre Ya'qūb ibn Killis nel 991.

Moshe Gil ha proposto di identificare Palṭiel con Abū 'l-Futūḥ Faḍl b. Šāliḥ il medico, un giudeo intimo amico di Ya'qūb ibn Killis²⁴. Le fonti arabe parlano estesamente di lui come capo militare e uomo di governo. Tra le sue imprese belliche, vengono ricordate la vittoria nel 979 sul ribelle Abū Taglib – che si era rifiutato di venire a negoziato perché, come l'ambasciatore bizantino nella storia di Palṭiel, non voleva sedersi accanto a un giudeo – e il soffocamento nel 988 di una rivolta nell'area del Delta. Il grado di autorità da lui raggiunto è significato da uno scritto satirico attribuito al damasceno al-Ḥasan ibn Bišr, in cui egli è detto terzo in una graduatoria del potere che vedeva Ya'qūb ibn Killis in testa e al secondo posto il califfo al-'Azīz. Nel 1006, sotto il califfo al-Ḥākim, egli salvò il regno fāṭimite in una brillante battaglia combattuta contro il ribelle Abū Rakwah nei pressi di Alessandria. Tutto ciò però non lo salvò dalla follia di al-Ḥākim, che lo fece uccidere nel 1009. In realtà, alcuni particolari della storia di Faḍl b. Šāliḥ, come il rifiuto di Abū Taglib di sedersi accanto a un giudeo, e lo stesso nome Faḍl, così simile a

quello di Palṭiel, si attagliano al nostro Palṭiel. Quest'ultimo, però, è descritto da Aḥima'aṣ come astrologo, alto consigliere e diplomatico, approvvigionatore dell'esercito di al-Mu'izz e accorto distributore di guardie nei punti nevralgici, mai come un generale impegnato in battaglie. Ma è soprattutto la ricostruzione fantasiosa che Gil fa dell'intervallo di tempo intercorso tra la cattura di Palṭiel e l'incontro e collaborazione di questi con al-Mu'izz a non convincere²⁵. Di Faḍl b. Šāliḥ non si dice in nessuna parte che proveniva da Oria. E anche i riscontri cronologici lasciano perplessi: se, infatti, Palṭiel è deceduto nel 976 – come dice Aḥima'aṣ – come può egli avere combattuto e vinto le battaglie del 979, del 988 e del 1006?

Persuasiva sembra invece l'identificazione di Palṭiel con Mūsà b. El'āzār proposta da Bernard Lewis, sulla base delle fonti arabe e del *Sefer Ḥasidim*²⁶. Tuttavia, pur essendo cogenti i dati per questa identificazione, alcuni studiosi non l'accolgono a motivo della difformità dei nomi. Per Shelomo Dov Goitein la difformità è doppia, perché egli, seguito da Moshe Gil, ritiene che Palṭiel fosse «figlio di Šefaṭiah». Goitein argomenta, quindi, che mentre si potrebbe supporre che il nome è diverso perché fu cambiato, con finalità apotropaica, da Palṭiel in Mūsà nel corso di una malattia, è difficile immaginare il motivo che avrebbe fatto mutare anche il nome del padre da Šefaṭiah in El'āzār²⁷. Ma questa difficoltà non sussiste, per il semplice motivo che né in Aḥima'aṣ né in altra fonte finora nota Palṭiel è detto figlio di

²² Per un riesame della biografia del personaggio cfr. M.R. COHEN - S. SOMEKH, *In the Court of Ya'qūb ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah*, «The Jewish Quarterly Review» 80, 3-4 (1990), pp. 283-314.

²³ D. KAUFMANN, *Die Chronik des Achimaaz von Oria (850-1054). Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Süditalien*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 40 (1986), pp. 32-33; W.J. FISCHER, *Jews in the economic and political life of mediaeval Islam*, London 1937, pp. 64-68, MARX, *Studies in Gaonic History*, cit., pp. 84-85.

²⁴ GIL, *A History of Palestine*, cit., pp. 340-364.

²⁵ M. Gil risolve le difficoltà iniziali del testo di Aḥima'aṣ, in cui si narrano la cattura e i primi suc-

cessi di Palṭiel, con un suo rifacimento assai libero dei dati noti. Egli scrive (*A History of Palestine*, cit., p. 361) che Palṭiel ben Šefaṭiah (*sic*), discendente di una ricca famiglia giudaica dell'Italia meridionale, fu fatto prigioniero e deportato in Nord Africa a causa delle vicissitudini dei tempi. In Africa egli si meritò la stima dell'entourage di al-Mu'izz, si unì a lui nella conquista della Calabria e guadagnò il suo cuore con la forza del suo sapere astrologico e con la sua predizione che al-Mu'izz avrebbe conquistato la Sicilia, l'Africa e l'Egitto.

²⁶ LEWIS, *Palṭiel: a note*, cit., pp. 177-181.

²⁷ S.D. GOITEIN, *A mediterranean society. The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Genizah*, II, Berkeley 1971, p. 575, nota 9; GIL, *A History of Palestine*,

Šefaṭiah o di qualsiasi altro; e Aḥima‘aš tramanda solo il nome della madre di Palṭiel: Cassia.

Che il padre di Palṭiel si chiamasse realmente El‘āzār – con varianti arabe nelle fonti in questa lingua – sembra invece assai probabile, se si considera che i discendenti di Amittai il Vecchio, alla luce del *Sefer Yuḥasin*, usavano sposarsi all’interno del gruppo familiare. E il terzo figlio del capostipite Amittai, fratello di Šefaṭiah e di Ḥananel, si chiamava proprio El‘āzār. Cassia, figlia di Palṭiel b. Ḥasadyah b. Ḥananel, si sarebbe cioè sposata con un discendente di El‘āzār, che portava appunto lo stesso nome dell’avo²⁸. Aḥima‘aš non tramandò il nome del marito di Cassia o per assenza di notizie a suo riguardo o perché volle concentrare il suo interesse sui personaggi più antichi e prestigiosi della sua famiglia, ai quali intendeva restare allacciato, cioè ai nomi e alle discendenze di Šefaṭiah e di Ḥananel. O per non evocare qualcosa di spiacevole, dal punto di vista della sua fede. Da notare, infatti, che il figlio primogenito di Mūsà ben El‘āzār apostatò e divenne musulmano, prendendo il nome arabo ‘Awn Allāh, “Aiuto di Dio”, che corrisponde all’ebraico *El‘āzār*²⁹.

Quanto al nome Mūsà delle fonti arabe al posto di Palṭiel, sembra abbastanza convincente l’ipotesi prospettata da Goitein, di un mutamento del nome in funzione apotropaica in una contingenza di pericolo mortale. Questa potrebbe essere stata, per esempio, una grave infermità che avrebbe colpito il fanciullo Palṭiel nel corso del viaggio per mare dei deportati oritani dalla costa ionica all’Africa, o una paurosa tempesta scoppiata durante la navigazione. Da notare che il nome Mosè nella Bibbia significa «salvato dalle acque» (Esodo 2,10). Ma le “acque” possono essere intese anche in senso

metaforico, e indicare l’angoscia della schiavitù, da cui fu tratto in salvo e a nuova vita Palṭiel con l’affrancamento e l’affermazione sociale. Il nuovo nome gli servì anche da copertura, per non fare apparire di primo acchito la sua appartenenza giudaica in un ambiente che era pressoché totalmente musulmano³⁰. Mūsà (=Mosè), infatti, è un nome usato sia dagli ebrei che dagli arabi, e chi lo porta può essere sia arabo che ebreo, mentre Palṭiel è un nome prettamente ebraico. Questa equivocità dei nomi compare anche con i figli di Mūsà, Ishāq e Ismā‘il, e con il nipote Ya‘qūb. L’occultamento della propria ebraicità raggiunse il massimo con la conversione all’Islām del figlio maggiore di Mūsà, ‘Awn Allāh. Palṭiel fu accreditato tra gli arabi con il nuovo nome di Mūsà, ma il suo nome originario fu conservato dalla tradizione degli ebrei pugliesi confluita nel *Sefer Yuḥasin* di Aḥima‘aš b. Palṭiel e nel codice parmense del *Sefer Ḥassidim*.

Concludendo, Oria fu espugnata nel 925 dai musulmani capeggiati da Abū Ġa‘far Aḥmad b. ‘Ubayd a nome di ‘Ubayd Allāh al-Mahdī, e non, come scrive Aḥima‘aš da al-Mu‘izz. Questi nacque nel 932 e non mise mai piede in Italia, né vi inviò spedizioni che abbiano conquistato Oria. Aḥima‘aš volle sintezzare la storia e porvi già all’inizio al-Mu‘izz, il califfo che gratificherà Palṭiel di eccelsi onori. Nel 925, insieme con altri, Palṭiel fu fatto schiavo. Egli era allora un ragazzo, probabilmente coetaneo del dodicenne Donnolo Šabbetai, anch’egli catturato nella stessa occasione e riscattato da familiari a Taranto. Giunto in Africa, Palṭiel fu riscattato ed entrò al servizio di Abū Ya‘qūb Ishāq al-Isrā‘īlī, medico personale del califfo al-Mahdī (909-934), e ne divenne allievo. L’ex-deportato oritano ascese a cor-

cit., p. 361. Sul cambiamento del nome in funzione apotropaica, cf. J. TRACHTENBERG, *Jewish magic and superstition. A study in Folk Religion*, New York 1977, pp. 204-206.

²⁸ Il fratello di Cassia, Ḥananel, sposò in Benevento Ester, della famiglia di Amittai. J. Starr (*The Jews*, cit., p. 116) ritiene che la donna appartenesse al ramo di El‘āzār, il terzo figlio del capostipite Amittai.

²⁹ Sembra che anche il medico filobizantino Donnolo Šabbetai avesse tra i suoi avi El‘azar b. Amittai, cfr. V. PUTZU, *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Cassano Murge 2004, p. 49.

³⁰ Un precedente autorevole di tale occultamento si ha nella Bibbia con il nome babilonese Ester imposto da Mardocheo alla nipote, che aveva il nome ebraico Hadassah, cfr. *Ester* 2,7.10.

te come medico sotto Ismā‘īl al-Manṣūr, il terzo califfo fāṭimīta (946-953)³¹, e continuò in tale ruolo, e in quello di consigliere, sotto al-Mu‘izz (953-975) e al-Azīz. Morì nel 976, durante il primo anno di regno di al-‘Azīz, all’età di 63-65 anni.

Nella prospettiva celebrativa della sua famiglia, Aḥima‘aṣ riplasmò nel suo *Sefer Yuḥasin* la personalità di Palṭiel con i tratti prestigiosi di quei giudei che avevano avuto successo presso le corti, in particolare presso quella fāṭimīta. Lo fece così felice interprete di segni come il biblico Giuseppe in Egitto (Gen 41-42), esperto in economia e consigli come

Ya‘qūb ibn Killis presso al-Mu‘izz, potente capo militare come Faḍl presso al-Mu‘izz, al-‘Azīz e al-Ḥākīm. Gli sembrò forse banale ricordarlo semplicemente come medico, come nelle fonti arabe e nel *Sefer Ḥasidim*. La sua *Cronaca* mostra di appartenere, almeno qui, a un genere letterario ben noto, quello del panegirico e della “virtù in esempi”.

Cesare Colafemmina

Via Vitale, 38

I-70021 Acquaviva (BA)

e-mail: colafemmina33@tiscali.it

SUMMARY

Arabic sources write about Mūsà b. El‘āzār, a Jew captured in Oria in 925. He became the official physician for the Fatimid court and a leading personality during the vicissitudes of the fourth caliph, al-Mu‘izz (932-975). The Jewish sources tell an almost similar story, but here the main character is called Palṭiel. The character is actually the same; Aḥima‘aṣ b. Palṭiel in his *Sefer Yuḥasin* molded the figure with the prestigious features of those Jews who had been successful among the courts, especially the Fatimid court.

KEYWORDS: Mūsà b. El‘āzār; Palṭiel b. Cassia; Oria.

³¹ È notevole che i nomi di questi benefattori di Palṭiel si ritrovino in quelli dei figli Ishāq e Ismā‘īl e in quello del nipote Ya‘qūb.

LA "SCUOLA" DEI COPISTI EBREI PUGLIESI (OTRANTO?)
DEL SEC. XI. NUOVE SCOPERTE

In questo studio ci proponiamo di esaminare alcuni nuovi frammenti di manoscritti ebraici medievali, riusati come legature e recentemente rinvenuti presso l'Archivio di Stato di Bologna (=ASBO): essi appartengono a due manoscritti databili su base paleografica all'ultimo quarto del sec. XI, e furono copiati in una grafia semi-quadrata di tipo italiano in Italia meridionale, più precisamente in Puglia e probabilmente a Otranto. I due nuovi manoscritti attestati dai frammenti bolognesi sono fra i più antichi codici prodotti da scribi italiani giunti fino a noi e presentano fra loro tali affinità nelle caratteristiche paleografiche, scrittorie e parascritturali, da poter essere attribuiti, se non alla mano del medesimo copista, certamente alla stessa scuola attiva in Italia meridionale, nelle ultime decadi del sec. XI. Essi, per le forti somiglianze che presentano, vanno aggiunti ad altri due manoscritti completi considerati opera della stessa scuola scrittoria salentina: si tratta del Ms. Vaticano ebr. 31, che presenta un *colophon* datato all'anno 1072-73¹, e il Ms. Parma, Biblioteca Palatina, Parmense 3173 (Richler 710²; De Rossi 138). Questo codice contiene una copia completa della *Mišnah* ed è noto come Ms. Parma A della *Mišnah*.

* Il presente studio è frutto della collaborazione dei due autori. Mauro Perani ha scoperto i nuovi manoscritti dell'Archivio di Stato di Bologna, ne ha studiato i rapporti con il Ms. Parmense e Vaticano e ha preparato l'apparato iconografico; Alessandro Grazi ha curato in buona parte la fase redazionale, preparando l'*excursus* sulla presenza ebraica ad Otranto, le tabelle paleografiche e la loro analisi.

¹ Per un esame di questo manoscritto e alcune riproduzioni in formato originale si veda 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*, che fa parte della collana curata da H. ATSMAN - J. VEZIN, *Monumenta paleographica mediæ ævi*, Collezione pubblicata sotto l'alto patronato del Consiglio d'Europa, dell'Unione Accademica Internazionale, del Comitato Internazionale di Paleo-

Prima di esaminare questi manoscritti si dedicherà un ampio *excursus* preliminare alla presenza ebraica nel Salento e in particolare a Otranto, per contestualizzare l'attività scrittoria che ha prodotto i nostri manoscritti, dedicando anche qualche riga alla descrizione di come le grafie occidentali, italiana in particolare, si siano sviluppate da quella orientale proprio nella stessa epoca in cui furono prodotti i manoscritti di cui ci occupiamo.

1. *La presenza ebraica a Otranto e nel Salento*

La presenza ebraica a Otranto e nel Salento, come in Italia meridionale, è antica e risale ai primi secoli dell'era volgare se non anche prima³. A quando esattamente risalga il primo insediamento degli ebrei in Puglia, non ci è dato sapere con precisione, ma è probabile che fosse antico e che i primi ebrei giunti sulle coste dell'*Apulia* fossero navigatori e commercianti attirati dai suoi importanti porti, che costituivano una specie di propaggine rivolta verso il Vicino Oriente.

Una tradizione locale ritiene che i primi ebrei di Puglia sarebbero stati degli schiavi ivi

grafia Latina, della Commissione Internazionale di Diplomatica, Turnhout (Belgio) 1999, p. 115.

² B. RICHLER (cur.) - M. BEIT-ARIÉ (per le descrizioni codicologiche e paleografiche), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Gerusalemme 2001, p. 153.

³ Cfr. D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei in Italia. I Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, in R. ROMANO - C. VIVANTI, *Storia d'Italia. Annali II*, Torino 1996, pp. 5-44. Per una panoramica generale sugli ebrei nell'Italia meridionale peninsulare si veda: C.D. FONSECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA, *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541*, IX Congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Atti del Convegno di Potenza-Venosa 20-24 settembre 1992, Galatina 1996.

deportati da Tito dopo la distruzione di Gerusalemme del 70 e.v.⁴, fatto che sembra confermato dal *Sefer Yosippon*, la nota cronaca ebraica composta in Italia meridionale nel X secolo⁵. In essa si narra che 5.000 prigionieri ebrei furono deportati a Taranto, Otranto e in altre località pugliesi. La stessa notizia ci è data anche dal *Sefer Yuhasin* (o Libro delle genealogie), una cronaca composta nel sec. XI da Aḥima'az da Oria⁶. La tradizione, dunque, vuol far risalire le gloriose origini dell'antica presenza ebraica in Puglia agli ebrei di Gerusalemme che erano sopravvissuti alla conquista della città ed alla distruzione del Tempio. Per quanto leggendaria, questa tradizione nasconde un substrato di verità. Risponde, infatti, al vero che, dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme in avanti, il numero degli ebrei sparsi nella diaspora mediterranea, e in particolare nelle regioni meridionali d'Italia, aumentò sensibilmente. La vicinanza della Puglia all'Oriente e la presenza sulle sue coste di diversi porti importanti (tra cui Otranto), resero queste località un facile e vicino rifugio per gli ebrei in fuga dalla Palestina. Si stima che fossero circa 100.000 gli ebrei in cattività deportati da Tito, per cui pare che la tradizione sopra ricordata sia basata su dati reali⁷.

Un provvedimento favorevole agli ebrei fu emanato oltre un secolo e mezzo dopo. Nel 212 e.v., infatti, Caracalla promulgò un editto che concedeva la cittadinanza romana a tutti gli individui liberi dell'impero, con notevoli conseguenze positive non solo per gli ebrei presenti da generazioni sul suolo "italiano", ma in particolare anche per quelli affrancati dalla schiavitù e dalla prigionia.

La condizione degli ebrei liberi poté definirsi relativamente florida, almeno fino all'inizio del IV secolo. Infatti, da una parte essi esercitavano occupazioni di tutto rispetto, soprattutto in campo artigianale e commerciale,

mentre dall'altro non potevano oltrepassare la rigida barriera dell'appartenenza alla classe plebea all'interno della società romana.

A testimonianza delle discrete condizioni di vita degli ebrei, nonché della loro integrazione nella *societas* romana, abbiamo la prima testimonianza materiale dell'esistenza di ebrei ad Otranto, costituita da un'epigrafe greco-ebraica del III secolo e.v. In essa si trova un nome proprio di origine latina, il quale, insieme al fatto che l'epigrafe è scritta anche in greco, è un chiaro indice dell'inserimento ormai avvenuto dell'elemento ebraico nella società romana e locale. Non sorprende trovare nuclei ebraici tanto antichi in Puglia, se si considera il fatto che spesso gli ebrei sceglievano come luogo d'insediamento città dotate di un porto in contatto con l'Oriente e buone vie di comunicazione. Certamente l'antica *Hydruntum* (oggi Otranto) possedeva tutte queste caratteristiche⁸.

Un cambio di tendenza, non tanto per il mondo ebraico meridionale quanto per tutto il mondo non cristiano, si ebbe col l'"editto" di Costantino del 313 e.v. La religione cristiana divenne prima *religio licita* poi, a partire dal 380 e.v., religione ufficiale dell'impero romano. Se non possiamo registrare in quel preciso istante un mutamento nella condizione degli ebrei del meridione peninsulare, possiamo invece scorgervi la premessa di tutte le persecuzioni che gli ebrei avrebbero subito nel periodo Tardo-antico e nel Medioevo.

In effetti, per almeno tutto il IV secolo e.v. e l'inizio del V, nel Salento l'artigianato e il commercio ebraici continuarono ad essere fiorenti. È proprio del 398 e.v. la prima testimonianza ufficiale di una consolidata e attiva presenza ebraica a Otranto. Il 13 Febbraio di quell'anno Onorio emanò una costituzione imperiale da cui emerge che in quel tempo molte curie municipali della regione erano a maggioranza ebraica. Ciò è innanzitutto indice di un

⁴ Cfr. G.R. SCHIRONE, *Giudei e Giudaismo in terra d'Otranto*, Cassano Murge (Bari) 2001, p. 24.

⁵ Sullo *Yosippon* vedi C. COLAFEMMINA, *La Puglia in una cronaca ebraica altomedievale (Sefer Yosefon)*, «Cenacolo» 11-12 (1981-1982), pp. 63-67. Si veda inoltre il testo di Nadia Zeldes negli Atti di questo convegno, *infra* alle pp. 169-177.

⁶ AḤIMA'AZ BEN PALTIEL, *Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a cura di C. Colafemmina, Cassano Murge 2001, pp. 16 e 59.

⁷ A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1965, ristampa 1992, p. 17.

⁸ Cfr. SCHIRONE, *Giudei e giudaismo*, cit., p. 24.

buon livello socio-economico, ma è anche un segno dell'antichità del primo insediamento di un nucleo ebraico in terra d'Otranto: è normale ritenere, infatti, che per raggiungere tale livello socio-economico, fosse stata necessaria una permanenza abbastanza prolungata dei gruppi familiari ebraici nel Salento⁹.

Nei secoli successivi al IV e.v., i rapporti fra il mondo dominante cristiano e quello minoritario ebraico si andarono inasprendo. Un sempre più netto atteggiamento anti-ebraico si concretizza in prese di posizione ufficiali da parte dei vescovi e di Padri della Chiesa. Anche la popolazione cristiana cominciava, attraverso sermoni, ad essere aizzata contro il "popolo deicida", con un atteggiamento che sarà la base dell'anti-ebraismo medievale e successivo.

Con la caduta dell'Impero Romano d'Occidente nel 476 e.v., la situazione non cambiò in Puglia, una regione che rimase nell'orbita bizantina e dei suoi imperatori cristiani.

Fino a questo momento l'ebraismo in Italia aveva avuto uno sviluppo abbastanza uniforme ed era concentrato fra Roma ed alcune località del Sud. A partire circa dalla seconda metà del I millennio e.v., la storia degli ebrei in Italia seguirà uno sviluppo più autonomo, non semplicemente dividendosi tra quelli del Settentrione e quelli del Mezzogiorno¹⁰, ma presentando sorti diverse a seconda delle singole località di residenza.

Nonostante l'atteggiamento non favorevole del mondo cristiano-bizantino, negli ultimi due secoli del I millennio ci fu un flusso migratorio di ebrei verso il meridione d'Italia e, in particolare, in Puglia. Questo avvenne fino a circa il 1.300, data dopo la quale si assiste ad un cambio di tendenza. Le ragioni di questo flusso, continuato per alcuni secoli noncurante

della situazione politica dell'Italia meridionale, vanno ancora una volta ricercate nell'appetibilità degli importanti porti commerciali del sud della penisola, che costituivano porte aperte verso tutto il Mediterraneo e in particolare verso quello orientale, a cui gli ebrei più volentieri si rivolgevano. In più, le religioni dominanti divennero due: al cristianesimo si aggiunse l'islam. Questa situazione paradossalmente favorì l'integrarsi di culture e religioni diverse sullo stesso suolo e il crearsi di una feconda situazione di interculturalità.

La Puglia, negli ultimi secoli del I millennio, rimase sotto l'influenza del potere centrale bizantino. La politica dominante dei governanti cristiano-bizantini nei confronti degli ebrei era, in quel periodo, caratterizzata da una forte volontà conversionistica, che si concretizzava nella pratica di conversioni forzate¹¹.

I secoli IX e X e.v. videro l'inasprirsi di questi tentativi di conversione da parte dei sovrani bizantini nei confronti delle comunità ebraiche meridionali stanziate all'interno dei loro possedimenti. Così, Basilio I decretò la conversione al cristianesimo di tali comunità, ad eccezione di quelle facenti capo a Oria, altro importante centro culturale ebraico situato tra Brindisi e Taranto. I risultati di questo decreto non furono, tuttavia, quelli sperati dal monarca bizantino. Non ebbe miglior successo un simile editto nel secolo successivo, promulgato da Romano Lacapeno. L'unico effetto ottenuto fu di aizzare la folla contro gli ebrei. Si registrarono violenze nei loro confronti sia a Bari che a Otranto.

Tornando alla presenza islamica nel meridione d'Italia, pur avendo essa creato, da un lato, un ambiente atto alla convivenza interculturale, dall'altro non sono mancate violenze

⁹ Sul livello culturale degli ebrei in Puglia nei secoli IX-XI vedi C. COLAFEMMINA, "Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto". *La cultura ebraica in Puglia nei secoli IX-XI*, «Sefer Yuhasin» Anni X-XI 1994-1995, Cassano Murge (Bari) 1996, pp. 3-10.

¹⁰ Cfr. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, cit., pp. 50-52.

¹¹ Per la situazione degli ebrei nell'Oriente bizantino si veda A. CARILE, *La guerra santa nella*

Romània (Impero romano d'Oriente) secoli VII-XI, in M. PERANI (cur.), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*. Atti del convegno internazionale, Ravenna 11 maggio e Bertinoro 12-13 maggio 2004, AISG «Testi e Studi» n. 14, Firenze 2005, pp. 251-259 e A. CARILE, *Bisanzio e il mondo ebraico*, in M. PERANI (cur.), *L'interculturalità dell'ebraismo*. Atti del convegno, Ravenna-Bertinoro 26-28 maggio 2003, Ravenna 2004, pp. 69-89.

contro le popolazioni locali. Infatti, durante i secoli IX e il X e.v. si ebbero incursioni arabe in diverse parti della Puglia. Alcune comunità furono ridotte a poche unità, altre completamente distrutte. Per fare un esempio, Oria perse completamente la sua importanza, per cederla ad altre città quali Bari e Otranto. Va ricordato, comunque, che in Puglia non ci fu mai una vera e propria dominazione araba come avvenne in Sicilia.

È importante sottolineare come i fattori positivi che attirarono gli ebrei nel sud dell'Italia negli ultimi secoli del I millennio, superarono nettamente gli aspetti negativi che potevano esserci. Grazie al suo elevato clima interculturale, il meridione non attirò soltanto commercianti ed artigiani ebrei, ma fu meta prescelta anche di molti uomini di cultura del tempo. Esponenti di scuole talmudiche palestinesi, babilonesi e nord-africane approdarono in Puglia e altrove, in parte attratti dalla situazione favorevole e in parte agevolati dal facile e veloce raggiungimento di questi porti partendo da quelli del Mediterraneo sud-orientale.

Gli ultimi secoli intorno all'anno 1.000 fino a tutto l'XI furono caratterizzati da un grande fervore culturale che ebbe il suo apice proprio in Puglia. Nella medesima regione si realizzò un interessante fenomeno di rivitalizzazione della lingua ebraica a partire dall'VIII secolo e.v. L'ebraico, che era stato pressoché abbandonato dagli ebrei della diaspora, ebbe una nuova fioritura proprio nell'area sud-orientale italiana¹². In questo periodo, infatti, è possibile ritrovare l'ebraico in composizioni letterarie e auliche pugliesi. Non è invece certo se la lingua dei padri fosse usata, oltre che in campo liturgico e sinagogale, anche come lingua corrente, almeno dai più colti. Le già citate cronache contenute nello *Yosippon* e in *Aḥima'az* da Oria non sono le sole opere scritte

in ebraico nella Puglia dell'epoca, ma vi sono anche poesie, composizioni morali e di mistica. Tutto ciò, secondo Attilio Milano, fa "ritenere il Mezzogiorno d'Italia, e in special modo la Puglia, la nuova culla della cultura ebraica in Europa nei secoli immediatamente precedenti il Mille"¹³. I poeti ebrei pugliesi del IX secolo furono i primi in Europa a fare uso dell'ebraico nelle composizioni liturgiche. Nel secolo successivo emersero importanti maestri della parola quali Ḥasadyah ben Ḥanan'el, Zevadyah, Silano da Venosa e, successivamente, Menahem Corizzi da Otranto e altri importanti autori quali Šefatyah ben Amittai, Amittai ben Šefatyah e Šabbetai Donnolo. I nomi stessi ci rivelano che essi provengono da diversi centri quali appunto Venosa e Otranto, ma non solo: giungono anche da Bari, Oria e Siponto.

Il X secolo segna anche il risveglio delle fonti sugli ebrei di Otranto stessa. Se per alcuni secoli esse hanno taciuto, a partire dal X secolo riprendono con vigore anche maggiore, che si esprime in un'ampia produzione letteraria. Tra i vari poeti ebrei medievali, alcuni provenivano proprio da Otranto. Citiamo Meiuḥas da Otranto e Šabbetai da Otranto¹⁴, anche se svolsero la loro attività in secoli successivi al X e XI, ossia tra il XIII e il XVI (le datazioni hanno una forte oscillazione in quanto non è ancora stata accertata con sicurezza). Sempre in terra d'Otranto operò il poeta ebreo Anatoli¹⁵. Egli fu attivo nel XIII secolo della nostra era, ossia successivamente ai secoli dell'apogeo culturale raggiunto nel Salento. Per i secoli XII e XIII abbiamo una importante scuola di esegesi biblica e talmudica a Trani, rappresentata da Isaia da Trani il Vecchio e Isaia da Trani il giovane, che erano nonno e nipote¹⁶. Questa intensa attività letteraria, sempre florida attraverso gli ultimi secoli del Medioevo, sta a testimoniare come, nonostante si

¹² M. PERANI, *L'epoca d'oro del giudaismo in occidente: dalla fine del gaonato all'espulsione degli ebrei dalla Spagna (secoli XI-XV)*, in P. REINACH SABBADINI (cur.), *La cultura ebraica*, Milano 2000, pp. 95-148: in particolare pp. 102-103.

¹³ MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, cit., p. 62.

¹⁴ Sui poeti ebrei di Otranto vedi SCHIRONE, *Giudei e giudaismo in terra d'Otranto*, cit., pp. 50-60.

¹⁵ In particolare su Anatoli vedi: C. COLAFEMMINA, *Un poeta ebreo a Otranto nel XIII secolo: Anatoli*, in «Archivio Storico Pugliese» Anno XXX, Fasc. I-IV, gennaio-dicembre 1977, Bari 1977, pp. 177-190.

¹⁶ PERANI, *L'epoca d'oro del giudaismo in occidente*, cit., pp. 119-120.

indichi la fine dell'XI secolo come l'inizio del declino della cultura ebraica nell'Italia meridionale, nei secoli successivi il fervore intellettuale fosse ancora alto. Lo stesso Beniamino da Tudela¹⁷, viaggiatore ebreo del XII secolo, in una sorta di diario di un viaggio da lui compiuto tra il 1159 e il 1167, riporta la notizia secondo cui la popolazione ebraica di Otranto a quel tempo era costituita da cinquecento famiglie, il che è indice di una comunità ancora di notevoli dimensioni, se si valuta questo dato in relazione al numero non grande della popolazione cristiana della città salentina.

Benché in campo culturale l'aspetto letterario fosse rilevante, non fu esso quello più importante. Il fiore all'occhiello del mondo culturale pugliese fu costituito dalle accademie talmudiche, rinomate in tutta Europa e oltre. Sappiamo che esse erano presenti a Bari, Otranto, Oria e Venosa. In esse insegnavano maestri provenienti da Oriente di grande prestigio e cultura. Parafrasando il Passo di Isaia 2,3 (ripreso anche dal profeta Michea 4,2) e sostituendo rispettivamente Sion con Bari e Gerusalemme con Otranto, fu coniato un detto per celebrare la fama delle scuole talmudiche pugliesi, che così recitava: *Poiché da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto*. L'espressione era ancora in uso nella Francia del XII secolo, a testimonianza di quanto estesa nel tempo e nello spazio fosse la fama di queste accademie.

In effetti, come osserva Cesare Colafemmina, erano due i filoni a cui si rifaceva la cultura ebraica pugliese: quello mistico-liturgico, presente fin dalle origini, di tradizione greco-romano-palestinese, e quello basato sul *Talmud*, di tradizione babilonese. Quest'ultimo filone si ricollega ad Aron ben Samuel da Bagdad e finì col prevalere sul primo¹⁸.

Si creò anche una leggenda, che vera o fittizia che fosse, rifletteva comunque la reale importanza internazionale degli studiosi ebrei della Puglia. Essa, riportata dallo storico Abraham ibn Daud, narra che nel 972 e.v. tre rabbini maestri nella Legge e nelle Scritture, erano salpati dal porto di Bari alla volta di *Sefastin*, allo scopo di incontrarsi con altri studiosi e di procurarsi denaro per le proprie accademie. Poco dopo aver preso il mare, sarebbero stati assaliti da predoni musulmani agli ordini del califfo Abd ar-Rahman III, i quali li avrebbero trasferiti presso alcune località spagnole e nord-africane all'interno dei domini islamici, per essere venduti come schiavi e successivamente riscattati. Presso queste località i *tre prigionieri di Bari* (con questo appellativo sono designati dalle fonti) fondarono tre scuole di *Talmud*, tutte di grandissima importanza. Basti citare ad esempio quella di Kairouan in Tunisia, fondata da Ḥuṣī'el ben Elḥanan, quella di Cordova in Spagna fondata da Mošeh ben Ḥanok e quella di Fustat in Egitto¹⁹.

Oltre ai luoghi narrati dalla leggenda, vi sono altre località che ebbero scuole talmudiche fondate da maestri pugliesi come Roma e Lucca in Italia e, per quanto riguarda le scuole d'oltralpe, accademie nelle regioni del Reno e della Provenza.

È facile intuire come, all'interno di questi centri culturali ebraici pugliesi, dovessero esservi luoghi di copiatura dei manoscritti. Tali manoscritti comprendevano sia opere scritte di persona dai letterati o opere già esistenti copiate da scribi professionisti, per poi essere messe a disposizione degli studiosi, i quali in molti casi commentavano e glossavano questi testi.

¹⁷ Sul Viaggio di Beniamino da Tudela si veda: M.N. ADLER, *Itinerary of Benjamin of Tudela*, «The Jewish Quarterly Review» 16 (1904), p. 716; C. COLAFEMMINA, *L'itinerario pugliese di Beniamino da Tudela*, in «Archivio Storico Pugliese» 28 (1975), p. 92 e per il testo: *Binyamin ben Yonah da Tudela, Itinerario (Sefer massa'ot)*, Introduzione, traduzione e note di G. Busi, Rimini 1988, p. 101 ("Gli erranti, 1").

¹⁸ Cfr. COLAFEMMINA, "Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto", cit., p. 7.

¹⁹ Vedi C. COLAFEMMINA, *Bitonto e la Puglia tra tardoantico e Regno Normanno*, in C.S. FIORIELLO (cur.), *Atti del Convegno (Bitonto 15-17 ottobre 1998)*, Bari 1999.

È proprio da questo fervente ambiente culturale, nel momento in cui esso raggiunge il suo apice, che provengono i manoscritti presi in esame in questo studio. Uno di essi, infatti, l'unico ad essere datato, fu copiato nell'anno 1072-73 e.v., mentre gli altri sono databili su base paleografica ad un periodo molto vicino, e sono stati copiati molto probabilmente proprio a Otranto.

2. I copisti ebrei della "Scuola di Otranto"

In realtà non possediamo notizie dirette sulla scuola dei copisti ebrei dell'Italia meridionale, verosimilmente attivi in Puglia e probabilmente a Otranto, ma ne desumiamo l'esistenza e la fervida attività dai pur pochi manoscritti pervenuti fino a noi. Com'è noto, a differenza del mondo cristiano, in quello ebraico non sono esistiti dei veri e propri *scriptoria*, ma la moltiplicazione delle copie manoscritte veniva fatta a livello individuale o al massimo familiare. Esistevano copisti professionali e copisti che riproducevano opere per se stessi e per proprio uso, anche per lasciarle in eredità ai loro figli. Parlare, quindi, di "Scuola di Otranto" potrebbe sembrare eccessivo. Noi lo facciamo nel senso che conosciamo due manoscritti interi e altri due frammentari, recentemente scoperti a Bologna, e due completi che sembrano essere stati prodotti a Otranto nell'ultimo quarto del sec. XI. Potrebbe trattarsi di un padre e di suo figlio che dal primo aveva appreso l'arte dello scrivere. Dunque, parliamo di una "scuola" intesa come almeno due o tre mani di *soferim* che mostrano la stessa grafia, lo stesso stile e caratteristiche scrittorie e parascritturali simili.

Nell'Europa cristiana il compito di tramandare testi scritti era demandato all'abilità e alla cultura di quei pochi che, al tempo, sapessero leggere e scrivere. Era inevitabile che,

nel mondo cristiano, le idee e i testi circolassero e ruotassero attorno ai monasteri, luoghi di riunione e abitazione dei monaci che spesso erano anche amanuensi. È altrettanto noto che in ambienti ebraici, al contrario, esisteva una maggiore diffusione dell'alfabetizzazione, cosa che favorì il proliferare di centri famigliari e individuali di copiatura dei manoscritti²⁰.

Come si è già rilevato, l'area del Salento, per quanto riguarda la cultura ebraica e lo sviluppo di centri di studio superiore, raggiunse il suo apice culturale tra il IX e l'XI secolo e.v. È ovvio, dunque, associare queste scuole, fatte di maestri e discepoli, ai centri culturali più importanti, quali Oria, Venosa, Bari e, non ultimo, Otranto. In centri culturalmente così vivaci, doveva certamente esserci un adeguato gruppo di copisti che riproducevano i manoscritti necessari alle scuole, agli studiosi, ai maestri e ai loro discepoli.

Non sorprende che in Puglia fossero presenti *team* di copisti di questo tipo, tant'è che anche altre località nel bacino del Mediterraneo avevano scuole dedicate sia allo studio che alla copiatura di testi ebraici. Ne sono un esempio città come Fustat in Egitto, Kairouan in Tunisia, Cordova in Spagna, per citarne solo alcune²¹.

Delle accademie pugliesi qualche notizia ci è giunta. Umberto Cassuto descrive le vicende che portarono alla distruzione di queste accademie dell'Italia meridionale²². Otranto doveva essere, insieme a Bari, una delle località più attive. Si è già ricordato come fosse stato parafrasato un versetto biblico del profeta Isaia col detto *Poiché da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto*. Esso assume un valore particolare se si considera che a copiarlo non fu un ebreo pugliese ma il tosafista francese Ya'aqov ben Me'ir, noto come Rabben Tam da Ramerupt (1100-1171), nipote di Šelomoh ben Yišḥaq o Rashi, e figlio di Me'ir

²⁰ Per maggiori informazioni sulla produzione di manoscritti ebraici nel medioevo rimando a C. SIRAT, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge 2002; B. RICHLER, *Hebrew Manuscripts: A Treasured Legacy*, Cleveland-Gerusalemme 1990 e M. BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Mediaeval Hebrew Book*, Gerusalemme 1993.

²¹ Cfr. COLAFEMMINA, "Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto", cit., p. 3.

²² U. CASSUTO, *La distruzione delle accademie ebraiche nell'Italia meridionale nel XIII secolo*, in *Studies in memory of A. Gulak and S. Klein*, Gerusalemme 1942, pp. 137-152 (in ebraico).

ben Šemu’el. Ciò significa che la fama delle accademie pugliesi era giunta fino a Troyes, nella Francia settentrionale, ed era riconosciuta in tutta l’Europa. Questa citazione assume un valore ancora più alto se si considera che Rabbe-nu Tam conìò questa frase per sostenere una sua interpretazione, che egli riteneva fondata anche sugli autorevoli studiosi pugliesi. Si noti che il dotto della scuola francese dei glossatori del *Talmud* operò nel XII secolo, quando ormai il primato culturale del Salento era in declino²³.

Si può dunque affermare che un gruppo di copisti ebrei è attivo a Otranto e negli altri centri ebraici del Salento nel momento dell’apogeo culturale di questi centri e ancora nell’ultimo quarto dell’XI secolo, quando i nostri manoscritti furono copiati e la scuola rabbinica salentina costituiva uno dei centri culturali più rinomati e attivi dell’Europa ebraica, paragonabile solo alle accademie orientali che la precedettero. È in questo contesto culturale che, come cercheremo di mostrare, sono stati copiati i manoscritti di cui ci occupiamo e che si possono attribuire alla “Scuola di Otranto”.

3. L’Italia meridionale nel passaggio delle grafie ebraiche da Oriente a Occidente

L’Italia meridionale ha svolto un ruolo fondamentale nella formazione e nello sviluppo della grafia ebraica cosiddetta italiana. Il Mezzogiorno d’Italia, infatti, essendo stato tra i primi luoghi d’insediamento degli ebrei giunti in Europa dalla Palestina, ha inevitabilmente fatto da ponte naturale per il passaggio dall’antica scrittura orientale alle grafie successivamente sviluppatasi in Occidente.

Un grosso limite per gli studiosi del manoscritto ebraico e della codicologia e paleografia ebraiche, sta nel fatto che, dopo quelli di Qumran non abbiamo pressoché alcun manoscritto per oltre sette secoli: per superare que-

sto *gap*, dobbiamo, infatti, aspettare fino al IX secolo e.v. Questi sette secoli risultano quasi del tutto privi di documentazione utile ai fini dello studio paleografico. I rari esempi di scrittura disponibili da questo lungo periodo buio possono essere trovati in poche iscrizioni sinagogali, in rari frammenti papiracei reperiti nel secco clima egiziano, in iscrizioni sepolcrali su lapidi e in alcuni reperti archeologici, quali vasi di ceramica e poco altro. Questa lacuna, oltre a risultare estremamente grave, ai fini della ricostruzione paleografica dell’evoluzione della scrittura ebraica, impedisce agli studiosi di avere un quadro più chiaro del passaggio dall’uso del rotolo a quello del *codex* rilegato, che avviene proprio in questo periodo. Mentre, infatti l’uso del codice è già diffuso nel mondo latino verso il III sec. e.v., dobbiamo aspettare il VII-VIII secolo perché esso si diffonda nel mondo ebraico, tradizionalmente legato alla sacralità del rotolo, forma del libro in cui resterà il *Sefer Torah* e la *Megillat Ester* anche dopo l’adozione del codice fra gli ebrei. Va inoltre ricordato che i primi sei, sette secoli dell’e.v. sono stati anche i più fertili nella produzione letteraria, specialmente nel campo della *halakah*, in particolare con la redazione della *Mišnah*, dei due *Talmudim*, ma anche in quello della letteratura *midrashica* e dei vari *piyyuṭim*²⁴.

Dunque, solo a partire dal IX secolo e.v. è possibile tracciare una storia dell’evoluzione della scrittura ebraica; cosa che per tutto il periodo precedente non è possibile, almeno non con la stessa precisione. Oltre ai manoscritti del Mar Morto e alle importanti scoperte della Genizah del Cairo, negli ultimi venticinque anni sono tornati alla luce molti manoscritti ebraici in pergamena riusati come legature negli archivi europei, in quella che è stata definita la Genizah europea, all’interno della quale l’Italia gioca un ruolo di primo piano²⁵. Negli archivi italiani sono stati scoperti 350 fogli e bi-

²³ Cfr. COLAFEMMINA, “Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto”, cit., p. 3.

²⁴ RICHLER, *Hebrew Manuscripts: A Treasured Legacy*, cit., pp. 16-19.

²⁵ Sulla “Genizah europea” vedi S. EMANUEL, *La “Genizah europea” e il suo contributo agli studi*

giudaici, in M. PERANI (cur.), *La “Genizah italiana”*, Bologna 1999, pp. 21-64; per la “Genizah italiana” si veda: M. PERANI, *La “Genizah italiana” caratteri generali e stato della ricerca*, in M. PERANI - C. RUINI (cur.), “*Fragmenta ne pereant*”. *Recupero e studio dei frammenti di manoscritti medieva-*

fogli di manoscritti talmudici, che si aggiungono ai pochi testimoni di questa opera giunti fino a noi²⁶.

Tutti i codici, membranacei e cartacei di cui si è a conoscenza, precedenti l'inizio del secondo millennio, sono stati copiati in Oriente. Per Oriente si intende tutta l'area che ricopre grosso modo gli attuali Iraq, Iran e dintorni, Siria, ovviamente Palestina, Egitto e Libia, ovvero tutta quell'area che, come suggerisce Malachi Beit-Arié, era inclusa nell'omogenea unità politica del califfato Abasside. Un tipo di scrittura ebraica orientale che rappresenta una specie a sé è quello yemenita, pur essendo comunque un sottotipo²⁷.

La grafia Orientale può essere considerata la progenitrice di quelle europee successive. È con i secoli X e XI che si inizia a notare un'evoluzione nello sviluppo delle grafie ebraiche. Tale mutamento è dovuto a tre fattori principali. I primi due sono di ordine strumentale, ossia il cambiamento dei materiali di scrittura e l'introduzione e la diffusione della carta (anche se ciò in Europa avvenne successivamente) come supporto scrittorio; il terzo fattore è rappresentato dallo passaggio del predominio culturale da Oriente a Occidente, dall'Asia all'Europa, anche a causa delle massicce emigrazioni dalla Palestina verso il paesi europei. All'inizio del II millennio la scrittura ebraica è caratterizzata soprattutto da lettere quadrate monumentali, come è manifesto nei monumentali manoscritti biblici dell'Oriente²⁸. Nel IX secolo la grafia ebraica orientale aveva già cristallizzato una sua forma quadrata che influenzerà il modo di scrivere dei primi copisti che operarono in Europa. Non sorprende, quindi, che i primi manoscritti copiati in Europa ab-

biano un tipo di grafia che porta ancora molte tracce di quella orientale. Per la precisione, un proto-quadrato di origine orientale si è sviluppato in Oriente nel definitivo quadrato orientale, mentre in Occidente da esso si sono sviluppate e differenziate le tre principali grafie europee: italiana, sefardita e aškenazita. Tuttavia, lo sviluppo di questo primo proto-quadrato appare nel Vecchio Continente solo con l'XI secolo, quando in Oriente la grafia era già di molto più sviluppata e stava già cambiando la sua modalità passando dal quadrato al semi-corsivo²⁹.

È comprensibile come l'Italia meridionale, e la Puglia in particolare, avendo ospitato alcuni fra i più antichi insediamenti ebraici dell'Europa ed essendo in esse fioriti alcuni dei centri culturali ebraici di maggior rilievo nei secoli a cavallo del millennio, abbiano fatto da ponte tra la grafia orientale e le varie grafie europee successive. Come si è detto, da questo proto-quadrato di origine orientale si sono sviluppati i tre tipi fondamentali di grafie ebraiche dell'Europa medievale. Ognuna di queste grafie, poi, ha a sua volta sviluppato tre forme diverse: quadrata, semi-corsiva e corsiva. Queste tre tipologie principali sono collegate fra loro da stili intermedi che, di volta in volta, assumono nomi specifici, quali semi-quadrato, corsivo corrente e altri. Ciò è dovuto al fatto che queste scritture sono frutto di un processo evolutivo costante e a volte non sono nettamente distinguibili. Un criterio, individuato e ritenuto valido per la definizione della modalità di una grafia, è il numero di *tratti* necessari per tracciare una lettera. Più il *ductus* tende al corsivo più il numero dei tratti dello strumento scrittorio tende a diminuire,

li e rinascimentali riutilizzati in legature, Ravenna 2002, pp. 65-102.

²⁶ Cfr. D. ROSENTHAL, *Il contributo della "Genizah italiana" alla critica testuale della Mishnah, del Talmud babilonese e del Talmud palestinese*, in PERANI (cur.), *La "Genizah italiana"*, cit., pp. 185-200. Per i frammenti talmudici (ossia della *Mišnah*, *Tosefta*, *Talmud babilonese*, *Talmud palestinese* e *Halakot di Alfasi*), si veda M. PERANI - E. SAGRADINI, *Talmudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts*

and Catalogue, AISG «Quaderni di Materia giudaica» 1, Firenze 2004.

²⁷ Cfr. M. BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and codicology*, Gerusalemme 1993, p. 27.

²⁸ E. ENGEL, *Evolutionary Stages of Medieval Scripts as reflected in the "European Genizah"*, in PERANI - RUINI (curr.), *"Fragmenta ne pereant"*, cit., p. 90.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 90.

fino a diventare uno solo per una grafia corsiva corrente o congiunta, in cui le parole si scrivono senza staccare la penna dal supporto scrittorio.

Tornando alla suddivisione geografica delle grafie, quella ashkenazita fu influenzata dai caratteri e dal *ductus* della scrittura gotica. Quella sefardita, specialmente nelle versioni semi-corsive e corsive, presenta un andamento del *ductus* chiaramente influenzato dall'arabo. La scrittura italiana, infine, vede le sue origini, come già ricordato, nel Mezzogiorno nell'ultimo terzo dell'XI secolo. Con grandi reminiscenze orientali, finirà per conformarsi come grafia italiana vera e propria solo successivamente, influenzata nelle forme semicorsive e corsive dalla carolina latina, anche se già a quel tempo aveva una strutturazione locale semi-quadrata ben definita³⁰.

Secondo Edna Engel questa grafia italiana di fine XI secolo andrebbe meglio definita come proto-quadrata piuttosto che semi-quadrata. Questa scrittura è caratterizzata da piccole lettere costruite da linee sottili, senza ombreggiatura e quasi senza ornamenti. Le teste di *gimel*, *nun* e *zayin* hanno una forma romboidale a triangolo e sono una chiara reminiscenza della scrittura proto-orientale. Dal punto di vista del layout, quello più tipicamente diffuso mostra una trama densa, creata da spazi molto stretti tra le linee. Questo spazio esiguo enfatizza lo spazio lasciato tra un paragrafo e l'altro, nonché le lettere ebraiche indicanti appunto il nuovo paragrafo che, già di per sé, sono leggermente più grandi delle altre³¹.

Già negli anni Cinquanta del secolo scorso Solomon Birnbaum aveva individuato in questo proto-quadrato italiano una tipologia scrittoria con una sua propria definizione. Una sua ipotesi, che alla luce delle conoscenze odierne risulta errata, era che la scrittura italiana non traesse le sue origini direttamente da quella orientale (o palestinese, come egli la definisce),

ma piuttosto da quella greca, da lui definita “Yevanic”. Volendo poi attribuire un nome a questo tipo di grafia, ricalcò l'aggettivo che in lingua ebraica significa “Italiano” e la definì *Italkian*. Applicò poi un'ulteriore divisione distinguendo un *primo stile Italkian quadrato* ed un *secondo stile Italkian quadrato*. La sua suddivisione ha, però, non tanto un valore temporale quanto di localizzazione geografica. Egli, infatti, ritenne questo secondo stile particolare di un'area italiana, anche se non indicò quale. Secondo il Birnbaum entrambi gli stili di *Italkian* sarebbero scomparsi dopo il tredicesimo secolo³².

Ai tre tipi principali, ashkenazita, sefardita e italiano, occorre aggiungere quello bizantino, come suggerisce lo stesso Beit-Arié³³, in contrapposizione a vecchie concezioni che lo definivano come “Greco” (Neubauer) o “Yevanic” (Birnbaum). La sua area d'utilizzo non è, infatti, limitata alla Grecia, ma si estende nell'area geografica di quello che era l'Impero Bizantino: Asia minore occidentale, Balcani, Crimea, Creta ed alcune zone del Sud Italia.

Tutte queste grafie seguirono un processo di evoluzione proprio, ma fra esse parallelo. Il XIII secolo è per tutte e tre il secolo di cristallizzazione del quadrato che assume forme e caratteristiche definitive in ciascuna delle tre grafie. Contemporaneamente, hanno un ulteriore sviluppo le grafie non quadrate, dando una definitiva consacrazione alle modalità corsive e semi-corsive³⁴.

Una cinquantina di pagine di un antico manoscritto biblico italiano, in scrittura quadrata del sec. XI o XII che presenta ancora diversi retaggi di quella orientale, e la stessa vocalizzazione del Codice Reuchliniano, conservato nella Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, n. 3 (già Durlach 35), sono stati rinvenuti in alcuni archivi italiani dell'area modenese. Essi sono stati fatti oggetto di un accurato studio da Chiara Pilocane³⁵. Verosimilmente anch'essi furono copiati nell'area salentina.

³⁰ Cfr. BEIT-ARIÉ, *The makings of the Medieval Hebrew Book*, cit., p. 15.

³¹ ENGEL, *Evolutionary Stages of Medieval Scripts*, cit., p. 90.

³² S. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts. Part one: The Texts*, Londra 1954-1957, pp. 286-294.

³³ Cfr. BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Medieval Hebrew Book*, cit., p. 15

³⁴ ENGEL, *Evolutionary Stages of Medieval Scripts*, cit., p. 93.

³⁵ C. PILOCANE, *Frammenti dei più antichi manoscritti biblici italiani (secc. XI-XII). Analisi ed*

Ma torniamo alla grafia proto-quadrata italiana dei manoscritti attribuibili alla scuola di Otranto. Prima di prendere in esame in maniera accurata i manoscritti ebraici 330, 564 e 574 dell'Archivio di Stato di Bologna, occorre delimitarne il contesto paleografico, facendo dunque un passo indietro di un paio di secoli. Essi appartengono, infatti, a quel periodo di transizione costituito dall'XI secolo e provengono dall'Italia meridionale. Le caratteristiche paleografiche e codicologiche dei nostri frammenti corrispondono esattamente alla descrizione proposta da Edna Engel per la grafia *proto-quadrata*. Un'altra peculiarità dei nostri manoscritti consiste nella tipica forma triangolare della sommità di alcune lettere, in particolare *nun*, *zayin* e *gimel*, mentre è riscontrabile in essi anche una marcata densità sia delle lettere, scritte in modo assai ravvicinato, sia delle parole e degli spazi tra una riga e l'altra. Densità bilanciata, peraltro, dall'ampio distacco riservato alla divisione tra un capitolo e l'altro.

Già a questa prima analisi paleografica, i nostri manoscritti possiedono diverse caratteristiche utili a collocarli nell'XI secolo e.v. e nell'Italia meridionale.

4. I frammenti ebraici n. 564, 574 e 330 dell'Archivio di Stato di Bologna

Veniamo ora ad esaminare i nuovi manoscritti recentemente scoperti e attribuibili alla scuola di Otranto.

1. MS. ASBO 564 e 574 del *Talmud Yerušalmi* – Il primo manoscritto è documentato dai frammenti nn. 564 e 574 dell'Archivio di Stato di Bologna, entrambi costituiti da due bi-

fogli abbastanza ben conservati, con tutte e quattro le pagine di testo leggibili e contenenti parti del *Talmud Yerušalmi*, ordine *Neziqin*: rispettivamente una parte del trattato *Bava qamma* il primo, ed il secondo una parte del trattato *Bava meši'a*³⁶.

Il Ms. è membranaceo di mm. 295 x 280, pergamena chiara, liscia, di media consistenza, inchiostro bruno; testo a piena pagina di linee 40, campo scrittoriale mm. 220 x 190, foratura solo nei margini esterni e rigatura a punta secca eseguita dal lato pelo a bifoglio aperto. I due bifogli costituivano la coperta di due registri notarili, rispettivamente il framm. 564 del registro appartenente al fondo: Atti dei Notai, notaio Achille Panzacchi 1573, e il framm. 574 del registro del notaio Antonio Moroni 1572-1574. I due frammenti sono stati recentemente distaccati e restaurati, e ora sono collocati in: Raccolta di manoscritti, b. 6, *Frammenti di codici ebraici*³⁷. Dalla data degli atti dei registri avvolti con i fogli di questo manoscritto possiamo stabilire la data e il luogo in cui questo prezioso codice è stato riusato, ossia gli anni 1572-73 a Bologna.

Questi frammenti sono stati studiati da David Rosenthal³⁸ che ha dimostrato come essi, dal punto di vista testuale, siano molto vicini al Ms. Leida (Scaliger 3), il manoscritto che fu scelto come base per l'*editio princeps* del *Talmud Yerušalmi*, apparsa a Venezia negli anni 1523-25 nella stamperia del tipografo cristiano Daniel Bomberg, a motivo della sua ottima tradizione testuale. Anche il Ms. di Leida fu copiato in Italia nel 1289 dallo scriba Yehi'el ben Yequṭi'el ben Binyamin ha-Rofeh. Rosenthal ha anche rilevato un'affinità tra i frammenti bolognesi e il manoscritto conservato

edizione facsimile, AISG «Quaderni di Materia Giudaica» 2, Firenze 2004.

³⁶ Ecco il contenuto dei frammenti: ASBO, framm. ebr. 564: *Talmud Yerušalmi*, *Bava qamma*, 2c-3a e 5d-6b; ASBO, framm. ebr. 574, bifoglio: *Talmud Yerušalmi*, *Bava meši'a*, 7d-8b e 10b-10d; le *mišnayot* sono tutte raggruppate all'inizio dei capitoli.

³⁷ Si veda il catalogo di M. PERANI - S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Bologna. Archivio di Sta-*

to e collezioni minori, in "Inventario dei Manoscritti delle biblioteche d'Italia", Volume CVIII, Firenze 1997, pp. 119-120.

³⁸ Cfr. D. ROSENTHAL, *Il contributo della "Genizah italiana" alla critica testuale della Mishnah, del Talmud babilonese e del Talmud palestinese*, in PERANI (cur.), *La "Genizah italiana"*, cit., pp. 185-200.

presso la Biblioteca di San Lorenzo dell’Escorial (G-I-3), in Spagna, copiato nel XV secolo. Esso contiene parti del *Talmud babilonese*; ma lo scriba che lo copiò, nei tre trattati delle *Bavot*, ha aggiunto nei margini superiori il testo parallelo dello *Yerušalmi*. Rosenthal ritiene che, in alcune parti, il Ms. di Bologna conservi una versione migliore di quello di Leida, non avendo ancora subito il processo di armonizzazione con il Babilonese a cui andò soggetto il Ms. di Leida: “...i frammenti di Bologna conservano la lingua della Terra d’Israele anche nei luoghi in cui le forme attestate nel manoscritto di Leida hanno già subito l’influenza dell’ebraico e dell’aramaico del *Talmud Babilonese*”³⁹.

Fin dalla prima scoperta dei frammenti dello *Yerušalmi* di Bologna, negli anni Ottanta del Novecento, Malachi Beit-Arié rilevò la notevole affinità della grafia e degli elementi parascritturali dei due bifogli dell’ASBO con quelli del Ms. Vaticano, Ebraico 31, che contiene un *colophon* datato all’anno 1072-73 e che fu copiato in Italia meridionale. Molto simili sono, infatti, la scrittura proto-quadrata italiana e gli elementi parascritturali come i tratti che evidenziano gli *incipit*, i segni grafici di riempimento e, soprattutto alcuni segni individuali dello scriba, che in alcune parti aggiunge un tratto simile nella forma al numero arabo sei. Sulla base di questi elementi Beit-Arié afferma che i frammenti di Bologna possono essere datati, con un sufficiente grado di sicurezza, agli ultimi 30 anni dell’XI secolo⁴⁰, e che molto probabilmente, come il Ms. Vaticano, anch’essi furono copiati ad Otranto⁴¹. In occasione della Laurea *ad honorem* in *Conservazione dei beni culturali*, conferita, su proposta di Mauro Perani il 19 ottobre del 2002 dall’Università di Bologna a Malachi Beit-Arié e a Co-

lette Sirat dalla omonima Facoltà che ha sede a Ravenna, i due fondatori della Codicologica e Paleografia ebraiche come scienze ebbero un incontro con Mauro Perani e i suoi studenti, e si parlò a lungo proprio di questi manoscritti. Le due massime autorità nel campo dello studio dei manoscritti ebraici affermarono entrambe con sicurezza che i frammenti dello *Yerušalmi* di Bologna e il Ms. Vaticano, ebr. 31, pur non potendo essere attribuiti allo stesso scriba, erano certamente opera della stessa tradizione scrittoria italiana del tardo sec. XI, da collocare in Puglia e, con ogni probabilità, ad Otranto, prodotti da quella che possiamo definire “la scuola dei copisti di Otranto”.

Anche la studiosa Edna Engel contribuisce alla datazione di questi due frammenti individuando chiaramente in essi una grafia proto-quadrata italiana dell’XI secolo con la presenza di evidenti retaggi della scrittura orientale⁴². La Engel sostiene che la grafia del frammento 574 dell’Archivio di Stato di Bologna confrontata con quella del Vaticano Ebraico 31 “...lascia trasparire una differenza abbastanza chiara fra esse e, a mio avviso, è riconoscibile all’occhio che non si tratta dello stesso scriba”, tesi che, al contrario, in un primo momento era stata sostenuta da alcuni studiosi. La Engel individua inoltre una stretta somiglianza con un altro frammento reperito nell’Archivio di Stato di Bologna, ossia il frammento ebraico 330. Ad una sua accurata analisi paleografica, questo frammento risulta essere opera proprio dello stesso *sofer* del manoscritto Vaticano ebraico, 31⁴³. Vedremo come probabilmente questa tesi debba essere riveduta. Pur non ritenendo opera dello stesso scriba i manoscritti ASBO 564 e 574 e il manoscritto Vaticano ebraico 31, risulta chiaro che tutti questi frammenti provengono da un codi-

³⁹ *Ibid.*, p. 195. Altri importanti frammenti del *Talmud palestinese* vicini alla redazione del Ms. Escorial sono stati recentemente scoperti a Savona, per cui si veda: M. PERANI - G. STEMBERGER, *The Yerushalmi Fragments Discovered in the Diocesan Library of Savona*, «Henoch» 23 (2001), pp. 267-303.

⁴⁰ M. BEIT-ARIÉ, *I frammenti ebraici della “Genizah” di Bologna*, in PERANI (cur.), *La “Genizah italiana”*, cit., p. 241.

⁴¹ M. BEIT-ARIÉ, *The Contribution of Medieval Hebrew Manuscript Fragments to Hebrew Codicology*, in PERANI - RUINI (curr.), *“Fragmenta ne pereant”*, cit., p. 86.

⁴² ENGEL, *Evolutionary Stages of Medieval Hebrew Scripts*, cit., p. 90.

⁴³ E. ENGEL, *I cataloghi dei frammenti ebraici di Bologna e Modena*, in PERANI (cur.), *La “Genizah italiana”*, cit.

ce molto probabilmente copiato in Italia meridionale al volgere del sec. XI.

2. MS. ASBO 330 – Il secondo manoscritto è documentato dai frammenti 330.1 e 330.2 dell'ASBO, rispettivamente un bifoglio intero e una striscia di circa metà bifoglio tagliato orizzontalmente, contenenti una antica copia di parti della *Mahberet* di Menaḥem ben Saruq⁴⁴. Il manoscritto è membranaceo, mm. 220 [mutilo] x 175, pergamena giallognola, liscia e di media consistenza, inchiostro bruno; testo a piena pagina di linee 25 (residue), campo scrittorio mm. [?] x (125) 290, rigatura secco eseguita dal lato pelo, non si conservano tracce della spillatura. I frammenti costituivano la coperta di un registro del fondo: Tribunale di Rota, notaio Carlo Ignazio Pilla, Ricevute 1634-1644. Il frammento è stato recentemente staccato e restaurato, e ora è collocato nel fondo: Raccolta di manoscritti, b. 7, *Frammenti di codici ebraici*.

Ora prenderemo in esame nel dettaglio i manoscritti interi che in maniera più netta si avvicinano ai frammenti 564, 574 e 330 dell'Archivio di Stato di Bologna.

5. *Il Ms. Vaticano ebraico 31*

Iniziamo con il Ms. Vaticano ebraico 31⁴⁵ per vedere quali sue caratteristiche lo assimilino ai nostri frammenti bolognesi. Il primo a fornire una descrizione di questo manoscritto fu Birnbaum. Nella sua suddivisione delle grafie ebraiche, egli lo catalogò come appartenente allo "*Italkian Square II style*". Lo studioso tedesco non lo individuava come il manoscritto

più antico copiato in Italia e in Europa, ma come appartenente ad una seconda generazione, o meglio ad un secondo raggruppamento, con uno stile scrittorio diverso dallo "*Italkian I square style*". La datazione comunque appare già certa, ossia 1073. L'autore offre una breve analisi paleografica, concentrata sui tratti, grossezza, forma ed altri dati delle lettere e della grafia⁴⁶.

Malachi Beit-Ariè e Colette Sirat nel secondo volume dei "*Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes*" offrono una accurata descrizione del codice Vaticano ebraico 31. Qui la datazione è fornita indicando l'anno [4]833 dalla creazione del mondo e il 1.005 dalla distruzione del Tempio, corrispondenti all'anno cristiano 1072-73. Nel repertorio di *facsimilia* datati, per questo manoscritto, seppur con un punto interrogativo, viene fornito come luogo di copiatura Otranto⁴⁷, località indicata anche nella didascalia di un'immagine contenuta in un altro libro di Colette Sirat⁴⁸. Quest'ultima scrive anche che: "Des signes graphiques en forme de six terminent la décoration des fins de chapitre"⁴⁹: vedremo quanto sia importante questo segno grafico che ritroviamo sia nei due manoscritti di Bologna, sia nel manoscritto in esame. Tra le caratteristiche codicologiche che più interessano la datazione e localizzazione di questo manoscritto è stato notato che i titoli e la fine di capitolo, le eulogie in rima all'inizio e alla fine dei libri, qualche passaggio all'interno della prima opera, così come anche il *colophon* sono posti in rilievo per mezzo di spazi bianchi tra le lettere, tra le parole ed anche tra le righe, in pratica occupano con una riga lo spazio di due. La studiosa francese fa notare poi che, benché il *colophon* si trovi alla fine della prima opera,

⁴⁴ Questo manoscritto è stato studiato e recentemente pubblicato da P. DE LUMÈ, *Frammenti del più antico testimone Manoscritto (sec. XI) della Mahberet di Menaḥem ben Saruq scoperti a Bologna*, «Materia giudaica» X/2 (2005), pp. 283-303, dove sono riprodotte le immagini di tutti i frammenti.

⁴⁵ Il manoscritto contiene il testo del *Midraš Sifra* sul *Levitico* (ff. 1r-112r); *Midraš Eliyyahu Rabba* (ff. 112r-159r); *Midraš Eliyyahu Zuta* (ff. 159v-167v), cfr. B. RICHLER, *Guide to Hebrew Manu-*

script Collection, Jerusalem 1994, n. 710, p. 153; U. CASSUTO, *Codices Vaticani ebraici*, Città del Vaticano 1956, pp. 38-41, n. 31.

⁴⁶ Cfr. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts*, cit., pp. 286-294.

⁴⁷ Cfr. GLATZER, SIRAT, BEIT-ARIÉ, *Codices hebraicis litteris exarati*, cit.

⁴⁸ Vedi SIRAT, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, cit., p. 57.

⁴⁹ GLATZER, SIRAT, BEIT-ARIÉ, *Codices hebraicis litteris exarati*, cit., p. 114.

ossia il *Sifra* (f. 112r), risulta chiaro che l'intero codice è opera dello stesso copista. Nonostante ciò il suo nome non ci è noto. In verità nel catalogo di Cassuto⁵⁰, l'autore ipotizza che il copista si chiami Mosè sulla base di acrostici evidenziati in quattro delle sei eulogie (ff. lr, 112r, 159v et 167v) in rima all'inizio e alla fine dei vari libri contenuti nel manoscritto. Gli acrostici compongono, infatti, il nome Mosè.

6. Il Ms. Di Parma, Biblioteca Palatina, Parmense 3173

In questo stesso repertorio, Colette Sirat afferma che probabilmente il medesimo scriba che ha copiato il *Sifra* del Ms. Vaticano avrebbe copiato anche una quarantina di pagine (dal f. 142v, seconda colonna al f. 154r, prima colonna; dal 166v, linea 4 al f. 185v, seconda colonna) di un codice conservato nella Biblioteca Palatina di Parma, il summenzionato Ms. Parmense 3173⁵¹. Questo codice contiene una copia completa della *Mišnah*⁵². Già da J.N. Epstein l'ortografia venne considerata Palestinese⁵³. Si tratta quasi certamente della più antica copia della *Mišnah* esistente. Ancora una volta non ci addentreremo nel contenuto, per il quale si rimanda alle pubblicazioni di N.G. Haneman⁵⁴ e Y.Z. Feintuch⁵⁵. La maggior parte del codice sembra essere scritta da un'unica mano, nonostante l'impressione che ci siano grafie diverse, più che altro dovuta al fatto che in parte il manoscritto è vocalizzato e in parte no. I fogli 172-195, che ne contengono la parte finale, furono senza dubbio copiati da una mano diversa⁵⁶. Haneman afferma che alcune colonne o parti di colonne di questo manoscritto (f. 142v, col. 2; f. 154r, col. 1; f. 166v, col. 2 dalla riga 4; f. 185v, col. 2) sono

state senza dubbio scritte da una mano diversa che è, a suo avviso, identica a quella dello scriba del *Sifra* nel Ms. Vaticano ebraico 31. Egli infatti, dopo aver fatto autonomamente tale analisi, sottopose alcuni campioni dei due testi a Shirman, al fine di avvalersi anche del suo autorevole giudizio. In una lettera del 5 Maggio 1968 Shirman rispose: "Non ho alcun dubbio che le forme grafiche nei due testi appartengano a un'unica scuola. Lo stile unitario risalta non solo nelle lettere più semplici ma anche in quelle dove (nei diversi manoscritti) si rilevano spesso forme particolari e caratteristiche; così la *alef*, la *mem*, la *peh*, la *'ayin*, la *šade* e la *šin*. Non è da escludere che un unico copista abbia copiato ambedue i manoscritti. Nel caso che si tratti di due copisti, essi appartengono sicuramente allo stesso ambiente e alla stessa epoca"⁵⁷. Haneman trasse dunque la stessa conclusione a cui, successivamente, sono pervenuti Benjamin Richler, Malachi Beit-Arié e Colette Sirat.

Purtroppo il Ms. Parmense non ha il *colophon* ma contiene una nota di possesso di un certo Mosè figlio di Beniamino Finzi che scrive "זאת המשנה מששה סדרים עם תורת כהנים כולו שלי משה בר' בנימן פינצ'י" ossia: "questa *Mišnah* in sei ordini insieme alla *Torat Kohanim* tutto intero, appartiene a me Mošeh b. Binyamin Finzi". Considerando che l'espressione *Torat Kohanim* indica il *Levitico*, e che il *Sifra* è il *midraš* a questo libro biblico, come afferma Richler, pare certo che questo manoscritto "was bound or found together with a copy of Sifra, undoubtedly the Vatican Manuscript mentioned above"⁵⁸. Pare ormai certo di dover identificare quella copia

⁵⁰ CASSUTO, *Codices Vaticani hebraici*, cit., pp. 38-41, n. 31.

⁵¹ GLATZER, SIRAT, BEIT-ARIÉ, *Codices hebraicis litteris exarati*, cit., p. 115.

⁵² RICHLER - BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts*, cit., p. 153.

⁵³ J.N. EPSTEIN, מבוא לנוסח המשנה, Gerusalemme 1948, p. 1269.

⁵⁴ N.G. HANEMAN, תורת הצורות של לשון המשנה, Tel Aviv 1980.

⁵⁵ Y.Z. FEINTUCH, מסורת ונוסחאות בתלמוד, Ramat Gan 1985.

⁵⁶ RICHLER - BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts*, cit., p. 153.

⁵⁷ N.G. HANEMAN, *La morfologia della lingua mišnica secondo la tradizione del ms. Parma (De Rossi 138)*, Gerusalemme 1972 (in ebraico, tesi discussa per il conseguimento del titolo di Ph. D.), p. 5.

⁵⁸ RICHLER - BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts*, cit., p. 153.

della *Torat Kohanim* proprio con il *Sifra* del Ms. Vaticano 31⁵⁹.

Ma come arriviamo a localizzare il Ms. Vaticano nella regione salentina e a Otranto, e tramite questa localizzazione, collocare nella stessa area gli altri tre manoscritti esaminati per le loro forti somiglianze col primo? L'elemento determinante per questo passaggio è costituito da alcune glosse aggiunte dal copista principale nei margini del Ms. Parmense. Queste glosse sono scritte in caratteri ebraici ma la loro lingua è un dialetto salentino medievale. Si deve questa identificazione a Luisa Cuomo⁶⁰. Giovan Bernardo De Rossi, primo possessore di questo manoscritto, aveva considerato tali glosse, in maniera estremamente generica, come "latine", riconoscendo che al contrario della grafia, esse non erano in ebraico. Sulla scorta del De Rossi, tutti gli studiosi che successivamente si occuparono di questo testo ritennero erroneamente che le glosse fossero in lingua latina, senza una verifica personale. Il primo a tentare una localizzazione e una datazione del manoscritto, che – come abbiamo detto – è privo di *colophon*, fu lo stesso Haneman. Ma incorse anch'egli nell'errore di considerare quelle glosse in lingua latina, dando, di conseguenza, una generica localizzazione in "un paese di lingua latina"⁶¹. La datazione invece, che già veniva considerata molto antica (non posteriore al XIII secolo), fu da lui fissata al 1072-73 proprio sulla base della somiglianza con il manoscritto ebraico datato Vaticano ebr. 31. L'errore di Haneman e di altri studiosi risulta alquanto strano se si considera che, già nel 1942, Umberto Cassuto, in un suo articolo sulle accademie ebraiche nell'Italia meridionale nel XIII secolo, annoverava solamente due codici scampati alla distruzione di tali accademie, poiché trasmigrati altrove: il manoscritto Parma e il manoscritto Kaufman della *Mišnah*. Inoltre lo stesso Cassuto scriveva: "Il primo (De Rossi 138) l'ho esaminato nel 1930, ed ho

trovato in margine alle pagine alcune glosse in antico dialetto pugliese; segno che, all'inizio, doveva appartenere all'ambiente delle accademie pugliesi..."⁶². Appare quindi inspiegabile come Haneman ed altri si siano lasciati sfuggire questa importante identificazione dello studioso israeliano di origine italiana.

Come si è detto, è Luisa Cuomo che per prima ha analizzato con estrema accuratezza linguistica queste glosse. La sua analisi si avvale del fatto che, fortunatamente, gran parte delle glosse sono vocalizzate. Questo fatto ha notevolmente agevolato la comprensione della pronuncia che lo scriba intendeva attribuire alle parole dialettali da lui scritte. Prendendo dunque in considerazione la vocalizzazione, il consonantismo, la morfologia e il lessico di queste glosse, la Cuomo è giunta alla conclusione che esse sono scritte in un dialetto salentino meridionale (Otranto) alquanto arcaico. A ciò va aggiunto che i dati storico-culturali hanno convinto la studiosa, con un minimo margine d'incertezza, che si tratti di morfemi risalenti alla fine dell'XI secolo⁶³.

A questo punto il nostro puzzle comincia ad avere quattro tasselli ben delineati e che combaciano perfettamente. Da un lato abbiamo il manoscritto a cui appartengono i frammenti 564 e 574 dell'Archivio di Stato di Bologna, con una scrittura italiana semi-quadrata certamente molto antica e con alcune reminiscenze orientali; dall'altro abbiamo il manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana, ebraico 31, con un *colophon* datato al 1072-73; infine abbiamo il codice Parmense 3173 della Biblioteca Palatina di Parma, che è stato localizzato con sicurezza grazie alle glosse salentine in esso contenute. Il cerchio si chiude e possiamo dire che, non solo due manoscritti sono sopravvissuti alla distruzione delle accademie rabbiniche pugliesi, come osserva Cassuto, ma quattro, grazie al riuso come legature di tre bifogli e mezzo appartenenti a due altri mano-

⁵⁹ GLATZER, SIRAT, BEIT-ARIÉ, *Codices hebraicis litteris exarati*, cit., p. 115; RICHLER - BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts*, cit., p. 153.

⁶⁰ L. CUOMO, *Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi 138*, «Medioevo Romano» IV (1977), pp. 185-271.

⁶¹ HANEMAN, *La morfologia della lingua*, cit., p. 5.

⁶² CASSUTO, *La distruzione delle accademie ebraiche*, cit., pp. 137-152 (in ebraico).

⁶³ CUOMO, *Antichissime glosse salentine*, cit., pp. 185-271.

scritti salentini. Sembra un dato ormai ampiamente condiviso, anche se non certo ma solo altamente verosimile e probabile, che essi siano stati copiati nella medesima scuola di copisti che, in base ad una serie di elementi convergenti, viene identificata come quella di Otranto.

7. *Tabella comparativa*

Nelle pagine che seguono presentiamo una tabella comparativa, che permetterà un esame accurato delle grafie dei quattro manoscritti sopra elencati, confrontando non solo le varie lettere dell'alfabeto ma anche le abbreviazioni e i segni grafici.

Analisi paleografica della tabella

I frammenti ASBO 564 e 574 sono opera dello stesso copista, per cui sono considerati un unico manoscritto, mentre le piccole varianti dovranno essere spiegate come varianti individuali dovute a fatti del tutto accidentali.

La *alef*. Questa lettera presenta una sostanziale omogeneità morfologica in tutti e quattro i manoscritti presi in esame nella tabella.

La *bet*. Nei frammenti ASBO 564 e 574 la base della lettera è marcatamente obliqua, come avviene forse in maniera leggermente attenuata nel framm. ASBO 330 e nel Ms. di Parma. Nel Ms. Vaticano, invece, la base della *bet* attenua ancor di più l'obliquità per tendere ad essere orizzontale.

La *gimel*. Ritorna l'andamento fortemente obliquo del tratto sinistro del piede nei frammenti ASBO 564, 574 e 330, mentre l'asta principale della lettera è leggermente inclinata verso sinistra, un po' meno nel framm. 330. Nei Mss. Parmense e Vaticano, invece, il tratto principale tende a divenire verticale, mentre il tratto di sinistra della base, pur presentando una leggera inclinazione, tende ad essere orizzontale. La sommità romboidale della lettera, reminiscenza delle scritture orientali più antiche, è ancora presente ma in maniera non uniforme: più evidente nei Mss. ASBO 330 e Vaticano, un po' meno negli altri due.

La *dalet*. Questa lettera presenta una morfologia molto simile in tutti e quattro i manoscritti. Solo nel Vaticano è più marcato un

retaggio delle grafie orientali, ossia la tipica squadratura dell'angolo retto di destra della lettera.

La *he*. Anche in questo caso il vertice superiore destro delle *he* del Ms. Vaticano presenta in maniera più accentuata una forma squadrata, pressoché assente negli altri tre manoscritti

La *waw*. Fatte salve le varianti individuali dello scriba, si presenta in maniera sostanzialmente omogenea in tutti e quattro i manoscritti.

La *zayin*. Ricompare l'elemento orientalizzante della testa a rombo, in maniera leggermente attenuata nei framm. ASBO 564 e 574, più marcata negli altri tre manoscritti.

La *het*. Ripresenta la squadratura di tipo orientale dei due angoli laterali nel tratto orizzontale superiore. L'angolo maggiormente interessato è quello superiore destro. Questo carattere orientale è più marcato nel Ms. Vaticano, in quello Parmense e nel Ms. ASBO 330, mentre è quasi assente nello *Yerušalmi* di Bologna.

La *tet* mostra una notevole omogeneità formale tra tutti gli esempi del Ms. ASBO 330, del Ms. Vaticano e in quello Parmense, dove più marcata è la morfologia orientale della lettera, con la curva del tratto destro che rientra all'interno e l'asta di sinistra con la testa romboidale. Questi caratteri sono invece attenuati nei frammenti dello *Yerušalmi* di Bologna.

La *yod*. Questa lettera presenta una sostanziale omogeneità in tutti i manoscritti, fatte salve le varianti individuali degli scribi.

La *kaf*. Anche questa lettera presenta una sostanziale omogeneità in tutti i manoscritti. La caratteristica comune che posseggono è una leggera inclinazione verso il basso della base inferiore.

La *kaf sofit*. L'asta discendente si presenta obliqua nella sua inclinazione verso destra, in maniera più marcata nei frammenti di Bologna, dove a volte presenta anche una sinuosità, mentre nel Ms. Vaticano l'inclinazione si attenua fino ad avvicinarsi ad una linea orizzontale. In ASBO 330 e, anche se in misura minore, nel Ms. Vaticano si nota l'angolo destro del tratto superiore orizzontale squadrato, tipico retaggio delle grafie orientali.

La *lamed*. Si nota una struttura simile, ma l'asta superiore è più verticalizzata nei Mss. Parmense e Vaticano, con l'aggiunta dell'apice uncinato, mentre questi caratteri, ancora visibili in ASBO 330, scompaiono nei frammenti di Bologna 564 e 574, nei quali l'asta

	<i>Sifra</i> Datato 1072-73	<i>Mišnah</i> A di Parma	<i>Mahberet</i> di Menahem ben Saruq di Bologna	MS del Talmud <i>Yerušalmi</i> di Bologna
	MS Vaticano ebr. 31	MS Parma 3173	ASBO 330	ASBO 574
ס	ס	ס	ס	ס
ע	ע	ע	ע	ע
פ	פ	פ	פ	פ
ק	ק	ק	ק	ק
ר	ר	ר	ר	ר
ש	ש	ש	ש	ש
ת	ת	ת	ת	ת
ל	ל	ל	ל	ל
י	י	י	י	י
ו	ו	ו	ו	ו
ז	ז	ז	ז	ז
ח	ח	ח	ח	ח
ט	ט	ט	ט	ט
י	י	י	י	י
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ
כ	כ	כ	כ	כ

MS del Talmud <i>Yerušalmi</i> di Bologna		<i>Mahberet</i> di Menahem ben Saruq di Bologna	<i>Mišnah</i> A di Parma	<i>Sifra</i> Datato 1072-73 MS Vaticano ebr. 31
ASBO 564	ASBO 574	ASBO 330	MS Parma 3173	MS Vaticano ebr. 31
<p>יעב ז' א' א' א' פ'ק' פ'ק' פ'ק' ל' ל' ל' ל' תל' מתע' מתע' מתע' מתע' מתע'</p> <p>י'רש'ל ב'רש'ל ט' ט' ט' ט'</p>	<p>רעב רעב רעב רעב ז' א' א' א' פ'ק' פ'ק' פ'ק' ל' ל' ל' ל' מתע' מתע' מתע'</p> <p>ט' ט' ט' ט'</p>	<p>א' א' א' א' פ'ק' פ'ק' פ'ק' ל' ל' ל' ל' א'ינו א'ינו א'ינו</p> <p>ט' ט' ט' ט'</p>	<p>א' א' א' א' פ'ק' פ'ק' פ'ק' ל' ל' ל' ל' תל' תל' תל' תל'</p> <p>ט' ט' ט' ט'</p>	<p>א' א' א' א' פ'ק' פ'ק' פ'ק' ל' ל' ל' ל' תל' תל' תל' תל'</p> <p>ט' ט' ט' ט'</p>

verticale tende a piegarsi verso sinistra e perde l’uncino. Ritorna una già più volte rilevata affinità tra il Ms. ASBO 330 e il Vaticano 31, che forse rappresentano una fase un po’ più antica rispetto al manoscritto dello *Yerušalmi*.

La *mem*. La morfologia di questa lettera si presenta abbastanza omogenea in tutti i quattro manoscritti; va notato, tuttavia, il trattino di sinistra più squadrato e quasi uncinato nel Ms. Vaticano, ASBO 330 e Parmense. Questi caratteri orientali non sono più presenti nel Ms. ASBO 564 e 574. Ritorna anche la struttura, già rilevata per altre lettere, della base inclinata, che nell’ultimo Ms. menzionato è più evidente, mentre nel Ms. Vaticano questa inclinazione si attenua notevolmente.

La *mem sofit*. Non senza forti somiglianze con la *samek*, pare di poter spiegare le varianti dei quattro manoscritti come variazioni individuali degli scribi.

La *nun*. Anch’essa presenta la testa a rombo, retaggio delle scritture orientali, come al solito, nel Ms. Vaticano e ASBO 330, caratteristica invece assente nei restanti due manoscritti. Il tratto obliquo inferiore sinistro segue sempre un andamento diagonale, attenuato nei Mss. Parmense e Vaticano.

La *nun sofit*. Mostra una certa similitudine con la *zayin* per quanto riguarda il vertice romboidale, che si presenta più marcato nel Ms. Vaticano e ASBO 330, attenuato nel Parmense, e assente nel Ms. ASBO 564 e 574; questo presenta anche una maggiore obliquità verso destra dell’asta discendente, a volte anche sinuosa; tale obliquità si va attenuando in maniera crescente esaminando i Ms. Parmense e ASBO 330, fino ad essere ormai verticalizzata nel Ms. Vaticano. Questa caratteristica è pressoché costante in tutte le lettere “lunghe”, ovvero nella forma finale delle *KaMeNaPeŞ*, e anche in tutti i tratti che si allungano in basso, come quello della *qof*.

La *samek*. La morfologia di questa lettera oscilla fra la struttura quadrata della base inferiore, e quella a punta, tipica dello stile orientale, chiaro segno che i nostri manoscritti rappresentano una fase intermedia semi-quadrata di passaggio fra l’antica grafia orientale e le successive quadrate delle tre principali tradizioni scrittorie dell’Occidente.

La *ayin*. Risulta molto simile in tutti e quattro i manoscritti. L’unica variante è la te-

sta a rombo del tratto sinistro, chiara nel Ms. Vaticano, meno costante nel Parmense e nell’ASBO 330 e del tutto assente nell’ASBO 564 e 574, a forma più arrotondata.

La *pe*. Presenta in tutti i campioni una morfologia abbastanza simile, se si eccettua la struttura più squadrata del Ms. Vaticano, del Parmense e dell’ASBO 330, mentre nell’ASBO 564 e 574 il tratto che delinea la lettera tende ad arrotondarsi.

La *pe sofit*. Presenta il tratto destro discendente inclinato verso destra, e quello superiore orizzontale ben squadrato nei Mss. Vaticano, Parmense e ASBO 330, mentre si arrotonda nel Ms. ASBO 564 e 574. Si sta delineando come costante una notevole affinità fra i tre Mss. Vaticano, Parmense e ASBO 330.

La *şade*. Si ripresenta il discorso dell’andamento obliquo del suo tratto inferiore. Esso è chiaro nel Ms. ASBO 564 e 574 e un po’ meno nel Parmense, mentre nei Mss. ASBO 330 e Vaticano tale linea tende ad essere orizzontale. Inoltre, ancora una volta, nel primo gruppo il tratto è più squadrato, mentre nel secondo è più rotondeggiante.

La *şade sofit*. La lettera presenta il tratto discendente inclinato in senso diagonale verso destra nel Ms. Vaticano, mentre tale obliquità si attenua nel Ms. Parmense e ASBO 330, fino a divenire pressoché verticale nel Ms. ASBO 564 e 574, nel quale si ripresenta una lieve sinuosità, peraltro non del tutto assente anche negli altri manoscritti della tabella.

La *qof*. Anche il tratto verticale discendente di questa lettera nel Ms. ASBO 564 e 574, presenta una sinuosità a forma di s in maniera più sistematica di quanto non appaia negli altri due manoscritti, nei quali, inoltre, l’asta è a volte più marcatamente verticalizzata.

La *reš*. La lettera è in genere abbastanza distinguibile dalla *dalet* per una maggiore rotondità dell’angolo destro. Solo nel Ms. ASBO 330 e Parmense alcune *reš* presentano l’angolo più squadrato.

La *šin*. È forse una delle lettere che presenta più somiglianza in tutti e quattro i manoscritti; occorre solo osservare che un retaggio dell’antica *šin* orientale appuntita in basso si rileva nei Mss. ASBO 330 e Parmense.

La *tau*. Si rileva una struttura omogenea in tutti i manoscritti. Tuttavia il Ms. vaticano e l’ASBO 330 presentano una maggiore squadra-

tura del tratto orizzontale superiore, con a volte i tipici bordi angolari alle due estremità, propri delle grafie orientali. Una caratteristica del Ms. Parmense è che la gamba inferiore sinistra della lettera è staccata dalla parte superiore, a differenza degli altri tre manoscritti.

Per quanto riguarda alcuni segni grafici, la resa del nome di Dio e il nesso *alef-lamed* possiamo osservare quanto segue.

La resa del tetragramma sacro si presenta omogenea tramite l'uso di 3 *yod* poste a forma di triangolo.

Il nesso *alef-lamed* ricorre assai frequentemente in tutti i manoscritti ebraici ed è distintivo dello scriba. Purtroppo non siamo riusciti a reperire tale nesso nel Ms. Parmense. Abbiamo invece rinvenuto cinque nessi *alef-lamed* con trattino orizzontale sopra nel Ms. ASBO 330; dal loro esame emerge con sufficiente chiarezza che essi differiscono del tutto dai nessi *alef-lamed* del Ms. ASBO 564 e 574 e Vaticano. Lo si vede chiaramente nella abbreviazione di *Elohenu*. Questa osservazione ci induce a ritenere che, contrariamente a quanto affermato da Edna Engel, alla luce di questa differenza, non pare che i Mss. Vaticano e ASBO 330 possano essere opera dello stesso scriba.

Passando infine alle abbreviazioni come *amar/ameru* (disse/dissero) si nota in esse una somiglianza per tutti i quattro manoscritti, più marcata tra Parmense e Vaticano.

Lasciamo al lettore la valutazione di altri caratteri come *omer* (dice), *pereq* o *pirqe*, l'abbreviazione *R.* di *Rabbi* (maestro), l'abbreviazione per *Talmud Lomar* che ricorre nella forma, *tau-lamed*'*lamed-waw* e anche *tau*'*la-med*.

Un'ultima osservazione sul già più volte menzionato segno grafico di inizio-fine capitolo simile a una specie di 6. Anche questo segno – che non compare nel Ms. di Parma – ha delle forme con variazioni individuali dello scriba negli altri tre manoscritti, ma la sua peculiarità esclusiva di una stessa scuola è certa.

Conclusioni

Abbiamo già rilevato, nel corso dell'analisi della tabella, l'emergere di una costante e forte affinità fra i due Mss. Vaticano e ASBO

330, nonostante il modo diverso di rendere il nesso *alef-lamed*. Il Parmense è più vicino a questi due che al Ms. ASBO 564 e 574. I primi due e il Parmense rappresentano una fase un po' più antica dell'evoluzione delle grafie proto-quadrate italiane da quella orientale, come tappa intermedia verso lo sviluppo del quadrato italiano, sefardita e ashkenazita, mentre i frammenti del Ms. di Bologna 564 e 574 sembrano rappresentare una fase leggermente più avanzata, dove i retaggi della grafia proto-orientale sono meno visibili.

Benché tra le lettere del manoscritto ASBO 330 e del Vaticano ebraico 31 ci siano alcune differenze, essi presentano due grafie molto simili, anche per la forma del segno grafico simile a un sei. Infatti, l'andamento generale e predominante delle lettere ed alcuni tratti specifici conducono ad una mano molto simile e, se non fosse per la diversità del nesso *alef-lamed*, si potrebbe davvero pensare ad uno stesso copista. Citiamo in particolare la forma squadrata delle parti superiori delle lettere, caratteristica che li avvicina, più degli altri manoscritti, alle antiche grafie orientali. Prevale poi la direzione verticale o orizzontale dell'asse delle lettere, rispetto alla maggiore inclinazione generale del *cursum* degli altri due manoscritti. Questo andamento è costante. Tutto ciò pone una notevole differenza tra i due manoscritti citati e il Ms. ASBO 564 e 574, dove l'andamento dell'asse delle lettere è più nettamente inclinato e con anse a forma di s nei tratti che si allungano in basso. In questi ultimi frammenti, infine, non è mai presente la squadratura del vertice o dei vertici superiori della lettera e nemmeno la testa romboidale della *zayin* e della *nun sofit*. Alla luce di tali considerazioni, questi ultimi due frammenti sono sicuramente opera di uno scriba diverso da quello dei Mss. ASBO 330 e Vaticano 31. Una differenza significativa anche fra ASBO 330 e ASBO 564 e 574 è il nesso *alef-lamed*.

Infine il Ms. della Biblioteca Palatina di Parma presenta una maggiore complessità. Malgrado tutti gli studiosi fino ad oggi abbiano considerato come probabile l'attribuzione del Vaticano ebraico 31 e di alcuni fogli del Ms. Parmense alla mano di uno stesso scriba, sembrerebbe di dover rivedere questa ipotesi. In effetti, le caratteristiche delle lettere del Ms. Parmense rappresentano elementi simili sia al-

lo scriba del Vaticano ebraico 31 sia del Ms. ASBO 330, così come del Ms. ASBO 564 e 574, collocandosi in una posizione intermedia tra i due gruppi di manoscritti. Ma non è possibile ipotizzare per la loro copiatura uno stesso *sofer*, per cui si scorge l’opera di un quarto copista. Anche gli elementi para-scritturali confermano le considerazioni sopra avanzate, e le rafforzano con elementi altrettanto importanti quanto la grafia.

Sembra inoltre possibile tracciare una qualche datazione, almeno relativa. Posto che il Vaticano ebraico 31 è datato al 1072-73, possiamo associare ad esso e datare alla stessa epoca il Ms. ASBO 330, che – lo ripetiamo – presenta una grafia molto simile. Essi contengono una forma di scrittura che conserva più tratti di tipo proto-orientale e che quindi gode di una maggior grado di antichità. In posizione intermedia sembra collocarsi il ms. Parmense 3173. Infine, il manoscritto più recente, o quantomeno che contiene una grafia legger-

mente più evoluta, è quello documentato dai framm. ASBO 564 e 574.

Per concludere, resta fuori dubbio che la grande somiglianza fra tutte queste grafie, tra le caratteristiche codicologiche di questi manoscritti e tra gli elementi para- e peri-scritturali, conferma la provenienza dalla medesima area italiana, dalla stessa epoca (l’ultimo quarto dell’XI secolo) e dallo stesso *milieu* culturale: una scuola di copisti ebrei di un importante centro del Salento, probabilmente Otranto.

Alessandro Grazi
Prinsengracht 225 H
1015 DT Amsterdam, The Netherlands
e-mail: a_grazi@yahoo.com

Mauro Perani
Università di Bologna
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Via degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

SUMMARY

This article deals with some newly found fragments from the Italian Genizah that belonged to two manuscripts copied in the last quarter of the eleventh century. They show very close similarities with the dated but not localized Ms. Vaticano, ebr. 31, copied in the year 1072-73 in southern Italy, probably in Apulia. Some scholars suggested that the copyist of the latter codex also wrote some pages of the Ms. Parma, Biblioteca Palatina, Parmense 3173 (Richler 710; De Rossi 138) containing the oldest extant handwritten copy of the *Mishnah*. According to the authors’ palaeographical analysis, they belong to the same school of scribes and were copied in the same period but not by the same hand. Based on an examination of some Judeo-Italian glosses in a dialect of southern Italy, probably of Salento (Otranto), the Parma codex has been localized to this region and this town. We therefore now know of four manuscripts probably produced from the “Otranto scribal school” in the last decades of eleventh century. The authors’ careful analysis of these manuscripts from palaeographical and codicological points of view, supports the hypothesis that they all come from the flourishing cultural milieu of the Jewish academies of eleventh-century Apulia, probably Otranto.

KEYWORDS: Eleventh century Italian manuscripts; from southern Italy, Apulia (Otranto?); new discoveries.



Fig. 1 – Bologna, Archivio di Stato, Framm. ebr. 564; Talmud Yerušalmi, scrittura proto-quadrata del sec. XI, Italia meridionale, Otranto (?); alla fine della spaziatura di inizio capitolo il segno grafico simile a un sei.

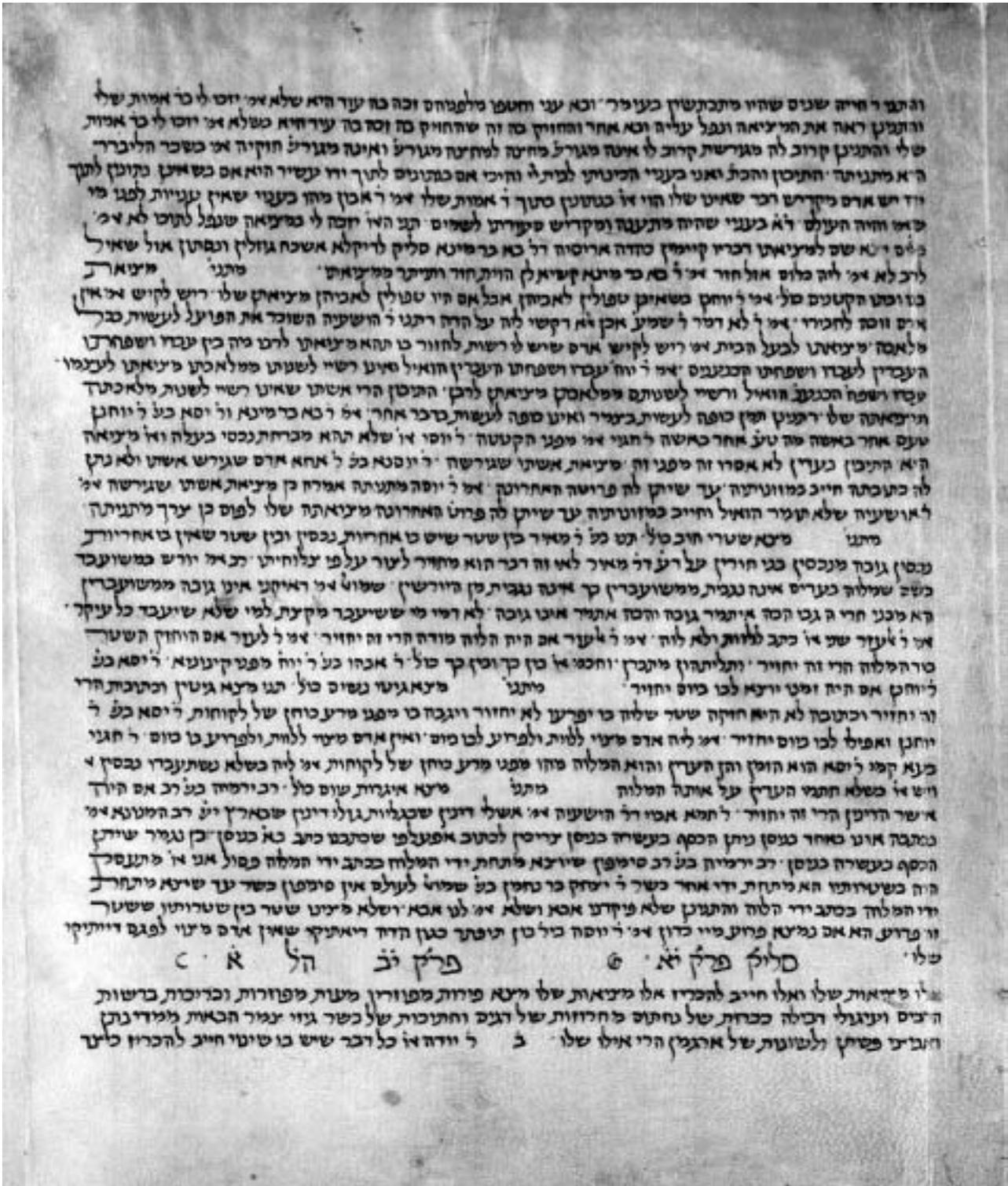


Fig. 2 – Bologna, Archivio di Stato, Framm. ebr. 574; Talmud Yerushalmi, scrittura proto-quadrata del sec. XI, Italia meridionale, Otranto (?); nella spaziatura di fine e inizio capitolo il segno grafico simile a un sei.

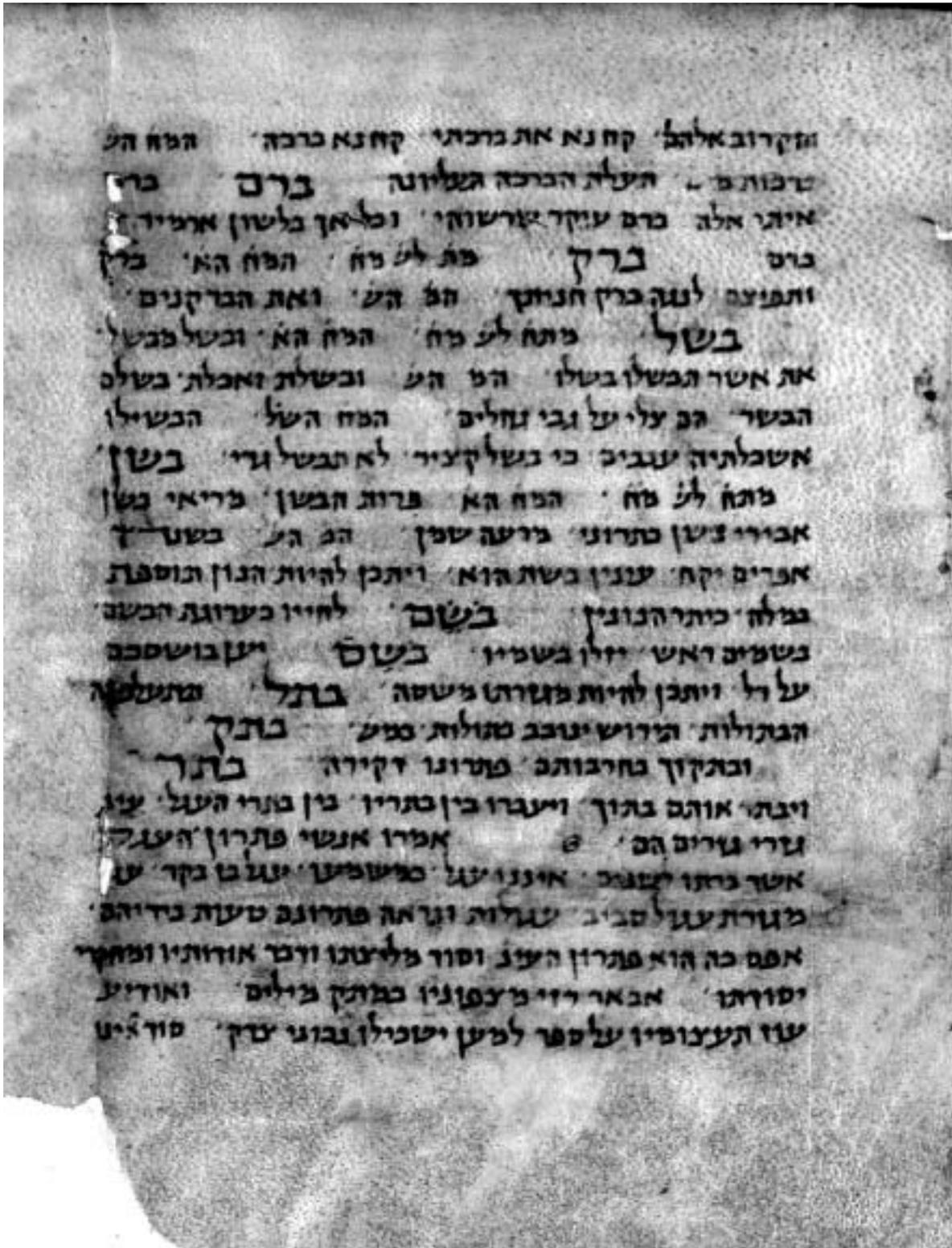


Fig. 3 – Bologna, Archivio di Stato, Framm. ebr. 330; *Menaḥem ben Saruq, Maḥberet*, scrittura proto-quadrata del sec. XI, Italia meridionale, Otranto (?); nella sestultima riga, dopo la spaziatura, il segno grafico simile ad un sei, tipico di questa scuola di copisti.

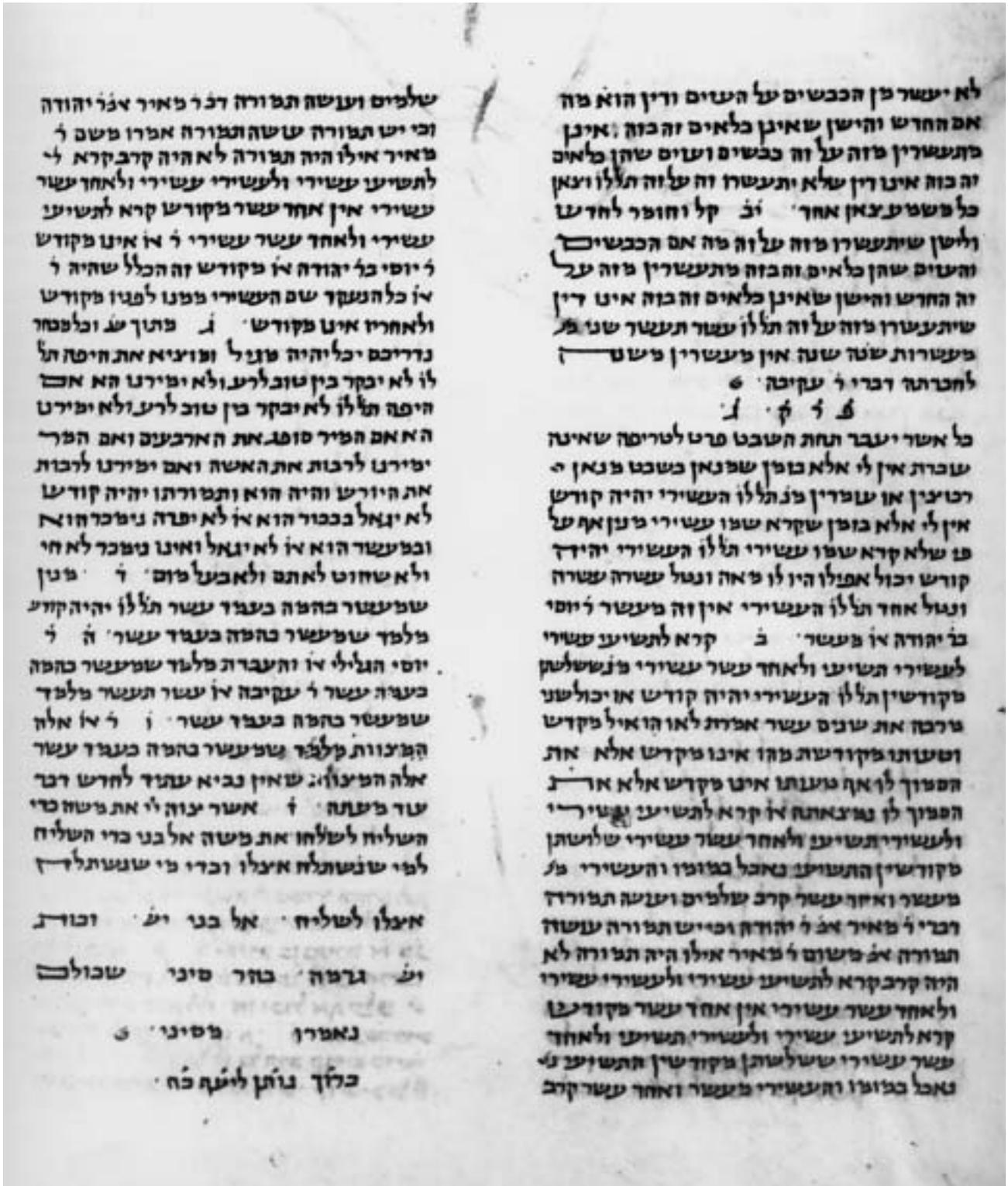


Fig. 4 – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. ebr. 31, fol. 111v; *Midraš Sifra*, scrittura protoquadrata del sec. XI, Italia meridionale, Otranto (?), 1072-73. Alla fine del primo paragrafo e nella penultima riga della colonna di sinistra il segno grafico tipico, simile ad un sei, che accomuna i manoscritti di questa scuola.

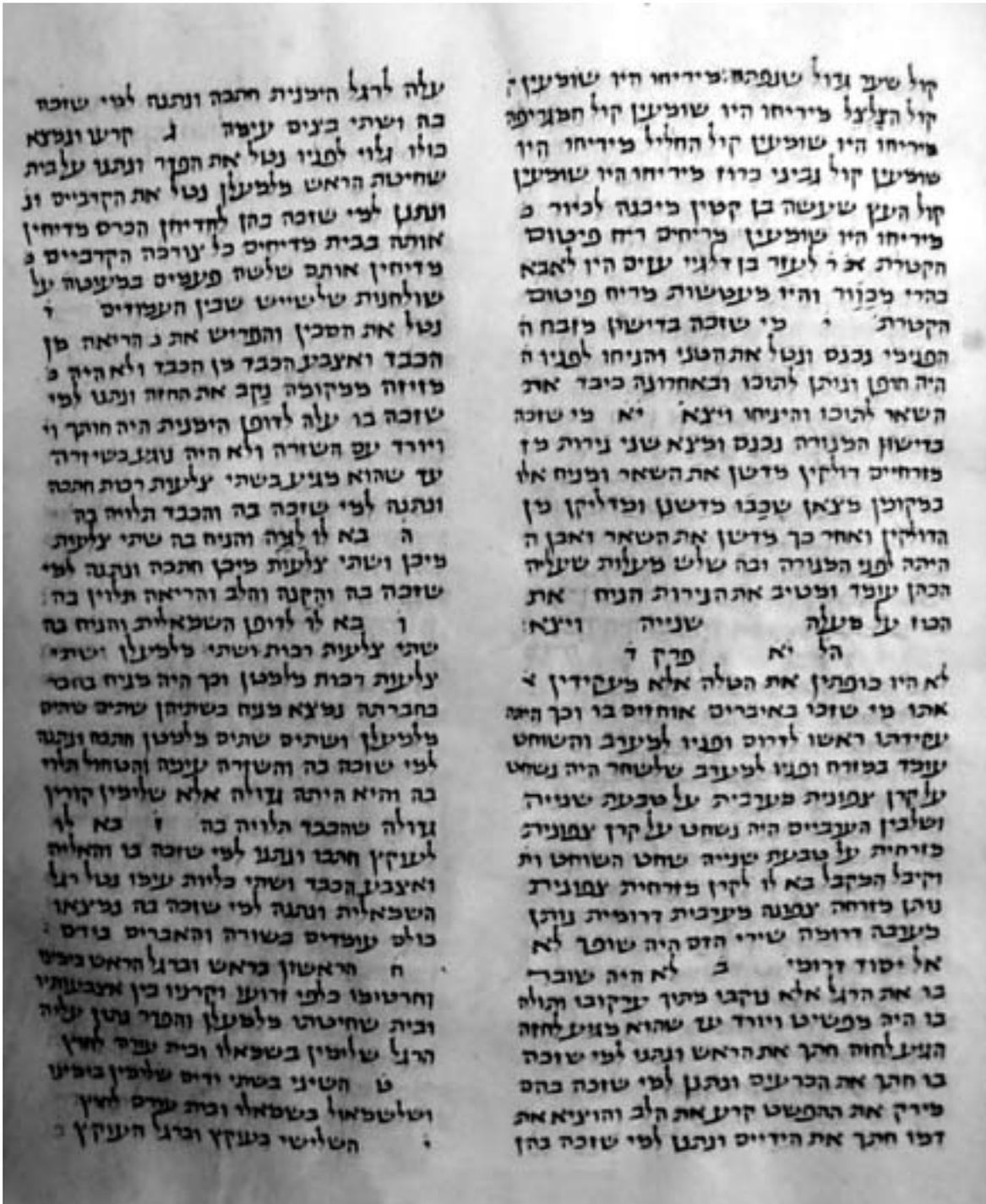


Fig. 5 – Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Parmense 3173; *Mišnah* A, fol. 148r, scrittura proto-quadrata del sec. XI, Italia meridionale, Otranto (?), scriba II.

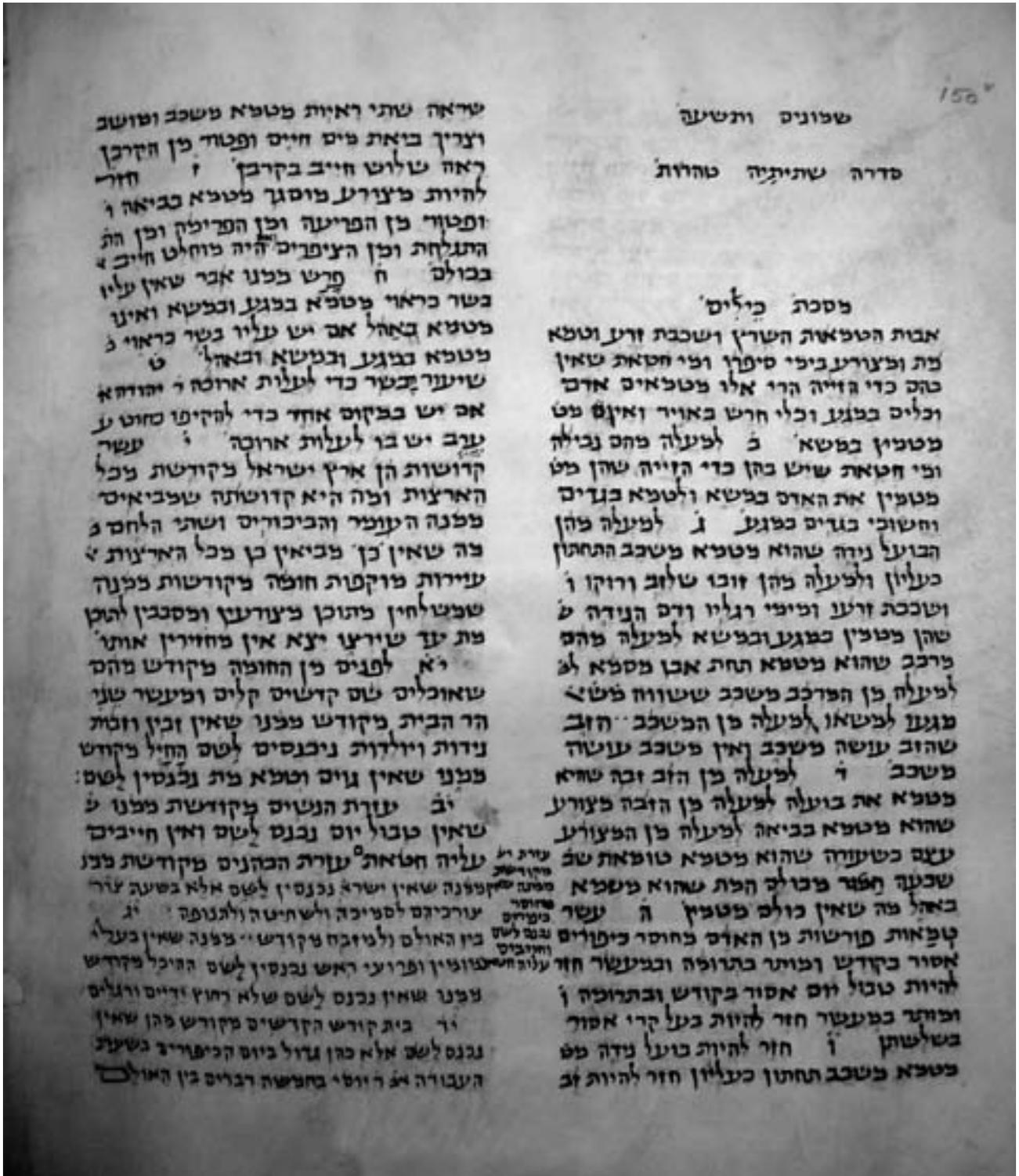


Fig. 5 – Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Parmense 3173; *Mišnah* A, fol. 150v, scrittura proto-quadrata del sec. XI, Italia meridionale, Otranto (?), scriba II.

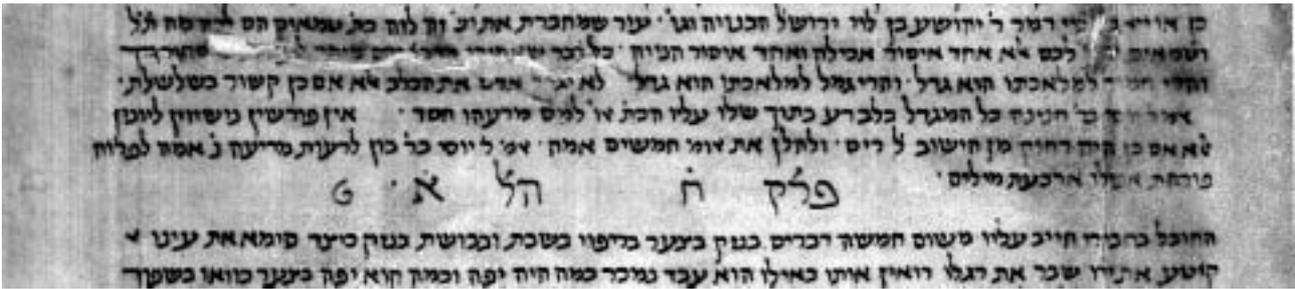


Fig. 6 – Bologna, Archivio di Stato, Framm. ebr. 564; *Talmud Yerušalmi*, particolare di una spaziatura con inizio di capitolo e l'aggiunta del segno grafico tipico a forma di un sei.

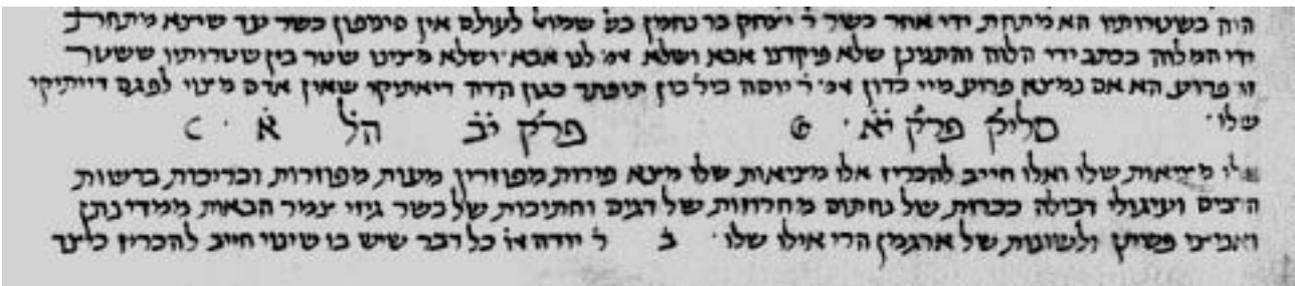


Fig. 7 – Bologna, Archivio di Stato, Framm. ebr. 574; *Talmud Yerušalmi*, particolare di una spaziatura con fine del cap. XI e inizio del XII, entrambi seguiti dal segno grafico a forma di un sei.

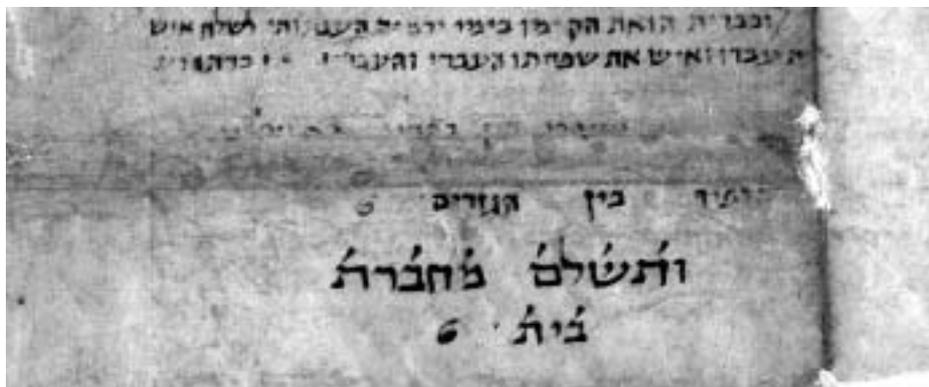


Fig. 8 – Bologna, Archivio di Stato, Framm. ebr. 330; Menaḥem ben Saruq, *Maḥberet*; alla fine della lettera *bet* il copista pone il segno grafico, simile ad un sei, tipico di una fine sezione.

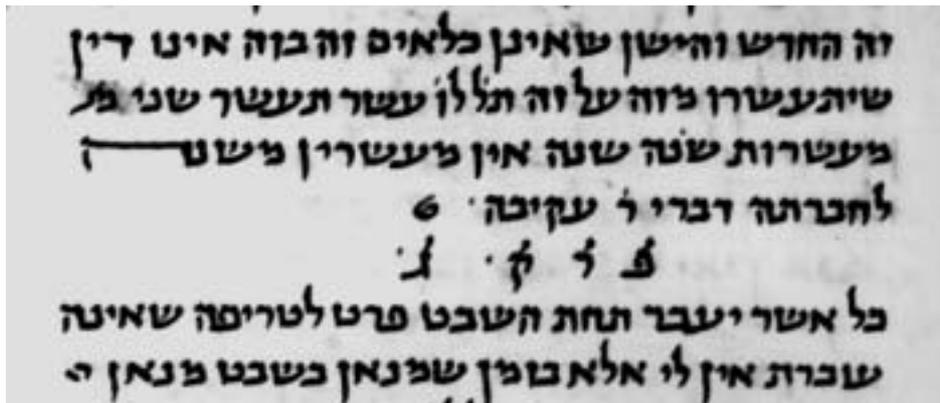


Fig. 9 – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. ebr. 31, *Sifra*, fol. 111v; particolare con il segno grafico simile ad un sei nella spaziatura alla fine del cap. II e prima dell’inizio del terzo, nella colonna di destra.

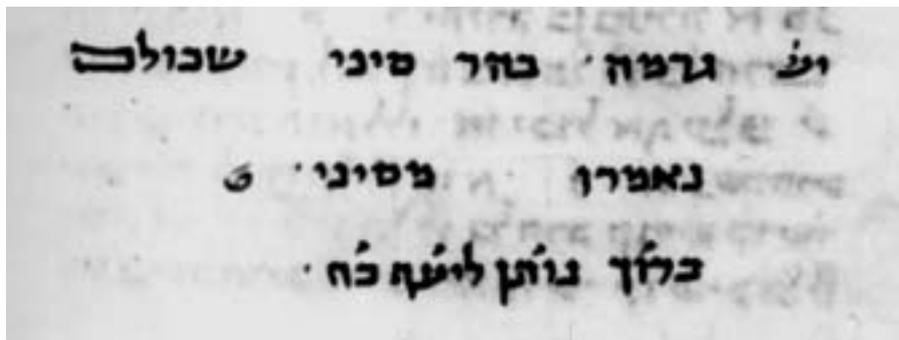


Fig. 10 – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. ebr. 31, *Sifra*, fol. 111v; particolare con il segno grafico simile ad un sei alla fine del cap. III nella penultima riga della colonna di sinistra, seguito dall’eu-logia: *Benedetto Colui che dà forza a chi è stanco.*

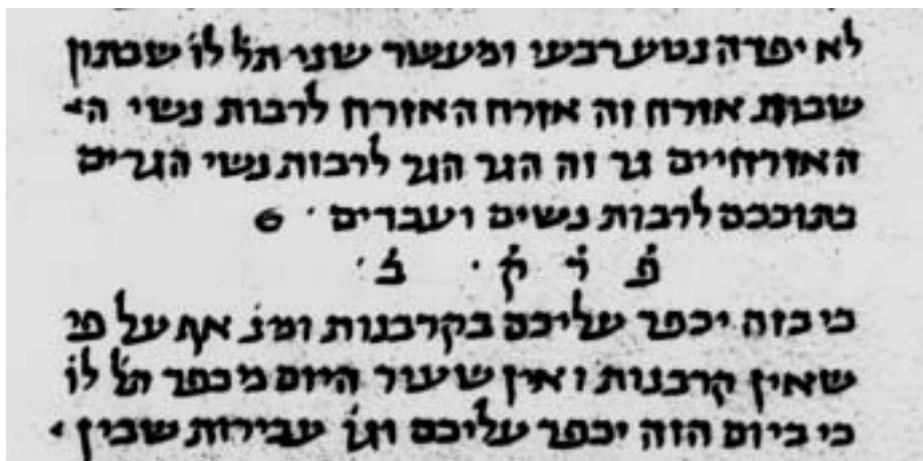


Fig. 11 – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. ebr. 31, *Sifra*, fol. 77v; particolare con il segno grafico simile ad un sei alla fine del cap. I nella riga 13 della colonna di destra.

DALLA SICILIA A GERUSALEMME: 'ALIYYAH DI EBREI SICILIANI NEL QUATTROCENTO

*Se ti dimentico, Gerusalemme,
si paralizzi la mia destra;
mi si attacchi la lingua al palato,
se lascio cadere il tuo ricordo,
se non metto Gerusalemme
al di sopra di ogni mia gioia.*
[Salmo 137,5-6]

Le parole del Salmo bene esprimono la fervida fede degli ebrei della Diaspora, dall'esilio in Babilonia e per tutto il medioevo, espresso anche nelle loro preghiere, cioè, la speranza di tornare a Sion. Furono esclusi dalla città santa per lunghi periodi, per esempio dai Romani, per essere poi riammessi solo quando fu conquistata dai Persiani. I crociati massacravano gli ebrei di Gerusalemme insieme agli altri abitanti, e furono riammessi di nuovo da Saladino. Da allora fino all'epoca moderna la comunità ebraica gerosolimitana fu assai piccola. Ancora nella seconda metà del Trecento si trovavano in città solo due famiglie di tintori ebrei. Però, la comunità riprendeva a crescere sotto i Mamelucchi, e nel Quattrocento contava tra 70 e 200 famiglie. Tra loro ci furono alcuni ebrei italiani. Le lettere di Elia da Ferrara, Meshullam da Volterra, Ioseph da Montagna[na], Yiṣḥaq Latif e Ovadia da Bertinoro contengono delle notizie sugli ebrei gerosolimitani di quel periodo. La situazione della comunità ebraica e le condizioni di vita erano

tutt'altro che rosee¹. Di ebrei Siciliani nella Palestina del Quattrocento si sa quasi nulla, ad eccezione di poche notizie. Gli ebrei siciliani identificabili fino ad ora sono R. Aron b. Gerson Abulrabi di Catania e di Siman Tov ben David Barceloni "dalla città di Siracusa in Sicilia". Il primo fu esegeta, grammatico e teologo, nella prima metà del Quattrocento. Vagava per l'Europa e l'Oriente, e visitò Gerusalemme². L'altro abitò a Hebron e a Gerusalemme dove copiò il *Sefer Miklol*, la prima parte del *Sefer Šorašim* di David Qimḥi³. Dal nome si evince che fu originario della penisola iberica. Infatti, dopo gli avvenimenti del 1391 e degli anni seguenti, ed in particolare con l'alimentarsi delle speranze messianiche dopo la conquista di Costantinopoli da parte degli Ottomani, il movimento di ebrei verso la Terra santa, specialmente spagnoli, crebbe progressivamente dalla seconda metà del Quattrocento⁴. Già prima di lui, nel Trecento, Ya'qov b. Hananel ha-Siqili, cioè il siciliano, (ma anch'egli legato alla Spagna), forse autore di una "gui-

¹ M.E. ARTOM - A. DAVID, *From Italy to Jerusalem: The Letters of R. Obadiah of Bertinoro from the Land of Israel*, Ramat Gan 1997; MESHULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio in Terra d'Israele*, traduzione, introduzione, note e appendice di A. Veronese, Rimini 1989; A. YAARI, *Jewish Pilgrimages to Eretz Israel* (ebr.), Tel Aviv 1950; Id., *Letters from Eretz Israel*, Tel Aviv 1949. Si veda anche J. DRORY, *Jerusalem during the Mamluk Period*, «The Jerusalem Cathedra» 1 (1981), pp. 190-213; A. DAVID, *The Jewish Settlement in Palestine in the Mamluk Period (1260-1516)*, in A. CARMEL, P. SCHÄFER, Y. BEN-ARTZI (eds.), *The Jewish Settlement in Palestine 634-1881*, Wiesbaden 1990, pp. 40-85.

² J. PERLES, *Ahron ben Gerson Aboulrabi*, «REJ» 21 (1890), pp. 246-269.

³ Ms. Parigi 1237. Vedi C. SIRAT, M. BET-ARIÉ, *Manoscritti nelle biblioteche in Israele e Francia* (ebr.), Gerusalemme-Parigi, 1972, n. 1438. La notizia tratta dagli atti dell'inquisizione del 1464 riportata da Baer (F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien 1/2*, Berlin 1946, p. 440), è troppo vaga per consentirne delle conclusioni su un coinvolgimento siciliano nella faccenda. Ringrazio Nadia Zeldes per la segnalazione di queste notizie.

⁴ A.Z. ESHKOLI, *Jewish Messianic Movements* (ebr.), Gerusalemme 1956, pp. 233s.; J. HACKER, *Links between Spanish Jewry and Palestine 1391-*

da” per il viaggiatore in Palestina, si stabilì a Damasco⁵. Un altro ebreo spagnolo, Yiṣḥaq b. Šelomoh Alḥadav, matematico, astronomo, commentatore della *Haggadah* e autore di altre opere, stava viaggiando verso la Palestina nella prima metà del Quattrocento, quando una tempesta lo costrinse a sbarcare a Siracusa. Si fermò in Sicilia, pare per sempre⁶.

Il divieto di trasportare ebrei in Palestina emanato nel 1428 dalla Serenissima, dalla regina di Napoli, dal papato, in Germania e altrove, creò un grande ostacolo per pellegrini e emigranti ebrei che intendevano viaggiare verso la Terra Santa. In altra sede mi sono soffermato sui particolari di tale questione⁷. In seguito all'accusa lanciata dai Francescani di Gerusalemme contro gli ebrei di aver provocato l'espulsione dei frati dalla tomba di Davide e da altri luoghi santi che si trovavano nella parte inferiore del loro monastero, il cosiddetto *coenaculum* sul Monte Sion, l'Ordine organizzò una campagna anti-ebraica in Europa, caratterizzata dall'embargo sul trasporto di ebrei su navi di cristiani in rotta verso Oriente. Si pensa che anche il *flagellum Iudaeorum*, Giovanni da Capistrano fosse coinvolto nella campagna. Fu nemico giurato degli ebrei e, tra altro, cercava di limitare i privilegi goduti dagli

ebrei della Sicilia, perché gli apparivano eccessivi. Il risultato degli sforzi dei frati minori fu l'emanazione di una bolla di papa Martino V con cui si vietava ad armatori cristiani di portare ebrei sulle loro navi in Palestina⁸.

Il divieto restò in vigore fino ai tempi di Obadia da Bertinoro. Anche gli avvenimenti del 1455 (v. più avanti) sono conseguenza del fatto che la bolla di Martino V è ancora in vigore, come risulta da un documento di cui non ero precedentemente a conoscenza. Il divieto fu rinnovato nel 1468, quando i francescani accusarono gli ebrei di essere colpevoli della distruzione della Cappella del Santo Spirito⁹.

Passiamo alla documentazione dagli archivi siciliani. Il primo testo sul nostro tema risale al 1416. Si tratta del permesso concesso dall'infante Giovanni, conte di Bonafiel, figlio del re Ferdinando I, a Ruben di Marsala, abitante dell'isola di Malta, di sposare una seconda moglie a Malta *quantunque haia mugleri a Gerusalem*. L'infante basa la sua decisione sul fatto *prout in quista chitati essiri permisum per ligi musayca chasquidunu Iudeu putiri prindiri plui du una mugleri, et maxime in diversi chitati et Regnu, pur ki li poza sustiniri et dari loru vita*¹⁰. Gli ebrei sefarditi e orientali non riconoscevano il *ḥerem* di Rabbenu Geršon Me'or ha-golah, cioè il divieto della poligamia,

1492 (ebr.), «Cathedra» 36 (1985), pp. 3-34; G. PALERMO, *Jewish Settlement in Sicily in terre baronali* (ebr.), «Sephunot» 22 (1999), pp. 131s.; N. ZELDES, *A Magical Event in Sicily* (ebr.), «Zion» 58 (1993), pp. 347s.

⁵ E. KUPFER (ed.), «Quntres Ereš Israel” dalla Geniza del Cairo (ebr.), «Kobez al Yad» 7(17), Gerusalemme 1968, pp. 81-100.

⁶ I.S. SPIEGEL, *Haggadah di Pesah di Yiṣḥaq Alḥadav* (ebr.), Gerusalemme 2000, Introduzione; O. RA'ANAN, *Le poesie di Yiṣḥaq b. Šelomoh Alḥadav* (ebr.), Lod 1988, pp. 15s.

⁷ S. SIMONSOHN, *Divieto di trasportare ebrei in Palestina*, Atti del II Convegno internazionale Italia Judaica, Roma 1986, pp. 39-53.

⁸ Id., *The Apostolic See and the Jews*, II, Toronto 1989, pp. 774s. Il testo non ci è pervenuto. Viene citato negli ordini della regina Giovanna e nella risoluzione del senato di Venezia al riguardo.

⁹ J. PRAWER, *Il monastero francescano sul Monte Sion e gli ebrei di Gerusalemme nel '400* (ebr.), «Bulletin of the Jewish Palestine Exploration So-

ciety» 14 (1947-8), pp. 15-24; SIMONSOHN, *Divieto*, cit., p. 53. Cfr. anche A. COHEN, *L'espulsione dei Francescani dal Monte Sion nel primo periodo della dominazione ottomana – una riesamina* (ebr.), «Cathedra» 22 (1982), pp. 61-74.

¹⁰ S. SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, IV, Leiden-Boston 2002, n. 1952. Vedi E. ASHTOR, *Palermitan Jewry in the Fifteenth Century*, «The Hebrew Union College Annual» 50 (1979), p. 220, n. 11, che interpreta male il nostro documento come ingerenza da parte di tribunali non-ebrei in problemi matrimoniali di ebrei; F. OLIVERI, *Jewish Women in Ancient and Medieval Sicily, Proceedings of the Eleventh Congress of Jewish Studies B/1*, Jerusalem 1994, Engl. Sect., p. 132; A. PRECOPI-LOMBARDO, *Le comunità ebraiche del Trapanese nei documenti editi e inediti del XV secolo*, in *Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Atti del V convegno internazionale Italia Judaica, Palermo 1992, Roma 1995, p. 481; Id., *La condizione femminile nelle comunità ebraiche di Sicilia*, ASS S. IV, 24 (1998), p.

emanato nell'XI secolo in Germania. Le autorità siciliane da parte loro riconoscevano il diritto personale ebraico perché di carattere religioso, che perciò rientrava nella libertà di culto accordata agli ebrei sotto il loro dominio. Quindi, davano licenza agli ebrei di praticare il divorzio, il levirato e la poligamia in casi come quello citato sopra o quando la legge ebraica lo consentiva, dopo un lungo matrimonio senza prole maschile. Tuttavia, per usufruirne, era richiesta una esplicita licenza individuale. Dalla documentazione non risulta se Ruben vivesse a Gerusalemme con la moglie, o se invece quella se ne fosse andata a Gerusalemme da sola, lasciando Ruben in Sicilia. Sempre secondo la legge religiosa ebraica, la *mišwah*, cioè il dovere di abitare in Palestina, ha priorità su altri doveri e, quindi, il marito non poteva divorziare dalla moglie per l'abbandono del tetto coniugale.

L'avvenimento più clamoroso relativo al nostro argomento accadde intorno al 1 marzo del 1455. Una lunga serie di ordini e disposizioni emanati da re Alfonso il Magnanimo, e da Simone di Bologna, arcivescovo di Palermo e presidente della Sicilia, sono dedicati alla nostra questione. Un gruppo rilevante di ebrei da Siracusa, Palermo, Messina e Catania (il numero preciso non risulta dai documenti) s'imbarcò a Siracusa su una nave, o più navi, dei fratelli Manuele e Michele de Burgos di Valencia, padroni delle stesse. La nave stava veleggiando, quando fu fermata da Andrea Navarro, *algozirio* e commissario reale. Il primo documento, arrivato fino a noi (ma ovviamente non il primo in materia) di Simone di Bologna, in data 23 aprile, diretto ai dottori in legge di Siracusa, canonici e civili, chiedeva di mettersi a disposizione di Andrea Navarro per aiutarlo nel procedimento d'istanza del procuratore del fisco contro Emanuele de Burgos, proprietario d'una nave, e contro un gruppo di ebrei *de certis excessibus accusatos*¹¹. Presumibilmente il fermo della nave risale ad una data anteriore a questa lettera. Lo stesso giorno il presidente

nomina Giuliano de Paternò, commissario della magna corte reale, scriba e notaro nel processo che si sta svolgendo di fronte al commissario Antonio de Bonaiuto, dottore in legge, contro de Burgos catalano, proprietario di una nave, e alcuni ebrei. Ancora questa volta si parla di eccessivo rigore. Il terzo ordine del presidente, diretto allo stesso Antonio, è di trasmettere gli atti del processo alla magna regia corte (si fa riferimento alla nomina di Antonio, che non ci è pervenuta). Qui si parla per la prima volta di *Iudeos omnes cum navi ipsa orientem versus trasfretantes debitos*¹². Il giorno seguente lo stesso presidente, in seguito agli ordini di re Alfonso, scrive ad Andrea de Navarro di *teniri pregioni tucti quilli Iudei ki andavanu in Livante con la navi de Burgos*, e lo stesso per Manuele. Inoltre, ordina la confisca dei beni del padrone e degli ebrei¹³.

Il presidente teneva al corrente il re, che si trovava attualmente a Napoli, di quello che stava accadendo in Sicilia. Alfonso reagì immediatamente, considerando la distanza tra Napoli e Palermo. Già il 1 (o 5) maggio così scrive a Simone di Bologna e a Bernardo Margarit, presidente della camera reginale (Siracusa faceva parte del patrimonio della regina): *Iudeos qui ex nostro regno Hierosolimam accedentes navim Manuelis de Burgos consederant illos carceratos detinendo, ac bona eorum ad manus nostre curie apprehendo... eos nec eorum aliquem aliquo pacto molestari, nec per Andream Navarrum alguzirium neque quemquam alium, aliquo modo, vexari permictatis*. Si ordina che gli ebrei *ad prestinum statum reducatur*, devono cioè esser rilasciati dalla prigione e aver restituiti i beni confiscati, a condizione che *ab eis fideiussoria cautione ydonea et sufficienti recepta de stando iuri et iudicato solvendo, seu personis et bona eorum ad omnem curie petitionem presentando*. I denari *exacti* dagli ebrei devono essere depositati in banca o presso un mercatore. La decisione di Alfonso è dovuta all'intervento di Leone de Ragusa, mercante ebreo di Siracusa, che si era

110; C. TRASELLI, *Storia dello zucchero siciliano*, Caltanissetta-Roma 1982, pp. 88, 111.

¹¹ SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, V, Leiden-Boston 2003, n. 3138.

¹² *Ibid.*, n. 3139.

¹³ *Ibid.*, n. 3140. Vedi G. DI GIOVANNI, *L'Ebraismo della Sicilia, ricercato ed esposto*, Palermo 1784, pp. 99s.

presentato dal re¹⁴. Il 22 maggio l'arcivescovo pubblicò le *esecutoria* del mandato reale. Come spesso accadeva, un solo mandato reale non bastava. Il fervore degli ufficiali locali, con a capo Andrea Navarro, di punire gli ebrei e di impadronirsi dei loro averi era tale, che il re fu costretto a ripetere il 23 maggio gli ordini dati al principio del mese¹⁵.

Anche i Burgos, proprietari della nave, godevano della grazia reale. Il 16 maggio Alfonso concedeva un cosiddetto "perdono generale" ai due, comprendendo tra tutti i crimini da loro commessi anche quello del trasporto fallito degli ebrei in Oriente. Uniche eccezioni furono *crimina lese maiestatis et interceptionis navis illustrissimi ducis Burgundie*. Da ciò si evince che i Burgos erano coinvolti nella pirateria, perciò risultano tutt'altro che innocenti marinai. Per quello che riguarda il fallito viaggio in Palestina, il perdono lo definisce *non modo sine licentia et permissu nostris seu nostre curie, vero etiam contra mandata eis per officiales nostros de non extrahendis Iudeis a dicto regno*. I Burgos intendevano *diversos Iudeos cum eorum uxoribus, filiis, familia, rebus et bonis suis omnibus eosdemque in Hierusalem conducendi*. La pena prevista per tale crimine fu *confiscacionem omnium et quorumcumque bonorum talium contrafacientium viteque amissionis*. Il re commutava queste pene in una multa di duemila ducati, del valore di dieci gigliardi ciascuno, cioè piuttosto leggera. I Burgos avevano finto di essere all'oscuro del divieto, *ipsisque se ipsos et bona sua omnia nobis offerentes*. Il re, come accadeva spesso, usava la multa per pagare dei debiti¹⁶.

La storia non finisce qui. Poco dopo re Alfonso dà ordine al governatore della regina a Siracusa e a Michele de Gualbes, console di Ca-

talonia in quella città, di occuparsi della causa tra Manuele e Michele Burgos e degli ebrei che intendevano recarsi a Gerusalemme, noleggiando a quest'uopo le loro navi [!]. Compito del console fu dirimere la questione del pagamento per il nolo. Essendo questa una causa di carattere mercantile, toccava *ad iudicium consulii et mercatorum*. Perciò Alfonso affida la vertenza al console¹⁷.

Leone de Ragusa, che aveva ottenuto il rilascio degli ebrei dal carcere, non fu lasciato in pace dalle autorità siciliane, forse proprio a causa del suo intervento. Il 1 luglio re Alfonso scrive a Lope Ximenes Durrea, viceré, e se questi fosse stato ancora assente, all'arcivescovo di Palermo, e agli altri ufficiali dell'isola, in particolare al capitano di Siracusa, perché le merci di Leone venissero liberate dal sequestro. Leone si era imbarcato sulla nave di Manuele Burgos con delle merci, *prout ceteri mercatores et negotiatores per diversas mundi partes per eorum agendis negociis et mercantiis expediendis soliti sunt accedere*, come lo stesso Leone era abituato fare. Intendeva ritornare a Siracusa, avendo lasciato indietro la moglie ed i figli. Mentre gli altri ebrei imbarcati sulla nave intendevano emigrare ed andare a Gerusalemme¹⁸. Sulla stessa nave si trovavano il genitore di Leone, Sabatino e Polissena de Ragusia, con i loro averi, quindi ovviamente con intenzione di emigrare. Qualche giorno dopo Leone ottiene dal re un'altra lettera diretta al presidente di Sicilia affinché vengano dissequestrati anche i beni sequestrati a lui perché si era rifiutato di rivelare dove si trovavano quelli dei genitori. Infatti il presidente aveva emanato un bando perché venissero portati alla luce i beni nascosti degli emigrati¹⁹.

¹⁴ *Ibid.*, n. 3142. La versione nel ASP, R. Prototaro, reg. 46, cc. 264v-265r, porta la data 5 maggio. Per la multa vedi *infra*.

¹⁵ *Ibid.*, nn. 3149, 3150.

¹⁶ *Ibid.*, n. 3145. Per le *esecutoria* v. n. 3172, 23 giugno 1455.

¹⁷ *Ibid.*, n. 3170. Qui si parla di navi, mentre in altri documenti si parla d'una nave solo.

¹⁸ *Ibid.*, n. 3185. Il mio regesto, *ivi*, dev'essere corretto come sopra; vedi *Ibid.*, VIII, Corrigenda.

Dal testo si evince che gli avvenimenti di Siracusa sono da datare ai primi di marzo.

¹⁹ *Ibid.*, n. 3191. Si parla di...*simul cum aliis dicte civitatis Siraguserum Iudeis...*, che significa la provenienza dei presunti emigrati. Anche il regesto di questo documento dev'essere emendato come sopra; vedi *Ibid.*, vol. VIII, Corrigenda.

Un altro mandato del re, diretto al viceré tornato in carica, tratta dell'abolizione della fideiussione e della restituzione dei suoi beni a Salamone Titan, ebreo sempre di Siracusa. Questi s'era lamentato presso Alfonso perché Andrea Navarra lo aveva costretto a fornire fideiussori e forse gli aveva anche sequestrato dei beni insieme con quelli dei passeggeri della famigerata nave dei Burgos, mentre lui si era pentito dell'intenzione di partire. Difatti non si trovava a bordo della nave quando Navarra lo aveva fermato in mare e costretto a fare marcia indietro a Siracusa. Navarra avrebbe agito *asserens tam a sede apostolica quam a nostra maiestate vetitum fore et interdictu quod Iudei dicta loca Hierolomitana peterent, vel quod a dicto regno absque nostra licentia discederent*²⁰.

Da questo passo risulta che l'intervento del re e delle autorità siciliane non è motivato da sole considerazioni economiche, come si pensava finora, ma anche dal divieto papale di trasportare degli ebrei in Palestina, promulgato ventisette anni prima, ed ancora in vigore. Il ragionamento di Alfonso e del presidente si basava sullo stato degli ebrei siciliani come *servi camerae regis* e sul decreto di Martino V.

La multa imposta agli ebrei per il (fallito) tentativo di recarsi a Gerusalemme fu di 1,000 onze, tre volte la pena pagata dai Burgos. Il re, sempre bisognoso di soldi, voleva subito utilizzare anche questa cifra per il pagamento di debiti. Tuttavia il 5 dicembre *non si putendu a lu presenti haviri li dinari di la composizioni*²¹.

Solo il 6 gennaio 1456 il viceré e gli ebrei arrivano ad un accordo, formulato in un lungo documento, presentato da Lia Minichi, Sabatino Sigilmes e Rabba Actan, procuratori della comunità ebraica di Siracusa, e col consenso delle comunità principali della Sicilia, cioè di Palermo, Messina e Catania. Gli elementi principali dell'accordo sono i seguenti:

1. Agli ebrei di Siracusa e delle altre tre città, che furono incolpati e processati per l'accusa di volersi recare a Gerusalemme senza licenza, per i quali il fisco dimandava la confisca

dei beni e la vendita dei colpevoli come schiavi, viene concesso il perdono dietro pagamento d'una transazione.

2. Vengono perdonati anche gli ebrei complici e consapevoli del progetto.

3. Lo stesso vale per gli ebrei che non hanno ubbidito al bando di rivelare il nascondiglio dei beni degli imputati.

4. Autorizzazione di tassare gli ebrei imputati nelle quattro città.

5. Licenza agli imputati che avevano venduto beni immobili prima di partire per Gerusalemme di poterli riscattare entro sei anni.

6. Dietro pagamento di altre 190 onze da qui innanzi, gruppi non superiori a otto persone di ebrei di Siracusa, Palermo e altri luoghi della Sicilia, che avevano contribuito al totale delle 1,190 onze, saranno liberi di partire per Gerusalemme e di portare con sé dei soldi per la loro sopravvivenza.

7. Vengono restituiti i beni confiscati da Andrea Navarra ai maggiorenti della comunità ebraica di Siracusa e a quattro ebrei, compreso Leone de Ragusa.

8. I maggiorenti della comunità di Siracusa vengono autorizzati a chiedere ai Burgos la restituzione del nolo che avevano pagato, per finanziare una parte della transazione.

9. Sono esclusi dal perdono 24 ebrei di Catania (i cui nomi vengono elencati). Ma una volta pagate le 190 onze, anche loro godano del perdono.

10. Solo quegli ebrei che hanno pagato la quota a loro spettante possono godere del perdono.

11. Essendo i processati poveri, sarà concessa loro una moratoria di due anni per il pagamento dei loro debiti con altri, ma nel frattempo non possono uscire dalla Sicilia.

Nel corso di due mesi gli ebrei riuscirono a raccogliere la maggior parte della multa. Però rimaneva un numero di renitenti. Allora i maggiorenti di Siracusa si rivolsero a Durrea, che dava ordine a tutti gli ufficiali del regno di aiutare i maggiorenti a reperire i soldi a loro

²⁰ *Ibid.*, n. 3212.

²¹ *Ibid.*, n. 3226. Cfr. I. PERI, *Restaurazione e pacifico stato in Sicilia 1377-1501*, Bari 1988, p. 99;

SIMONSOHN, *Divieto*, cit., p. 53. Nell'agosto del 1455 si parlava ancora d'una composizione di solo 600 onze. SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, V, n. 3204.

dovuti. Gli ebrei di Catania in particolare avevano difficoltà a pagare la loro quota²².

Uno degli attori principali in questo dramma fu Andrea Navarro, *algozirio* e commissario, cioè incaricato speciale in missione dal viceré, e nel caso nostro da parte del presidente. Era molto zelante nell'esecuzione della sua missione, oltre al normale interesse personale di tali incaricati, che avevano diritto ad una certa percentuale sulle multe imposte ai delinquenti. Nel nostro caso la sua parte della transazione con gli ebrei fu di un sesto, cioè 166.20.0 onze. Difatti, già prima che il pagamento fosse effettuato dagli ebrei, il viceré dava ordini ad Antonio Sin, tesoriere della Sicilia, di sborsare la cifra ad Andrea. Fu lui a scoprire la partenza degli ebrei da Siracusa, e prima di essere nominato da Simone da Bologna cominciò ad *investigari tali fachendi e condurchirili li secretamenti, finki loru fussiru stati prisi in fragranti*. Inoltre il viceré lo raccomanda per *li stenti, spisi et travagli ki chi happi, et presertim lu periculi in lu quali si misi di muntare supra la navi, la quali fichi da poi vila e tentau di farichi resistencia e portarisi-lu*²³. Ma nella Sicilia Aragonese le cose non procedevano così lisce. I soldi della transazione, prima di essere pagati, furono spesi per saldare un debito di Alfonso. Perciò il pagamento ad Andrea doveva essere finanziato da altre entrate. Ma anche questo non avviene subito. Il tesoriere rifiutò di dargli, oltre al sesto della multa, anche il suo stipendio. Perciò, il 2 gennaio del 1460 il viceré Giovanni de Moncayo dava ordine di esaminare i conti di Navarra (che nel frattempo divenne collettore della decima e tarenì) e venne accettata la sua richiesta di essere finalmente pagato con uno stipendio

per il periodo di nove mesi spesi nella sua opera contro gli ebrei in partenza per Gerusalemme. Da questo documento si rivela un altro particolare della vicenda: *...et quilli (Iudei) essendu ia supra li navi per partiri nullu officiali havenduli impachati, immo datolicencia, taliter ki havianu venduti tucti loru beni, et cussi ipsu, cum grandi periculu di sua persuna, muntandu supra la dicta navi de Imburgos in la chitati di Seracusa, et lu patruni non lu volendu obedire, fichi vila et porta vasindilu taliter ki ia eranu plui di migla quattru a mari*²⁴.

Al periodo in cui si svolge la vicenda di Siracusa risale un'altra notizia d'un ebreo che andò dalla Sicilia a Gerusalemme. Il 15 maggio del 1455 il presidente di Sicilia incaricò un certo Bartholomeo de la Turri, dottore in legge e avvocato della magna regia corte, di recarsi a Nicosia ed indagare l'affare della casa d'un ebreo, oriundo del reame di Navarra, abitante a Nicosia. Prima di partire per Gerusalemme aveva disposto che, se non fosse tornato dal suo viaggio, la casa avrebbe dovuto essere trasformata in un ospizio per ebrei poveri. Il compito di Turri fu la salvaguardia dei diritti della Corona sulla casa come beni senza eredi²⁵.

Il Durrea, tornato nuovamente alla carica di viceré, nei primi del 1471 fece fermare un gruppo di ebrei di diverse nazioni che venivano dall'Africa del Nord, in viaggio per la Sicilia verso Gerusalemme. Dopodiché li rilasciò a Trapani. L'11 di luglio di quell'anno il viceré concedeva il nullaosta alla partenza degli ebrei per Gerusalemme e informava i capitani di tutti le navi del fatto che potevano trasportare gli ebrei oltremare. Seguono i 34 nomi degli ebrei²⁶. Altre notizie di questo carattere vengono menzionate negli anni seguenti, ma ci danno

²² SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, V, n. 3463. Gli Atti dei Giurati di Catania, ormai perduti, facevano cenno ad una lettera scritta il 16 settembre al presidente della Sicilia: *Notificamu a vostra signuria ki la Iudeca di quista chitati est divenuta ad nihilum, peroki li facultosi foru morti et alcuni chindi eranu li quali abitanu in altru locu, et quisti ki su iza su pauperrimi, taliter ki cum grandi difficultati et interessi paganu la regia collecta, et si per avintura alcuna collecta extraordinaria comu quissa ki si dichi... ki supravinissi non cridimu ki foranu suffi-*

cienti... in qual caso... ipsi si ni fugirannu et habiterrannu in altru locu et guay a la nostra chitati... con probabile riferimento alla composizione. Cfr. n. 2659 e M. GAUDIOSO, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV e XV*, Catania 1974.

²³ SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, V, nn. 3229, 3265.

²⁴ *Ibid.*, n. 3501.

²⁵ *Ibid.*, n. 3144.

²⁶ *Ibid.*, n. 3924.

solo nomi di individui, non di folti gruppi. Così nel 1480 Gaspar de Spes, viceré, da ordine a Giovanni Crispo, secreto di Palermo, di restituire a Gimila de Rasfu, ebrea della Castiglia, e a due compagne *certi dinari et roba*²⁷. Sempre nel 1480, lo stesso viceré dispone la restituzione a Fariuni Sacerdotu, Gallufo Camulli e Xamuel Librera, ebrei, delle merci confiscate dalle autorità portuali di Palermo, quando stavano per imbarcarsi per viaggiare a Gerusalemme²⁸.

Nel 1481 Argenta, ebrea di Siracusa, moglie di Iosep di Girgenti, vende a Merdoc Mermichi, suo concittadino, la sua casa per 17 onze, e la sua cucina a Channina, moglie di Sado no de Tripoli, rappresentando il marito assente, per 4 onze. Le proprietà fanno parte della sua dote, e sono situate nel quartiere ebraico di Siracusa. Ha bisogno dei soldi per finanziare il viaggio a Gerusalemme, avendo fatto voto di recarsi costì²⁹.

Invece incontriamo nuovamente un gruppo di ebrei palermitani, già a bordo di una nave di un certo Bartholomeo Gilibert da Perpignan in mare da Palermo a Messina, diretti a Gerusalemme. Giovanni de Valguarnera, presidente di Sicilia, incarica un ufficiale di indagare l'affare *perché li Iudei, comu sapiti, su servi di la regia cammara et non si possu partiri di questo regnu sine expresse licencia regia, viceregia, aut nostra*. Perciò, all'ufficiale viene ordinato di mettere sotto arresto gli ebrei e di sequestrare i loro averi, una volta che la nave getta l'ancora a Messina, e di indagare se hanno il permesso di partire dalla Sicilia³⁰. Pochi giorni più tardi il presidente ordina a Giovanni Enrico de Stayti, *secreto* di Messina, (probabilmente l'ufficiale a cui venivano diret-

ti gli ordini precedenti) di rilasciare gli emigranti, persone e averi. Motivo della liberazione fu l'insistenza di Bartholomeo di essere in possesso d'un *guidatico et salvo conducto concesso ad ipso sua navi, marinai et passaieri, et beni per li magnifici straticoto, iurati etc. di quissa nobili citati*. Il salvacondotto fu emesso il 15 febbraio e firmato da don Giuliano Centelles³¹. In questa faccenda si rintracciò un conflitto d'interessi tra la città di Messina e il presidente sulla sempre delicata questione di giurisdizione. La città si sentiva lesa nella giurisdizione autonoma dagli atti del *secreto* in materia degli ebrei. Perciò faceva mettere in prigione il *secreto*. Il presidente contesta la presa di posizione della città e chiede perentoriamente la scarcerazione del *secreto*, ed in seguito informa la città dalla incolumità degli ebrei³².

Ultima notizia dagli archivi siciliani sul nostro tema prima della cacciata degli ebrei: sempre nel 1485, il viceré Gaspare de Spes manda un commissario a Piazza per costringere, o meno, un certo Iosep Xuchre ad acconsentire alla *ħališah* della sua cognata Gauyusa, vedova di suo fratello, perché Iosep aveva fatto voto di andare a Gerusalemme, fatto che presumibilmente annulla il levirato. Ma non era vero quello che sosteneva Gaudiosa. La legge ebraica non prevede l'annullamento del levirato nell'evenienza della partenza del fratello del defunto marito per Gerusalemme o altrove. La verità è probabilmente che Gaudiosa non voleva accompagnare Iosep. Per costringerla Iosep rifiutò il divorzio. Gaudiosa invece per poter risposarsi con un altro aveva bisogno del divorzio/*ħališah* e cercava di averlo con l'aiuto delle autorità civili³³. Nel 1484 Donato de Aram, ebreo Palermitano, dona al padre metà

²⁷ SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, VII, Boston-Leiden 2005, n. 4530. PALERMO, *Jewish Settlement*, cit., p. 132.

²⁸ SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, VII, n. 4532.

²⁹ V. MULÈ, *Argenta Judea Siracusana pellegrina a Gerusalemme*, Archivio Storico Siracusano S. III, 13 (1999), pp. 149-160

³⁰ SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, VII, n. 4801.

³¹ *Ibid.*, n. 4804. PALERMO, *Jewish Settlement*, cit., p. 120; C. TRASSELLI, *Gli ebrei di Sicilia*, in Id. (cur.), *Siciliani fra Quattrocento e Cinquecento*,

Messina 1981, p. 144; Id., *Da Ferdinando il Cattolico a Carlo V. L'esperienza siciliana 1475-1525*, 2 voll., Palermo 1982, p. 164.

³² SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, VII, nn. 4806, 4808, 4809. Cfr. PALERMO, l. c., n. 274, che parla di una censura del Centelles da parte del presidente, che, però, non risulta dai documenti.

³³ *Ibid.*, n. 4845. Vedi A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester; Donne ebreie del medioevo in Sicilia*, Palermo 1999, p. 146.

d'una casa *solerata* nel Cassaro di Palermo perchè *dictus Donatus intendit petere civitatem Yherosalem*. Alla vigilia dell'espulsione dalla Sicilia, Channa, figlia di un neofita, già Brachono Fitira, volendo recarsi a Gerusalemme, richiede il divorzio dal marito. La coppia raggiunge un accordo amichevole³⁴.

Infine aggiungiamo una notizia tratta della prima lettera da Gerusalemme di Obadia da Bertinoro. Sulla nave con la quale viaggiava da Palermo ad Alessandria d'Egitto si trovava Meshullam da Volterra con un suo inserviente e altri dieci ebrei saliti sulla nave a Messina: un commerciante di zucchero con degli inservienti, tre calzolai da Siracusa ed una famiglia di cinque ebrei dalla Spagna. La nave sulla quale viaggiavano faceva rotta per l'Egitto via Messina e Rodi. Obadia racconta che avrebbe preferito imbarcarsi a Siracusa, perché di là partivano flotte di navi venete per Beirut. Essendosi trattenuto a lungo a Palermo, non fece in tem-

po ad arrivare a Siracusa per la partenza della flotta veneta³⁵.

In conclusione, nel Quattrocento vi era un certo flusso di viaggiatori ebrei dalla Sicilia in Terra Santa. Ovviamente dalla Sicilia abbiamo solo notizie di quelli che per un motivo o per l'altro si sono scontrati con le autorità. Possiamo ipotizzare con sufficiente certezza che ci furono degli ebrei partiti dall'isola senza attirare l'attenzione di quelle, ma è impossibile sapere quanti siano stati. Non si sa nemmeno quanti ebrei siciliani partiti per Gerusalemme siano arrivati alla meta e quanti non siano riusciti a raggiungerla per un motivo o per l'altro.

Shlomo Simonsohn
Diaspora Research Institute,
Department of Jewish History,
Tel Aviv University,
69978 Ramat-Aviv, Israel
e-mail: sshlomo@post.tau.ac.il

SUMMARY

The papal and royal prohibition aimed at stopping Jews from travelling to the Holy Land notwithstanding, Sicilian Jews continued to make '*aliyyah* in the fifteenth century. The authorities did not interfere with this traffic, as long as only individuals were concerned. It was when large groups attempted to leave the country for Jerusalem that the king intervened. The most clamorous case occurred in Syracuse in 1455, when a large group of would-be '*olim* was detained on royal orders. '*Aliyyah* of individual Sicilian Jews continued after that, albeit at no more than a trickle.

KEYWORDS: 15th Century Sicily; '*Aliyyah* of Sicilian Jews; King intervention in 1455.

³⁴ SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, XIII, pp. 8584, 8858.

³⁵ ARTOM - DAVID, *From Italy to Jerusalem*, cit., pp. 40s.

IL *PURIM* DI SIRACUSA ALLA LUCE DEI TESTIMONI MANOSCRITTI

Tra le feste ebraiche locali che devono il loro nome al Purim biblico quella che è stata maggiormente oggetto dell'interesse degli studiosi è nota col nome di "Purim di Saragosa", ovvero "Purim di Siracusa". Nonostante gli svariati studi sull'argomento, molto ancora rimane avvolto nel mistero, soprattutto per quanto riguarda gli aspetti storici dell'evento che sta alla base della festa.

Esso fa parte dei Purim cosiddetti "minori", Purim speciali¹, denominati in ebraico *Purim qetanim*, *Purim šeni* o *Mo'adim qetanim*, cui venivano conferiti appellativi diversi secondo precisi criteri: in base al nome del luogo nel quale si era verificato il prodigio o lo scampato pericolo (come, nel nostro caso, a Siracusa); in base al nome col quale era conosciuto l'evento che, per la Comunità, era stato all'origine del pericolo scampato (come nel caso di tre Purim speciali di Padova: di *Buda*, del *Fuoco* e dei *Sassi*)²; infine in base alla denominazione liturgica del tempo o del giorno in cui si era verificato l'evento (come nel caso di un altro Purim padovano, quello di *Sabato Toledot*)³. Pier Cesare Ioly Zorattini afferma al riguardo: "L'importanza della soluzione salvifica viene non solo percepita da coloro che l'hanno sperimentata e vissuta in funzione della contemporaneità in cui si sono svolti gli eventi, ma viene affidata alla memoria dei posteri, e quindi proiettata in una dimensione di lunga durata, grazie all'istituzione di una nuova festività, il *Purim Qatan*, segno tangibile di fede e riconoscenza per l'opera miracolosa della Provvidenza divina"⁴.

All'interno delle comunità ebraiche la memoria degli scampati pericoli talvolta era tramandata e coltivata con la lettura pubblica di *megillot*, cioè di rotoli scritti per l'occasione, secondo il modello e la funzione storico-memorale di quello archetipico di Ester, come nel caso del Rotolo di Saragusanos, o di speciali preghiere nello stile dei *piyyutim*, o di veri e propri poemi commemorativi, come nel caso del poemetto che ricorda l'avvenimento di Siracusa: è scritto in neogreco, ma con caratteri ebraici, e si basa sul racconto stesso della *Megillah*⁵. Nel rituale infine vengono talvolta inserite preghiere come 'Al ha-Nissim e l'*Hallel*⁶, e al contempo vengono talvolta rispettati gli usi tradizionali del pasto festivo tipico di Purim, con le offerte caritative ai poveri e il digiuno alla vigilia della festa.

Il *Purim di Siracusa*, sebbene nato in Italia, ebbe però maggiore diffusione nel periodo successivo all'editto di espulsione del 1492, fra gli ebrei siracusani, e in seguito anche saragozzani, che trovarono rifugio nei territori dell'Impero Ottomano, principalmente in Grecia. Dei festeggiamenti particolari, perlomeno maggiormente documentati, per questa occasione si svolgevano soprattutto tra i siciliani di Salonico, e in modo speciale nella sinagoga di Bet Aharon⁷, composta e frequentata in prevalenza da ebrei originari della città siciliana, e fondata, tra gli altri, proprio dalla famiglia Saragoussi. A lungo si è ritenuto che questo Purim speciale si riferisse alla città aragonese di Saragozza, a

¹ Un'ampia lista di *Purim* speciali, non solo italiani, è pubblicata in: *Encyclopaedia Judaica*, 13, Jerusalem, coll. 1395-1400.

² Cfr. P.C. IOLY ZORATTINI, *Una salvezza che viene da lontano, i Purim della comunità ebraica di Padova*, Firenze 2000, pp. 27 *passim*, 69 *passim*, 83 *passim*.

³ *Ibid.*, p. 89 *passim*.

⁴ *Ibid.*, pp. 21-22; cfr. anche A. LARDO, *Les Purim de Tanger*, «Revue des Etudes Juives» XXXV, 1-2 (1948), pp. 193-203.

⁵ Pubblicato in un libello, פורים כמנהג יאנינה וארטה של פזמונים של פורים כמנהג יאנינה וארטה, in cui sono nominati direttamente i Siciliani: in un verso si legge: פאטי פייטי סיצייליאני trascrizione del neogreco φάτε πιέτε Σιτσιλιάνοι, cioè: *Mangiate e bevete Siciliani!* Cfr. Y. MATSA, השירה היהודית ביוונית, in *Sefunot*, XV, *The Book of Greek Jewry*, V (1971-1981). Inoltre: D. SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse est un Pourim de Syracuse*, «Revue des Etudes Juives» LIX (1910), pp. 90-95.

⁶ Lett. Lode; è il nome dato ai Salmi 113-118. In genere l'*Hallel* è riservato solo ai miracoli avvenuti in Terra d'Israele.

⁷ Cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, Firenze 1949, pp. 155-156; J. NEHAMA, *Histoire des Israélites de Salonique*, Parigi-Salonico, III, cap. V, § II.

causa del nome utilizzato proprio nella *Megillah* che si legge in occasione della festa: in essa si parla, infatti, di un re Saragosanos, sul quale ritorneremo più avanti. Un ulteriore elemento che ha contribuito all'errata identificazione della località in cui si svolsero i fatti è stata la lingua prevalsa tra gli ebrei sefarditi del *Levante*: il *Ladino*, cioè il giudeo-spagnolo che gli ebrei cacciati dalla Spagna portarono con sé e che prevalse, poi, sugli idiomi delle altre comunità minori di esuli provenienti dalle terre colpite dall'editto di Granada e dispersesi in tutto il Mediterraneo. Il racconto, infatti, oltre a essere diffuso tramite la *Megillat Saragusanos*, è stato veicolato da numerosi racconti popolari, arricchiti, nel tempo, dalla fantasia dei narratori e diffusi in tutto l'Impero Ottomano; racconti che trovano testimoni, ancora oggi, in alcuni immigrati o figli di immigrati in Israele e altrove dalla Grecia e dalla Turchia⁸. Inserita in un contesto giudeo-spagnolo, *Saragosa* è stata facilmente identificata con l'omofona Saragozza, tanto che, in alcune versioni, certi narratori la sostituiscono direttamente con il vero nome di Saragozza in giudeo-spagnolo, *Saragusta*⁹.

Lo studioso David Simonsen fu il primo a fugare definitivamente i dubbi riguardanti l'identificazione del luogo in cui si svolse la vicenda festeggiata dal Purim di Siracusa. Ancora a fine Ottocento il rabbino Ottolenghi, da Salonicco, e poi ancora Matalon sempre dalla stessa città, e ancora Danon, in alcuni loro scritti, ritenevano il Purim originario della città spagnola¹⁰. È del 1886 una lettera del rabbino M.G. Ottolenghi, da Salonicco, pubblicata lo stesso anno nella rivista mensile "Il Vessillo Israelitico", nella quale il rabbino racconta, così come recita lo stesso titolo, *una leggenda spagnola, ovvero la Megillah Saragozziana*. Ottolenghi afferma con sicurezza che gli eventi narrati nella *Megillah* avvennero in Saragozza (città della Spagna)¹¹ e, ancora, che *numerose famiglie discendenti da Saragozza... digiunano al 17 e festeggiano al 18 del mese Scevat di ogni anno*¹². Così M. Matalon inviò, nel 1901, una traduzione francese della *Megillah*, pubblicata dall'Alliance Israélite Universelle con il titolo inequivocabile di *Le Pourim de Saragosse*. Ancora nel 1907 A. Danon parlava della *Megillah* del *Pourim Saragossi*, ritenendola originaria della Spagna, anche se in base alla notizia di una congettura del Rosanes, secondo la quale la suddetta *Megillah au lieu de venir en Orient directement d'Espagne, y est arrivé... par la Sicile*¹³. Fu invece, come abbiamo detto, il Simonsen ad affermare, nel 1910, che *la capitale de l'Aragon, Saragosse – Caesaraugusta –, n'a rien à faire avec ce Pourim, qui appartient à la ville de Syracuse en Sicile*¹⁴. La tesi di Simonsen fu ripresa e condivisa da Yossef Meyuḥas, l'anno successivo, in "Yerušalaim"¹⁵ e parecchi anni dopo anche da Cecil Roth in un suo saggio sugli ebrei espulsi dalla Sicilia¹⁶. Anche quest'ultimo, circa le affermazioni del Simonsen afferma: *Non vi è alcun dubbio che la sua supposizione sia esatta*¹⁷. Il Simonsen, a dimostrazione delle sue affermazioni, riporta innanzitutto la supposizione di Rosanes, basata sul fatto che non si abbiano notizie storiche sull'esistenza di dodici sinagoghe nella città di Saragozza di Aragona, la quale ne con-

⁸ Cfr. M. KOEN SARANO, ספרד, *ממורשת יהודי ספרד*, Jerusalem 1993-1994, pp. 58-59, 104-105; *Konsejas i Konsejikas del Mundo Djudeo-Espanyol*, Jerusalem 1994, pp. XXVII, 268-269; *De Saragosa a Yerushalâym, Kuentos Sefaradis*, Zaragoza 1995, pp. 175-176, 203.

⁹ Il giudeo-spagnolo trae questa denominazione dall'ebraico סרַקוּסְטָה, che a sua volta attinse dall'arabo سرقسطة. Fu questa una deformazione apportata dagli arabi al nome che gli antichi romani diedero all'antica Alduba: *Caesaraugusta*.

¹⁰ M.G. OTTOLENGHI, *Una leggenda spagnola, ovvero Meghillà Saragozziana*, «Il Vessillo Israelitico» XXXIV (1886), pp. 293-296; M. MATALON, *Le Pourim de Saragosse*, «Revue des Ecoles de l'Alliance Israélite Universelle» 2, (luglio-settembre 1901), Parigi, pp. 148-152; A. DANON, *Quelques Pourim locaux*, «Revue des Etudes Juives» LIV (1907), p. 122.

¹¹ OTTOLENGHI, *Una leggenda spagnola*, cit., p. 293.

¹² *Ibid.*, p. 296.

¹³ DANON, *Quelques Pourim locaux*, cit., p. 122.

¹⁴ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 90.

¹⁵ Y. MEYUHAS, מגלות משפחה בא"י, in A.M. LUNZ (cur.), 9 ירושלים (תרע"א - 1911), pp. 285-294.

¹⁶ C. ROTH, לתולדות גולי סיציליה (Contribution to the History of the Exiles from Sicily), «Eretz Israel» 3 (תשי"ד - 1954), pp. 230-234.

¹⁷ *Ibid.*, p. 233.

tava solamente tre¹⁸, mentre a Siracusa, come in tutte le comunità siciliane, il numero 12 aveva un ruolo importante, dal momento che le comunità siciliane erano rette da dodici maggiori, supponendo, in base a tutto ciò, che il numero di dodici comunità-sinagoghe, riportato nella *Megillah*, non fosse altro che una trasposizione di tale usanza vigente tra le comunità siciliane. Riguardo all'equivo del nome tra la città aragonese e quella siciliana il Simonsen cita diversi documenti, di fonti ebraiche e no, dai quali si vede chiaramente e inequivocabilmente che, nel medioevo, la città siciliana era normalmente chiamata con lo stesso nome del capoluogo aragonese, affermando quindi che “è solamente perché a nessuno mai era venuta in mente l'equazione סאַראַגוסה = Siracusa che si è ricorsi a una spiegazione ipotetica singolare: questo Purim sarebbe stato istituito a Saragozza, poi sarebbe passato in Sicilia con alcuni ebrei giunti da Saragozza, e sarebbe quindi stato conservato proprio dagli ebrei siciliani originari di Saragozza” (*c'est seulement parce que persone n'a songé jusqu'ici à l'équation סאַראַגוסה = Syracuse qu'on a eu recours à cette hypothèse singulière: ce Pourim aurait été institué à Saragosse, puis aurait passé en Sicile avec des Juifs de Saragosse et aurait été conservé précisément par les Juifs siciliens originaires de Saragosse*)¹⁹.

Questa, in breve, la trama del racconto esposto nella *Megillah*, che, nell'originale ebraico e in traduzione, è riportata per intero in appendice, così come si evince dai manoscritti da me presi in esame e sottoposti ad analisi comparata, che sono principalmente quelli conservati presso l'Università Ebraica di Gerusalemme: *Al tempo del re Saragusanos era usanza che, quando questi visitava il quartiere ebraico della città, abitato da più di 5.000 uomini adulti, le guide e i capi spirituali della comunità si recassero in processione verso il re, portando, in segno di sottomissione e rispetto, i rotoli della Torah. Tale abitudine fu seguita per i primi 12 anni del regno del re Saragusanos, ma nel 13° anno gli ebrei decisero, per rispetto nei riguardi della Torah, di non presentare al re altro che le custodie vuote dei rotoli. Ma un ebreo converso, Haim Šami, col nuovo nome di battesimo Marcos, denunciò il fatto al re, con la speranza di poter entrare nelle sue grazie. Il re decise di assicurarsi personalmente di quanto il delatore gli aveva raccontato passando all'improvviso nel quartiere ebraico l'indomani, il 17 del mese di Ševat, con l'intenzione di uccidere, nel caso di una conferma delle accuse, tutti gli ebrei della città. Ma nella notte il profeta Elia apparve al custode della sinagoga avvertendolo della minaccia incombente. I rotoli della Torah furono riposti nelle custodie, e quando, l'indomani, il re chiese di vederli, essi gli furono mostrati. Il delatore, risultata falsa e menzognera l'accusa di lesa maestà, fu punito dal re con la pena capitale, mentre gli ebrei beneficiarono del favore e della benevolenza del re.*

Come detto in precedenza, dunque, particolari festeggiamenti per il Purim dei Siracusani erano attestati nella città greca di Salonicco, allora parte dell'Impero Ottomano, dove moltissimi ebrei provenienti dalla Sicilia, dall'Italia e da tutte le altre terre colpite dalla sciagura dell'editto d'espulsione del 1492 trovarono un rifugio e in seguito una dimora stabile, grazie alle favorevoli condizioni geografiche ed economico-politiche dell'epoca, e dove si organizzarono, come anche altrove, dividendosi in numerose comunità, chiamate in giudeo-spagnolo *Kal*, dall'ebraico *Qahal*, o anche *Qehilot Qedošot* (*comunità sante*), secondo il luogo di provenienza. A Salonicco esistevano, per esempio, i *Kal Lisbona*, *Maiorca*, *Catalana* e, tra quelle degli ebrei provenienti dall'Italia, le comunità di *Puglia*, *Calabria*, *Neweh Šedeq* e ben tre della Sicilia, *Sicilia vecchia*, *Sicilia nuova* e *Bet-Aharon*. Fenomeno simile a quello avvenuto, per esempio anche a Roma, dove le sinagoghe erano chiamate *scole* e dove esistevano fra le altre, fino alle soglie del XX secolo, la *scola catalana*, la *scola aragonese* e la *scola siciliana*.

Rav Isaac Adarbi, nel XVI sec., attesta che a Salonicco “I Siciliani formavano una grande comunità, in quantità come in qualità” Conservarono il proprio rituale di preghiere sino alla fine del XVI secolo, quando, per mancanza di ministri che sapessero officiare le liturgie secondo il rito sic-

¹⁸ A. ROSANES, *Meghillat Saragosanos*, «ימי דברי ישראל בתוגרמה», I, Husiatyn 1907, p. 209, nota 58; SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 91.

¹⁹ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 92.

liano, abbandonarono il loro *Maḥazor* e adottarono il *Maḥazor Sefarad*. Alcuni fedeli, però, non accettarono il cambiamento e fondarono una nuova sinagoga, dove continuarono a pregare secondo il vecchio rito; ma, sei mesi più tardi, un decreto degli “eletti” della comunità *Sicilia* li obbligò a ritornare a pregare nella sinagoga *Sicilia*, sotto la minaccia della scomunica.

Nel corso dei secoli si formarono comunque nuove comunità, nate dall’ulteriore frammentazione delle comunità esistenti e in seguito alle successive ondate immigratorie dall’Occidente.

Proprio la comunità *Bet-Aharon*, di cui abbiamo detto prima, in particolare la famiglia Saragusi (o Sarahusi), e le famiglie Al-Ḥades, Al-Ḥadif e Peraḥià, della comunità *Sicilia Ḥadaš*, si riunivano, il 18 e il 19 del mese di Ševaṭ, e festeggiavano il *Purim de los Sarahusis*, eliminando ogni possibilità di confusione circa il luogo in cui si svolsero le vicende che hanno ispirato la suddetta festività. Inoltre c’è da notare che le famiglie Shami e Barukh, omonime rispettivamente di Ḥaim Šami, l’apostata delatore, e di Efraym Baruk, il bidello della sinagoga, personaggi della storia della festa, appartengono entrambe a due comunità di origine siciliana, rispettivamente *Sicilia Ḥadaš* e *Bet-Aharon e Neweh Šalom*.

La festa era ancora osservata all’inizio del XX secolo ogni 18 (altrove il 17) del mese di Ševaṭ e, a somiglianza del Purim di Ester, la vigilia, si osservava un digiuno, proprio come il תענית אסתר (*ta’anit Ester*), il digiuno di Ester; la sera si leggeva la cosiddetta “*Megillah di Siracusa*”, e l’indomani ci si asteneva dal lavoro e si trascorreva la giornata in trattenimenti letificanti²⁰. Così attesta anche il rabbino M.G. Ottolenghi, testimone oculare, nel suo articolo già citato, nel quale afferma: “In Salonico abitano 150 famiglie discendenti da quelli che si trovarono al miracolo le quali ogni anno al 17 Scevat si riuniscono in apposito oratorio, digiunano e alla sera dopo aver detto la preghiera Arvit fan leggere una Megilla che io stesso ho veduto...”²¹. Con la scomparsa definitiva degli ultimi esponenti della vecchia comunità siciliana durante l’Olocausto, a causa del quale persero la vita o emigrarono anche gli ultimi esponenti della famiglia Saragusi, scomparve, inesorabilmente e definitivamente, dalle “vie di Salonico” questa tradizione secolare. Essa però ha continuato a vivere altrove, grazie a coloro che riuscirono a sfuggire allo sterminio. Ne è una testimonianza l’intervista telefonica raccolta da me, il 15 dicembre 2002, con la sig. Rivkah Saragosi, di Petaḥ Tiqwah, il fratello Aharon Sarig (nome adottato in Israele, ebraicizzando l’originale Saragosi) e l’anziana zia Ester Materasso. Rivkah Saragosi attesta che fino a circa venti anni fa i suoi genitori, giunti da Salonico nella Palestina mandataria, si riunivano negli edifici del Bet Še’altiel, a Tel Aviv, luogo d’incontro degli ebrei provenienti da Salonico, e festeggiavano il Purim Saragosanos, assieme alle famiglie Carasso, Recanati, Matalon e Materasso (questi cognomi la dicono lunga sulla loro origine siciliana e non iberica). I tre intervistati ignorano però l’origine siciliana della festa e ritengono in buona fede di discendere dagli ebrei cacciati dalla Spagna. Aharon Saragosi ammette però, ignaro di quello che ciò significa, che il cognome è stato cambiato in Saragosi all’arrivo in Israele, e che il nome originario, così come era giunto da Salonico, era Saragoussi. Altre testimonianze di festeggiamenti del Purim di Siracusa sono attestate, ancora fino ai giorni nostri, in Israele, presso il *Bet ha-Midraš le-David* di Ramat Bet Shemesh, e a Parigi, presso la sinagoga di *Keduchat Levi*, dove la tradizione viene mantenuta dalla famiglia Saragosti, che possiede tre megillot del Purim. La famiglia Saragosti di Parigi prosegue la tradizione di Yaacov-Haï Saragosti (1906-1988), che aveva festeggiato l’evento ad Ariana (Tunisia) fino al 1965, proseguendo poi, tra il 1965 e il 1988, a Parigi. Suo padre Haim era emigrato da Smirne (Turchia) verso la Tunisia all’inizio del XX secolo²².

I siciliani e il loro Purim a Giannina

La presenza dei Siciliani era molto forte anche nella città epirota di Giannina, e sul festeggiamento del nostro Purim in questa città esistono numerose testimonianze. Il Purim di Siracusa veniva

²⁰ MILANO, *Storia degli ebrei*, cit., p. 156.

²¹ OTTOLENGHI, *Una leggenda spagnola*, cit., pp. 293-296.

²² Cfr. *Le Pourim de Saragosse - Yaacov Saragosti*, dal sito web della rivista «Pnima» 7 marzo 2005, all’indirizzo <http://www.pnima.com/modules.php?name=News&file=article&sid=248>.

festeggiato a Giannina con il nome di *Promòpulo Siciliano*. La parola *promòpulo* era un termine dialettale, un vero esempio di gergo giudeo-greco, che univa la parola *Purim* e il suffisso “*oulo*”, che nella lingua greca rende la forma diminutiva o vezzeggiativa, formando così, in una perfetta fusione, l’esatto corrispondente dell’ebraico *Purim Qatan*, che vuol dire proprio Piccolo Purim, e indica, come abbiamo avuto modo di dire sopra, i Purim minori festeggiati nelle varie comunità ebraiche della Diaspora. Il *Promòpulo* era festeggiato da famiglie che venivano chiamate Σιτσιλιάνοι, cioè Siciliani, proprio per la loro originaria provenienza. In occasione della festa queste famiglie preparavano dei dolci e si scambiavano delle visite, mentre grande festa e divertimento era per i bambini, e venivano addirittura sospese le lezioni scolastiche. Venivano preparati per lo più gli stessi dolci della tradizione del Purim canonico. Tra i dolci maggiormente diffusi vi erano le famose “orecchie di Haman” e un dolce di sesamo e miele chiamato “Cubbèta”²³. Come non pensare al tipico dolce natalizio che viene preparato ancora oggi in Sicilia proprio con sesamo e miele e che viene chiamato “Cubbàita”²⁴! Le somiglianze fra le tradizioni di Carnevale e festive in genere, tra la Grecia continentale e la Sicilia, non erano circoscritte soltanto alla sfera culinaria: si sa, per esempio, che a Giannina, per il Purim di Ester, che assumeva i tratti di un vero e proprio Carnevale, venivano bardati i cavalli e i carri con cordelle, nastri colorati e sonagli di ogni genere, secondo un costume ludico non molto differente da quello dei tradizionali *carretti siciliani*, esibiti in Sicilia a Carnevale. Inoltre una delle maschere principali era chiamata *Domino*, proprio come in numerosi Carnevali popolari della Sicilia, fino a qualche anno fa²⁵.

Il *Promòpulo* era considerato come un vero e proprio privilegio, che consentiva di mantenere ben salda e distinta la propria identità culturale; veniva perciò custodito da ogni ragazza nubile appartenente alle famiglie dei Σιτσιλιάνοι, la quale poteva mantenerlo quando si sposava con un Σιτσιλιάνο. Nel caso in cui una di esse andasse in moglie a qualcuno che non apparteneva ai Siciliani, questo *privilegio* veniva perduto, proprio come avviene con il nome paterno delle ragazze²⁶. Nella comunità ebraica di Giannina, e in particolare tra le famiglie che festeggiavano il Promòpulo, spiccano cognomi ben riconoscibili all’orecchio di un siciliano, come Matsa o Tsito, tuttora esistenti e diffusi in tutta la Sicilia.

In un saggio di Annette B. Fromm²⁷, del 1992, troviamo raccolte numerose testimonianze, alcune delle quali rilevate anche sul campo. In esso leggiamo che, “l’8 febbraio 1912, il sig. Benveniste scrisse che, in quella settimana (17 shevèt), cinquanta famiglie originarie della Sicilia avevano celebrato il loro Purim”²⁸. Nel 1954, quarant’anni dopo la descrizione di Benveniste, Yosef Matsa scrisse a Joseph Nehama, il famoso storico dell’Ebraismo greco, dicendogli che le famiglie siciliane celebravano una cerimonia particolare in sinagoga, “dove leggevano la megillah e la traducevano in greco. Essi si astenevano dal lavoro, ricevevano delle visite e, la sera, si divertivano e cantavano la canzone dei Siciliani, sullo stile e sulla musica della canzone di Purim”²⁹. Un’altra testimonianza diretta è for-

²³ Cfr. Comunità Israelitica di Volos, *Εβραϊκές γιορτές – παραδόσεις και ιδέες για μεγειρική*, 1993, p. 77.

²⁴ Cfr. S. BUSSOTTI, *Ghiugghiulena: Ideale*, in A. UCCELLO (cur.), *Del mangiar siracusano*, Siracusa 1969, p. 95; G. CORIA, *Profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana*, Palermo-Catania 1981, p. 593; S. BURGARETTA, *Pani e dolci di Natale nella tradizione avolese*, «Avola ‘85», Avola 1985, p. 20; Id., *Archetipici simbolismi di vita nei pani e nei dolci natalizi di Avola*, «Avolesì nel mondo», a. III, n. 2 (2002), pp. 8-12.

²⁵ Y. MATSA, *Η γιορτή του Πουρίμ στα Γιάννινα*, «Χρυσικά» 47 (marzo 1982). Cfr. G.A. GUBERNALE, *Carnevale*, in S. BURGARETTA (cur.), *Avola Festaiola*, Avola 1988, pp. 27-35; S. BURGARETTA, *Note di aggiornamento ad Avola Festaiola*, Avola 1988, pp. 25-29; Id., *L’intramontabile fascino del burlone*, «Provincia di Siracusa», Siracusa (genn.-febr. 1983), pp. 51-53; Id., *Il Carnevale di Avola*, in A.A.V.V., *Perle di Sicilia*, Messina 1998, pp. 20-21.

²⁶ E. NAHMAN, *Γιάννενα: ταξίδι στο παρελθόν*, Atene 1996, pp. 39-40.

²⁷ A.B. FROMM, *We are few: Folklore and ethnic identity of the Jewish Community of Ioannina, Greece*, Indiana University 1992, pp. 229-247.

²⁸ M. BENVENISTE, *Alliance Israélite Universelle*, Grèce II.B.15 (8 feb. 1912).

²⁹ FROMM, *Folklore and ethnic identity*, cit., pp. 239-240.

nita da un'intervista con la signora J. Tsito³⁰, del luglio 1982, nella quale l'intervistata fa riferimento alle sue origini familiari proprio in relazione al Purimòpulo: "...Quelli che provenivano veramente dalla Sicilia celebravano un altro Purim: il grande Purim e il piccolo Purim; per questo lo chiamavano *Purimòpulo*.... Quella festa, mio padre era anche siciliano, veniva chiamata *Siciliano*... In quella festa si andava in sinagoga, la mattina. E poi venivano a casa nostra, tutti quelli che erano andati in sinagoga la mattina, e mio padre offriva loro dei dolci. Dolci, *rakì*, uno spuntino, diciamo... quindi andavano a casa di altri. Nel tardo pomeriggio si imbandiva un pranzo. Come sembrava bello quel giorno! E, sì, io venivo distinta perché ero *siciliana*... e'erano cinque o sei famiglie... e'erano i Melias, qui... Annetta Melias è *siciliana*..."³¹. E in un'altra intervista di due anni dopo dichiara ancora: "Nel pomeriggio si preparava la pita, si preparava del buon cibo, e venivano alcuni nostri parenti. Nostro cugino e uno zio che era povero venivano a casa mia, e facevamo un bel pranzo. Mia sorella, che era sposata, veniva con suo marito e i suoi figli. Veniva celebrata come una festa privata. Questo era il *piccolo Purim*..."³².

Il canto dei Siciliani del quale parla Matsa nella sua lettera a Nehama è un documento di eccezionale importanza e interesse. Basilare e fondamentale, nonché quasi unico, studio su questo canto rimane ancora oggi l'articolo pubblicato, in ebraico, dallo stesso Yosef Matsa nella raccolta *השירה היהודית ביוונית* (*la Poesia ebraica in lingua greca*), nella rivista *Sefunot*³³, edita dall'Istituto Ben Zvi di Gerusalemme, nel 1981. Ne aveva già parlato il Simonsen nel suo articolo sul Purim di Siracusa nel 1910³⁴, menzionandone un'edizione a stampa assai rara, dal titolo *פזמונים של פורים כמנהג יאנינה וארטה* (Canti di Purim secondo l'usanza di Giannina e di Arta), datata Salonicco 5635-1875³⁵. Tuttavia il canto non era stato inserito nell'antologia di canti ebraici di Giannina curata dallo stesso Matsa nel 1953³⁶.

Trattandosi di un canto popolare, esso è composto nel dialetto locale di Giannina, poiché l'ebraico era relegato ormai quasi esclusivamente all'ambito religioso e liturgico, ma è scritto in caratteri ebraici³⁷, così come avveniva un po' in tutte le comunità ebraiche del mondo presso le quali l'idioma parlato veniva scritto con l'alfabeto ebraico, come, per esempio, il giudeo-arabo, il ladino e lo Yiddish. Il canto è basato certamente sulla *Megillat Saragosanos*, ma, per quanto riguarda il ritmo, lo stile e la forma, esso è improntato totalmente a un altro canto popolare degli ebrei di Giannina, il *Kina glossa* (*muovi favella*...), che veniva cantato, non a caso, per il Purim canonico: tant'è che si inizia con le stesse parole, *kina glossa*, e ne sono riprese formule e metro, e parafrasati interi versi. Qui di seguito riportiamo il testo direttamente nella trascrizione in caratteri greci da noi approntata. Nostra è pure la traduzione italiana, eseguita con intento funzionale.

³⁰ Da notare come molti di questi cognomi di ebrei di Giannina, quali, per esempio, Matsas e Tsitos, siano cognomi molto diffusi in Sicilia, in particolare proprio nel Siracusano, ancora oggi: Mazza, Zito, ecc.

³¹ FROMM, *Folklore and ethnic identity*, cit., pp. 241-242.

³² *Ibid.*

³³ MATSA, *השירה היהודית ביוונית*, cit., pp. 236-366.

³⁴ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., pp. 90-95.

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

³⁶ Y. MATSA, *Γιαννιώτικα Εβραϊκά Τραγούδια*, Giannina 1953.

³⁷ Cfr. il manoscritto utilizzato da Matsa: CAHJP, microfilm HM2/1449 (2731).

Trascrizione del “*Promòplo*” in caratteri greci e traduzione italiana

ΚΙΝΑ ΓΛΩΣΣΑ

Κίνα γλώσσα να μιλείς
θιάματα να ἴμολογείς
Τσιτσιλιάνους³⁸ να ξυπνείς
Με κρασί να τους μιθείς.

5 Φάτε πιέτε Τσιτσιλιάνοι
Κάθε ένας γιορτή να κάνει
θιάματα ο Θιός μας κάνει
Και στους Γεουδίμ τα βάνει.

Ο βασιλιάς ο ξακωσμένος

10 Σαραγουσάνους³⁹ τιμημένους
Του Γισραέλ αγαπημένους
Και όμορφα κορονιασμένους.

Στο χρυσάφι στολισμένους
Στα διαμαντικά ντυμένους.

15 Των Γεουδίμ με την τιμή τους
Εζήτησε την ευλογία τους
Με το Γράμμα του Πλάστη τους
Να του κάνουν την προσοφή τους.

Ο Μάρκος ο ξυλοθρεμμένος

20 Οχ το Γισραέλ σπαραγμένος

Υπάγησε να τους προσδώσει
Σε πρίκλο⁴⁰ να τους δώσει

Του βασιλιά να φανερώσει
Ο Θιός να τον πληρώσει.

25 Έτσι να ζεις βασιλιά μου
Άκουσε την μαρτυριά μου
Οι Οβραίοι σε γιλούνε
Ψέματα σε προσκυνούνε
Δίχως Γράμμα σε τιμούνε

30 Την ζωγή σου δεν ζητούνε.

Ο βασιλιάς βάνει τη γνώσει
Τους Οβραίους ν' ανταμώσει
Τη δουλειά για να ξιτάσει
Τα Σεφαρίμ για να κοιτάξει.

35 Πήρε η νύχτα να νυχτώσει
Τους πασιάδες ν' ανταμώσει
Στα συναγωγή να περάσει
Τα βλογημένα να κοιτάξει.

Ο Θεός με τα σπλαχνίσματά Του

40 Εθυμήθη τα παιδιά Του
Γισραέλ τα πρόβατά Του
Τα μιγάλα και μικρά Του.

Του Εφραγίμ του δουλευτή Του
Που εδούλευε για την τιμή Του

45 Έστειλε τον άγγελό Του
Ελιάου σχαρικευτή Του.
Σήκου Εφραγίμ μην κοιμάσαι
Στόλνα το Καάλ και ψάξε
Τα Σεφαρίμ για να στολείς

50 Τα Γράμματά Του να γιομείς
Μυστηριακά να τα στολείς
Καενού μη μολογείς.

Πήρε για να ξημερώσει
Πάειο Μάρκος ν' ανταμώσει

55 Τους Ουβρίγους να προσδώσει.

Ο βασιλιάς με αυτήν τη γνώση
Πέρασε στα συναγωγή
Με πασιάδες με κανόνια
Τ' άρματά τους στολισμένοι

60 Και με τα σπαθιά ζωμένοι.

Άνοιξε τα βλουγημένα
Και τα ήυρε γιομισμένα
Έμορφα και στολισμένα
Του Θεού παραγγειλημένα.

65 Οι Οβραίοι οι τιμημένοι
Στα βασίλεια ξαηκουσμένοι
Σουστοί και ιμπιστημένοι
Του Θεού ξιδιαλιγμένοι.
Τον ηκρέμασαν τον Μάρκο

70 Ωσάν το σκυλί το ζάρκο.

Τσιτσιλιάνοι με την γειά σας
Φάτε πιέτε με καλή καρδιά σας
Και με την καλή χαρά σας
Να ζήσουν τα παιδιά σας.

75 Δόξα του Θεού μεγάλη
Χάρη στους Γεουδίμ να βάλει
Τον Ελιάου Αναβή να βγάλει
Για την Μέρα την Μεγάλη.

³⁸ *Siciliani* non è detto con il termine greco *Σικελίοι*, ma con la trascrizione, più o meno esatta, del termine italiano.

³⁹ Da notare che il nome non è trascritto come nelle *megillot*, cioè *Saragosanos*, bensì *Saragusanos*, il che rimanda subito e chiaramente alla città siciliana, più che a quella aragonese. Si pensi d'altronde al termine corrispondente nel dialetto siracusano: *sarausanu*.

⁴⁰ Questo è l'unico termine, oltre a *Τσιτσιλιάνοι* e *Σαραγουσάνος*, estraneo al dialetto greco in cui è composto il canto, non considerando ovviamente i termini in ebraico, ed è chiaramente originario dell'Italia meridionale. Questo è, inoltre, anche l'unico, tra i canti ebraici di Giannina e Arta, nel quale compaiano termini non appartenenti al dialetto locale.

MUOVI FAVELLA

Muovi favella a raccontare
e prodigi a professare,
i Siciliani a ridestare;
con vino falli ubriacare.

Mangiate e bevete Siciliani!
Che ciascuno faccia festa!
Meraviglie fa il Dio nostro.
Con gli Yehudim le compie.

Il sovrano rinomato
Saragusanos onorato,
da Israele molto amato,
e con gloria incoronato,

tutto d'oro adornato,
di gioielli abbigliato,

con l'onore degli Yehudim
chiese lor benedizione:
con gli Scritti di lor Creatore
gli facesser lor preghiere.

Però Marco scellerato,
che Israel ha rinnegato,
ebbe in mente di tradirli
e in pericolo condurli,
rivelando tutto al re.
Possa Iddio ripagarlo!

Per la tua vita, mio sovrano,
ascolta la mia testimonianza.
Ti raggirano gli Ebrei:
ti si prostrano d'inganno,
senza Scritti onor ti danno.
Per la tua vita non invocano.

Si decide allora il re
a incontrare questi Ebrei,
per verificare il fatto
e vedere i Sefarim.

E mentre già scendea la notte,
a incontrare i suoi ministri
le sinagoghe a perlustrare,
le Cose Sacre a controllare.

Ma Iddio di misericordia
si rammenta dei suoi figli,
del suo gregge Israel:
sia dei grandi sia dei parvi.

Ad Efraym servo suo,
che serviva in Suo onore,
il Suo angelo inviò:
Eliyahu il messaggero.
Su, Efraym, non dormire!
Adorna il Kal e va a cercare!
I Sefarim va ad allestire,
gli Scritti ad inserire,
e di nascosto ad abbellire,
ma ad alcuno non lo dire.

Si faceva già mattino
quando Marco andò a incontrare
quegli Ebrei da tradire.

Con in testa tale intento
Per le sinagoghe passò il re,
con ministri e con cannoni,
con i carri ben muniti
e di spade tutti cinti.
Fece aprir le Cose Sacre.
Tutte piene le trovò,
belle tutte e ben ornate
come Dio le ha comandate.

Or gli Ebrei son onorati,
per il regno rinomati,
tutti giusti fidi e retti
e da Dio ben eletti.

Poscia Marco fu impiccato
Come un cane sciagurato.

Siciliani, alla salute!
Mangiate e bevete di buon cuore.
In letizia e vostra gioia
Lunga vita ai vostri figli!

Gloria grande a Dio Signore,
che ai Giudei ha fatto grazia!
Che ci invii Elia il profeta
Per il Giorno Grande e Terribile.

Personaggi e protagonisti della *Megillah*

Il re Saragusanos

Per molto tempo il nome del sovrano di cui si narra nella *Megillah* è stato letto Saragosanos, sempre in base all'equivoco di cui abbiamo già detto circa l'esatta identificazione della città teatro dei fatti. È stato ancora una volta il Simonsen, forte della sua tesi, ad affermare che il nome che fino ad allora era stato letto *Saragossanus* doveva invece essere letto *Saragusanus*⁴¹. Il Simonsen fa inoltre riferimento al poemetto in greco scritto in caratteri ebraici riportato sopra, sottolineando il fatto che nel suddetto componimento il nome del re è vocalizzato proprio Saragusanos e non Saragosanos, corroborando ulteriormente, in tal modo, le sue affermazioni⁴². Purtroppo però il nome effettivo del sovrano non è menzionato né nella *Megillah* né nel componimento greco, che ovviamente si basa sulla *Megillah*, e questa omissione, come dice il Simonsen, può essere stata intenzionale oppure dovuta al fatto che il nome reale fosse già caduto in oblio al momento della composizione della *Megillah*⁴³.

Cecil Roth invece, nel già citato saggio sull'esilio degli ebrei siciliani, propone un'interpretazione differente. Egli ritiene che la frase che apre il rotolo, *Al tempo del re Saragusanos*, sia corrotta e propone due possibilità di correzione: *Al tempo del re (tizio) d'Aragona* oppure *Al tempo del re (tizio) aragonese*, dato che quella era la casa regnante in Sicilia all'epoca degli eventi narrati⁴⁴. Questa ipotesi in effetti non è del tutto improbabile, considerando il fatto che anche in questo caso i due termini in questione scritti in ebraico si somigliano molto graficamente: סראגוסנוס ~ סראגונסי⁴⁵. Questa congettura troverebbe eventualmente un riscontro anche in alcuni documenti ufficiali, in particolare nei decreti regi emessi dai sovrani aragonesi in Sicilia, nei quali la definizione ufficiale dei reali era spesso quella di *Rex Sicilie et Aragonae* oppure *Rex Aragonum, Sicilie etc...*⁴⁶. Noi ci permettiamo di avanzare anche lo spunto per un'ulteriore ipotesi: l'appellativo del re Saragusanos potrebbe essere semplicemente l'apposizione impropria, al posto del nome proprio del re aragonese, del semplice aggettivo *siracusani*, attraverso la forma giudeo-spagnola *saragusanos*, dal momento che la maggior parte degli ebrei levantini, i quali parlavano e parlano per l'appunto il ladino, chiamava e chiama sovente la festa in questione proprio *el Purim de los Saragosanos*, oppure anche, in una forma parallela, *el Purim de los Sarahusis*, cioè proprio *il Purim dei Siracusani*⁴⁷. Del resto proprio nella *Megillah* si potrebbero cogliere degli elementi a conferma di quanto detto, laddove si parla degli *ebrei della città di Saragosanos*, che potrebbe essere una corruzione o un'emendazione congetturale di *città dei Siracusani* ovvero *città di Siracusa*, dato che in alcuni manoscritti della *Megillah* si trova direttamente la formula *città di Saragusa*⁴⁸.

Se poche sono le certezze sull'interpretazione del nome di re Saragusanos, ancora minori sono le certezze sull'identità di questo re. L'identità del re è ovviamente legata inevitabilmente alla datazione degli eventi narrati nella *Megillah*. Il Simonsen ritiene che il passo in cui si racconta della modifica dell'usanza di portare fuori soltanto le custodie dei Sefer Torah, senza i rotoli, avvenuta nel XIII anno del re Saragusanos, non sia di valenza storica, ma che si ispiri al passo biblico di Genesi 14, 4. I manoscritti concordano sul giorno dell'evento: il 17 del mese di Ševaṭ (*Quand on parle du 17*

⁴¹ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 90.

⁴² *Ibid.*, p. 92.

⁴³ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁴ ROTH, סיציליה גולי לתולדות, cit., p. 233.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ F. LIONTI, *Le magistrature presso gli ebrei di Sicilia*, «Archivio Storico Siciliano» IX (1884), pp. 351, 352, 354; ID., *Gli ebrei e la festa di Santo Stefano protomartire*, «Archivio storico siciliano» VIII (1883), pp. 474, 478. Inoltre cfr. G. e B. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, Palermo 1884-1911. Ristampa a cura della Società Siciliana di Storia Patria, Palermo 1990, *passim*.

⁴⁷ AA.VV., *Saloniki, Ir Va-è'm be-Isra'el*, Istituto di ricerca sull'Ebraismo a Salonico, Gerusalemme-Tel Aviv 1967, p. 167.

⁴⁸ Cfr. Ms 142 g, Bnyahu Meir - F 44869 H.U.; Ms 5388, Jewish Theological Seminary - F 34949 H.U.; Ms 217, (Cecil Roth collection).

schebat, on songe sans doute au jour de jeune primitif, tandis que la fête tombe le 18)⁴⁹. Riguardo all'anno, invece, i manoscritti forniscono nuovamente dati discordanti: la maggior parte dei manoscritti porta l'anno ebraico 5180, cioè il (venerdì 2 febbraio) 1420, mentre altri portano l'anno 5140 (mercoledì 25 gennaio 1380). Il Rosanes porta invece il 5160⁵⁰ (mercoledì 14 gennaio 1400), che però il Simonsen ritiene un errore di stampa per 5140⁵¹, mentre il Brull ipotizza il 5188 (mercoledì 4 febbraio 1428)⁵². In ogni caso, come afferma il Simonsen, tutte le date ci riportano a cavallo tra il XIV e il XV secolo⁵³. Cecil Roth, sostenitore dell'origine siciliana della festa del Purim di Saragosa, nel suo più volte citato articolo, scrive però che, nonostante tutti i suoi sforzi, non ha avuto modo di *trovare tra i documenti ufficiali siciliani alcun accenno o riferimento al "miracolo" e alla liberazione, sui quali si fonda l'istituzione della festa*⁵⁴. Il Simonsen invece crede di poter individuare l'evento storico che sta alla base della festa, o almeno qualcosa che si avvicini molto ad esso, in una serie di episodi avvenuti nella città di Marsala. L'episodio in questione è il seguente: tra le numerose angherie cui era sottoposta la *universitas civium Iudeorum*, nel suo tormentato rapporto con la *universitas civium Christianorum* in Sicilia, vi era quella particolarmente incresciosa di costringere gli ebrei a recarsi nelle chiese dei cristiani, ad ascoltare le prediche degli oratori in occasione del Natale e per la festa di S. Stefano protomartire, obbligandoli a portare con sé i rotoli della Torah. Questa usanza, introdotta inizialmente *affinché gli Ebrei dalla gravità delle cerimonie religiose fossero spinti a recedere dalla loro incredulità*⁵⁵, in seguito degenerò ulteriormente, come se non fosse tutto già abbastanza abietto, e divenne *mezzo di vendetta e di scandalo, perché, spinti (gli ebrei) a viva forza per entrare nelle chiese, all'uscita erano bersaglio di pietre che da ogni parte si lanciavano, rendendo così loro quanto gli antichi Ebrei avevano fatto a santo Stefano. I predicatori stessi incitavano il popolo*⁵⁶.

Questi episodi erano divenuti particolarmente gravi a Marsala, per cui gli ebrei di quella città, nel 1399, presentarono una supplica al re Martino, *perché ponesse fine a tanto scandalo e li facesse usare e godere di tutte quelle libertà, immunità, esenzioni e grazie delle quali godeano tutti gli altri Ebrei*⁵⁷. Il re Martino non fece attendere la sua risposta e, con un privilegio datato Catania 10 gennaio 1399, di VIII Indizione (cioè 1400, giacché l'anno siciliano, a quell'epoca, iniziava il 25 marzo), comandava che *qualunque consuetudine potesse esistere nella terra di Marsala che consentiva questo strano modo d'indurre a viva forza gli Ebrei nella chiesa dei Cristiani pel giorno di santo Stefano e del Natale, dovea essere abolita come contraria al diritto, alla regola dei buoni costumi ed alla società umana*⁵⁸. Il documento fu anche reso pubblico, in tutta la città, da un banditore, per assicurare che tutti ne venissero a conoscenza, ma, nonostante ciò, gli ebrei, dopo alcuni anni, furono costretti a presentare al re una nuova supplica, poiché i cristiani, con il pretesto che il documento dovesse essere custodito presso di loro, lo tolsero agli ebrei e si rifiutarono di riconsegnarlo e, soprattutto, di applicarlo. In seguito a tutto ciò il re Martino decretò nel 1405 che, *come per lo passato, fossero tenuti gli Ebrei di Marsala a venire nella Madre Chiesa di San Tommaso per ascoltare fino al termine la predica nella ricorrenza della festa di santo Stefano; ma fossero al tempo stesso dispensati di entrarvi apportando la loro theora, come del pari nessuno ardisse molestarli tanto nell'entrare come nell'uscire dalla chiesa*⁵⁹.

Il Simonsen giunge alla conclusione che *non vi è motivo per ritenere che quest'obbligo esistesse a Marsala e non a Siracusa, dato che altre ordinanze conosciute, riguardanti le prediche coatte di conversione, come quella di Turolo, del 5 febbraio 1428, e quella di Tortosa, del 5 gennaio 1430, si*

⁴⁹ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 93.

⁵⁰ ROSANES, *Meghillat Saragosanos*, cit., p. 211, nota 62.

⁵¹ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 93, nota 1.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁴ ROTH, לתולדות גולי סיציליה, cit., p. 233.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 463.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 464.

⁵⁹ LIONTI, *Le magistrature*, cit., p. 464.

riferiscono a tutta la Sicilia⁶⁰. Tuttavia, seppur suggestiva, in mancanza di documenti storici certi e inconfutabili, anche questa tesi rimane nell'ambito delle speculazioni.

Un'altra tesi, circa la datazione degli eventi, è avanzata da Nicolò Bucaria nel suo libro *Sicilia Judaica*. In esso Bucaria scrive che *l'unico episodio storico conosciuto che potrebbe aver ispirato il Purim occorre a Catania: l'11 luglio 1392 la giudecca di questa città, in cui risiedeva all'epoca re Martino, informa quest'ultimo che starebbe preparandosi un tumulto contro la giudecca di Siracusa. Il re ordina all'ultimo minuto di inviare un decreto che vieti qualsiasi violenza contro gli ebrei*⁶¹.

Il decreto in questione, datato Catania 11 luglio 1392 (XV Indizione) è presente nella preziosa raccolta dei fratelli Lagumina⁶² e lo riportiamo integralmente qui di seguito:

*Fideles nostri per ki la nostra magestati havi intisu ky alcuni di la Cithati nostra de Syracusa cum pre-
sumpcioni li iorni passati si mossiru contra la iudeca di la dicta nostra chitati vulenduli dampnificari e displa-
chiri a tuti et si non per lu bonu recapitu ki vui la dastivu havirianu exequatu la loru prava intenciuni Ancora
per ky li diti Iudei su aminazati ad essiri displachuti per die dominico proxime venturo secundo alcuni de loru
exponinu a la nostra magestati per la iudecha de Cathania vulimu et cumandamuvi expresse hy richiputi li
presenti dyati fari gictari lu bandu per la dita citati sub pena di la nostra ira et indignacioni hy nulla persona
dya attemptari ne presumiri fari novitati non contradictioni nixuna a la dita Iudaica ymmo li dyati manutiniri
et aytari comu a servi hy su di la Camera di la nostra excellencia et si alcuna persuna in quistu contravinira
sya castigata per tali modu hy la sua pena sya terruri de omni ma]efactutu. Datum Cathanie anno M CCC
nonagesimo secundo XI Iulij XV Indictionis. Lo duch.*

Dirigitur Capiteo et Iuratis civitatis Syracusie.

Dominus dux mandavit mihi R. de cumbis.

Circa l'usanza di portare i rotoli della Torah al cospetto del re, la *Megillah* racconta che un giorno gli ebrei della città di Siracusa, per rispetto alla Torah, decisero di togliere i rotoli della Legge dalle loro custodie, ogni volta che esse venivano portate al cospetto del re, e che ciò avvenne fino al dodicesimo anno del suo regno. In ogni caso, se consideriamo per buona la data del 1392, anno del tumulto scongiurato a Siracusa, di cui abbiamo appena parlato sopra, allora l'elemento del XIII anno sarebbe puramente simbolico, essendo il 1392 il primo anno di re Martino. Se invece si dà per certo il dato della *Megillah*, allora il XIII anno del re Martino, il quale si era autoproclamato *rex Siciliae* nel 1392, è proprio l'anno 1405, cioè esattamente l'anno in cui re Martino, come detto sopra, pose fine all'obbligo, da parte degli ebrei di Marsala, di portare la loro Torah nelle chiese cristiane.

Sebbene la comunità giudaica contribuì molto all'economia della città, i rapporti fra ebrei e Siracusani non furono mai idilliaci. «La comunità ebraica di Siracusa», scrive il Giansiracusa, «certamente la più antica e la più numerosa di Sicilia, si lamentò spesso presso i regnanti aragonesi per i soprusi e le angherie dei Siracusani spinti da prediche antisemitiche ad emarginare sempre più la componente ebraica che nonostante tutto rimaneva in città la più attiva ed industriosa»⁶³. Il clima di tensione nel '400 arrivò a tal punto che i più ricchi ebrei della comunità di Siracusa, d'accordo con altri pochi ebrei di Palermo, Messina e Catania, partirono nel 1455 dai quattro grossi porti siciliani con la scusa di un pellegrinaggio in Palestina, ma con l'intenzione, invece, di fuggire dalla Sicilia. Scoperti dalle autorità furono presto catturati e puniti. In loro difesa, racconta il Di Giovanni, si levarono tre fra le maggiori personalità ebraiche siciliane: i siracusani Ufia Mimirchi, Sabatino Sigilmes e Rabba Actan, che ottennero dal Re l'autorizzazione a che gli ebrei siciliani potessero lasciare la Sicilia per i pellegrinaggi in Palestina non più di otto per volta. Intorno al 1467 comunque i rapporti fra ebrei e siracusani precipitarono nuovamente. I tumulti aumentarono e più di una volta ci furono anche delle vittime. Per la Quaresima del 1487, come tramanda il Privitera, predicò a Siracusa un francescano, padre Pistoia, il quale talmente istigò e aizzò i siracusani contro gli ebrei, che solo la pre-

⁶⁰ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 94.

⁶¹ N. BUCARIA, *Sicilia judaica*, Palermo 1996, pp. 122-123.

⁶² LAGUMINA, *Codice diplomatico*, cit., I, p. 135, documento n° XC.

⁶³ P. GIAN SIRACUSA, *Ortigia: illustrazione dei quartieri della città medievale*, Siracusa 1981, p. 16.

senza dei militari e delle autorità governative evitò che la povera gente del popolo, accecata, facesse una strage degli ebrei abitanti alla Giudecca⁶⁴.

Efraim Baruk

Se per il re Saragusanos le certezze sono esigue, per quanto riguarda lo *šammaš* della sinagoga, Efraim Baruk, esse sono praticamente nulle. Non si può essere certi nemmeno della stessa esistenza storica di quest'uomo. Le uniche due certezze riguardano il suo incarico e il suo cognome. Per quanto riguarda il suo incarico, è la stessa *Megillah* a definire Efraim Baruk *šammaš* della sinagoga e della comunità. Già in Sicilia lo *šammaš* era molto rispettato e svolgeva un compito fondamentale per la comunità: era infatti il custode delle chiavi della sinagoga e doveva, pertanto, essere una persona di estrema fiducia. Ce lo conferma anche Ovadia da Bertinoro, parlando della sinagoga di Palermo: *...il santuario ha due porte: una a mezzogiorno e l'altra a tramontana; due uomini probi della comunità sono preposti ad esse per chiudere ed aprire*⁶⁵. Si ha notizia degli *šammašim* anche in documenti ufficiali siciliani, uno dei quali conferma proprio la grande responsabilità che avevano queste persone, alle quali erano affidate in custodia le chiavi della sinagoga, sotto la loro responsabilità, con il divieto di poterle dare ad alcuno: *“...quod maniglorius miskite non det claves et res miskite alicui Iudeorum sine licencia prothi et elemosinariorum, sub pena augustalis unius secreto”*⁶⁶. Per quanto riguarda l'eponimo *Baruk*, cognome dello *šammaš* protagonista della *Megillah*, è molto interessante segnalare che esso è attestato, in numerosi libri che si sono occupati dell'argomento, in seno alle comunità ebraiche dell'Impero Ottomano, e in particolare nella comunità di Salonico, proprio tra le famiglie di origine siciliana⁶⁷. Inoltre questo nome era attestato anche direttamente in Sicilia, prima del 1492 e anche dopo, tra i convertiti, sia nella forma ebraica di *Baruk* sia nella forma latinizzata di *Benedetto*⁶⁸. Vale la pena di annotare, infine, che questo cognome, nelle diverse varianti (*Barucco*, *Benedetto*, *Di Benedetto*, *Benedetti*), è ancora presente tutt'oggi in Sicilia e in particolare nella provincia di Siracusa.

Ḥaim Šami

Anche per Ḥaim Šami, così come per Efraim Baruk, non si hanno riscontri storici diretti. L'unico dato certo, sicuramente non secondario, è, come nel caso del *bidello della sinagoga*, il fatto che il cognome *Šami* era attestato tra le comunità ebraiche siciliane dell'Impero Ottomano e a Salonico, in particolare proprio nella comunità *Sicilia Ḥadaš*?⁶⁹. Inoltre anche questo cognome è ben attestato nei documenti siciliani; interessante la forma, trascritta secondo le regole di grafia del siciliano di allora, *Xamu* (leggi *Šamu*), e ancora oggi in varianti come *Sciama* o, forma arabizzata, *Buscema* e *Buscemi*, nomi, questi due ultimi, particolarmente diffusi, soprattutto il secondo, proprio in provincia di Siracusa, dove esso è divenuto anche il nome di un centro abitato, il comune montano di Buscemi. A Rodi, infine, per esempio, è attestata la variante grafica francese, *Chami*, nella lapide commemorativa per le vittime dell'Olocausto.

⁶⁴ S. PRIVITERA, *Storia di Siracusa antica e moderna*, 2 v., Napoli 1878-1879, rist. Bologna 1975, p. 131.

⁶⁵ B. LAGUMINA, *Le giudaiche di Palermo e di Messina descritte da Obadia da Bertinoro*, «Atti della R. Accademia di scienze e lettere ed arti» 3-4 (1896), p. 18.

⁶⁶ F. LIONTI, *Le usure presso gli ebrei di Sicilia*, «Archivio storico siciliano», n.s. 9 (1884), p. 201.

⁶⁷ «La famiglia Baruk, alla quale viene associato lo *šammaš*, appartiene, a Salonico, alla comunità Neweh Šalom, che era parte della comunità Sisilia»; cfr. AA.VV., *Saloniki, Ir Va-èḿ*, cit., pp. 167, 182; B.I. SHIBI (cur.), *Αγκάδα σελ Πέσσαχ*, Salonico (5747 - 1987), pp. 10-16; M. MOLHO, *Les synagogues de Salonique*, Paris 1991, pp. 40-41, 53.

⁶⁸ M. GAUDIOSO, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV e XV*, Catania 1974, pp. III-XI.

⁶⁹ «La famiglia Šami, alla quale viene associato il converso e delatore Marcos, appartiene, a Salonico, alla comunità Sisilia»; cfr. AA.VV., *Saloniki, Ir Va-èḿ*, cit., p. 167, 182; SHIBI (cur.), *Αγκάδα*, cit., pp. 10-16; MOLHO, *Les synagogues*, cit., pp. 40-41, 53.

Il fenomeno delle delazioni era tristemente diffuso fra gli ebrei siciliani, con frequenza crescente, in un periodo buio in cui la macchina dell'Inquisizione era ormai ben oleata in Spagna e stava prendendo sempre più piede anche in Sicilia, e i delatori più accaniti erano spesso proprio i neofiti. Ancora una volta attingiamo alla preziosa fonte delle lettere di Ovadia da Bertinoro, che, parlando degli ebrei di Palermo, scrive: *molti di loro (hanno il vizio) della detrazione, e commettono (tale) delitto come se fosse la cosa più lecita (del mondo); ogni giorno, continuamente, l'uno non fa che dir male dell'altro, senza soffrirne rossore. Se poi taluno odia qualche persona, (subito) gli appone delitti che non sono mai stati, e che non furono mai fatti; e se avviene che eseguite le indagini, si appura la insussistenza (del reato apposto), non per questo si fa niente al calunniatore, perché secondo gli statuti e le leggi del paese chi dice male di un altro non può essere condannato se non gli si provi in faccia il suo operare*⁷⁰. Ma la realtà era molto più complessa e la normativa sui delatori era svariata e molteplice, a seconda dei capitoli e dei privilegi che gli ebrei ottenevano di volta in volta dalle autorità ecclesiastiche locali e dai diversi sovrani che si succedevano. Esiste infatti un decreto regio di circa un secolo antecedente alle lettere di Ovadia da Bertinoro, un decreto del re Martino e del duca di Monblanc, datato Catania 12 maggio 1393, con il quale veniva approvato che i quattro sapienti e i dodici segretari della giudecca di Palermo, alla presenza del Capitano, potessero procedere contro i pubblici *melchini*⁷¹, a condizione che la pena fosse eseguita dal Capitano e che a ogni esecuzione la giudecca versasse 20 onze alla R. Curia⁷².

Il profeta Elia

Personaggio fondamentale nell'epifania salvifica di Dio all'interno del nostro racconto è il profeta Elia. È una figura assai presente nella tradizione ebraica, molto ricorrente proprio nei racconti popolari, ed è legata a una tradizione molto più antica che affonda le sue radici nelle credenze diffuse, stando ai passi dell'A.T. che ne parlano, già in epoca biblica. Chiamato anche il "Tešbita da Tišbe in Gala'ad".

Le leggende sul profeta Elia circolavano già in epoca antica, nelle scuole dei profeti, ed erano incentrate soprattutto sull'aspetto del meraviglioso, con un accento particolare sui prodigi compiuti da Elia. L'aspetto che poi prevalse, particolarmente nella diaspora, fu quello salvifico e taumaturgico della figura di Elia, il quale viene collegato dagli ebrei alla venuta del Messia⁷³. Questa credenza si fonda su alcuni passi dell'A.T., dove è Dio stesso ad affermare: "ecco, Io vi manderò il profeta Elyahu prima del grande giorno del Signore..."⁷⁴. Questo concetto è ribadito anche in una preghiera quotidiana di importanza fondamentale per gli ebrei, la *Birkat ha-Mazon* (la benedizione dopo il pasto) nella quale, a un certo punto, si prega in questi termini: "Venga al più presto durante i nostri giorni il profeta Elia e l'unto della stirpe di David tuo servo e ci annunzino la buona novella dalle terre più lontane"⁷⁵. Gesù stesso fu creduto da molti Elia, finché non dichiarò egli stesso che Giovanni il Battista era l'Elia che si aspettava⁷⁶. Ma è soprattutto la vita, e la sua preservazione, ad essere legata alla figura del profeta; già nell'A.T. Elia stesso ridà la vita al figlio della vedova di Sarepta⁷⁷. Per questo e per molteplici altri motivi, già in epoca talmudica e post-talmudica, Elia appare quasi invariabilmente nel ruolo di colui che, profondamente preoccupato per la sofferenza e l'esilio di Israele, si adopera per accelerare l'arrivo del giorno della liberazione. Elia viene assumendo, quindi, sempre più la funzione di portatore di buone notizie; ciò è ribadito anche nel nostro racconto, dove, alla de-

⁷⁰ LAGUMINA, *Le giudaiche*, cit., p. 15.

⁷¹ Chiara trasposizione del termine ebraico *malšin* ovvero *delatore, denunziatore, spia*.

⁷² LAGUMINA, *Codice diplomatico*, cit., vol. I, doc. C, pp. 146-147.

⁷³ Cfr. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994.

⁷⁴ Mt 3, 23.

⁷⁵ Questa è la versione del rito *italiano*, tratta dalla ristampa anastatica dell'edizione originale di D. PRATO (cur.), *Tefillà LeDavid, Preghiere di Rito Italiano*, Firenze 1949, rist. a cura di E. PACIFICI, Firenze 1995.

⁷⁶ Mt 11, 10 ss.; 17, 10 ss.; Mc 9, 11 ss.

⁷⁷ 1 Re 17, 9-24.

scrizione del profeta, segue l'appellativo, ormai stereotipato, di “*colui che è preposto a tutte le buone novelle*”⁷⁸, e, inoltre, anche nella versione in versi del nostro Purim, presente nella tradizione della Comunità ebraica di Giannina e di Arta, in Grecia, dove il profeta è chiamato con un solo termine, grazie alla straordinaria capacità di sintesi che ha la lingua greca, *σχαρκευτής*, ovvero colui che arreca le *σχαρξία*, cioè proprio le buone notizie⁷⁹. Sempre nel Talmud e nel Midraš innumerevoli sono gli esempi di altri ebrei pii, la cui vita fu salvata o la cui salute fu ristabilita dal Profeta Elia; tra essi: Nahum di Gimzo (*Ta'a. 21a; Sanh. 109a*), Rabbi Meir (*'Av. Zar. 18b*), Rabbi Eleazar b. Perata (*'Av. Zar. 17b*), Yehuda ha-Nasi (*T.Y., Kil. 9,4; 32b; Ber. R. 33,3; 96,5*), Rabbi Shila (*Ber. 58a*), Rabbi Kahana (*Kid. 40a*), e molti altri. Era, quello del quale si sta parlando, lo stesso “humus”, la stessa matrice culturale che si avverte dietro le parole pronunciate da alcuni presenti davanti a Gesù crocifisso, secondo il racconto dei Vangeli⁸⁰.

Il folklore ebraico pullula di racconti e leggende nelle quali Elia interviene in ogni parte del mondo in cui anche un solo ebreo si trova in pericolo di vita o in situazioni difficili. Egli è dunque l'emissario divino mandato sulla terra, per combattere l'ingiustizia sociale. Ha riguardo della povera gente che lo accoglie con ospitalità, mentre punisce gli ingordi ricchi e gli ingiusti, senza distinzione di estrazione sociale. Elia ha anche la facoltà di poter respingere l'Angelo della Morte, allontanandolo dai bambini e dai giovani destinati a morire; lo vediamo nel ruolo, che Elia assume, di angelo protettore, durante la cerimonia della circoncisione (si pensi al *Trono di Elia*) e per tutto il periodo “critico” del neonato (per almeno i primi 30 giorni dalla nascita).

Le modalità con le quali il Profeta Elia si manifesta sono quelle classiche della tradizione profetica: le apparizioni in sogno (è il cosiddetto *Gilluy Elyahu*, cioè la rivelazione di Elia). Questo è infatti il modo in cui il profeta si manifesta anche a Efraim Baruk, il bidello della sinagoga di Siracusa.

Saragosa è Siracusa?

Come abbiamo detto in precedenza, fu il Simonsen che si occupò per primo, in maniera organica, della questione della identificazione della città, nel suo articolo del 1910 pubblicato sulla *Revue des études juives*, intitolato *Le Pourim de Saragosse est un Pourim de Syracuse*⁸¹. In esso lo studioso elenca diverse prove, decisamente convincenti, per dimostrare che si tratta della città siciliana⁸². Come lo stesso Simonsen riporta, in moltissimi documenti in italiano medievale la città siciliana è chiamata *Saragusa*, e questo ha reso facilissimo l'equivoco con la città aragonese nella trascrizione ebraica, secondo la quale la prima è generalmente denominata סרקוסה o סרקושא⁸³ e la seconda סרקוסטה, ricalcando, in entrambi i casi, la denominazione araba dei due centri urbani⁸⁴. Ma la confusione, una

⁷⁸ Megillat Saragosanos, v. 9.

⁷⁹ Cfr. gr. class. ΣΥΧΧΑΙΩΘ. Inoltre cfr. MATSA, *השירה דיהודית ביוונית*, cit., p. 262.

⁸⁰ “Costui chiama Elia” (Mt. 27,47); “Aspettate, vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce” (Mc. 15, 36).

⁸¹ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., pp. 90-95.

⁸² *Ibid.*, p. 90: סאַראַגוסאַנוס, מגילת סאַראַגוסאַנוס, Gerusalemme 1872, 5 ff., in-8°; S. POZNAŃSKI, *Steinschneider's bibliography of Jewish History*, «Jewish Quarterly Review» XVIII, Londra 1906, pp. 187-188, inoltre: «Revue des Études Juives» LIV, p. 306; M. ZLATKI, *Meghillat Saragosanos*, «נר משה», Gerusalemme 1882, pp. 83-84; N. BRÜLL, *Jahrbuch für Geschichte und Literatur*, VII, pp. 37-40; ID. (cur.), *Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum* IV, pp. 52-54; M.G. OTTOLENGHI, *Una leggenda spagnola, ovvero Meghillà Saragozziana*, «Il Vessillo Israelitico» XXXIV, Casale Monferrato 1886, pp. 293-296; M. MATALON, *Le Pourim de Saragosse*, «Revue des Ecoles de l'Alliance Israélite Universelle» 2, Parigi luglio-settembre 1901; A. DANON, *Queques Pourim locaux*, «Revue des Études Juives» LIV, Parigi 1907, pp. 134-137 (cfr. p. 122); A. ROSANES, *Meghillat Saragosanos* «דברי ימי ישראל בתוגרמה», I parte, Husiatyn 1907, pp. 209-212.

⁸³ Cfr. BENIAMINO DA TUDELA, *Viaggi*, London 1907, p. 70.

⁸⁴ Il nome della città nelle fonti arabe appare nella forma *Saraqûsa*. Così appare nel *Mu'ğam al-buldân* di Yâqût, nel *Nuzhat al-muštâq* di al-Idrîsî, nel *kitâb al-istibşâr fi 'ağâ'ib al-amşâr* di al-'Umarî, nel *Bayân al-Muğrib* di Ibn 'Işârî. Appare invece nella variante *Surqûsa* nel *Marâşid al-iṭṭilâ'* e nella variante *Sarqûsa* nel *Kâmil al-tawârîḫ*; cfr. AA.VV., *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IX, Paris 1998, pp. 696-697.

volta generatasi, avveniva anche in senso inverso; alcuni copisti, infatti, ingannati dall'assonanza dei due nomi, correggevano il nome della città siciliana, aggiungendo una ם. Così, per esempio, si riscontra in una lettera di Rabbi Anatoli ben Yosef a Maimonide, nella quale si chiede all'autore una risposta a un quesito di carattere rituale, postogli dalla comunità siracusana. Nella parte finale del quesito Rabbi Anatoli chiede a Maimonide che “*mi dia dei chiarimenti, per sua grazia, riguardo a tale quesito postomi*” ם״א מאי סיקיליא״ה מקהל סרקסט״ה (cioè: *dalla comunità di Saraqusta dell'isola di Sicilia*)⁸⁵. A tal proposito Simon Schwarzfurchs, in un suo saggio, elenca in nota una lunga serie di *colophons and other mentions of the name Sarakosa or Saragosa in manuscripts...* che mostra come *its mention is nearly always followed by the words: «in the islands of Sicily» or «in the island of Sicily»*⁸⁶.

La confusione d'altronde non doveva limitarsi soltanto all'ambiente ebraico, se in una petizione del 1497 al re Ferdinando di Napoli, in cui un ebreo di nome Lione Sacerdote chiedeva di poter recuperare il denaro anticipato per conto della sua Giudecca nel 1492, si sentiva la necessità di specificare che il suddetto Lione Sacerdote era un “*jodio de Saragosa de Sicilia*”⁸⁷. E ancora, in un'altra petizione, datata Napoli 11 aprile 1494, due fratelli, Salamonello e Manuele Catalano, sono definiti *fratelli de Saragosa habetanteno in Rigio*⁸⁸.

Questa stessa confusione ha generato un altro equivoco, come rilevato ancora dal Simonsen⁸⁹: il celebre cabalista Yosef Saragossi, il cui nome in ebraico è scritto proprio סאַראַגוסי, proveniva da Siracusa, ed è suo nipote in persona che ci assicura che il nonno fu espulso dalla Sicilia⁹⁰; era quindi errata la tesi, da sempre sostenuta per poter spiegare questo eponimo, che vedeva in Saragozza la patria originaria del rabbino, il quale però, secondo questa tesi, si sarebbe trovato in Sicilia al momento dell'espulsione.

Anche la denominazione dialettale odierna della città (*Saràusa*), attestata del resto già anche nei secoli scorsi, rivela chiaramente la fase del passato, peraltro abbastanza estesa, in cui il suo nome, comunemente diffuso nella lingua parlata quotidianamente, era *Saragusa* o anche *Saragosa*; fatto già attestato, fra l'altro, copiosamente nella cartografia storica di Sicilia, nonché nelle varie carte nautiche e nei portolani, già a partire dal XIII sec.; particolare di non poca rilevanza, dato che quasi sempre queste carte e questi elenchi erano destinati alla fruizione dei viaggiatori, a un uso, quindi, funzionale, attingendo i nomi delle località spesso da fonti locali e popolari, provenienti dall'esperienza quotidiana dei viaggiatori e dei naviganti⁹¹. In essi la città di Siracusa è chiamata *Saragosa*, *Seragoxa*, *Saragoxa*, *Saragosa* e *Saraosa*.

Ma un'ulteriore, indiscutibile, conferma ci è data ancora una volta da una fonte ebraica. Ovdia da Bertinoro, in viaggio da Città di Castello verso la terra Santa, viene trattenuto dagli ebrei di Palermo dal 13 luglio al 13 ottobre 1487, e dalle sue stesse parole apprendiamo che *ero venuto a Palermo per andare a Siracusa, la quale è all'estremo della Sicilia, avendo inteso che di là sarebbero*

⁸⁵ Cfr. MAIMONIDE, *Responsa*, a c. di J. BLAU, Gerusalemme 1960, vol. II, resp. n° 346, p. 621.

⁸⁶ S. SCHWARZFURCHS, *The Sicilian Jewish communities in the Ottoman Empire*, «Italia Judaica» V, Atti del V Convegno Internazionale: Gli Ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492 (Palermo, 15-19 giugno 1992), Roma 1995, p. 408. I manoscritti riportati in nota dallo Schwarzfurchs sono: Vatican Ms. Ebr. 379/3 (microfilm 458): *Sarakosa of the islands of Sicily (1482)*; Bodleiana Ms. 2021/2 (Reggio 46) (mi. 19306): *Sarakosa of Sicily (1396)*; Paris Ms. Hébr., 1069/6 (mi. 15733): *city of Saragosa of the island of Sicily (1491)*; Bodleiana Ms. 2044/4 (Poc. 368) (mi. 19329): *from the city of Sarakosa of the island of Sicily (16th century?) (mi. 19329)*; Paris Ms. Hébr. 1069/1 (mi. 15773): *Sarakosa of the island of Sicily (1491)*; Vatican Ms. Ebr. 379/8 (mi. 458): *Sarakosa of the island of Sicily (148?)*; Paris. Ms. Hébr. 1069/5 (mi. 15733): *Sarakosa of the island of Sicily (1491)*; Paris. Ms. Hébr. 1237 (mi. 23099 and 15615): *Sarakosa of Sicily (1439)*.

⁸⁷ Cfr. N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale, dall'età romana al secolo XVIII*, Torino 1915, rist. anastatica Bologna 1966. Inoltre: A. MILANO, *Levante, storia degli ebrei italiani nel Levante*, Firenze 1949, p. 154, nota 5; G. MODICA SCALA, *Le Comunità Ebraiche nella Contea di Modica*, Modica 1978, pp. 395, 550-552.

⁸⁸ *Sefer Yuhasin I* (1985), p. 12.

⁸⁹ SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 92, nota 1.

⁹⁰ H. Y. D. AZULAY, *Shem ha-Gedolim*, s.v.

⁹¹ Cfr. L. DUFOUR - A. LAGUMINA, *Imago Siciliae*, Catania 1998, p. 29.

passate le navi veneziane per andare a Beyrut vicino a Gerusalemme. Ma essi mi misero attorno dei consiglieri che mi seducessero... onde io rimasi come un uccello preso dalla rete, finché passarono le navi di Siracusa e se ne andarono via⁹². Ebbene, nel testo ebraico originale Siracusa è chiamata dal noto rabbino italiano proprio סראגוסה, cioè Saragosa. C'è da aggiungere che, in altre varianti di manoscritti, il nome della città è trascritto in modo ancor più simile, se non identico, a quello presente nella nostra *Megillah*, come, per esempio, nella sorprendente variante סאראגוסה⁹³. Quella di Ovadia di Bertinoro, però, non è l'unica fonte ebraica che rinforza la nostra tesi; ne esiste infatti una, tra le numerosissime attestazioni medievali, particolarmente interessante, poiché si tratta di un documento corredato dalla trascrizione apportata dal notaio in *latino*, e quindi ci dà, senza alcuna ombra di dubbio, la corrispondenza tra i due nomi della città, nelle rispettive lingue: si tratta di otto sottoscrizioni in giudeo-arabo, alla prima e alla settima delle quali si legge rispettivamente: אַנאַ יעקב סראַקוסי e אַנאַ אַבראַם סראַקוסי, resi in siciliano dal notaio rispettivamente: *Iacob de Saragusa* e *Brachu Saragusa*⁹⁴. Il particolare interesse è destato dal fatto che nella versione originale, in ebraico, l'eponimo relativo alla città è reso col nome arabo classico, almeno graficamente, סראַקוסי, e cioè *Saraqûsî*, mentre nella versione latina annotata accanto esso è reso, inequivocabilmente con *de Saragusa*. Altri casi di ebrei siciliani che portavano questo cognome sono attestati in un elenco di beni patrimoniali degli ebrei di Palermo redatto in seguito all'espulsione del 1492; tra i vari riferimenti si legge di un certo Iacob Seragusanus, di un Bu[...] de Seragosa e di un Abram de Siragusa⁹⁵. Anche in alcuni documenti ufficiali redatti in lingua spagnola o stilati per la corte spagnola è usato il termine Zaragoza, per indicare la città di Siracusa. Infatti tra i documenti delle "relaciones de causas", rapporti annuali cioè che l'Inquisizione siciliana mandava, con sommari più o meno dettagliati di tutti i processi per eresia, all'Inquisizione Generale di Madrid tra il 1547 e il 1701, è da segnalare il riferimento, del 1600, a una certa Antonia Pallolonga, in cui questa è definita *di Zaragoza di questo reame*⁹⁶. In uno dei numerosi altri documenti in lingua spagnola è addirittura specificata l'equivalenza dei due nomi, precisamente nel dispaccio del 22 marzo 1693, riguardante i danni causati dal terremoto dell'11 gennaio dello stesso anno. In questo documento, conservato nell'Archivio di Simancas, si legge testualmente e ripetutamente: *De la Ciudad de Siracusa comunm.te llamada Zaragoza*⁹⁷. Infine segnaliamo che anche nella cartografia francese del XVII secolo ricorre il termine *Saragousse*⁹⁸ con riferimento alla città siciliana, laddove la città spagnola in francese è stata sempre chiamata *Saragosse*. Per cui anche il cognome comunemente diffuso, per esempio, a Salonicco, Saragoussi, è da riferirsi inequivocabilmente a Saragousse e non a Saragosse.

Tra l'altro, l'assenza di consonante, nella denominazione dialettale locale di *Saraùsa*, tra le vocali /a/ e /u/ rivela la preesistenza di un fonema /g/, che, come ben attestato, nel dialetto siciliano in generale e nelle varianti sud-orientali in particolare, viene eliminato del tutto in posizione intervocalica o a inizio di parola, sotto influenze fonetiche varie (si vedano, per es., la γ dei greci bizantini, presente ancora oggi nel greco moderno, e la *qaf* - ق - di vari dialetti arabi, che diviene, nelle diverse varianti, sia [g] sia *hamza*, ossia, in termini tecnici, una laringale occlusiva sorda⁹⁹, che in pratica nella lingua parlata si traduce nella semplice caduta della consonante. Si riportano qui di seguito al-

⁹² LAGUMINA, *Le giudaiche*, cit., p. 21.

⁹³ M.E. HARTOM - E. DADIV, ר' עובדיה ירא מברטינורא ואיגרותיו מארץ ישראל, in H. BEINART (ed.), *Jews in Italy. Studies dedicated to the memory of U. Cassuto*, Jerusalem 1988, p.57, nota v. 72.

⁹⁴ A. GIUFFRIDA - B. ROCCO, *Documenti giudeo-arabi nel secolo XV a Palermo*, «Studi magrebini» 8 (1976), p. 108.

⁹⁵ GIUNTA - SCIASCIA, *Sui beni patrimoniali degli ebrei di Palermo*, «Italia Judaica» V, cit., pp. 172-252.

⁹⁶ Archivo Histórico Nacional, Sección de Inquisición, Madrid, libro 899, f. 60 r. Cfr. G. HENNINGSEN, *Le "donne di fuori" un modello arcaico del sabba*, «Archivio Antropologico Mediterraneo» I (1998), p. 49.

⁹⁷ Cfr. A. GUIDONI MARINO, *Urbanistica e «Ancien Régime» nella Sicilia barocca*, «Storia della Città» 2, Milano (1977), p. 82 e passim. Cfr. inoltre: GIANSIRACUSA, *Ortygia*, cit., p. 21.

⁹⁸ Cfr. F. GRINGERI PANTANO, *La città esagonale*, Palermo 1996, p. 25.

⁹⁹ Cfr. O. DURAND, *Introduzione ai dialetti arabi*, Milano 1995, p. 67.

cuni esempi di vocaboli siciliani che presentano questo fenomeno fonetico, assieme ai loro corrispondenti in italiano¹⁰⁰:

Ago (aguglia) = aùgghia
 Agonia = aunìa
 Agosto = aùstu
 Aragosta = araùsta
 Bottega = putìa (da putiga¹⁰¹)
 Fragola = fràula
 Gustare (piacere) = austari
 Lago = lau
 Paragone = paraùni
 Parotite = maulari (cfr. ngr. μαγουλάδες)
 Ragusa (toponimo) = Raùsa
 Regola = rèula
 Ruga = rua¹⁰²
 E la lista potrebbe continuare ancora a lungo.

Questo fenomeno può essere accostato, a nostro avviso, a un altro fenomeno fonetico affine, che porta però a influenze di un sostrato mediterraneo preesistente nell'isola, per cui in molte parole la /g/ viene mutata in /v/ (si rammenti l'ambivalenza della /v/ = [v] e [u]), come, per es., in *guerra* che diventa *verra*, *pagare*, che diventa in alcune zone *pavari*; e così *guardia* diviene *vardia*, *guadagno* diviene *varagnu*, *guastare* diviene *vastari*.

Tutto ciò dimostra che risultava pertanto del tutto naturale e spontaneo, per la gente che parlava quello stesso idioma che ha prodotto gli esiti sopraelencati, il conseguente mutamento di *Saragusa* o *Saragosa* in *Saraùsa*.

Il processo che ha portato invece dal classico Συρακοῦσαι al medievale *Saragusa*, ha inizio nel IX sec., con l'arrivo in Sicilia dei primi arabi, che portano una lingua semitica, profondamente diversa da quelle parlate fino ad allora nell'isola.

Come lingua semitica l'arabo ha tra le principali caratteristiche quella di non possedere, nel proprio alfabeto, dei segni per le vocali brevi. Con l'espansione del *Dar al-Islâm*, questa peculiarità ha portato a modifiche e distorsioni conseguenti all'adattamento di nomi e toponimi di origine non semitica, da parte dei dominatori arabofoni. Le modifiche più evidenti si registrano, appunto per la suddetta peculiarità della lingua, proprio nelle vocali. Pertanto la breve /y/ del classico *Syracusa* è stata perfettamente soppiantata da una /a/, così com'è avvenuto, per esempio, nel toponimo della vicina località, l'odierna Avola, che è passata dal classico Ὑβλα al medievale Abola, appunto con la mediazione dell'arabo, fino a giungere alla denominazione attuale.

Anche il passaggio dalla /k/ alla /g/, nel nome di *Syracusa*, è causato dall'influsso della complessa struttura della lingua araba. Gli arabi, infatti, hanno sempre trascritto i nomi stranieri, quando ciò era possibile, con delle lettere particolari del loro alfabeto, le cosiddette lettere enfatiche, probabilmente proprio per evidenziarne l'estraneità. Così la *kappa* della greca *Syrakousai* è stata trascritta dagli arabi con la *qaf*, 21^a lettera dell'alfabeto arabo. Ciò è avvenuto, per esempio, anche nel nome dell'isola stessa, che dal greco Συκελία è divenuto *Siqilliyah* o *Saqalliyah*. Ora, questa lettera, nella lingua araba parlata, è sempre stata pronunciata o come *g* velare o addirittura, come ancora oggi, non è stata e non viene pronunciata affatto. La conclusione cui conseguentemente si perviene è che il nome della città, tra gli abitanti del posto, non dovesse distaccarsi molto da quello, finora da noi preso in considerazione, di *Saragusa*, con la variante, cui abbiamo già accennato, di *Saraùsa*.

¹⁰⁰ Cfr. G. PICCITTO, *Vocabolario Siciliano*, Catania-Palermo 1977-1997.

¹⁰¹ Che a sua volta deriva da *apoteca*, resa latina del greco αποθήκη.

¹⁰² Nell'ormai desueto senso di *via*, *vicolo*, *stradina*. Cfr. fr. *rue* e ngr. ρούγα.

Gli spagnoli dunque non portarono dall'esterno un nome nuovo alla città siciliana, adattando a quello locale preesistente quello della città aragonese, ma semplicemente registrarono un mutamento già avvenuto *in loco*, come espressione di un fenomeno linguistico ben diffuso e radicato che affonda le sue radici in tempi remoti e che ulteriormente dovette essere alimentato e rivitalizzato sotto la pur breve, ma culturalmente e anche linguisticamente incisiva, presenza araba nell'isola.

Estremamente interessante è, inoltre, notare la denominazione aramaica della città di Siracusa in una carta del XVII secolo, tratta dall'opera del Bochart. In essa la città è chiamata *Qarta de-Sirḥah*, cioè Città di Sirḥah. Le ragioni che hanno indotto alla scelta di questo nome (Sirḥah) possono essere molteplici e, comunque, a tutt'oggi non sono ancora chiare e certe. Potrebbe essere stata la semplice assonanza dei due nomi; in tal caso però non sarebbe chiaro il motivo della resa della /k/ greca con la *ḥet* anziché con la *kaf*, oppure l'esistenza di altre carte di riferimento più antiche, andate perdute o distrutte nei secoli.

C'è da segnalare, per esempio, che la *Encyclopédie de l'Islam*, riportando le considerazioni dell'Amari, parla di una denominazione greca Συράχουσαι¹⁰³. Questo spiegherebbe anche il motivo per cui in Grecia, assieme alla forma classica dell'eponimo *Saragossi* o *Saragusi*, esistesse pure quella di *Sarahusi*, e di conseguenza il motivo per cui, in alcune comunità ebraiche di Grecia, il Purim dei Siracusani fosse chiamato in ladino "*Purim de los Sarahusìs*"¹⁰⁴, che in ebraico è trascritto proprio con la *ḥet*, esattamente come Sirḥah della carta del Bochart. Appare dunque ormai chiara e inequivocabile l'evidenza dei fatti, la quale ci permette, senza lasciare spazio ad alcun dubbio, di affermare, parafrasando le parole del Simonsen, che il *Purim di Saragosa* è senz'altro il *Purim di Siracusa*.

Appendice

Manoscritti presi in esame

Ms 1739, Ben Zvi Institute (F 37837 H.U.).

Ms 142?, Bnayahu Meir (F 44869 H.U.).

Ms 24526, Schoken Institute (F 47468 H.U.).

Ms 159, Columbia University (F 52697 H.U.).

Ms 160, Columbia University (F 52698 H.U.).

Ms 5388, Jewish Theological Seminary (F 34949 H.U.).

Ms H 194 A, Alliance Israelite Universelle (F 03255 H.U.).

Ms 217, Cecil Roth collection, Brotherton Library, Leeds University.

¹⁰³ AA.Vv., *Encyclopédie de l'Islam* IX, Paris 1998, p. 696.

¹⁰⁴ È lo stesso processo grafico-fonetico avvenuto, per esempio, nel termine siciliano, già citato sopra, *luèri* (affitto), che in vari documenti siciliani del XV e XVI sec. viene trascritto indifferentemente *lughèri*, *luhèri* o *luèri*, attestando così lo stesso fenomeno che riscontriamo nelle tre varianti *Saragùsa*, *Sarahusa* e *Saraùsa*.

Testo ebraico e apparato critico

(Ms 217 Cecil Roth collection. Brotherton Library. Università di Leeds)

מגילת סראגוסנוס

- 1 ויהי בימי המלך סראגוסנוס מלך אדיר וחזק היה והיו תחת ממשלתו כחמשת אלפי איש מבני ישראל כלם חכמים ונבונים ראשי אלפי ישראל המה לבד מבחוריהם ונעריהם ונשיהם ובניהם וטפם שתים עשרה קהלות קדושות בנויות באבני גזית ועמודי שיש כלילות יופי ממולאים בתרשיש
- 2 וכה מנהג היהודים האלה בעבר המלך דרך שוק היהודים היו מוציאים שלשה ספרי תורה מכל קהלה שלשים ושש ספרים מעוטפים בבגדי רקמה ובתיקי כסף וזהב ורימונים ותפוחי כסף וזהב במשכיות כסף בראשי ספרים ומברכים למלך בקול גדול ורם וכל העם עונים אחריהם אמן
- 3 ויהי היום נקהלו שנים עשר חכמי ישראל וארבעה ועשרים דייניהם בהחבא לאמר לא טוב אנחנו עושים לצאת עם תורת אלהינו אלהים חיים ומלך עולם לפני עובד אלילים ופסילים נועדו נסדו יחדו להכין שלשה תיקין ריקים מכל קהלה וקהלה מעוטפים במעיליהם ורימוניהם ולצאת עמהם לפני המלך יען כך היה מנהגם להיות תופסי התורה חכם הקהל ושני דייניו עמו ואיש לא ידע את הדבר הזה רק חכמיו ודייניו וכך היו עושים עד שנת יב למלך סראגוסנוס
- 4 בימים ההם נשתמד איש ריב ומדון רשע ובליעל חיים שאמי שמו ימה שמו ויהי האיש ההוא נחמד בבית המלך כי משרת היה בשער המלך לפניו בישראל בעת ההיא גדל המלך סראגוסנוס את חיים שאמי ימה שמו אשר שם שמו מארקוש וישם את כסאו בין השרים אשר אתו בהיכל המלך
- 5 ויהי היום ויצא המלך סראגוסנוס וכל העם אשר אתו והשרים והפחתים כמנהגו ללכת בכל אות נפשו ויעבור בתוך העיר ויקר מקרהו לעבור בשוק היהודים ויקם מרקוש לעבור בשוק היהודים עמהם וימהרו היהודים ויגידו לראשי הכנסת ולחכמיו לאמר הנה המלך עובר בשוק ויקומו חכמי הקהלות ודייניהם וכל העם אשר אתם ויוציאו התיקין הריקים כמנהגם מעוטפים במעילי רקמה ויברכו את המלך בקול רם ויענו ויאמרו אמן וילך המלך לדרכו בשלום
- 6 ויהי לעת ערב כשבת המלך על כסא מלכותו בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה משובצות באבני חפץ בראשו ויאמרו שריו ויועציו וחכמיו מה נכבד היום הזה למלך סראגוסנוס מכל המלכים אשר בארץ המה בעיני כל היהודים בצאתם לפני המלך ראש שופטיהם כל איש ישראל עם ספרי תורתם להשתחוות לפניו ולברכו ויען מרקוש הרשע לפני המלך והשרים חלילה ליהודים האומללים האלה בדבר הזה ידוע למלך כי התיקין ריקים הם ואין כל מאומה בתוכו כי במרמה הם עושים
- 7 ויהי כשמוע המלך והשרים וחכמיו ויואציו את הדבר הזה חרה להם ויקצוף המלך מאוד וחמתו בערה בו ויאמר המלך לחכמים יודעי דת ודין ופוסקי דינין כדת מה לעשות לאנשים החטאים האלה בנפשותם אשר קשרו קשר אמיץ וחזק לרמות למלך ויענו חכמיו ויאמרו לפני המלך משפט מות לאנשים האלה
- 8 אם על המלך טוב יכתב לאבדם ויחתום בטבעת המלך כי כתב אשר נחתם בשם המלך אין להשיב ויקראו ספרי המלך בחדש החמישי הוא חדש שבט ששה עשר יום בו ויכתבו על היהודים כרצונם ויהי כאשר נחתם הכתוב ויאמרו בבוקר נצא עליהם בפתע פתאום ללכת ולעבור בשוק היהודים ובצאתם לפני המלך בספרים נפתחה את התיקין ונראה אם צדק דברי מרקוש אז יקומו עליהם חיל המלך כלם אחוזי חרב מלמדי מלחמה איש חרבו על ירכו ויהרגו כלם כאחד בתוך קהלתם ואת בית תפילתם ישרפו באש ואת טפם ואת נשיהם ניקח לנו לעבדים ולשפחות רק כל שללם יבוא אל גנזי המלך וייטב הדבר בעיני המלך והשרים לעשות כן ויכתוב ויחתום בטבעת המלך
- 9 בלילה ההוא נדדה שנת אפרים ברוך שמש הקהל אשר בעיר סראגוסנוס והיה האיש ההוא איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע עובד את יי בלב תמים ושמחה וירא והנה איש נכבד בעל שער ואזור עור במותניו איש פקיד על כל בשורות טובות ומראהו כמראה איש האלהים נורא מאוד אליהו הנביא שמו ויקיצהו משנתו ויאמר לו מה לך נרדם קום מהרה חושה אל תעמוד לך לקהל ומלא את התיקין הרקים בספרי תורה ובא ושכב על משכבך בשלום רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תגיד לזולתך כי אם הגד תגיד דע כי מות תמות ודמך בראשך
- 10 ויקום אפרים והנה אימה גדולה נופלת עליו ויעש כאשר האיש המבשר צוהו ובא ושכב על מטתו וערבה לו שנתו ויהי ככל החזיון אשר ראה אפרים כן ראו כל שמשו שנים עשרה קהלות בלילה ההוא בעת ההיא עשו ולא הגידו לזולתם כאשר צוום מהאיש וכל אחד חשב שהוא לבדו ראה המראה והחזיון ההוא ויפלא הדבר בעיניו
- 11 ויהי בבקר בשבעה עשר יום לחדש שבט שנת שלש עשרה למלך סראגוסנוס היא שנת אלף ושלוש מאות וחמשים ושנים לחרבן בית קדשינו ת"ו בב"א שהיא שנת חמשת אלפים ומאה ושמונים ליצירה ויקם המלך סראגוסנוס הוא וכל שריו ומנהיגיו ויועציו וחכמיו ביום ההוא ויעבור פתאום דרך שוק היהודים ומרקוש הרשע היה הולך לימין המלך וכל חיל המלך הולכים אחריהם מזויינים בכל כלי מיני מלחמה כשלוש מאות נערי המלך כלם אחוזי חרב איש חרבו על ירכו לעשות ביהודים כרצונם ויהי מידי עוברים בשוק היהודים וימהרו ויגידו לחכמים ליהודים ולדיינים בחפזה ויקחו את התיקין לברך את המלך כמנהגם ויאמר להם המלך רצוני לראות את תורת משה איש האלהים אשר אתם מברכים אותי בשמו

12 ויהי בשמוע החכמים והדיינים וכל העם את דבר המלך ויצא לבם ונמס היה לבבם ויחרדו ויאמרו מה זאת עשה אלהים לנו והם לא ידעו מה עשה להם אלהי אבותם וימהרו שרי המלך ויקחו תיק אחד ויפתחו וימצאו מלא תורת משה והיה כתוב בראש הדף ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני יי

אלהיהם ויקראו אתו לפני המלך ויקחו תיק אחר ויפתחו גם את זה מלא תורת אלהים וכן בשלישי וכן בכלם
13 ויהי בראות המלך ושריו וחכמיו כל התיקין מלאים עם תורת האלהים ויברכם המלך וימחל להם המס שלש שנים ויפטור להם מגדבלו וילכו גם הם מאתם בשלום ויציו המלך ויתלו את מרקוש הרשע על העץ על אשר זמם לעשות רעה עם היהודים וישליכו את נבלתו באשפה עד אכול הכלבים את בשרו ואת עצמותיו שרפו באש כן יאבדו כל אויביך יי

14 על כן קימו וקבלו היהודים הנמצאים בעיר סראגוסנוס עליהם ועל זרעם להיות עשים את יום שבעה עשר לחדש שבט בכל שנה ושנה הם ובניהם עד עולם ששון ושמחה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר כי מרקוש הרשע חשב על היהודים לאבדם וישוב מחשבתו הרעה על ראשו ותלו אתו על העץ כן יאבדו כל אויביך יי

15 כי מרחמם נהגם הוא ייקים בנו מקרא שכתוב אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך יי אלהיך ומשם יקחך והביאך יי אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך ונאמר כי פדה יי את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם ונאמר כל כלי יוצר עליך לא יצלה ארור מרקוש ברוך אפרים ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראלים

Traduzione italiana

- 1 Al tempo del re¹⁰⁵ Saragusanos¹⁰⁶, re forte e potente, si trovavano sotto il suo dominio¹⁰⁷ circa cinquemila israeliti, tutti dotti e saggi¹⁰⁸ capi d'Israele¹⁰⁹, senza contare¹¹⁰ i giovani e i ragazzi, le donne, i figli e i bambini¹¹¹, e formavano dodici comunità con altrettante sinagoghe¹¹² costruite con pietra intagliata¹¹³ e colonne di marmo¹¹⁴, di perfetta bellezza¹¹⁵, ricoperte di crisolito¹¹⁶.
- 2 Era usanza e regola presso quei Giudei che, al passaggio del re attraverso la piazza dei Giudei¹¹⁷, portassero fuori tre rotoli della Torah per ogni comunità-sinagoga, trentasei rotoli avvolti in panni

¹⁰⁵ Classico incipit dei libri biblici storici o ai quali si vuole dare una valenza storica. Cfr. Est. 1,1; Gn. 14,1; Is. 7,1; Gr. 1,3; Rut 1,1. Cfr. inoltre A. BEN SOLOMON IBN BUQARAT, קינה על גרוש ספרד, a c. di H.H. BEN SASSON, «Tarbiz» 31,1 (1962), pp. 64-71.

¹⁰⁶ La trascrizione del nome *Saragusanus*, non con *samek*, (סראגוסנוס), ma con *šin* (שראגושנוש), graficamente uguale a *šin*, richiama vagamente quella del nome in ebraico di Assuero del libro di Ester: אַחַשְׁוֵרֶשׁ (אחשורוש).

¹⁰⁷ Cfr. 2Re 20,13; Sal. 103,22; Dn. 11,5; 2Cr. 8,6.

¹⁰⁸ Cfr. Dt. 4,6; 1Re 3,12; Gn. 41,33; Gr. 4,22.

¹⁰⁹ Cfr. Nm. 1,16; 10,14; 10,36; Gios. 22,21.

¹¹⁰ Cfr. Es. 12,37; Dt. 3,5; 18,8; Cd. 20,15; 1Re 5,3; 5,30; 10,15; 2Cr. 9,14.

¹¹¹ Cfr. 2Cr. 20,13; 31,18; Gn. 34,29; 46,5; Nm. 16,27.

¹¹² È estremamente interessante, come fa notare il Simonsen, che si parli di 12 rabbini e 12 sinagoghe. Infatti, tenendo conto del fatto che molto sia stato aggiunto alla storia, che ha assunto un carattere chiaramente leggendario-celebrativo, questo particolare potrebbe celare un riferimento, filtrato e modificato dai secoli, alla realtà storica di Siracusa al tempo in cui si svolsero i fatti. La comunità era, infatti, amministrata da 12 maggiori, ed è molto probabile che a questo dato si riferisca il particolare del testo, in seguito a una trasformazione, molto plausibile, avvenuta a causa della lontananza cronologica e geografica dalla realtà in cui si svolsero i fatti, dei maggiori in rabbini, e quindi con riferimento ad altrettante sinagoghe. Cfr. SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 91.

¹¹³ Cfr. 1Re 5,31; Ez 40,42; 1Cr 22,2.

¹¹⁴ Cfr. Est 1,6; Ct 5,15.

¹¹⁵ Cfr. Ez 27,3; 28, 12; Lm 2,15.

¹¹⁶ Cfr. Ct 5,14.

¹¹⁷ Cfr. Pr 7,8; Ct 3,2; Qo 12,4; 12,5. Traduciamo con *piazza* il termine ebraico שוק (*šūq*), che di per sé indicava in ebraico biblico un semplice spazio aperto, una strada, uno spiazzo, ma è passato a indicare, nel tem-

ricamati e in teche d'argento e oro, con Melograni e Pomi¹¹⁸ d'argento e oro, e ornamenti in argento in cima ai rotoli, e benedicessero il re a gran voce¹¹⁹, mentre tutto il popolo rispondeva dopo di loro "Amen"¹²⁰.

- 3 Un giorno si radunarono i dodici rabbini¹²¹ degli israeliti e i loro 24 dayyanim e dissero: "Noi non facciamo cosa buona uscendo con la Legge del nostro Dio, il Dio vivente e Re eterno¹²², al cospetto di un pagano idolatra¹²³".

po, il mercato, dal luogo in cui questo si svolgeva, seguendo lo stesso processo semantico che ha subito, per esempio, il corrispondente termine greco *αγορά*. Tra l'altro il termine *ba-šūq*, in Qo 12,4 e 12,5, è tradotto dalla LXX proprio con *ἐν ἀγορᾷ*, così come la forma plurale *ba-šewaqim*, in Ct 3,2, tradotta *ἐν ταῖς ἀγοραῖς*. Il termine è presente anche in arabo, سوق, con il significato di mercato, e anche in neogreco, σοκάκι, col significato di vicolo, viuzza. Fra l'altro l'espressione *piazza dei Giudei* o *platea Iudeorum* è conosciuta e attestata in diversi documenti notarili e no della Sicilia di quel tempo; cfr. A. SCANDALIATO - N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, Firenze 2002, pp. 39-44, 76-81; D. CASSUTO, *La Meschita di Palermo*, in A.A.V.V., *Architettura judaica in Italia: ebraismo, sito, memoria dei luoghi*, Palermo 1994, pp. 29-39; M.R. MANCUSO, *Insedimenti ebraici in Sicilia*, in A.A.V.V., *Architettura judaica*, cit., p. 224; M.L. GARAFFA, *Caratteri topologici dell'insediamento ebraico nella Sicilia occidentale*, in A.A.V.V., *Architettura judaica*, cit., pp. 40-61.

¹¹⁸ In ebraico תפוחים ורימונים: puntali in argento, in forma di melograni o di mele, che adornano i due perni del rotolo della Torah. È impressionante la corrispondenza tra la descrizione dei *rimmonim* data dal testo e i *rimmonim* di Cammarata, conservati oggi al Museo diocesano di Palma di Maiorca, dove arrivarono grazie al mercante maiorchino Francese Puig, che li aveva acquistati dagli ebrei che partivano dalla Sicilia, per inviarli in dono alla Vergine della Cattedrale di Palma nel 1493. Più tardi l'orefice Salvi li applicò come puntali a due bastoni primaziali in argento cesellato con motivi floreali gotici, affinché fossero utilizzati durante la liturgia solenne. Quest'uso è attestato a partire almeno dal 29 novembre 1634. I *rimmonim* di Cammarata sono i più antichi del mondo e sono dello stesso stile di quelli che nel luglio 1492 la comunità di Catania aveva dato in pegno ai cristiani, e dei quali non ci è rimasta che una descrizione: "certi pumi di Ligi di argento dorato, lavurati ad castello cum ismalti in punta". La denominazione di *pomi*, traduzione di *tappuḥim* invece che di *rimmonim*, riflette una volta di più la caratterizzazione orientale dell'ebraismo siciliano (Cfr. N. BUCARIA, *Sicilia Judaica*, Palermo 1996, pp. 44-45).

¹¹⁹ Questa espressione si trova abbastanza di frequente nella variante che include solo l'aggettivo גדול (*ga-dol*). Cfr. Gn 39,14; 1Sam 28,12; 1Re 18,27-28; 2Re 18,28; Is 36,13; Es 3,12; Ne 9,4; 2Cr 16,14, mentre assieme al verbo ברך si trova una sola volta, in Pr 27,14. Entrambi gli aggettivi גדול ורם non si incontrano mai insieme abbinati alla parola קול, ma solamente riferiti a עם e a יהוה: cfr. Dt 2,10; 2,21; 2,28; 9,2 e Sal 99,2.

¹²⁰ Molto frequente questa espressione, presente in diverse varianti, appare in continuazione in Dt: cfr. Dt 27,15-26, ma in un contesto diametralmente opposto al nostro. Si tratta, infatti, di una serie di maledizioni pronunziate dai leviti dinanzi al popolo, che rispecchiano verosimilmente antiche proibizioni entrate poi nel Codice dell'Alleanza. Si trova, poi, anche in Sal 106,48, Ne 5,13, con la variante קהל al posto di עם, e in un'espressione simile a quella del nostro racconto, cioè in una circostanza di salute e di benedizione, in Ne 8,6 e 1Cr 17,36.

¹²¹ Per il numero 12 cfr. nota 112. Il termine ebraico usato qui non è il classico רב, ma il più generico חכם, il cui senso originario è quello di *persona sapiente, persona saggia, savia*, ma che presso gli ebrei sefarditi indica proprio il rabbino, non senza l'influenza, a nostro avviso, dell'arabo, che era proprio la lingua comunemente parlata dagli ebrei di Sicilia, in cui la radice حکم (*Hkm*), oltre ad avere il significato di sapienza e di saggezza, significa anche e soprattutto emanare una sentenza, avere un'autorità, comandare, avere autorità, governare, etc. Il termine, quindi, si presta bene alla doppia interpretazione *proti - rabbini*. Un'altra possibile interpretazione potrebbe essere quella che vedrebbe in questi "saggi" i noti *Maggiorenti* o altrimenti detti *probi*, membri della *Aljama*, ovvero della comunità. "Questa magistratura collegiale altro non era che il consiglio di governo della comunità. I suoi componenti venivano scelti tra gli uomini più saggi e autorevoli, onde il nome con cui spesso venivano chiamati, *uomini probi*. Le loro funzioni in molti casi si intersecavano con quelle dei protti, e conflitti di giurisdizione e di competenze tra le due figure magistratuali non erano infrequenti"; cfr.: M. LONGO ADORNO, *Una comunità ebraica nella Sicilia medievale*, «C.L.I.O.» XXXV, 4 (1999), pp. 615-635. In ogni caso, la presenza di due dayyanim al fianco del *Hāḳām* rimanda immediatamente alla composizione ufficiale e usuale del *Bet-Din*, il tribunale rabbinico.

L'espressione נקחלו... si trova solo quattro volte, in Es 9,2; 9,17-18 e in 2Cr 20,26.

¹²² La stessa espressione, אלהים חיים ומלך עולם, si trova soltanto una volta, in Gr 10,10. Mentre la sola prima parte, אלהים חיים, si incontra altre due volte, in Gr 23,36 e in Dt 5,23.

¹²³ Cfr. Sal 97,7.

Si consultarono e stabilirono concordi¹²⁴ di predisporre tre teche vuote per ogni comunità-sinagoga, avvolte nei loro Manti¹²⁵ e con i loro Melograni, e di uscire con esse al cospetto del re; l'usanza era infatti che il rabbino della comunità reggesse la Torah assieme ai suoi due dayyanim. Nessuno dunque era a conoscenza di questa decisione, eccetto i rabbini e i dayyanim, e così fecero fino al XII¹²⁶ anno di regno del re Saragusanos.

- 4 In quei giorni accadde che un uomo di nome Haim Šami – che il suo nome sia cancellato¹²⁷ –, persona di litigi e di discordie¹²⁸, malvagia¹²⁹ e iniqua¹³⁰, si convertì al cristianesimo. Quest'uomo era ben voluto al palazzo reale¹³¹, poiché in passato, in quanto israelita¹³², aveva servito alla porta del re¹³³.

¹²⁴ Questa espressione non appare mai completamente identica, ma ricorre in alcune varianti con i singoli verbi, o loro sinonimi, che comunque sono quasi sempre abbinati a יחדו o יחד: cfr. Am 3,3; Sal 2,2; 48,5; 71,10; 83,6; Gb 2,11; Ne 6,2; 6,7; Is 43,9; 45,21.

¹²⁵ Manto prezioso con cui venivano e vengono tuttora avvolte le teche che custodiscono i rotoli della Torah. Il particolare delle teche in cui venivano conservati i rotoli della Legge è importantissimo, perché corrobora la tesi che si tratti di ebrei siciliani e non iberici. “Gli ebrei d'Italia e dell'isola di Sicilia usavano porre dentro un astuccio i rotoli della Torah. L'uso delle teche per i rotoli della Legge è proseguito a Salonico, nelle sinagoghe degli ebrei provenienti dall'Italia e dalla Sicilia, come: *Sicili vecchia, Sicilia nuova, Sicilia Shalom, Puglia, Newèh Shalom, Newèh Tsedeq, Bet Aharon, Kiàna e Ismaeli Beitar*. Nelle sinagoghe che portano i nomi di città o di regioni della Spagna quest'usanza non esiste”; cfr. AA.Vv., *Saloniki, Ir Va-èm*, cit., p. 167. Tra l'altro esiste un documento che attesta storicamente l'utilizzo di questi manti nelle comunità della Sicilia. È una richiesta di alcuni ebrei, costretti a partire dall'editto di espulsione del 1492, che chiedono il permesso di portare con loro “*certi coperti di teuri di bruccati et sita, alcuni cultri di sita li quali usano in li loro muskiti et candileri di ramu*”; cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963. Mentre l'uso del *tiq* o *nartiq* (dal gr. θήκη o ναρθήκιον) per il *Sefer Torah* tra gli ebrei siciliani è confermato da diverse testimonianze, tra le quali quella importantissima di Ovadia da Bertinoro:

כי לא ישימו ספרי התורה בארון, כי אם בהיכל מונחים על דף עץ עם נרתיקן ועטרותיהם בראשיהם ורמונים של כסף ובדולח בראשי העמודים.

Cfr. A. YAARI, *עובדיה ירא מכרמנו*, in *שלוש אנרות של ר' עובדיה ירא מכרמנו*, Tel Aviv 1943, p. 105. Cfr. inoltre A. FELLER, “*Purim of Saragossa*” and its Implications on the Sephardi Method of Dressing the Torah Scroll, «*Jewish Art 18 (Sefarad)*», Jerusalem 1992, pp. 79-85, dove l'autore, però, fa un ragionamento inverso e usa la *megillat Saragosanos*, dando per certo che si tratti della città aragonese, come unico documento per dimostrare che tra gli ebrei di Spagna, prima dell'espulsione, fossero in uso i *tiqqin*.

¹²⁶ È evidentissimo il richiamo al libro di Ester, su cui si fonda il primo e originario Purim:... *il dodicesimo anno del re Assuero si gettò il pur, cioè la sorte, alla presenza di Haman, per la scelta del giorno e del mese...*; cfr. Est 3,7. L'idea che il XII anno non abbia una vera valenza storica è condivisa anche dal Simonsen, il quale, però, ritiene che ci si ispiri a Gn 14, 4 (SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse*, cit., p. 93). Se questo dato possa essere considerato storicamente attendibile, e non una semplice imitazione degli stilemi biblici, non è possibile stabilire con i dati attualmente a nostra disposizione. Il Simonsen tenta comunque di stabilire una data, dando per storico il dato riportato nel testo, e parla, rifacendosi al Rosanes, del 1380 (5140 secondo la datazione ebraica) oppure del 1420 (5180).

¹²⁷ Vera e propria maledizione, non presente in tutti i manoscritti della *Megillah*, ripresa, anch'essa, dall'ebraico biblico: cfr. Sal 109,13.

¹²⁸ Continua la serie di elementi che contribuiscono alla stigmatizzazione dell'avversario. Anche questi sono ripresi dal linguaggio biblico, e alcuni di essi richiamano esplicitamente la figura di Haman, l'avversario nella storia di Ester. Cfr. Gr 15,10; Est 7,6.

¹²⁹ Esplicito richiamo ad Haman, come detto sopra, che, in Est 7,6, è definito proprio *malvagio*, in ebraico רשע.

¹³⁰ Ultimo degli aggettivi che qualificano la figura di Haim Šami, altrettanto drastico e negativo quanto i precedenti. Cfr. Dt 13,14; Gd 19,22; 20,13; 1Sam 2,12; 10,27; 2Sam 20,1; 1Re 21,10-13; Pr 6,12; 17,27; 19,28; Gb 34,18; 2Cr 13,7.

¹³¹ Cfr. 2Re 20,18; Is 39,7; Sal 45,16; Dn 1,4.

¹³² L'espressione, ripresa dall'ebraico classico, è usata nella Bibbia quasi sempre con un significato temporale – cfr. 1Sam 9,9; Rut 4,7; 2Cr 9,11 –, come in questo caso, nel senso di “*prima*”, “*in passato*”.

¹³³ *Porta del re*: è un'espressione che designa la cancelleria dell'impero. La troviamo identica naturalmente proprio nel libro di Ester, riferita al servizio che prestava Mardocheo alla corte del re Assuero, ma lì il verbo

- Allora il re Saragusanos rese potente Ḥaim Šami – sia cancellato il suo nome – cui aveva posto il nome di Marcos, e pose il suo seggio tra quelli dei ministri che erano con lui nel palazzo del re¹³⁴.
- 5 Un giorno il re Saragusanos uscì con i suoi familiari e tutto il suo seguito¹³⁵, assieme ai ministri e ai governatori¹³⁶, per compiere, come di sua abitudine, dei giri a suo piacimento¹³⁷, e passò dentro la città. Per caso si trovò a passare¹³⁸ anche per la piazza dei Giudei. Allora i Giudei corsero a riferire¹³⁹ ai capi della comunità e ai loro rabbini: “Ecco, il re sta passando per la piazza dei Giudei”. Allora i rabbini delle comunità-sinagoghe e i loro dayyanim si levarono, con tutta la gente che era con loro, e uscirono, come d’abitudine, con le teche ricoperte con panni ricamati, salutandolo il re ad alta voce, mentre tutti rispondevano “amen”, e il re proseguì il suo cammino¹⁴⁰.
- 6 Giunta la sera, mentre il re sedeva sul suo trono regale, con vesti reali di porpora viola e rossa e di lino bianco, e una grande corona d’oro¹⁴¹, adornata con pietre preziose¹⁴², in testa, i suoi ministri e consiglieri e i suoi sapienti dissero: “Quale gloria, oggi¹⁴³, per il re Saragusanos¹⁴⁴, più di ogni altro re sulla terra, agli occhi degli ebrei, mentre essi uscivano al cospetto del re, i capi dei loro giudici e tutti gli israeliti, con i rotoli della *Torah*, per prostrarsi al re e omaggiarlo”. Ma il perfido Marcos, rispondendo al re e ai suoi ministri, disse: “Guai a questi miserabili giudei per questa azio-

usato è **רש**, cioè *risiedere, avere un seggio, una stanza* alla corte del re (Est 2,19; 2,21; 3,2-3; 5,9; 6,10). Si trova inoltre in 1Cr 9,18 e, quasi identica, in Dn e nella versione aramaica di Aḥiqar (papiri di Elefantina) e indica la cancelleria dell’impero. Inserita nel contesto del nostro racconto, oltre a costituire un bell’esempio di imitazione degli stilemi dell’ebraico classico, potrebbe essere anche un importante indizio storico, utile alla collocazione geografica dell’evento. Questo “*servizio alla corte del re in quanto ebreo*” potrebbe infatti essere un, più o meno consapevole, riferimento alla condizione giuridica degli ebrei siciliani, i quali, sebbene godessero di alcuni diritti civili, erano formalmente considerati “*servi camerae regis*”, cioè servi della camera reale, già sotto Federico II Hohenstaufen. Così anche nei documenti che ci rimangono del periodo svevo e, più insistentemente, in quelli del periodo aragonese, dove gli ebrei sono detti “*servi della camera*” o “*della corte regia*”. È da segnalare inoltre, proprio a Siracusa, l’esistenza di un edificio tutt’oggi chiamato Palazzo della Camera Reginale, sito nell’omonima via, nell’isola di Ortigia, testimonianza del periodo in cui, dal 1361 al 1536, le regine spagnole scelsero Siracusa come capitale del loro piccolo stato. L’edificio, realizzato nel 1361 per Costanza d’Aragona, fu poi trasformato da Carlo V in Palazzo di Città.

¹³⁴ Espressione ripresa interamente da Est 3,1, in cui si parla della promozione di Haman ad opera del re Assuero, e dalla quale si differenzia soltanto per la preposizione che stabilisce il grado d’importanza assegnata ai due personaggi: “*al di sopra* – מלעל – *dei ministri*” per Haman e “*al pari* – בריך – *dei ministri*” per Ḥaim Šami.

¹³⁵ Cfr. 2Sam 15,15-17.

¹³⁶ La parola usata qui per governatori e ministri è la classica פּוּחָה, usata, per esempio, per indicare Zoro-babele in Ag 1,1.

¹³⁷ Cfr. Dt 12,15; 12,20-21; 18,6.

¹³⁸ Cfr. Rut 2,3.

¹³⁹ Uso classico del *wayyqtol* con valore consecutivo, che rende l’idea della successione temporale degli eventi. Cfr. Gn 44,11; Gs 4,10; 8,14; 8,19; 1Re 20, 33; 2Re 9,13.

¹⁴⁰ I manoscritti 1739 Ben Zvi Institute (F 37837 presso la Hebrew University di Gerusalemme), 24526 Schocken Institute (F 47468 H.U.), 159 Columbia University (F 52697 H.U.), 160 Columbia University (F 52698 H.U.) e H 194 A Alliance Israélite Universelle (F 03255 H.U.) aggiungono *in pace*.

¹⁴¹ Sono accostate due parti di Est 8,15, o, per meglio dire, vengono omesse alcune parti del versetto: Mardocheo si allontanò dal re con una veste reale di porpora viola e di lino bianco, con una grande corona d’oro e un manto di bisso e di porpora rossa. Il particolare della porpora rossa, מלעל ארומן in ebraico, è presente, oltre che in questo manoscritto, soltanto nel Ms 142g Bnayahu Meir (F 44869 H.U.), mentre è omesso in tutti gli altri. In altri contesti, nella Bibbia, si trovano spesso accostate la porpora viola e la porpora rossa, מלעל ארומן, come, per esempio, in Es 25,4; 26,1,31,36; 27,16; 28,6,8,15,33; 35,6,23; 36,8,35,37; 38,18; 39,2,5,8,24,29; Ger 10,9; Ez 27,7; Pr 31,22; 2Cr 3,14.

¹⁴² Il verbo *šbš* è presente nella Bibbia poche volte e sempre in un solo contesto: la descrizione dell’*efod*, nel libro dell’Esodo.

¹⁴³ Questa espressione è tratta esattamente da 2Sam 6,20, dove è riferita al re Davide, ma con tono ironico, per bocca di Mikal, figlia di Saul.

¹⁴⁴ Il Ms 5388 del Jewish Theological Seminary (F 34949 H.U.) riporta: *per il re di Saragosa*.

ne¹⁴⁵! Sia noto¹⁴⁶, infatti, al re che le teche sono vuote e dentro non vi è nulla; essi infatti agiscono con l'inganno!”.

7 Non appena il re ebbe udito ciò, i suoi ministri, i suoi saggi e i suoi consiglieri si adirarono molto, e anche il re si infuriò, e la sua collera ardeva dentro di lui¹⁴⁷. Allora egli interrogò i saggi esperti di legge e di diritto e i giureconsulti, poiché questa era l'usanza del re, e disse¹⁴⁸: “Quale sentenza infliggere¹⁴⁹ a questi peccatori¹⁵⁰ che hanno tramato grandemente e impudicamente una congiura¹⁵¹ per ingannare il re?”. Risposero i suoi saggi: “Una sentenza di morte meritano questi uomini¹⁵²!”.

8 Se al re piace, sia scritto e sia sigillato con l'anello del re¹⁵³: al mattino usciremo e passeremo all'improvviso dalla piazza dei Giudei e, appena usciranno incontro al re con i rotoli della Legge, apriremo le casse e vedremo se le parole di Marcos sono veritiere¹⁵⁴; in questo caso l'esercito del re si solleverà contro di loro, tutti con la spada in pugno, addestrati alla guerra, ognuno con la spada al suo fianco¹⁵⁵, e li uccideranno tutti insieme all'interno della loro comunità; daremo alle fiamme la loro sinagoga, e prenderemo per noi, come schiavi e serve¹⁵⁶, i loro bambini e le loro donne, mentre tutto il bottino sarà versato nel tesoro del re”. La cosa piacque agli occhi del re¹⁵⁷ e dei ministri; fu scritto dunque il decreto e fu sigillato con l'anello del re.

¹⁴⁵ Frase chiaramente ripresa da Gn 44,7, in cui i fratelli di Giuseppe rispondono all'emissario del loro fratello: *Lungi dai tuoi servi il fare una tale cosa!* Per quanto riguarda l'espressione *miserabili giudei*, essa ricorre identica in Ne 3, 34. Il Ms 5388 J.T.S. (F 34949 H.U.), anziché *האומללים*, *miseri, infelici, disgraziati*, riporta *האורלים*, *sciocchi, stupidi*.

¹⁴⁶ In Ms 142g B.M. (F 44869 H.U.) il copista ha sentito la necessità di vocalizzare l'imperfetto *nif'al*, graficamente uguale al participio attivo *qal*; mentre il Ms 24526 S.I. (F 47468 H.U.) riporta *יררע*, al participio passivo *qal*.

¹⁴⁷ La seconda parte del versetto è tratta direttamente da Est 1,12, precisamente dall'episodio in cui si racconta che la regina Vasti rifiutò l'invito del re Mardocheo e che quindi *il re ne fu assai irritato, e la collera si accese dentro di lui*.

¹⁴⁸ È il seguito del versetto precedente, anch'esso tratto da Ester, con alcune omissioni e variazioni nell'ordine della frase: *Allora il re interrogò i sapienti, conoscitori dei tempi, poiché gli affari del re si trattavano così, alla presenza di quanti conoscevano la legge e il diritto* (Est 1,13).

¹⁴⁹ Vengono messe in bocca al re Saragusanos le parole pronunciate dal re Assuero, per sapere quale punizione infliggere alla regina Vasti per la sua disubbidienza (Est 1,15).

¹⁵⁰ Il testo ebraico dice letteralmente: *che cosa fare della vita di queste persone...*, e nella maggior parte i manoscritti (Ms 1739 B.Z.I., Ms 24526 S.I., Ms 159 C.U., Ms 160 C.U., Ms 5388 J.T.S., Ms H 194 A A.I.U.) aggiungono... *che hanno peccato...* Anche qui si sente chiaramente un'eco di due passaggi della Bibbia, abilmente fusi: *...di quegli uomini con la loro vita...* (1Cr 11,19) e... *di quegli uomini che hanno peccato al prezzo della loro vita...* (Num 17,3).

¹⁵¹ L'espressione *qašar qešer*, tramare un inganno, ordire una congiura, si trova in 1Re 16,20; 2Re 11,14; 12,21; 14,19; 15,15,30; 2Cr 25,27.

¹⁵² L'espressione *משפט מרת*, si trova nella Bibbia soltanto quattro volte (Dt 19, 6; Dt 21,22; Ger 26,11,16), ma, in particolare, soltanto in Ger 26,11 essa è identica, tranne che per il numero, a quella del nostro racconto: *...Una sentenza di morte merita quest'uomo...* (Ger 26,11).

¹⁵³ Ms 1739 B.Z.I., Ms 24526 S.I., Ms 159 C.U., Ms 160 C.U. e Ms H 194 A A.I.U. integrano il versetto: *Se al re piace, sia scritto e sia sigillato con l'anello del re, poiché uno scritto sigillato a nome del re non si può ritirare. Allora furono chiamati gli scribi del re, nel quinto mese, che è il mese di Šebat, il sedicesimo giorno, e scrissero, secondo la loro volontà, sulla sorte dei Giudei. Appena fu sigillato il decreto, essi dissero...*, riprendendo letteralmente e fondendo, ancora una volta, i versetti di Est 3,9 ed Est 8,8.

¹⁵⁴ Il Ms H 194 A A.I.U. aggiunge: *che cioè esse sono vuote, senza Torah, e che essi ingannano il re*.

¹⁵⁵ Ct 3,8. L'espressione *ognuno con la sua spada al fianco* si ritrova identica anche in Es 32,27.

¹⁵⁶ Espressione che si ritrova diverse volte, in questa formula fissa, nella Bibbia, come, per esempio, in Dt 28, 68; Is 14, 2; Ger 34, 11, 16; Est 7, 4; 2Cr 28, 10.

¹⁵⁷ Ripreso esattamente da Est 1,21 e 2,4. Il Ms 160 C.U. omette *לעשות כן*, *di fare ciò*; cfr. Es 8,22; Dt 4,5; 1Cr 13,4.

9 Quella notte fu agitato il sonno¹⁵⁸ di Efraym Baruk, il bidello¹⁵⁹ della sinagoga che si trovava nella città di Saragusa¹⁶⁰. Questi era un uomo anziano e rispettato¹⁶¹, integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male¹⁶², che adorava Dio con cuore integro, con gioia e con timore. Ed ecco che un uomo venerando, con lunghi capelli e una cintura di cuoio ai fianchi¹⁶³, un uomo preposto a tutte le buone novelle¹⁶⁴, il cui aspetto è simile all'aspetto di un uomo di Dio, assai terribile¹⁶⁵, il cui nome è Elia, il profeta Elia, sia ricordato in bene¹⁶⁶, lo svegliò dal sonno e gli disse: “Perché dormi? Alzati¹⁶⁷

¹⁵⁸ *Quella notte fu agitato il sonno di...*, tratto da Est 6,1, nel libro di Ester è riferito al re Assuero e riguarda l'episodio in cui il re, non riuscendo a prendere sonno per uno strano turbamento, si sarebbe in seguito fatto portare il libro delle cronache, nel quale avrebbe riletto le memorie del complotto ordito ai suoi danni e sventato da Mardocheo. Nel nostro racconto invece l'episodio è riferito allo *šammaš* della sinagoga, ed è preambolo per il *gilluy Eliyyahu*, l'epifania onirica del profeta Elia.

¹⁵⁹ Come abbiamo avuto modo di dire nei paragrafi dedicati ai personaggi del racconto, lo *šammaš* era chiamato in Sicilia *manigghioru*, o, secondo la grafia dei documenti dell'epoca, *manigloru*, ovvero responsabile per la *manigghia*, che in siciliano, anticamente, indicava per sineddoche l'intera serratura della porta; in altre parole era il depositario e custode delle chiavi della sinagoga.

¹⁶⁰ In questo punto i manoscritti differiscono l'uno dall'altro: il Ms 5388 J.T.S. porta anch'esso *Saragusa*, ma con la *he* finale anziché la *alef*, come nel manoscritto da noi qui riportato, mentre invece il Ms 1739 B.Z.I. ha *Saraguza*. I manoscritti Ms 24526 S.I., Ms 159 C.U., Ms 160 C.U. e Ms H 194 A A.I.U., infine, riportano l'usuale *Saragusanus*.

¹⁶¹ Espressione presa da Is 9,14.

¹⁶² Cfr. Gb 1,1; 2,3. La persona preposta alla custodia della sinagoga doveva avere dunque tutti questi requisiti, doveva essere persona rispettata, magari anziana, proba, retta e pia, insomma doveva essere una persona “fidata”. Questo profilo corrisponde esattamente alle parole di Ovadia da Bertinoro, il quale, parlando della comunità di Palermo, dice che *il santuario ha due porte: una a mezzogiorno e l'altra a tramontana e due uomini della comunità, probi e fidati, sono preposti ad esse per chiudere ed aprire* (cfr. YAARI, *שֵׁשׁ אַגְרֵרוֹת*, cit., p. 105).

¹⁶³ È qui una serie di caratteristiche, stereotipate nel tempo, attribuite al profeta Elia, tratte dalla Bibbia e dalla tradizione popolare; questa prima descrizione fisica è presa esattamente da 2Re 1,8. Gli emissari del re Acazia, inviati a interrogare il dio Ba'al Zebub di 'Eqrone, ritornano, dopo aver incontrato Elia che li ammoniva per aver tradito il Signore d'Israele, e descrivono al re Acazia l'uomo incontrato lungo il cammino: *era un uomo peloso, una cintura di cuoio gli cingeva i fianchi*.

¹⁶⁴ Caratteristica riferita sin dai tempi più antichi alla figura del profeta Elia e certamente collegata alla *lieta notizia* per eccellenza, l'annuncio dell'arrivo del Messia per gli ebrei, come detto già nell'AT, in Mt 3,23: *ecco, Io vi manderò il profeta Elia prima del grande giorno del Signore...*, e ribadito nella *Birkat ha-Mazon*, la preghiera per i pasti, ripetuta tutti i giorni: *Venga al più presto durante i nostri giorni il profeta Elia e l'unto della stirpe di David tuo servo, e ci annunzino la buona novella dalle terre più lontane*. Questo aspetto del profeta Elia è presente, come abbiamo avuto modo di dire, anche nella versione in versi del nostro *Purim*, della tradizione della Comunità ebraica di Giannina e di Arta, in Grecia, dove il profeta è chiamato con un solo termine, con grande maestria e grazie alla straordinaria capacità sintetica della lingua greca, *σχαριζευτής*, corruzione dialettale locale di *σχαριζεύτης*, termine che indica colui che arrega delle *σχαρίαια*, cioè proprio le buone notizie (Cfr. gr. class. *συχχαίω*). Cfr. inoltre: MATSA, *השירה הירודית ביוונית*, cit., p. 262). Tutte queste caratteristiche, riferite al profeta Elia, sono riprese in un canto tradizionale ebraico per il Sabato, con le stesse formule del nostro manoscritto: *איש פקיד על כל בשורות טובות* e *איש ואזור עור במתניו*; cfr. S. BEKHOR (cur.), *Lekhàim – Guida di Tutte le Feste e Ricorrenze Felici. Riti, Canti e Commenti in Ebraico Traslitterato e Tradotto*, Milano 2001, pp. 117-120.

¹⁶⁵ Anche questo passo utilizza i termini delle epifanie dei messaggeri di Dio, narrate nella Bibbia, e con esattezza riprende quasi letteralmente il passo di Gd 13,6: *un uomo di Dio è venuto da me, e il suo aspetto era come l'aspetto di un angelo di Dio, assai terribile*.

¹⁶⁶ Ancora un *topos* riferito a Elia, presente, a seconda della devozione e della religiosità di chi parla, quasi ogni volta che il profeta viene nominato. È omesso nei Mss 1739 B.Z.I., 159 C.U., H 194 A A.I.U. e 5388 J.T.S.

¹⁶⁷ Troviamo questa frase, identica, in Gio 1,6, dove si racconta che il capo dell'equipaggio della nave si rivolse a Giona, che dormiva tranquillamente mentre la tempesta imperversava sulla nave, dicendo: *che fai così addormentato? Alzati...*

subito, affrettati e non fermarti¹⁶⁸! Va' al tempio e riempi le teche vuote con i rotoli della Torah, poi torna e rimettiti a letto in pace¹⁶⁹, ma trattieniti, e guardati dal dire ad alcuno di questa visione¹⁷⁰, poiché, se invece lo dirai, certamente morirai¹⁷¹, e il tuo sangue ricadrà sul tuo capo^{172!}”.

- 10 Allora Efraym si alzò e, preso da un gran terrore¹⁷³, fece così come gli aveva ordinato¹⁷⁴ il messaggero, poi tornò e si rimise a letto¹⁷⁵, e il suo sonno fu tranquillo¹⁷⁶. Nel frattempo la stessa apparizione e la stessa visione¹⁷⁷ che aveva avuto Efraym le avevano avute anche tutti i bidelli delle dodici comunità, la stessa notte, allo stesso momento, ma non lo dissero a nessuno, secondo quanto era stato loro ordinato¹⁷⁸ dal messaggero, e ognuno pensava che soltanto lui avesse avuto quell'apparizione e quella visione, e la cosa li riempiva di meraviglia¹⁷⁹.
- 11 La mattina del diciassettesimo giorno dell'undecimo mese, il mese¹⁸⁰ di Ševaṭ, il tredicesimo anno del re Saragusanos, cioè l'anno 1352 dalla distruzione del secondo tempio¹⁸¹, cioè l'anno 5180

¹⁶⁸ Questa seconda parte delle parole di Elia a Efraym Baruk è ripresa, letteralmente, da 1Sam 20,38, dove Giònata si rivolge a uno dei suoi ragazzi e lo incita ad andare a raccogliere le frecce da lui scagliate.

¹⁶⁹ Cfr. 2Sam 13,5. I Mss 142g B.M. e 5388 J.T.S. omettono l'espressione *in pace*.

¹⁷⁰ L'espressione *trattieniti da...* si trova diverse volte nella Bibbia, con una formula schematizzata, פן תשמר לך פן, e altre volte con alcune varianti. Nel nostro caso esiste un passo cui certamente ha attinto chi ha composto il racconto. Si tratta di Dt 4,9, passo biblico in cui Mosè rammenta al popolo di Israele la rivelazione dell'Oreb e lo ammonisce dicendo: *guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto*.

¹⁷¹ I Mss 1739 B.Z.I., 24526 S.I., 159 C.U., 160 C.U. e H 194 A A.I.U. aggiungono l'espressione *sappi che....*. In un versetto solo ricorre ben due volte il costrutto enfatico, tipico dell'ebraico classico, composto dall'infinito assoluto di un verbo accostato all'imperfetto dello stesso verbo, che, tradotto letteralmente, suonerebbe così: *poiché se invece dire lo dirai...* (cfr.: Gd 14,12; 1Sam 10,16; 22,22) e... *certamente morire morirai* (cfr.: Gn 2,17; 20,7; 1Sam 14,44; 24,16; 1Re 2,37; 2,42; 2Re 1,4,6; Ger 26,8; Ez 3,18; 33,8,14).

¹⁷² L'ultima parte delle parole del profeta Elia è certamente ripresa da 1Re 2,37, brano in cui il re Salomone vieta a Simei di oltrepassare il fiume Cedron, avvertendo che altrimenti *sappi che certamente morirai, e il tuo sangue ricadrà sulla tua testa!* Le ultime parole, quelle dell'espressione che indica l'assunzione di responsabilità per una condanna a morte o, più in generale, per del sangue versato, sono un'espressione tipicamente semitica, che ritroviamo diacronicamente in tutta la Bibbia, dall'AT (2Sam 1,16; 3,29 e 1Re 2,37) al NT: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν (Mt 27,5); ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου (At 5,28); τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν (At 18,6). I passi del NT ricalcano, tra l'altro, l'originale ebraico che troviamo nell'AT, di cui sono l'esatta traduzione, e difatti sono identici alla versione greca di questi stessi brani, data dalla LXX: τὸ αἷμά σου ἐπὶ τὴν κεφαλὴν σου (דַּמְךָ עַל־רֹאשְׁךָ, 2Sam 1,16) e τὸ αἷμά σου ἔσται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν σου (דַּמְךָ יִהְיֶה בְּרֹאשְׁךָ, 1Re 2,37).

¹⁷³ Le parole usate per esprimere la reazione di Efraym Baruk sono riprese da Gn 15,12, dove riguardano Abram: *ed ecco un grande e oscuro terrore lo assalì*. Tutti i manoscritti, compreso quello che traduciamo, tranne il Ms 160 C.U., omettono l'aggettivo חשכה (oscuro).

¹⁷⁴ Cfr. Gn 7,5; Dt 4,28; 19,7; Num 20,9; 1Sam 17,20; 2Sam 5,25; 1Re 15,5; Ger 36,8; 1Cr 14,16; 24,19.

¹⁷⁵ Cfr. 2Sam 4,7 e 1Re 21,4.

¹⁷⁶ Cfr. Pr 3,24 e Ger 31,25.

¹⁷⁷ Cfr. 2Sam 7,17 e 1Cr 17,15.

¹⁷⁸ Il Ms H 194 A A.I.U. ha *e fecero così come era stato loro ordinato*, lasciando intuire di attingere a Gn 50,12.

¹⁷⁹ Cfr. 2Sam 13,2.

¹⁸⁰ Cfr. Gn 7,11; 8,4 e Zc 1,7.

¹⁸¹ Cfr. Is 64,10. Il Ms 160 C.U. riporta integralmente il versetto di Isaia, aggiungendo in apposizione *nostra gloria*. I Mss 1739 B.Z.I., H 194 A A.I.U., 24526 S.I., 159 C.U. 160 C.U. aggiungono, alcuni per esteso altri in acronimo, anche una formula usata tra gli ebrei religiosi della diaspora, in passato e oggi, ogni qualvolta si nomina il Tempio di Gerusalemme: תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן, cioè *che sia ricostruito e sia saldo, ai nostri giorni, amen*. Cfr. Num 21,27.

dalla creazione¹⁸², si levò il re Saragusanos, assieme a tutti i suoi ministri e comandanti, ai suoi consiglieri e ai suoi saggi, e passò inaspettatamente attraverso la piazza dei Giudei, mentre il malvagio Marcos procedeva alla sua destra¹⁸³ e l'esercito del re li seguiva, tutti armati, con ogni tipo di arma da guerra¹⁸⁴, circa trecento uomini dei cristiani, tutti con la spada in pugno¹⁸⁵, per fare ai Giudei tutto ciò che volevano. Mentre essi passavano nella piazza dei Giudei, questi si affrettarono a riferirlo ai rabbini, ai Giudei e ai dayyanim, e in fretta¹⁸⁶ presero le teche, per andare a omaggiare il re, come d'abitudine, ma il re disse loro: "Voglio vedere la Legge di Mosè, uomo di Dio, con la quale mi benedite in suo nome!".

12 Appena i rabbini, i dayyanim e tutto il popolo udirono le parole del re, il cuore mancò loro¹⁸⁷ e si sciolse come acqua¹⁸⁸ dalla paura, essi iniziarono a tremare¹⁸⁹, interrogandosi l'un l'altro¹⁹⁰: "Che cosa ci ha fatto Dio¹⁹¹?"; ma essi non sapevano che cosa aveva fatto in realtà il Dio dei loro padri. Allora i ministri del re si affrettarono a prendere una teca, la aprirono e trovarono¹⁹² scritto in capo alla pagina: *Ma anche allora, quando saranno in terra nemica, io non li rigetterò, né li disprezzerò fino al punto di annientarli e di rompere la mia alleanza con loro, perché io sono il Signore, il loro Dio*¹⁹³ Lo lessero al cospetto del re, poi presero un'altra teca e l'aprirono: anche questa era piena con la Legge di Dio, e così anche una terza teca, e così tutte¹⁹⁴.

¹⁸² Il Simonsen ritiene che il passo in cui si racconta della modifica dell'usanza, avvenuta nel XIII anno del re Saragusanos, non sia di valenza storica, ma si ispiri al passo biblico di Genesi 14,4. Quasi tutti i manoscritti (tranne i Mss 1739 B.Z.I. e 160 C.U., che fissano la festa il 18 di Ševat) concordano sul giorno dell'evento: il 17 del mese di Ševat. Riguardo all'anno, invece, i manoscritti forniscono nuovamente dati discordanti: la maggior parte dei manoscritti porta l'anno ebraico 5180, cioè il 1420, mentre altri portano l'anno 5140 (1380). Il Rosanes porta invece il 5160, che però il Simonsen ritiene un errore di stampa per 5140, mentre il Brüll ipotizza il 5188 (1428). In ogni caso, come afferma il Simonsen, tutte le date ci riportano a cavallo tra il XIV e il XV secolo.

¹⁸³ Cfr. Num 26,12; Is 63,12; Sal 109,31; Ne 12,31.

¹⁸⁴ Cfr. Dt 1,41; Gd 18,11,16,17; 1Sam 8,12; 2Sam 1,27; Ger 21,4;51,20; 1Cr 12,34.

¹⁸⁵ Gli altri manoscritti completano, più o meno integralmente, il versetto secondo Ct 3,8: *addestrati alla guerra, ognuno con la spada al suo fianco*.

¹⁸⁶ בחפזוּ, *hapax legomenon* in 2Sam 4,4.

¹⁸⁷ Cfr. Gn 42,28.

¹⁸⁸ Cfr. Gs 2,11; 5,1; 7,5.

¹⁸⁹ Cfr. Gn 42,28; 1Sam 16,4; 1Re 1,49; Os 11,1.

¹⁹⁰ I manoscritti variano nell'uso delle due formule note, in ebraico biblico, per esprimere questo senso di reciprocità. I Mss 160 C.U. e H 194 A A.I.U., rispettando la fonte dalla quale è ripreso l'intero verso, hanno *איש אל אחיו*, *ognuno al suo fratello*, mentre i Mss 1739 B.Z.I., 142g B.M., 5388 J.T.S. e quello qui riportato hanno *איש אל רעהו*, cioè *ognuno al suo compagno*. Infine i Mss 24526 S.I. e 159 C.U. omettono del tutto questa parte.

¹⁹¹ Questo interrogativo si ritrova esattamente in Gn 42,28, assieme alla parte precedente:

ויצא לבם ויחרדו איש אל-אחיו לאמר מהזאת עשה אלהים לנו.

¹⁹² I Mss 1739 B.Z.I., 24526 S.I., 159 C.U., 160 C.U. e H 194 A A.I.U. aggiungono, con alcune varianti: *al suo interno la Legge di Mosè*.

¹⁹³ Il passo citato è Lv 26,44. Il miracolo è compiuto. Ecco che Dio interviene, ancora una volta, parlando, proprio attraverso le Sacre Scritture, agli stessi ebrei, per rassicurarli, confermando la sua presenza e la sua protezione, ma anche al re Saragusanos, a Marcos e a tutti coloro che avevano considerato quel popolo reietto e dimenticato da Dio.

¹⁹⁴ In questa ultima parte del versetto i manoscritti discordano, riportando diverse varianti, alcune delle quali abbreviate. I Mss 24526 S.I., 159 C.U., 160 C.U. e H 194 A A.I.U., infatti, omettono la parte riguardante il quarto rotolo della Torah.

13 Quando il re e i suoi ministri¹⁹⁵ videro tutte le teche piene con la Legge di Dio, il re li benedisse¹⁹⁶ e rimise loro il testatico¹⁹⁷ per tre anni e li dispensò dal tributo¹⁹⁸. Allora anche essi se ne andarono in pace, e il re ordinò che impiccassero Marcos il malvagio sul palo con il quale egli aveva tramato di fare del male ai Giudei¹⁹⁹; il suo cadavere fu gettato nell'immondizia, finché i cani mangiarono la sua carne²⁰⁰, le sue ossa furono date alle fiamme e l'ira del re si placò²⁰¹. Così periscano tutti i nostri nemici, o Signore²⁰².

¹⁹⁵ I Mss 24526 S.I. e 159 C.U. aggiungono anche l'espressione *e i suoi saggi*, mentre il Ms 160 C.U. aggiunge l'espressione *e tutto il popolo*.

¹⁹⁶ Cfr. Gn 48,20; Lv 9,22; Gs 22,6,7; Sal 107,38.

¹⁹⁷ La parola מס è presente nella Bibbia con due significati affini, uno dei quali quello di *lavori forzati* e l'altro quello di *tributo, tassa*, tradotto, infatti, dalla LXX con φόρος; cfr. 1Re 5,27; 9,15; 12,18; Est 10,1; 2Cr 10,18. In questa parte il racconto va in una direzione opposta al quello di Ester, distaccandosi dallo schema di *ispirazione* ormai ben noto: in Est 10,1 il re Assuero, in seguito all'istituzione, da parte della regina Ester, della festa di Purim, *impose un tributo al continente e alle isole del mare*. Le circostanze del nostro racconto, invece, si addicono perfettamente alle vicende degli ebrei siracusani, e siciliani in generale, giunteci attraverso i documenti diplomatici dei re aragonesi, grazie anche all'opera dei fratelli Lagumina. Diverse volte, infatti, si ha notizia di debiti rimessi, da parte del re, alle giudecche, o di pagamenti di tributi sospesi o delazionati per un determinato periodo. In particolare, assai interessante è il diploma regio, datato Catania 1 settembre 1394, con il quale il duca di Monblanc scrive al Capitano di Siracusa che i *proti* e i *sindici* di quella giudecca, grati per il beneficio di aver ottenuto l'esenzione di pagare la *gizia* per quattro anni, avevano raccolto e offerto 25 onze, per riscattare una nave che la regia Corte aveva in pegno a Siracusa; essendo però più urgente l'acquisto di *confetti di levante*, ordina che le 25 onze siano subito impiegate per tale acquisto. Cfr. LAGUMINA, *Codice diplomatico*, cit., p. 157.

¹⁹⁸ Il termine non è ebraico, e infatti nella Bibbia si trova soltanto in aramaico in Ezr 4,13,20; 7,24. Anche questo termine è tradotto dalla LXX con φόρος, ma, trattandosi di un termine poco usuale, in epoca medievale non era ben compreso in tutti gli ambienti ebraici, tant'è che nei manoscritti a nostra disposizione la grafia di questo termine non è concorde, e troviamo מנדה בלר nei Mss 1739 B.Z.I., 142g B.M., 24526 S.I. e nel presente; מנדהבלר nel Ms 159 C.U. e מנדהבלר nel Ms H 194 A A.I.U. Del tutto erroneamente inteso esso è nel Ms 160 C.U., che porta מנדה כלר. È invece perfettamente compreso nel Ms 5388 J.T.S., dove è addirittura integrato col termine רהלך, con il quale esso si accompagna in tutti e tre i passi biblici in cui ricorre. Estremamente interessante è invece la versione riportata nel non meglio specificato manoscritto pubblicato nel 1907 in *Revue des Études Juives* (DANON, *Quelques Pourim*, cit., pp. 113-137), che non è tra quelli messi a confronto in questo studio, ma che, nel caso specifico in questione, vale proprio la pena di essere riportato. Il suddetto manoscritto, dopo aver parlato dell'esenzione dei tributi per tre anni, dice che il re Saragusanos מנדה מדה מנדה, cioè *li dispensò dalla (sua) usanza*. La variante di questo manoscritto potrebbe indurre a compiere un'analogia con l'episodio della festa di S. Stefano protomartire della Città di Marsala, che ci riferisce della dispensa, ottenuta dagli ebrei di Marsala, in seguito alle innumerevoli vessazioni subite ad opera dei cristiani della città, di portare i rotoli della Torah nella chiesa in cui si celebravano le funzioni per la festività. Tale episodio, come accennato in precedenza, potrebbe essere legato, secondo il Simonsen, alla realtà storica che sta alla base del nostro racconto.

¹⁹⁹ Una fusione di vari versetti di Ester, secondo il metodo ormai ben consolidato: *e impiccarono Haman al palo che egli aveva preparato per Mardocheo* (Est 7,10), *che aveva preparato contro i giudei* (Est 8,3) e *la malvagia trama di Haman contro i giudei* (Est 9,25).

²⁰⁰ L'immagine dei cani che mangiano la carne di un cadavere o che leccano il suo sangue è ben attestata nell'AT, in 1Re 14,11; 16,4; 21,19,23,24; 22,38; 2Re 9,10,36; Ger 15,3; Gb 33,21; Qo 4,5.

²⁰¹ Viene completato adesso il versetto ripreso, in precedenza, da Est 7,10, con questa clausola finale sull'ira del re, la quale si placa solo dopo la punizione di colui che si è preso gioco del re, di colui che si è rivelato il vero colpevole di lesa maestà.

²⁰² Gd 5,31 e Sal 92,10. In questo caso, però, il suffisso è variato in ינו, *i nostri*, anziché יך, *i tuoi nemici*.

- 14 Per questo i Giudei che si trovavano nella città di Saragusa²⁰³ presero la decisione e l'impegno, per sé e per i loro discendenti²⁰⁴, di festeggiare il giorno 17 del mese di Ševaṭ²⁰⁵, ogni anno, essi, i loro figli e i figli dei loro figli, per sempre, come giorno di gioia e di letizia, un giorno di festa, scambiandosi cibi a vicenda²⁰⁶ e facendo elargizione ai poveri²⁰⁷; e per i Giudei fu grande luce, letizia, esultanza e onore²⁰⁸, poiché il malvagio Marcos aveva pensato di sterminare i Giudei, ma la sua malvagia macchinazione era ricaduta sul suo capo ed egli era stato impiccato sul palo²⁰⁹, e il suo cadavere era stato dato in pasto agli animali della terra²¹⁰. Così periscano tutti i nostri nemici, o Signore²¹¹.
- 15 Poiché colui che ha pietà di loro li ha guidati²¹² e compirà con noi la Scrittura, poiché è scritto: *Anche se i tuoi esiliati si trovassero sotto l'estremo lembo del cielo, di là il Signore, tuo Dio, ti radunerà e di là ti prenderà*²¹³; ed è detto: *Il Signore ha riscattato Giacobbe, lo ha liberato dalla mano di chi era più forte di lui*²¹⁴, e allora la vergine si rallegrerà con la danza, si allieteranno insieme il giovane e il vecchio. Muterò il loro lutto in letizia, li consolero e li farò gioire dopo il loro dolore²¹⁵. È detto inoltre: *Poiché ogni arma preparata contro di te rimarrà senza effetto e condannerai ogni lingua che si alzerà contro di te in giudizio. Questa è la sorte dei servi del Signore, quanto spetta a loro da parte mia. Oracolo del Signore*²¹⁶. *E i riscattati del Signore ritorneranno e verranno in Sion con esultanza; felicità perenne sarà sul loro capo; giubilo e felicità li seguiranno; svaniranno afflizione e sospiri*²¹⁷.

²⁰³ Anche il Ms 5388 J.T.S. porta il nome della città anziché del re, mentre i manoscritti restanti hanno *Saragusanos*.

²⁰⁴ Ancora una volta un versetto di Ester viene adattato perfettamente al racconto. In Est 9,27 si legge infatti: *i giudei stabilirono e presero per sé, per la loro stirpe e per quanti si sarebbero aggiunti a loro, l'impegno inviolabile di celebrare ogni anno quei due giorni*.

²⁰⁵ I Mss 1739 B.Z.I. e 160 C.U. recano la data del 18 di Ševaṭ, riferendosi non al giorno degli eventi ma a quello dei festeggiamenti. La festa si svolgeva infatti in due giorni; il primo giorno si digiunava, in ricordo del pericolo corso, e il giorno dopo si festeggiava per la salvezza ottenuta.

²⁰⁶ Il Ms 160 C.U. completa, riprendendo Ne 8,10, con: *a coloro che nulla hanno di preparato*.

²⁰⁷ La descrizione delle modalità del festeggiamento avviene con le parole che ne descrivono quelle del Purim canonico (Est 9,22). Del resto ciò corrispondeva alla realtà; infatti, secondo le numerose testimonianze delle persone che festeggiavano il Purim di Siracusa, l'atmosfera, i gesti, i rituali e le abitudini non erano molto diverse da quelle del Purim di Ester.

²⁰⁸ Est 8,16.

²⁰⁹ È ripreso quasi letteralmente Est 9,25. Ancora più integrale è la versione del Ms 160 C.U., che dopo il nome di Marcos, così come in Ester, riguardo a Haman, ha: *e i suoi figli*.

²¹⁰ Cfr. Ez 29,5. Il Ms 160 C.U. ha, invece che *agli animali della terra*, l'espressione *agli uccelli del cielo*; cfr. Sal 79,2.

²¹¹ Cfr. n. 202.

²¹² Ha inizio qui una serie di citazioni bibliche, che costituiscono il paragrafo conclusivo del racconto. Brani, con molta probabilità, finalizzati alla lettura della *Megillah*, la sera della festa. La prima citazione è di Is 49,10.

²¹³ Dt 30,4-5. I Mss 1739 B.Z.I., 24526 S.I., 159 C.U., 160 C.U. e H 194 A A.I.U. integrano il versetto aggiungendo: *e ti ricondurrà, il Signore tuo Dio, nel paese che i tuoi padri avevano ereditato*.

²¹⁴ Questa seconda citazione è tratta da Gr 31,11.

²¹⁵ Citazione tratta da Gr 31,13. Il Ms 160 C.U. aggiunge, confermando in questo modo la finalità liturgica di questa parte, אֲכִירָךְ, acronimo di כֵּן יְהִי רְצוֹן, *amen così sia volere (di Dio)*.

²¹⁶ La quarta citazione è tratta da Is 54,17. Essa è riportata per intero solo dal manoscritto qui utilizzato, e dai Mss 142g B.M. e 5388 J.T.S., mentre tutti gli altri si fermano alla prima parte: *Poiché ogni arma preparata contro di te rimarrà senza effetto*.

²¹⁷ Quinta e ultima citazione, tratta da Is 51,11. Anche questa, come la precedente, è riportata soltanto dal manoscritto qui utilizzato, dai Mss 142g B.M. e 5388 J.T.S. Tutte queste citazioni, soprattutto le ultime, riguardano, più o meno direttamente, la *ge'ulah* e il ritorno a Sion; tutti temi centrali nelle liturgie dell'ebraismo della Diaspora. Tutt'altro che casuale, inoltre, il fatto che questa stessa citazione, assieme alla citazione commentata nella nota 215, si trova anche nel סִדְרַר הַטְּבַת חֲלוֹם, il rituale che viene recitato, secondo il formulario del *Siddur* sefardita, per volgere in bene un sogno, e un sogno è elemento centrale proprio nel nostro racconto. Un altro collegamento tra questo rituale per volgere in bene un sogno e la nostra *Megillah* si trova anche nei primi e ultimi

Maledetto Marcos Benedetto Efraym²¹⁸

Maledetti tutti i malvagi Benedetto tutto Israele²¹⁹

Dario Burgaretta
e-mail: darioburgaretta@msn.com

SUMMARY

Based on the historical and geographical ambiguity pertaining to the Jewish feast of the “*Purim of Saragosa*” or “*Purim of Siracusa*”, the present study, representing a philological rather than a historical approach to the topic, attempts to throw light on the less studied or most misinterpreted aspects of the event. Following Simonsen’s thesis and a complete philological analysis regarding the name of the city theater of the events (Spanish Saragossa or Sicilian Syracuse), the study focuses on the celebration of the abovementioned Purim by the Sicilian Jews of the Greek cities of Ioannina, Arta and Salonica. Particular attention is paid to the folk poem sung in the first two communities during the feast, which appears to be composed in the local dialect, but written in Hebrew characters. It is transcribed in Greek and translated into Italian for the first time by the author. A specific part of the work is dedicated to the main characters of the *Megillah*. To conclude a fully documented analysis, the entire manuscript of the “*Megillat Saragusanos*” is quoted and translated into Italian by the author, accompanied by a comprehensive analysis, including a wide variety of linguistic, philological, historical, and anthropological notes. The study is based on microfilmed manuscripts of the *Megillah* that are kept at the Hebrew University of Jerusalem.

KEYWORDS: Purim of Syracuse, *Megillat Saragusanos*; Sicilian Jews of Ioannina and Salonica; *Kina Glossa*.

versi del canto in dialetto greco da noi sopra riportato, che richiamano quasi esattamente proprio l’ultimo verso del סדר הטבת חלום: *Va’, mangia con gioia il tuo pane e bevi con cuore lieto il tuo vino, poiché Dio ha già gradito le tue opere*, tratto a sua volta da Qo 9,7. Un’ulteriore conferma, dunque, del carattere paraliturgico della nostra *Megillah*.

²¹⁸ I Mss 1739 B.Z.I., 24526 S.I., 159 C.U., 160 C.U. e H 194 A A.I.U. e questo riportano la benedizione di Efraym Baruk e la maledizione di Marcos soltanto una volta, gli altri tre volte.

²¹⁹ Ultima e definitiva conferma dell’uso paraliturgico che veniva fatto della *Megillah* è questa formula di chiusura, che è uguale, tranne che per i nomi, sostituiti con quelli della storia di Siracusa, a quella recitata per la festa del Purim di Ester, dopo la lettura della *Megillat Ester*: ארור המן, ברוך מרדכי, ארורה זרש, ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל, וגם חרבונה זכור לטוב, *maledetto Haman, benedetto Mardocheo, maledetta Zeresh, benedetta Ester, maledetti tutti i malvagi, benedetto tutto Israele, e anche Harbonah sia ricordato in bene*. L’ultima parte, relativa a Harbonah, nel nostro racconto è riferita al profeta Elia, ma non è presente nel manoscritto da noi riportato e tradotto. Essa si trova, invece, nei Mss 142g B.M., 24526 S.I., H 194 A A.I.U. e 159 C.U. I Mss 1739 B.Z.I. e 160 C.U., oltre a ciò, riportano, per concludere, la formula di chiusura delle preghiere: *Amen*. Il Ms 5388 J.T.S., al posto di tutto il paragrafo 15, si limita, invece, a suggerire le citazioni, con una successione di capoversi, spesso difficilmente identificabili: *poiché ha riscattato il signore* (Gr 31,11); *il gregge; allora la vergine si rallegrerà – e li farà gioire dopo il loro dolore* (Gr 31,13) *così sia; e furono presi da bramosia* (Num 11,4); *per gustare la dolcezza* (Sal 27,4) *delle sue parole; ho steso la mia mano* (Es 9,15); *e i fatti sono antichi* (1Cr 4,22).

DUE ILLUSTRI MEDICI EBREI NELLA SICILIA DEL SEC. XV

Benedetto de Malta di Polizzi

Polizzi Generosa nelle Madonie, fu indubbiamente tra Trecento e Quattrocento, città di medici, non si tratta di presenze individuali registrate dalle fonti ufficiali, ma di vere e proprie dinastie familiari che stanno emergendo attraverso i contratti notarili. Il loro radicamento nella città, nel territorio di Palermo e nell'intera isola pone il problema delle oligarchie ebraiche siciliane che rimane ancora da approfondire, come pure quello della loro cultura e dell'accesso alle università *extra regnum*.

A Polizzi troviamo nel corso del Quattrocento circa dieci famiglie di medici più o meno radicati in quella terra o trasferiti da altri luoghi e paesi, non sappiamo se stabilmente o in modo provvisorio: Medici, Greco, Zihiri, de Cipro, Maltense o de Malta, Abenazara, de Giracio, Chachim, Almucatil, Tiliriri, Magnemi. Un numero così consistente di medici ebrei in una comunità di poco meno di mille individui su una popolazione complessiva di seimila persone, oltre al fatto che al margine di alcuni atti notarili del Quattrocento si trovano firme di testimoni ebrei in giudeo-arabo, mi ha indotto qualche anno fa ad ipotizzare la presenza di un centro di studi e ricerche di medicina come polo di riferimento per studenti e studiosi da diverse parti dell'isola e anche da Malta¹.

¹ Sulla comunità ebraica di Polizzi cfr. A. SCANDALIATO, *Note sugli ebrei di Polizzi Generosa nel XV secolo*, «Materia Giudaica», VII/1 (2002), pp. 105-111, ora ristampato assieme a tutti gli studi dell'Autrice, con un prezioso indice dei nomi, in A. SCANDALIATO, *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*, AISG, Testi e studi 18, Giuntina, Firenze 2006, pp. 223-239.

² G e B. LAGUMINA, *Codice Diplomatico degli ebrei di Sicilia*, Rist. Anast., Palermo 1990, vol. I, p. 75; cfr. inoltre, S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, Leiden-Boston 2003, 5, p. 2649.

I più radicati a Polizzi e nelle vicine Termini e Palermo come imprenditori e come medici, sono i numerosi de Malta, imparentati con i Binne di Termini, i Taguil di Polizzi, Termini e Palermo, tutti appartenenti alla élite ebraica siciliana. Come medici conosciamo i maestri *discreti o honorabiles*: Salomone, Leone, Joseph, Jacob, e Benedetto, tutti legati ai Ventimiglia di Geraci conti di Collesano, loro rappresentanti, loro prestatori di fiducia, loro medici curanti.

Di Benedetto de Malta indicato come *magnificus fisicus* e quindi la figura, apparentemente, più prestigiosa della famiglia, contemporaneo di Lazzaro Sacerdote, conosciamo più che la sua attività di medico, le sue vicende familiari e i suoi legami con le autorità istituzionali cristiane. Negli anni '40 era già medico² e nel 1449 fa registrare ufficialmente la sua licenza nel protocollo dei giurati prestando giuramento sulla *Torah*³. Sposa negli anni '50 in prime nozze la cugina Chanina figlia di Minaxe Maltese, nel cui testamento è nominato fidecommissario con la disposizione del testatore che i due sposi avrebbero ospitato e mantenuto la nonna *donna* Gazulla Maltese⁴. Possiede servi e serve⁵, suo fideiussore, in un documento che riguarda una vertenza in curia, è uno degli esponenti della nota famiglia di ricchi mercanti messinesi, Salomone Maschazeni⁶, presta le sue cure a personaggi della élite paler-

³ C. BORGESE, *Documenti editi e inediti su Polizzi Generosa e sul comprensorio delle Madonie*, Palermo 1999, p. 52.

⁴ Sezione di Archivio di Stato di Termini Imerese, *notai defunti di Polizzi*, (da ora in poi SASTI, *Polizzi*), not. G. Perdicaro, reg. 10840, 10 sett. 1457.

⁵ *Ibid.*, not. G. Di Chiara, reg. 10851, 20 agosto 1475.

⁶ *Ibid.*, 5 dic. 1475.

mitana. Probabilmente dopo la morte di Channina sposa alla fine degli anni '60 la *magnifica* Rachila o Rachele vedova di Xamuele Bracha di Messina⁷, ma nel 1472 in seguito alle raccomandazioni di altri familiari regi, ottiene dal vicerè il permesso di poter prendere un'altra donna che si prendesse cura di lui a Polizzi, visto che Rachele non voleva spostarsi da Messina⁸. Del 1476 è una lunga lettera viceregia in risposta alle richieste di Rachele che, come abbiamo detto, è indicata come *magnifica*. La donna si era rivolta alla massima autorità siciliana fornendo la sua versione dei fatti. Apparteneva ad una delle più importanti famiglie ebraiche della Sicilia, aveva portato, in occasione del suo secondo matrimonio con Benedetto Maltese di condizione economica nettamente inferiore, come viene sottolineato, una ricchissima dote. Negli anni precedenti, abbandonata da Benedetto Maltese che aveva preso un'altra donna con cui aveva procreato dei figli, né sposa né vedova, si trovava nella impossibilità di contrarre obbligazioni senza il suo consenso specialmente in quanto doveva mantenere e dotare due sue figlie avute dal primo matrimonio. Dichiarò esplicitamente di voler rifiutare Benedetto accusato di ingratitude, nonostante fosse stato allievo dei suoi parenti, chiede e ottiene di poter firmare contratti senza il suo consenso. Benedetto de Malta aveva dunque appreso l'arte medica presso un parente di Rachila, probabilmente suo suocero. Come risulta da altri contratti, l'apprendistato dei medici ebrei, prima di sostenere l'esame con il Protomedico, per poter conseguire la licenza, avveniva nella famiglia di origine o in quella acquisita⁹. Un documento trapanese chiarisce

alcuni rapporti di lavoro di questo genere tra suocero e genero, infatti i medici che non avevano figli maschi istruivano i loro generi. Chaym Talbi sposa Bianca Pianeta figlia di Abraam de Siraguis da cui avrebbe appreso la professione medica. Infatti l'impegno che prende maestro Abraam nei confronti di Chaym è di «ei docere legere in medicina in ebrayco et docere eum praticam medicandi» per tre anni dal mese di maggio in poi e a sue spese, cioè «de victu et potu et lecto dormiendi gratis». La coppia avrebbe continuato a vivere a casa dei Siraguis finché Chaym non avesse appreso la teoria e la pratica della medicina, il denaro da lui guadagnato, cominciando ad esercitare, sarebbe andato a beneficio del suocero medico¹⁰. Ritornando alla famiglia de Malta un altro esponente, Jacob in occasione dei *pacta sponsalia* per il matrimonio con la figlia del defunto Moxe Zichiri altro medico, riceve dalla suocera Situta come dote 10 onze, dal medico Benedetto de Girachi, consanguineo della sposa, 15 onze, *pro eundo ad legendum* e altre 5 onze entro un anno, mentre il fratello Gaudio Maltese *magister scholarum* promette di dargli «a la vinuta di lu studiu mulam unam»¹¹. Da un altro documento risulta che Jacob nei nove anni successivi rifiuta di perfezionare il matrimonio e Xibilia la promessa sposa invia un esposto al vicerè e ai giudici spirituali di Polizzi per costringere Jacob, che si trovava a Bivona dove, molto probabilmente, esercitava la professione medica, a sposarla o a rilasciarle il divorzio¹². Asini e mule e soprattutto cavalli erano per i medici un mezzo di trasporto essenziale, anzi, come si evince da un documento che riguarda Agrigen-

⁷ I Bracha di Messina erano ricchi mercanti che esercitavano il prestito ad interesse, citiamo un esempio, Archivio di Stato di Messina, not. T. Andriolo, reg. 2, c. 113r, 14 feb 1420. Stefano Branci cristiano, riceve in mutuo da Nixi Bracha figlio di Jusif, 12 onze *puras evectas ab omni fenore usurarium*, che il debitore s'impegna a restituire in pecunia d'oro e argento entro il mese di agosto successivo al ritorno da un viaggio che intendeva fare nel golfo di Venezia. I rischi erano a carico del debitore, che avrebbe dovuto pagare il doppio della somma ricevuta.

⁸ Si tratta della copia di una lettera originale del 1-3-1472, richiesta dal notaio Girolamo Di Chiara di Polizzi e inserita fra i suoi atti, reg. 10851.

⁹ Il documento è pubblicato in SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 6, pp. 3704-3706.

¹⁰ Archivio di Stato di Trapani, *notai defunti*, not. A. Sesta, reg. 8827, cc. 289v-290r-v, 24 marzo 1489.

¹¹ SASTI, *Polizzi*, not. L. Bentivegna, reg. 10849, cc. 232r-v, 11 settembre 1469.

¹² Cfr. SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 7, p. 3920.

to¹³, i medici, secondo le Prammatiche del regno, erano obbligati per legge a tenere un cavallo.

Negli stessi anni e nello stesso territorio, come vedremo, abbiamo due esponenti della oligarchia ebraica siciliana che si recano, non sappiamo in quale Università italiana, a studiare medicina, il che suggerisce che poterlo fare, al di là dei divieti e delle raccomandazioni, era solo una questione di disponibilità finanziarie.

I Maltesi disponevano anche di numerosi libri di medicina, Benedetto ne acquista a Polizzi per un valore di 12 onze da Jacob Abelladep impegnato nel commercio di libri nel territorio di Palermo, dove alla fine del secolo Isaac Raba ebreo lombardo acquista in un giorno settantacinque libri ebraici a stampa, da David Xunina, mentre per un'onza e 13 tarì vende a Simon Xifuni il Canone di Avicenna *de stampalicterarum ebraicarum*¹⁴, e a Muxa Isac due libri ebraici, *Gittin e Devarim*¹⁵. Negli stessi anni altri libri a stampa circolavano in Sicilia come *Ora(sic) Chaym Yoxa Deo e li declaracioni di Josepho*¹⁶.

Il possesso di libri di medicina e la possibilità di studiarli era una necessità per gli ebrei che esercitavano la medicina, e con molta più responsabilità, tra i cristiani. Illuminante appare il seguente documento. Il medico Leone

Cuyno di Palermo si impegna con Aron Azeni ad istruire il figlio Josep a leggere e studiare *librum Porfili, librum legite magistri Pauli Veneti, librum predicamentorum, librum pergementias, librum posterum et librum fisicorum videlicet primum librum divisum in octo libri*. Jacob avrebbe seguito nelle sue visite il maestro che si sarebbe occupato anche del vitto dell'abbigliamento e della cavalcatura¹⁷.

D'altra parte in Sicilia è documentata la presenza non solo di libri arabi tradotti in ebraico ma anche di traduzioni effettuate in Catalogna e in Provenza, nelle biblioteche sono presenti testi di Ippocrate, Galeno, Porfirio, Avicenna, Gioannizzo, Bruno di Longobucco, Guglielmo di Saliceto, Guido di Caulico, Bernardo di Gordon, Arnaldo di Villanova¹⁸.

Lazzaro Sacerdote di Termini Imerese

Il personaggio più rappresentativo o quanto meno quello che ha lasciato più tracce nei documenti del XV secolo, relativi alla comunità di Termini è Lazzaro Sacerdote, medico e aromatario. Possediamo alcuni dati per ricostruire anche sommariamente la sua biografia. Nel 1452 dopo essere stato esaminato, secondo la prassi, dal Protomedico, gli viene concessa la licenza di praticare medicina e chirurgia in tutto il regno. Egli può anche aprire

¹³ Il medico di Agrigento Daniele Balbo chiede di poter tenere per suo uso una mula anziché un cavallo come era richiesto dalle Prammatiche regie. Cfr. SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 7, p. 4122.

¹⁴ Archivio di Stato di Palermo, *notai defunti*, not. A. Ponticorona, reg. 1306, cc. 631v-632r, 20 marzo 1492; c. 633r, 20 marzo 1492. Cfr. H. BRESCH, *Livres et société en Sicile (1299-1499)*, Palermo 1971, p. 324.

¹⁵ *Ibid.* Stamperie ebraiche esistevano nell'Italia meridionale, quella di Abraham Ben Garton a Reggio Calabria nel 1475, quella di Joseph Ben Jacob a Napoli nel 1486.

¹⁶ *Orah Hayyim yuxta Deo* cioè "la Via della vita secondo Dio", sarebbe una delle parti degli *Arba'ah turim* (o i quattro ordini), compendio di normativa halakica di Ya'aqov ben Asher; *li Declaracioni di Josepho*, potrebbe essere il *Sefer Yosippon*, libro di cronologia ebraica dalla creazione, diffuso in Italia meridionale e scritto nel sec. X appunto nel

meridione. Ringrazio Mauro Perani per l'identificazione dei libri. Archivio di Stato di Palermo, *notai defunti*, not. M. Vermiglio, reg. 1355, 9 febbraio 1484: magister Abram de Fanu *judeus librarius*, di Palermo, confessa di dover dare a Elia Achuni *judeo theutonico* 5 onze e 15 tarì come prezzo di 10 pezzi di libri *ad stampam scriptorum isquardinatorum vocatorum nominibus infrascriptis videlicet quodlibet pecium libri vocatum in ebrayco videlicet novem pecia Ora Chaymi Yoxa Deo, videlicet et octo pro precio quodlibet (...) pecium unum libri parvi vocati declaracioni di Josepho, ad complimentum dictorum peciorum decem ipsorum, librorum pro tarenis tribus et sic summam capit totum ipsum pecium*.

¹⁷ Archivio di Stato di Palermo, *notai defunti*, not. P. Taglianti, reg. 1168, c. 119r, 8 marzo 1482.

¹⁸ Cfr. R. GIANNI, *Sulla cultura siciliana nel XV secolo*, «La Fardelliana» XVII, Trapani 1998, pp. 7-51.

una farmacia nel territorio di Termini precedentemente gestita dal padre Elemelec Sacerdote. Conosciamo maestro Elemelec attraverso un contratto nel quale si impegna a curare la ferita alla testa di Pietro de Bonsignore per un'onza e sei tarì a sue spese fino alla guarigione. Il medico avrebbe sostenuto anche le spese per medicine necessarie fino alla guarigione. Nel caso in cui non fosse riuscito a guarire la ferita, del Bonsignore, avrebbe dovuto restituire la somma ricevuta¹⁹.

I Sacerdote si erano stabiliti a Termini agl'inizi del secolo provenienti da Seminara in Calabria.

Israele Sacerdote abitante di Seminara decide di trasferirsi a Termini con moglie e figli, *in eodem terra standi patricandi et morandi*, e riceve in prestito da David Minzi, Ganiucio de Binne, Vita Sacerdote e Xibite Maltese 3 onze e dieci tari²⁰.

Negli stessi anni inizia la sua attività di imprenditore, commerciante e prestatore, anticipa somme di denaro ai contadini piccoli proprietari per acquistare notevoli quantità di frumento e orzo per le esportazioni all'estero, o per la vendita agli amministratori della città²¹ o al sovrano²².

Titolare della gabella del pane di Termini, anticipa somme di denaro alla Università per la riparazione delle mura²³. Il 1463 è un anno cruciale nella vita di Lazzaro Sacerdote. Una lettera viceregia ingiunge agli amministratori di Caccamo di lasciar estrarre a maestro Lazzaro, indicato come medico di quella Università, le 100 salme di frumento che gli aveva venduto Jacu Susi, per «suppliri a lu pani di la dicta terra» (Termini), specialmente perché egli aveva la gabella del pane in quella terra²⁴. Nel settembre dello stesso anno i giurati di

Termini gli cedono *gratis et graziose* in ricompensa dei servigi resi alla città con la sua professione di medico e chirurgo, un suolo pubblico di fronte la sua abitazione *in burgo terre Termarum*, cioè in una zona di espansione edilizia della città.

Nell'ottobre dello stesso 1463, divorzia dalla prima moglie Perna, la quale dopo anni in cui i due «stent in rixis et litigiis» decisa a farla finita, si reca dal notaio la Tegera per divorziare. A prendere l'iniziativa è proprio Perna che «cum dicto Lazaro presente et petente sua sponte et de eius mutu proprio, nemine eam cogente devenit et devenire procuravit ad presens repudium et divorcium proprium quod lex mosayca mandat et dictat»²⁵.

Nel 1467 gli viene richiesto di fornire una certa quantità di orzo al secreto di Termini per i cavalli reali spediti in Catalogna²⁶, e negli anni successivi, contribuisce, anticipando la somma della gabella del pane agli amministratori locali, all'acquisto della campana per la chiesa madre, alla riparazione dei bagni pubblici, cioè delle terme cittadine e alle spese sostenute in previsione della visita del Vicerè²⁷.

Nel 1470 sposa Gimela figlia di Joseph Abudarem di Palermo²⁸, il quale, trasferitosi per un certo tempo a Licata, dove il figlio nel 1455 era stato assassinato da Giovanni Lotto di quella terra, precedentemente assolto, durante il processo di appello si era recato in Spagna per implorare aiuto e giustizia²⁹.

Nel 1473 è nominato *neman* cioè procuratore della comunità termitana³⁰. Il ruolo che il Sacerdote riveste dentro e fuori dalla comunità ebraica, non manca di creare disagio e malcontento nei suoi confronti che esplodono in episodi come questo. Nell'autunno del 1473 Lazzaro accusa Iacu Susi suo maggior fornitore

¹⁹ SASTI, *Termini Imerese*, not. A. Bonafede, reg. 12835, c. 48v, 22 maggio 1441.

²⁰ *Ibid.*, reg. 2831, 2 aprile 1422.

²¹ Cfr. SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 5, p. 3045.

²² *Ibid.*, 6, p. 3372.

²³ SASTI, *Termini*, not. G. La Tegera, reg. 12843, 2 novembre 1459.

²⁴ SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 6, pp. 3316-3317.

²⁵ Cfr. A. SCANDALIATO, *La giudecca di Termini Imerese nel XV secolo: il Il divorzio tra Lazzaro Sa-*

cerdote e Perna, «Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo» 14, (1994), pp. 7-26.

²⁶ Cfr. SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 6 pp. 3372-3373.

²⁷ SASTI, *Termini*, not. A. Bonafede, reg. 12838, 5 gennaio 1469-70.

²⁸ Cfr. A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester*, Palermo 1999, p. 147

²⁹ Cfr. SIMONSOHN, *The Jews*, cit., 5, p. 2971.

³⁰ *Ibid.*, 6, p. 3556.

e rappresentante per l'acquisto e la vendita di frumento, i figli di costui Xibiten, Mordecay e David di averlo insultato, diffamato, di altri crimini ed eccessi e pechè «andarū alu magasenu di lu dictu maistru Lazaru e gittaru una grandi quantitadi di petri supra lu dictu magasenu et quasi chi ruppuru tucti li charamiti»³¹.

Gli anni settanta registrano una continua ascesa economica e politica del medico ebreo che diventa il personaggio più prestigioso della *Universitas* di Termini e con una oculata politica matrimoniale si imparenta con le famiglie più prestigiose della comunità palermitana. Circa l'80% dei contratti del notaio Pietro de Ugone di Termini, relativo al biennio 1466-67, riguarda vendite di panni, di schiavi e prestiti effettuati da Lazzaro Sacerdote³². In un documento si parla chiaramente di crediti da lui vantati e di interessi per somme di denaro anticipate per acquisti di salme di frumento non consegnate. Si tratta sempre di somme non indifferenti. La città di Termini nel XV secolo era dotata di Caricatore in cui confluiva la produzione di grano del territorio e, come in altri Caricatori dell'isola, i mercanti contrattavano le esportazioni pagando le cosiddette *tratte*. Lazzaro Sacerdote per questo tipo di commercio aveva contatti e relazioni di affari con Palermo dove esigeva somme di denaro attraverso il banco Aiutamicro³³ e con altre città fornite di caricatore come Sciacca e Agrigento³⁴.

Alla metà degli anni settanta la figlia Pace, in occasione dei *pacta sponsalia*, (non conosciamo la data precisa)³⁵, con accordi patrimoniali *alla grichisca*, cioè a separazione dei

beni³⁶, con Salomone Gasseni o Azeni figlio del noto medico di Palermo Moyse Azeni, riceve la dote più ricca che si conosca tra gli ebrei siciliani del Quattrocento, 400 onze in *pecunia, arnesi e iocalia*. Con una parte della somma avrebbe mantenuto il futuro sposo in uno studio *extra regnum* (purtroppo non sappiamo quale); il padre dello sposo, nella eventualità di dissoluzione del matrimonio si impegna a restituire la dote, lo sposo lascia come garanzia alla sposa, nel caso in cui non tornasse entro dieci anni, un atto di divorzio. La nota di adempimento è del 1487, anno in cui il padre di Salomone, Moyse come procuratore del figlio assente, riceve 300 onze in *pecunia*³⁷. Salomone Azeni tornò con il titolo di *artium et medicine doctor, che comportava un corso di studi regolare in una Università e una dignitas* solo in casi eccezionali concessa agli ebrei. A distanza di alcuni anni, nel periodo immediatamente successivo all'espulsione, da convertito come magnifico Ferrando de Aragona insieme alla *magnifica* Pace-Beatrice, sarebbe diventato *consul judeorum et neophitorum* per trattare con il sovrano spagnolo il recupero dei beni dei convertiti che sarebbero ritornati in Sicilia³⁸. Il *magnifica* e il *Madonna* era riservato alle donne cristiane appartenenti alla più antica e alta nobiltà dell'isola. Se venne attribuito a Beatrice, evidentemente la sua posizione sociale nell'ambiente ebraico prima e in quello dei neofiti o convertiti dopo, era riconosciuta dai cristiani.

Il 19 gennaio 1487 Avigail di nove anni figlia di maestro Lazzaro e Gimula si impegna in *pacta sponsalia* con Moyse figlio di maestro

³¹ Archivio di Stato di Palermo, *Cancellaria*, reg. 131, cc. 99v-10r, 23 nov. 1473.

³² Nel corso dell'anno 1476-77, vende panni, frumento orzo, anticipa denaro a produttori di frumento, compra schiavi. SASTI, *Termini*, not. P. De Ugone, 14 marzo 1476; 21 aprile, 16 aprile, 22 aprile, 16 agosto 1477, 31 ott. 1477.

³³ *Ibid.*, not. A. Bonafede, reg. 12840, 28 giugno 1480.

³⁴ *Ibid.*, 11 maggio 1480.

³⁵ L'interessante contratto nuziale si trova tra gli atti del notaio Antonio Bonafede registro 12839, ma non è possibile ricostruire la data perché fa par-

te di una miscellanea di documenti. Poiché la nota di adempimento è del 1487, è presumibile che il contratto, in cui si parla degli studi di medicina in una Università italiana, dello sposo Salomone Azeni che per diventare medico, dovette impiegare non meno di cinque anni, risalga al 1481-82.

³⁶ Sull'argomento cfr. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester*, cit., pp. 76-79.

³⁷ SASTI, *Termini*, not. A. Bonafede, reg. 12840, 17 marzo 14...(?).

³⁸ Su questo personaggio cfr. N. ZELDES, *The former Jews of this kingdom*, Leiden-Boston 2003, pp. 271-276.

Prospero de la Bonavoglia e riceve dai genitori una dote del valore di 300 onze. Lo stesso giorno Elemelec Sacerdote figlio di Lazzaro di 18 anni si impegna con Ester figlia dello stesso maestro Prospero e di Agnese che assegnano alla sposa 60 onze³⁹; il medico De la Bonavoglia, figlio del famoso Moysè della Bonavoglia, *Dienchelele di Sicilia* nella prima metà del secolo, avrebbe insegnato al futuro genero medicina per i successivi cinque anni, dopo il matrimonio gli sposi si sarebbero stabiliti a Termini⁴⁰.

Nel 1492, in seguito al decreto di espulsione, Salomone Azeni e Pace partirono probabilmente per Napoli, ma dopo qualche anno si convertirono, e ritornarono a Palermo, ritenendo di poter recuperare i beni ricevuti dai rispettivi genitori per un valore di 800 onze. Nel contempo Salomone-Ferrando, nominato rappresentante degli ebrei e dei convertiti, iniziò le trattative con le massime autorità di Na-

poli e di Spagna perché altrettanto potessero fare tutti i neofiti che pensavano di rientrare nell'isola⁴¹.

Lazzaro Sacerdote, informa una breve nota del notaio De Ugone, il 26 agosto del 1478 pose nella locale *sinagoga teuram, sive legem sive fateuca cum suo tabernacolo*. Negli anni lo troviamo con il privilegio di cavalcare mula con sella riservato a pochi, continua a mantenere relazioni con gli amministratori della città fino alla vigilia della espulsione, chiedendo alle autorità di Termini di costruire una nuova sinagoga. Infine nel drammatico 1492, nel suo ruolo di *leader* della comunità, tratta il dissequestro dei beni dei giudei della città⁴².

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

SUMMARY

Benedetto de Malta and Lazzaro Sacerdote were famous fifteenth-century physicians and members of the Jewish Sicilian oligarchy who enjoyed remarkable privileges. In notarial documents in Polizzi, Benedetto was named as *magnifico*, as were the members of old nobility. Lazzaro was both a surgeon and a medical officer in Termini Imerese.

KEYWORDS: Fifteenth century Sicily; Jewish physicians; Polizzi and Termini Imerese.

³⁹ Archivio di Stato di Palermo, *notai defunti*, not. D. De Leo, reg. 1400, 19 gennaio 1487.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. ZELDES, *The Former Jews*, cit., pp. 27-43.

⁴² Cfr. LAGUMINA, *Codice Diplomatico*, cit., (rist. anast), Palermo 1990, p. 00.

Cecilia Tasca

ASPETTI ECONOMICI E SOCIALI DELLE COMUNITÀ EBRAICHE SARDE NEL QUATTROCENTO. NUOVI CONTRIBUTI

Lo stato della ricerca sulle comunità ebraiche della Sardegna medioevale

Un notevole passo avanti nello studio della presenza ebraica nella Sardegna medioevale è stato compiuto negli ultimi vent'anni grazie al recupero di numerose fonti documentarie sull'argomento¹.

Lo spoglio sistematico della documentazione archivistica conservata negli archivi isolani, italiani e iberici, ha poi portato ad un primo importante lavoro incentrato sulla storia degli ebrei in Sardegna nel XIV secolo, contenente un *corpus* di 827 documenti per il periodo 1323-1412²; a questo farà seguito, a breve, un nuovo *corpus* di circa 900 documenti del periodo 1413-1512³, del quale daremo alcune anticipazioni nel presente contributo.

Gli istituti conservatori

Ricordiamo, anzitutto, che la nuova ricerca è stata condotta presso i medesimi istituti di conservazione in cui era stata svolta la prima parte del lavoro, ovvero presso:

- *L'Archivio Comunale di Cagliari (A.C.C.)*
- *L'Archivio di Stato di Cagliari (A.S.C.)*
- *L'Archivio Comunale di Alghero (A.C.AL.)*
- *L'Archivio Comunale di Iglesias (A.C.I.)*
- *L'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona (A.C.A.)*

Ma il differente sistema di conservazione e, in taluni casi, l'assenza di alcune serie archivistiche, hanno influito notevolmente sui risultati, dando a questa seconda parte della ricerca connotati diversi in relazione, soprattutto, alla differente tipologia delle fonti e, di conseguenza, ai loro contenuti.

Secolo XIV		Secolo XV	
A.C.C.	29 atti	A.C.C.	44 atti
A.S.C.	16 atti	A.S.C.	573 atti
A.C.AL.	3 atti	A.C.AL.	1 atto
A.C.I.	1 atto	A.C.I.	1 atto
A.C.A.	770 atti ⁴	A.C.A.	238 atti

¹ Si vedano, in particolare, C. PILLAI, *Gli ebrei in Sardegna all'epoca di Alfonso IV*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*, Atti dell'XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Palermo-Trapani-Erice, 25-30 aprile 1982), Palermo 1984, pp. 89-104; G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca archivistica relativa ai secoli XIV-XV*, in *Italia Judaica: Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione*. Atti del III Convegno internazionale (Tel Aviv, 15-20 giugno 1986), Roma 1989, pp. 191-195; EAD., *La donna ebrea a Cagliari nel '400*, in «Anuario de Estudios Medievales» 18 (1988), pp. 551-562; M. PERANI, *Appunti per la storia degli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, in «Italia, Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli Ebrei in Italia», V (1985), nn. 1-2, pp. 104-144.

² C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura e istituzioni*, Cagliari 1992.

³ C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XV secolo*, in corso di stampa.

⁴ Le 765 registrazioni provenienti dal Real Patrimonio costituiscono in realtà 645 numeri della raccolta documentaria, in quanto le registrazioni appartenenti alla stessa giornata e riportate dallo scrivano nella medesima pagina del registro sono state inserite sotto un unico numero; cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 7.

Si evince dalla tabella che esiste una notevole differenza, per i due periodi, fra la documentazione reperita presso l'Archivio di Stato di Cagliari (16 a 573) e quello della Corona d'Aragona (770 a 238), e ciò a motivo della quasi totale assenza presso l'istituto cagliaritano di atti notarili relativi al XIV secolo⁵, mentre l'Archivio di Barcellona non conserva, per il secolo XV, che pochi registri della Sezione *Real Patrimonio*, che invece si presenta molto ricca per il secolo precedente⁶.

La tipologia delle fonti

Secolo XIV		Secolo XV	
A.C.C.	2 carte reali	A.C.C.	1 carta reale
	6 pergamene		2 pergamene
	21 registrazioni ⁷		<u>41 atti notarili</u>
A.S.C.	8 carte reali	A.S.C.	1 pergamena
	8 atti registrati		<u>421 atti registrati</u>
			<u>151 atti notarili</u>
A.C.A.	5 carte reali	A.C.A.	1 carta reale
	120 atti di cancelleria		123 atti di cancelleria
	<u>765 registrazioni del Real Patrimonio</u> ⁸		114 registrazioni del Real Patrimonio ⁹

⁵ L'Archivio di Stato di Cagliari non conserva molta documentazione relativa al XIV secolo, in particolare, gli atti notarili datano solamente a partire dal 1432 con il protocollo del notaio Pietro Baster; cfr. G. OLLA REPETTO, *Archivio di Stato di Cagliari*, in *Ministero per i Beni Culturali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, I, Roma 1981, pp. 731-766.

⁶ Il *Real Patrimonio* è, insieme alla *Cancelleria*, una delle Sezioni più importanti dell'archivio barcellonese, in quanto composta dagli archivi delle più importanti magistrature finanziarie, fra cui, in particolare, il *Maestre Racional* ed il *Batlle General* (cfr., per le due magistrature, G. OLLA REPETTO, *Saggio di Fonti dell'Archivio de la Corona de Aragón di Barcellona relative alla Sardegna aragonese (1323-1479). Gli anni 1323-1396*, Roma 1975; e A. ARRIBAS PALAU, *La conquista de Cerdeña por Jaime II de Aragón*, Barcelona 1952). La serie del *Maestre Racional* interessa maggiormente la Sardegna in quanto detto funzionario era incaricato del controllo dell'attività contabile degli uffici amministrativi, sia costituiti presso la Corte, che distaccati nei vari regni della Corona. Le magistrature del regno di Sardegna soggette alla sua giurisdizione contabile erano: gli amministratori generali, gli amministratori del Capo di Cagliari e Gallura e del Capo di Logudoro, i camerlenghi di Iglesias e di Gallura, i doganieri, i salinieri, i vicari e gli ufficiali della zecca. Ciascuno di essi, al termine del proprio mandato, doveva presentare al Maestro Razionale i libri contabili con le relative pezze giustificative, che venivano poi archiviati nel suo ufficio, completati da eventuali annotazioni e dubbi di cui ciascun funzionario doveva rendere conto personalmente. Grazie a questo meccanismo di controllo la documentazione degli uffici sardi si è conservata sino a noi ed è custodita a Barcellona, il che consente di colmare le numerose lacune delle fonti conservate in Sardegna. A causa di un incendio, la documentazione della sezione del *Real Patrimonio* relativa al secolo XV è andata però in gran parte dispersa; cfr. E. GONZALES HURTEBISE, *Guia Historico-descriptiva del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid 1986, e C. MANCA, *Fonti e orientamenti per la storia economica della Sardegna aragonese*, Padova 1967, p. 17 ss.

⁷ Si tratta, in particolare, dei Capitoli riguardanti gli ebrei nelle Ordinazioni dei Consiglieri di Cagliari, ovvero le norme che regolamentarono la vita del Castello di Cagliari e delle sue Appendici all'indomani della conquista della città da parte dei catalano-aragonesi; sono contenuti, rispettivamente, nei volumi 16 e 17 dell'Archivio; cfr. M. PINNA, *Le Ordinazioni dei Consiglieri del Castello di Cagliari del secolo XIV*, Archivio Storico Sardo, XVII (1927), pp. 1-272.

⁸ Le 765 registrazioni costituiscono 645 numeri della raccolta documentaria, in quanto le registrazioni appartenenti alla stessa giornata e riportate dallo scrivano nella medesima pagina del registro sono state inserite sotto un unico numero; cfr. TASCIA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 7.

⁹ Anche queste subiranno, nell'edizione, un certo ridimensionamento, in quanto le registrazioni appartenenti alla stessa giornata saranno inserite sotto un unico numero della nuova raccolta documentaria.

Va da sé che, in relazione ai contenuti, la documentazione relativa al XIV secolo, costituita nella quasi totalità da atti pubblici, ha offerto, anzitutto, interessanti informazioni di tipo socio-istituzionale attraverso i numerosi privilegi riconosciuti alle *aljamas* sarde contenuti nei registri della Sezione *Cancilleria Real*, e ha consentito, soprattutto grazie alle registrazioni della Serie del *Maestre Racional*, nella Sezione *Real Patrimonio*, la ricostruzione dell'intensa attività mercantile svolta dagli ebrei isolani per tutto il secolo all'interno del Mediterraneo occidentale.

La scarsa presenza di quest'ultima tipologia di atti (114 in tutto) comporterà, invece, la perdita del dato relativo agli scambi commerciali per quasi tutto il secolo XV, mettendo in evidenza quello che possiamo definire "il silenzio delle fonti" sulle pur frequentissime transazioni compiute dai mercanti e armatori ebrei, sia residenti nell'isola che provenienti dalle restanti regioni del Mediterraneo.

Il caso della Sicilia

Fra i più significativi, in questo senso, risulta essere il caso degli ebrei provenienti dalla Sicilia che nel XIV secolo furono attivi nei maggiori porti di Cagliari e Alghero. Grazie alle numerose registrazioni del *Real Patrimonio* è stata, infatti, ricostruita l'attività di ben 61 ebrei mercanti siciliani, principalmente di Trapani e Palermo, che commerciarono in Sardegna¹⁰.

Il dato non trova, purtroppo, riscontro nel secolo successivo proprio per la mancanza di fonti dirette: sono state infatti recuperate per tutto il XV secolo due sole attestazioni di scambi commerciali di ebrei trapanesi in terra sarda negli anni 1413 e 1419¹¹.

Ebrei siciliani in Sardegna fra il 1350 e il 1419				
Nome	Provenienza	Merci importate in Sardegna	Merci esportate dalla Sardegna	Anno
Abraham	Trapani		Pellame	1386
Abram	Palermo	Lino		1376
Abramunt	Nicotra	Vino		1365
Alia	Trapani	Lino		1365
Arahon	Trapani		Pellame	1360
Assim	Trapani	Vino		1357
Atlull Jacop	Trapani	Vino	Pellame	1357-1361
Atzar	Palermo	Merci varie		1351
Atzaron	Trapani	Stoffe		1360
Audian	Sicilia		Giumente	1369
Balbo Alia	Trapani		Giumente	1369
Balbo Leo	Trapani		Giumente	1369
Bolax Assim	Trapani	Stoffe, cotone, formaggio, tonno, burro	Pellame, drappi di lana, ferro, giumente, ronzini	1360-1374
Bonsanyor	Trapani	"Manages"		1365
Bosach	Trapani	Vino		1357
Carahui Barason	Trapani		Giumente	1419
Ceda Abraham	Trapani	Vino		1360
Cofen Juceff	Trapani	Corbezzoli, anice		1386
Coxa Arahon	Trapani		Pellame, stoffe di lana	1361-1365

¹⁰ Riportiamo, in sintesi, i dati tratti dall'Appendice documentaria del volume TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit.; cfr., inoltre, le pp. 191-239 e l'*Indice alfabetico degli ebrei della penisola italiana* a p. 722.

¹¹ Cfr. A.S.C., A.A.R., vol. BC2, cc. 54v-55r, 1413 novembre 13, Cagliari Castello, edito in G. OLLA REPETTO, *Il Primo Liber Curiae della procurazione reale di Sardegna (1413-1425)*, Roma 1974, p. 111, n. 33; A.S.C., A.A.R., vol. BC2, c. 126v, 1419 agosto 29, Cagliari Castello, edito in OLLA REPETTO, *Il Primo Liber Curiae*, cit., pp. 210-211, n. 187.

Ebrei siciliani in Sardegna fra il 1350 e il 1419				
Nome	Provenienza	Merci importate in Sardegna	Merci esportate dalla Sardegna	Anno
Daricho Sucino	Trapani	Vino	Giumentе	1369
Davit	Trapani	Stagno	Pellame	1390
Del Munt Farjo	Trapani	Vino, stoffe di lino		1360
Desquiha Sabatì	Trapani	Vino, stoffe di lino		1360
Effrahim	Trapani	Stoffe di lino		1357
Exua	Palermo		Pellame	1386
Fadallo	Trapani	Stoffe di lino		1365
Fadalon Fadalo	Trapani	Stoffe di lino		1365
Farar Bonsenyor	Trapani	Paga i diritti di ancoraggio per la propria cocca proveniente da Trapani e diretta a Tunisi		1372
Ferrer Jusef	Palermo		Formaggio	1365
Ferrer Vidal	Trapani	Vino		1352
Frances Ayhim	Trapani	Vino rosso	Lana	1360-1361
Fuar Bonsenyor	Trapani	Proprietario di una barca	1372	
Ganyo	Licata		Drappi di lana	1352-1354
Jacop	Trapani	Lino, tonno, rame	Vino sardesch	1357-60
Jssach	Sicilia	Zucchero		1372
Juceff Sicilia	Sicilia		Pellame	1354
Junta	Sicilia	Biscotti		1351
Jusef	Sicilia	Vino		1372
Lavi Sabatì	Trapani		Pellame	1360-1365
Lia	Trapani	Lino, tonno, pettini	Pellame	1360-1361
Macari	Sicilia		Vino sardesch	1351
Madroc	Trapani	Indumenti, botti		1385
Mair Abram	Sicilia		Cuoio	1391
Manahem Sabatì	Trapani		Sale	1347
Marduch	Trapani	Vino		1376
Masso	Sicilia	Vino		1351
Metma Samuel	Trapani	Vino	Stoffe	1356
Moxi Juceff	Trapani		Giumentе, puledri, ronzini	1369-1374
Muxi	Trapani	Vino, tonno, sardine		1351-1361
Nissim	Trapani	Attestato a Cagliari	1413	
Quamaotxi Atzar	Trapani	Vino, mandorle	Fervecchio	1369
Raxi Salamo de	Trapani	Tonno, lino		1360
Roma Assim	Trapani	Vino		1360
Sabatì	Trapani	Vino		1360
Sabatino	Trapani	Tonno		1360
Sagulino Maymo	Trapani	Vino, zafferano		1365
Thurr Davit	Trapani	Abiti da donna		1386
Usach	Palermo	Lino, rame		1361
Vagol Salamo	Trapani	Sale		1382
Vidal Bonet	Trapani	Vino		1369
Xalom Alia de	Trapani	Lino, tonno	Stoffe di lana, giumentе	1361-1373
Xalom Magaluff	Trapani	Stoffe di lino, formaggi, tonno	Giumentе	1360-1373
Xuan	Trapani		Cuoio	1385

I contenuti

Al silenzio sul fronte dei traffici mercantili corrisponde, però, una gran quantità di informazioni, indispensabili per la ricostruzione socio-economica delle due comunità maggiori di Alghero e Cagliari, contenute all'interno delle preziosissime fonti di tipo privato, come di seguito sintetizzato:

I contenuti: gli atti notarili	
Capitoli matrimoniali	Transazioni finanziarie, assicurazioni
Compravendite di beni immobili	Scambi commerciali
Fidejussioni	Lettere di cambio
Procure	Testamenti

Le fonti notarili relative agli ebrei sardi conservate nell'Archivio di Stato e nell'Archivio Comunale di Cagliari (192 in tutto) costituiscono, infatti, il maggiore elemento di novità, soprattutto per i numerosi atti di compravendita di beni immobili, presenti sia per la comunità residente nel Castello di Cagliari che per quella di Alghero, ma anche per la registrazione di alcuni testamenti, indispensabili per la ricostruzione, in chiave urbanistica, delle due "juharias"¹².

I contenuti: gli atti pubblici	
Privilegi	Esenzioni ad personam
Guidatici	Pagamento di servizi ¹³
Nomine	Ordinazioni locali
Esenzioni alle aljamas	Imposizioni restrittive

Le imposizioni restrittive del XV secolo

Fra gli atti pubblici, la ricerca del secolo XV offre, in particolare, interessanti novità sull'editto di espulsione decretato dai re Cattolici nel 1492, sino ad oggi poco studiato sia per quanto concerne le motivazioni, sia in relazione alle numerose imposizioni restrittive che, a partire dal 1416, ne prepararono il terreno in tutti i regni della Corona¹⁴.

A completamento della presente sintesi, diamo di seguito alcuni dati relativi alle restrizioni decretate in sede centrale dai sovrani¹⁵, ma anche dagli ufficiali regi del regno sardo¹⁶ e da alcuni rap-

¹² Così vengono indicati, nelle nostre fonti, i quartieri riservati agli ebrei nelle città sarde. Per Alghero non è infrequente l'uso del termine di origine araba *Kahal*.

¹³ Ci riferiamo, in particolare, alle tasse che le comunità ebraiche residenti in Sardegna pagavano annualmente alla Corona per l'utilizzo della sinagoga, dei cimiteri, del forno, della fonte pubblica e della tavola per macellare la carne.

¹⁴ Cfr. R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Zaragoza 1991, pp. 7-37, M. KRIEGL, *La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492*, «Revue Historique» vol. 260 (1978), pp. 49-90, e P. LEÓN TELLO, *Documento de Fernando el Católico sobre la expulsión de los judios en el señorío del conde de Aranda*, in *Homenaje a Federico Navarro*, Madrid 1973, pp. 273-248.

¹⁵ Si tratta, in particolare, di cinque documenti emanati dai sovrani della Corona d'Aragona prima e di Spagna poi, fra il 1416 e il 1488 (dei quali diamo conto di seguito).

¹⁶ Otto degli atti che seguono furono infatti emanati da ufficiali regi di stanza nell'isola: dal Vicario di Cagliari al Procuratore reale e al Vicerè del regno di Sardegna.

presentanti del clero¹⁷ così come sono emerse nel corso della nostra ricerca, certamente da approfondire con maggiore attenzione in altra sede.

Le imposizioni restrittive del XV secolo	
post 1416	Il re d'Aragona Ferdinando I impone al Procuratore reale del regno di Sardegna l'obbligo, per gli ebrei di Cagliari, di portare un "senyal de roba per lo qual puxen esser coneguts per juheus" della misura già imposta ai loro correligionari di Maiorca ¹⁸
1419 agosto 16	Divieto per i macellai cristiani di vendere carne agli ebrei del Castello di Cagliari ¹⁹
1439 agosto 26	Proibizione ai diocesani di Sorres di conversare, mangiare, bere, dormire e contrarre amicizia con gli ebrei e di fare coi medesimi contratto alcuno di compravendita ²⁰
1445 luglio 12	Che le mercanzie, anche di ebrei, che pervengono alla Corte regia a causa di naufragi, siano di competenza del Procuratore reale ²¹
1447 dicembre 19	Intervento del pontefice Nicolò V per porre un freno all'usura ²²
1451 ottobre 22	Capitoli emanati dal Vicerè del regno di Sardegna don Goffredo de Ortaffa per gli ebrei di Alghero ²³
1453 giugno 5	Nuove norme sulla giurisdizione civile e criminale degli ebrei di tutti i regni della Corona d'Aragona ²⁴
1454 settembre 19	Permesso di esporre le insegne reali sulla porta della sinagoga di Alghero ²⁵
1458	Gli ebrei, in quanto "servi della Corona", godono dell'assoluta protezione reale ²⁶
1481 novembre 5	Obbligo del sigillo per le donazioni e le concessioni di case agli ebrei ²⁷

¹⁷ Cfr. la proibizione, nel 1439, del vescovo di Sorres ai propri diocesani di conversare, mangiare, bere, dormire e contrarre amicizia con gli ebrei e di fare coi medesimi contratto alcuno di compravendita, o, ancora, l'intervento del pontefice Nicolò V, sollecitato dal sovrano aragonese nel 1447, per porre un freno all'usura degli ebrei in Sardegna.

¹⁸ Cfr. A.S.C., A.A.R., vol. B6, c. 286r (c. 317r), edito in TASCÀ, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 664, n. DCCCXXIII.

¹⁹ Si tratta, in effetti, di tre differenti documenti relativi al macello degli ebrei ai quali il Procuratore reale doveva assegnare i banchi, edito in OLLA REPETTO, *Il Primo Liber Curiae*, cit., p. 209, n. 182, e in PERANI, *Appunti per la storia*, cit., p. 133.

²⁰ Il documento, contenuto in un antico codice della chiesa di Sorres, è edito in P. TOLA, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, in *Historiae Patriae Monumenta*, Torino 1861, II, p. 133, n. 1.

²¹ Cfr. A.S.C., A.A.R., *Intendenza Generale*, vol. I, c. 50r.

²² Editto in D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna*, Cagliari 1941, II, doc. 113.

²³ Editto in E. TODA I GÜELL, *Un poble català d'Italia: l'Alguer*, Barcellona 1888.

²⁴ Cfr. A.C.A., Canc., reg. 2620, cc. 46v-47r.

²⁵ Citati in PERANI, *Appunti per la storia*, cit., p. 121.

²⁶ Cfr. A.S.C., A.A.R., vol. K6, cc. 151r-v, edito in TASCÀ, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., pp. 676-677, n. DCCCXXVII.

²⁷ Cfr. A.S.C., A.A.R., *Intendenza Generale*, cc. 237r-239r.

Le imposizioni restrittive del XV secolo	
1481	Che nessun cristiano possa stare al servizio degli ebrei e divieto assoluto del baciamento nei confronti degli ebrei del regno di Sardegna ²⁸
1485 gennaio 3	Gli ebrei del regno di Sardegna sono posti sotto la giurisdizione del Procuratore reale ²⁹
1485 marzo 17	Viene ribadito per gli ebrei il divieto di uscire dal regno di Sardegna se non per recarsi negli Stati di Spagna e col permesso del Procuratore reale, dando inoltre garanzia che avrebbero fatto ritorno in Sardegna ³⁰
1487 febbraio 21	Gli ebrei e conversi del regno di Sardegna si allontanano dall'isola ³¹
1488	Capitoli emanati dal vicerè del regno di Sardegna don Iñigo Lopez de Mendoza per gli ebrei di Cagliari ³²

L'editto di espulsione del 1492

Nel 1973, Pilár León Tello³³ pubblicava il documento con cui Fernando il Cattolico imponeva al Conte di Aranda l'espulsione degli ebrei dai suoi territori, e commentava come la bibliografia in merito fosse molto scarsa. Il motivo va principalmente ricondotto, come sottolineato da R. Conde y Delgado de Molina³⁴, al silenzio sull'argomento all'interno dei registri della *Cancilleria Real* dell'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona.

Erroneamente conservato all'interno della Sezione *Real Patrimonio*, è stato recentemente recuperato un registro di Cancelleria, il *Diversorum Sigilli Secreti II°* (oggi nuovamente incorporato nella sezione *Cancilleria Real* numero 3.665 bis) che, a partire dal foglio 129v contiene ben 151 documenti relativi all'espulsione degli ebrei della Corona d'Aragona³⁵. Di questi, 15 riguardano da vicino la Sardegna: 8 di carattere generale e 7 indirizzati agli ufficiali regi del regno sardo fra il 31 marzo e il 6 novembre 1492.

²⁸ Imposizioni contenute all'interno delle istruzioni inviate da Ferdinando il Cattolico al Governatore del Capo di Logudoro, al Maestro razionale e al Procuratore reale; cfr. F. LODDO CANEPA, *Alcune istruzioni inedite del 1481 nel quadro della politica di Ferdinando II in Sardegna*, in *Fernando el Catolico e Italia*, Zaragoza 1954, p. 112 ss.

²⁹ Provvedimento citato in PERANI, *Appunti per la storia*, cit., p. 125. Gli ebrei di Cagliari e Alghero vengono in tale data sottratti alla giurisdizione del Vicario, sotto la cui competenza erano stato posti da Pietro IV nel 1380 (cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., doc. n. CDLXXXV), per passare alla giurisdizione del Procuratore reale, in quanto schiavi de re e proprietà del patrimonio regio. Viene anche stabilito che essi non possano allontanarsi dal regno senza il permesso dello stesso Procuratore, con l'obbligo di fornire anche un fideiussore che risponda del loro ritorno entro la data fissata e che essi trasferiscano altrove beni e sostanze ed arrecare così grave danno alla Corte.

³⁰ Cfr. PERANI, *Appunti per la storia*, cit., p. 125.

³¹ Si tratta di un atto contenente l'elenco dei beni, trovati su una caravella sequestrata, di proprietà di giudei e "marrani" provenienti dalla Sardegna, cfr. A.S.C., A.A.R., vol. BC10, cc. 58v-59r.

³² Editi in TOLA, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, cit., II, p. 132 ss., e PERANI, *Appunti per la storia*, cit., pp. 136-137.

³³ P. LEÓN TELLO, *Documento de Fernando el Católico sobre la expulsión de los judios en el señorío del conde de Aranda*, in *Homenaje a Federico Navarro*, Madrid 1973, pp. 273-248.

³⁴ R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Zaragoza 1991, p. 7.

³⁵ È più che logico pensare che, date le conseguenze che l'espulsione degli ebrei ebbero nell'amministrazione del fisco reale, l'ufficio del Maestro razionale prese il registro per un maggiore controllo dell'operazione, e fra i fondi di questo ufficio rimase dimenticato per quasi cinquecento anni, cfr. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios*, cit., p. 7.

L'editto di espulsione del 1492	
1492 marzo 31	Editto perpetuo di espulsione degli ebrei da tutti i regni della Corona di Spagna ³⁶
1492 marzo 31	Ordine al vicerè del regno di Sardegna Joan Dusay di pubblicare l'editto di espulsione ³⁷
1492 marzo 31	Ordine al vicerè del regno di Sardegna circa l'esilio degli ebrei dell'isola e la redazione degli inventari dei loro beni ³⁸
1492 marzo 31	Lettera indirizzata al podestà e ai consiglieri della città di Sassari e al vicario e consiglieri della città di Cagliari circa la protezione da assicurare agli ebrei dell'isola ³⁹
1492 maggio 14	Lettera indirizzata al Maestro razionale relativa ai diritti regi sulle aljamas ⁴⁰
1492 maggio 17	Garanzie e protezione reale per tutti gli ebrei che si convertiranno al cristianesimo ⁴¹
1492 giugno 4	Lettera indirizzata al Maestro razionale relativa alle rendite esistenti sulle aljamas del regno ⁴²
1492 giugno 4	Esenzione delle tasse di imbarco per gli ebrei che si allontanano dai regni della Corona ⁴³
1492 giugno 28	Sentenza dei commissari circa la capitalizzazione delle rendite reali sulle aljamas e istruzioni sui beni che gli ebrei possono esportare dal regno di Sardegna ⁴⁴
1492 luglio 6	Lettera indirizzata al vicerè del regno di Sardegna in merito ad una proroga richiesta dagli ebrei di Cagliari e di Alghero ⁴⁵
1492 luglio 15	Ordine a tutti gli ebrei di abbandonare gli Stati della Corona ⁴⁶
1492 agosto 23	Attestazione della partenza di numerose famiglie ebreiche dal porto di Cagliari ⁴⁷
1492 agosto 27	Lettera indirizzata ai commissari del regno in merito ai crediti pendenti degli ebrei ⁴⁸
1492 agosto 29	Lettera indirizzata ai commissari del regno in merito ai crediti pendenti degli ebrei ⁴⁹
1492 novembre 6	Lettera indirizzata al vicerè del regno di Sardegna in merito ad un'ulteriore proroga richiesta dagli ebrei di Cagliari e di Alghero ⁵⁰

Alla luce di questa nuova documentazione, possiamo oggi ricostruire i termini della questione, a partire dagli atti preliminari all'espulsione, fortemente influenzata dall'Inquisizione e da Tomás de Torquemada autore, in data 20 marzo, di un discutibile decreto di espulsione degli ebrei dalla città e dalla diocesi di Gerona⁵¹.

³⁶ Editto in *ibid.*, pp. 41-44.

³⁷ Editto in TOLA, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, cit., II, p. 137 ss. e CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios*, cit., pp. 58-60.

³⁸ *Ibid.*, pp. 44-51.

³⁹ *Ibid.*, pp. 51-55.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁴² *Ibid.*, pp. 89-90.

⁴³ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 115-116.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁷ Cfr. A.C.A., Canc., reg. 3610, cc. 97r-v, citato in PERANI, *Appunti per la storia*, cit., p. 127.

⁴⁸ Editto in CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios*, cit., pp. 163-164.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 185-186.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 197-199. Il dubbio valore legale del decreto è posto in evidenza da R. Conde dal momento che la giurisdizione dell'Inquisizione non comprendeva se non i cristiani; va inoltre considerato che gli ebrei erano

Probabilmente per rinforzare il decreto del Torquemada o per mettere in evidenza che la monarchia non poteva non essere presente in un tema di così grande importanza, il successivo 31 marzo vennero pubblicati due differenti decreti, uno per la Corona di Castiglia e uno per la Corona d'Aragona. Relativamente al primo, Conde ci informa che non si conosce il decreto generale: i testi finora noti si riferiscono, infatti, a specifiche città e diocesi⁵² ed il loro tenore lascia pensare che questo non venne mai stilato⁵³.

Il decreto castigliano deriva da quello del Torquemada: si presenta in forma di Regia Provisione, con in testa il nome dei due sovrani e i loro titoli, è diretto al primogenito Juan e agli infanti, ai prelati, ai duchi, ai marchesi etc. della Corona, alle autorità civili della località corrispondente e al suo vescovado, alle *aljamas* degli ebrei. Ripete, in sostanza, quanto già presente nel decreto del Torquemada, ma impone, quale soluzione definitiva, l'espulsione degli ebrei da tutti i territori della Corona entro la fine del mese di luglio⁵⁴.

Il secondo decreto, valido per la Corona d'Aragona, a differenza di quello Castigliano, ha carattere generale. Si presenta anch'esso sotto forma di Reale Provisione ma è emanato, così come tutta la restante documentazione relativa all'espulsione degli ebrei aragonesi, a nome del re. Si presenta perciò come un documento differente, anche se la sua finalità e parte del suo contenuto sono comuni agli altri decreti. È diretto all'infante Don Juan, ai vescovi, ai viceré ecc., ai duchi, marchesi ecc., alle città e ai loro Consigli, alle *aljamas* degli ebrei. Fra i motivi addotti per l'espulsione contempla, inoltre, l'usura, considerata la vera causa della distruzione delle attività cristiane⁵⁵.

Sappiamo che la data del 31 luglio fu tassativa, più volte, infatti, il re vietò una proroga all'espulsione: il 14 di maggio e il 6 di luglio agli ebrei di Saragozza, sempre il 6 luglio agli ebrei di Calatayud e del regno di Sardegna; ancora, il 15 luglio agli ebrei di Cervera. Un'unica deroga di due mesi fu eccezionalmente concessa, il 29 luglio, dal viceré del regno di Sicilia, per l'impossibilità di procedere all'inventariazione e alla liquidazione dei beni⁵⁶.

Abbiamo però motivo di credere che le cose dovettero andare diversamente anche nel regno di Sardegna, le fonti, infatti, ci informano che 70 famiglie ebreche del Castello di Cagliari lasciarono l'isola solo il 23 agosto, ben oltre quindi i termini concessi; e che il successivo 6 novembre, le due *aljamas* residenti nelle città di Cagliari e Alghero non avevano ancora risolto i problemi legati alla liquidazione dei beni⁵⁷.

Cecilia Tasca
 Università di Cagliari,
 Facoltà di Lettere e Filosofia
 Dip.to di Studi Storici, Geografici e Artistici
 Via Is Mirrionis, 1
 I-09123 Cagliari
 e-mail: tasca.cecilia@tiscali.it

proprietà del sovrano, come sottolineato nel decreto regio di espulsione degli ebrei della Corona d'Aragona: *attendido que los cuerpos de todos los judíos que en nuestros señoríos moran son nuestros, de los cuales podemos por nuestro poder real e suprema potestad ordenar e disponer a nuestra voluntad...* (*Ibid.*, p. 10).

⁵² F. FITA, *Edicto de los Reyes Católicos (31 de marzo 1492) desterrando de sus estados a todos los judíos*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia» vol XI (1887), pp. 512-528, pubblicò quello relativo a Avila e al suo vescovado; A. DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 2ª Edición, Madrid 1960, pubblicò quello di Toledo. Per la documentazione relativa all'espulsione degli ebrei castigliani cfr. L. SUAREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca de la expulsion de los judíos*, Valladolid 1964.

⁵³ CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios*, cit., p. 10.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 11: *en extracto viene a repetir los argumentos de Torquemada y son que el contacto de los cristianos con los judíos les lleva a judaizar y a volver a su antigua religión, a lo que ya se intentó poner coto en las Cortes de 1480. La medida no fue suficiente pues de la inquisición que se hace se demuestra el gran daño que a los cristianos se sigue de la participación con los judíos. Por ello se ordenó la expulsión de todos los territorios. Es ésta la solución final y definitiva, por lo qual ordena su salida hasta fin de julio so pena de vidas y haciendas.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 185, Barcelona 1492 novembre 6.

Cecilia Tasca

SUMMARY

This essay presents a first survey of a wide-ranging study on the archival sources concerning the Jewish communities in the Kingdom of Sardinia during the fifteenth century, carried out in the archives of Sardinia and Spain. Approximately 1,000 unpublished documents from 1413-1512 were found. These new sources made possible the fulfilment of the Author's previous studies on the Jews in Sardinia in the Middle Ages until the expulsion of 1492.

KEYWORDS: Jewish communities; Kingdom of Sardinia; Fifteenth century.

L'ONOMASTICA DEGLI EBREI DI PALERMO NEI SECOLI XIV E XV:
NUOVE PROSPETTIVE DI RICERCA

Non pochi sono gli studiosi che in questi ultimi anni si sono dedicati ad aspetti particolari dell'ebraismo siciliano e, se ormai molti argomenti sono stati approfonditi alla luce di nuove prospettive economiche e sociali che appena una decina d'anni fa erano quasi del tutto sconosciute, il problema linguistico delle comunità ebraiche siciliane rimane invece ancora un aspetto incerto e per certi versi contraddittorio dell'ebraismo siciliano stesso.

Il rapporto tra comunità e lingua, lingua parlata e lingua scritta, conoscenze linguistiche diverse tramandateci da relativamente pochi documenti storici, rappresentano ancora la parte meno conosciuta della storia di queste floride comunità – grandi e piccole – che per molti secoli hanno popolato l'isola.

La lingua e il sapere, nella loro trasmissione scritta e orale che, soprattutto per il popolo ebraico – עם הספר il popolo del libro –, ha rappresentato il mezzo fondamentale della conservazione della propria identità religioso-culturale nel corso dei secoli, per l'ebraismo siciliano costituiscono tuttora l'aspetto più oscuro.

Degli stessi ebrei siciliani, soprattutto negli ultimi 150 anni della loro permanenza nell'isola, si conosce ormai quasi tutto del loro vissuto quotidiano, mentre interrogativi aperti rimangono ancora sulle loro conoscenze religiose ed ancor più sulle loro conoscenze lingui-

stiche, anche dopo prese di posizione molto precise da parte di alcuni studiosi¹.

In Sicilia che, dal IX al XV secolo, aveva assistito al succedersi di invasioni e conquiste di popoli di religione, cultura e lingua diversi, la popolazione ebraica, come minoranza, si era dovuta adattare a nuovi governi e governanti, e doveva, di conseguenza, aver fatto propria una serie di conoscenze linguistiche uniche nel panorama storico-linguistico, pur molto, vario dell'isola. È ormai un dato certo che gli ebrei siciliani, nonostante non avessero raggiunto il livello di grandi traduttori ed interpreti, come in alcune regioni spagnole e francesi del XIII secolo, senza dubbio dovevano essere stati capaci di comprendere e usare delle conoscenze linguistiche progressivamente scomparse nella Sicilia latino-cristiana a partire dal XIII secolo².

A questo proposito, tuttavia, si deve precisare che la stessa componente araba che governò l'isola per due secoli e mezzo circa (831-1072) era ben lungi dall'essere stata compatta ed uniforme. Come hanno chiaramente mostrato ricerche ed approfondimenti recenti, la popolazione araba, fra cui non mancava una nutrita minoranza di popolazioni berbere, era portatrice di una serie di componenti linguistiche e dialettali che aggiunsero ulteriore mobilità al già ricco e variegato panorama linguistico isolano³.

¹ H. BRESK, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Palermo 1977, pp. 63-69; Id., *Un Monde Méditerranéen. Economie et Société en Sicile 1300-1450*, 2 vols., Rome 1986, pp. 631-633; Id., *Arabi per lingua. Ebrei per religione*, Messina 2001, pp. 51-59; cfr. l'opinione di A. TOAFF, *Gli ebrei siciliani in Italia dopo l'espulsione. Storia di un'integrazione mancata*, «Italia Judaica V», Palermo 1992, Rome 1995, pp. 382-396.

² Confronta l'ipotesi presentata da A. NEF, *La langue écrite des juifs de Sicile au XV^e siècle*, in H. BRESK - C. VEAUUVY (eds.), *Mutations d'identités en*

Méditerranée, Paris 2000, pp. 85-95, che parla di una lingua "propria" parlata fra loro dalle minoranze ebraiche in Sicilia, che l'autrice suppone fosse un dialetto magrebino, come retaggio di una forma di salvaguardia della condizione giuridica dei *dhimmi*, anche dopo il periodo musulmano. Tale opinione sulla lingua è condivisa anche da H. BRESK, *Arabi per lingua. Ebrei per religione*, cit., pp. 45-49.

³ R.J. DI PIETRO - G.D. SELIM, *The Language Situation in Arab Sicily*, in D. GRAHAM STUART (ed.), *Linguistic Studies in Memory of Richard Slade*

Elementi di popolazioni greche, latine, magrebine-arabofone vissute all'ombra dell'Impero Romano per alcuni secoli, neo-greche durante il periodo bizantino e poi arabe vere e proprie, costituirono i vari strati e sottostrati in questo vero e proprio crocevia linguistico quale fu la Sicilia nel Mediterraneo nell'epoca antica e nel primo Medioevo⁴.

Non a caso nell'XI secolo questo caleidoscopio linguistico, per quanto riguarda l'arabo, aveva fortemente colpito il grammatico e lessicografo musulmano Ibn Makkī, vissuto ed operante a Palermo poco prima dell'invasione normanna (1060 circa).

La sua adesione alla teoria purista o corretta della lingua araba, la cosiddetta *al-'arabiyya* dell'Arabo Classico rispetto al Neo-Arabo che faceva capo alle città di Basra (Bassora) e di Kūfa⁵, portò Ibn Makkī a comporre il suo trattato *Tathqīf al-Lisān* – ossia *Il Raddrizzamento della lingua*, come già tradusse in italiano l'Amari, per dimostrare le varianti dialettali appartenenti al particolare arabo parlato in Sicilia in quel periodo, rispetto all'arabo classico.

Se l'intento di Ibn Makkī non andò oltre la composizione di un'opera di didattica e di fonetica sull'arabo parlato e scritto dai più colti rispetto al popolo palermitano e le correzioni che dovevano essere apportate, il suo trattato sta a dimostrare con chiarezza le notevoli sfumature e diversità esistenti nell'arabo siciliano, aperto com'era all'influsso del latino e del greco, e che probabilmente rappresentava, come è stato definito, una lingua creola – *a pidginized form*⁶.

A maggior ragione, la componente di popolazione ebraica costituiva, nella sua presenza e ricettività linguistica, un elemento particolare soprattutto nella sua conoscenza e nell'uso dell'arabo e soprattutto del giudeo-arabo. Come ha dimostrato uno dei maggiori studiosi dell'argomento, Joshua Blau⁷, le comunità ebraiche stabilite nel bacino del Mediterraneo, in particolare Israele-Palestina, Siria e Persia, dopo la distruzione del secondo Tempio, erano passate quasi senza nessun attrito dall'uso dell'ebraico e aramaico a quello dell'arabo quando la conquista arabo-musulmana aveva avuto il soprav-

Harrell, Washington 1967, pp. 19-34; D. ACIUS, *Siculo Arabic*, London 1996, cap. I, II, II e particolarmente pp. 103-106; per la ricostruzione delle vicende storiche del periodo musulmano oltre alla classica opera di M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, II^o ed., Catania 1935, vol. 2; U. RIZZITANO, *Storia e cultura nella Sicilia Saracena*, Palermo 1975; per l'aspetto più prettamente ebraico ved. M. GIL, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden 2004, in particolare pp. 535-593; per i documenti sulla Sicilia ved. S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily I 383-1300*, Leiden 1997.

⁴ Come scrive ACIUS, *Siculo Arabic*, cit., pp. 121-122 sottolineando la specificità siciliana: «The complex history of Sicily, situated as it is in the middle of the Mediterranean, presents several linguistic difficulties, which Tunisia because of its strategic importance also shares... The military élite brought to Sicily an Arabic which was the basis of a group of dialects that belonged to different Arab tribes. But with the military élite there was a number of Berber speakers of higher or lower rank. They all came in contact with the Sicilians of heterogeneous background who spoke a Romance dialect...».

⁵ Sul ruolo della formazione della lingua nel primo periodo musulmano vd. *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-London 1960, sub voce *'Arabiyya. Arabic Language and Literature*, in particolare pp. 569-570.

⁶ AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, cit. vol. 2, pp. 578-579; U. RIZZITANO, *Il Tathqīf al-lisān wa Talqīh al-Ġanān di Abū Hafṣ 'Umar b. Makkī*, «Studia e Documenta Orientalia» 5, Cairo 1956, pp. 193-213; ACIUS, *Siculo Arabic*, cit., cap. IV e pp. 399-432; da notare che alle stesse conclusioni, pur operando su argomenti diversi, è giunta la Nef nel suo intervento A. NEF, *Anthroponymie et jarā'id de Sicile: une approche renouvelée de la structure sociale des communautés arabo-musulmanes de l'île sous les Normandes*, in *L'Anthroponymie. Document de l'histoire sociale des Mondes Méditerranéens Médiévaux*, in *Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S.* (Rome, 6-8 octobre 1994) Rome 1996, pp. 123-142.

⁷ J. BLAU, *The emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Jerusalem 1981 e la bibliografia ivi citata.

vento nello stesso bacino mediterraneo, a partire dalla seconda metà del VII secolo⁸.

Nonostante si possiedano testi ed opere ebraiche in arabo risalenti solo al IX secolo, fin dall'inizio del periodo dei Geonim (VI-X sec.), secondo la testimonianza di Yehudah ibn Tibbon, uno dei più grandi traduttori ebrei del Medioevo, le comunità ebraiche in Babilonia, Palestina e Persia usavano questa lingua poiché era conosciuta e parlata da tutto il popolo nelle comunità ebraiche stesse⁹.

Senza voler entrare direttamente in questo contesto storico, filologico e fonetico vastissimo, è necessario solo precisare che, seppur attratti da questo ideale di *al-'arabiyya* ossia il corretto e alto arabo classico, gli ebrei usavano invece il medio arabo. Solo pochi avevano la possibilità di conoscere il sofisticato e complesso arabo letterario. Ecco quindi che, come nota lo stesso Blau, se la conoscenza della lingua parlata avvicinava moltissimo la so-

cietà ebraica a quella araba, a parte una stretta fascia di *intelligenza* ebraica che sapeva esprimersi anche nell'arabo letterario, gli ebrei possedevano una conoscenza limitata dell'arabo e parlavano, come la stessa popolazione araba, una serie di dialetti locali, oltre al fatto che opere di *halakha* e soprattutto i componimenti di carattere religioso continuavano ad essere scritti in ebraico, come hanno ben dimostrato i ritrovamenti della *Genizah* del Cairo¹⁰.

A maggior ragione, in questa prospettiva, acquista particolare interesse lo studio del giudeo-arabo siciliano affrontato già da vari studiosi di cui non pochi sono stati gli interventi, soprattutto di mons. Rocco in questi ultimi anni nel ritrovamento e nell'analisi storica e linguistica di questi documenti d'archivio¹¹.

Esiste, tuttavia, un altro ambito in cui forse con altrettanta sensibilità si possono per-

⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁹ M. STEINSCHNEIDER, *Die Arabische Literatur der Juden*, Frankfurt 1902, p. xxiv.

¹⁰ Lo stesso Maimonide nei suoi appunti usava traslitterare i termini medici arabi in ebraico e solo nella stesura definitiva il testo appariva in arabo. Oltre a ciò mancava nell'arabo un tipo di poesia religiosa che invece costituiva il genere letterario-religioso più sentito nell'ebraismo – i cosiddetti *piyyuṭim* – che quindi ricorreva all'ebraico come più volte ha sottolineato nei suoi interventi BLAU, *The emergence*, cit., pp. 22-23: «On the other hand, Hebrew, and not Arabic, was used almost consistently in poetry... poetry was composed almost exclusively in Hebrew... The Jews spoke Middle Arabic. Being much less attracted by the ideal of 'arabiyya, the veritable Arabic language, than their Muslim fellow citizens, they generally attained only a limited mastery of Classical Arabic... Moreover, no religious poetry existed in Arabic...» e seg.; *Id.*, *Medieval Judeo-Arabic*, in H.H. PAPER (ed.), *Jewish Languages Theme and Variations* Cambridge 1978, pp. 121-131; *Id.*, *The Linguistic Status of Medieval Judaeo-Arabic*, in N. GOLB (ed.), *Judaeo-Arabic Studies Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies. Studies in Muslim-Jewish Relations*, Oxford 1997, pp. 33-44. Unica eccezione era costituita dalle comunità Karaite, la cui vicinanza ed assimilazione con la cultura araba era divenuta così forte che si

conservano dei manoscritti al British Museum, datati dal IX al XII secolo, contenenti porzioni intere del Pentateuco in arabo, testimonianza eloquente dell'allontanamento avvenuto fra tali comunità particolarmente permeate della cultura araba e l'ebraismo ortodosso, sull'argomento vd. M. POLLACK, *The Karaite Translation Tradition*, Leiden 1997; per un aggiornamento sugli studi del giudeo-arabo vd. B. CHIESA, *Il giudeo-arabo. Problemi e prospettive con un esempio (il primo trattato di fonetica ebraica)*, «Materia Giudaica» VIII/1 (2003), pp. 41-51.

¹¹ H. BRESK - S.D. GOITEIN, *Un inventaire dotal de juifs siciliens (1479)*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire» 82 (1970), pp. 903-917; A. GIUFFRIDA - B. ROCCO, *Una bilingue arabo-sicula*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 34 (n.s. 24) (1974), pp. 109-122; B. ROCCO, *La formula finale del Sacramentum Iudeorum*, «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 15 (1968), pp. 408-414; *Id.*, *Inscrizione giudeo-araba a Messina*, «Vetera Christianorum» 29 (1992), pp. 345-357; *Id.*, *Le tre lingue usate dagli ebrei in Sicilia dal sec. XII al sec. XV*, «Italia Judaica V», Palermo 1992, Rome 1995, pp. 355-369; *Id.*, *Un documento giudeo-arabo a Trapani nel secolo XV*, Studi dedicati a C. Trasselli, Soveria Mannelli 1983, pp. 577-581 (e «Sicilia Archeologica» 16, pp. 67-68); D. BURGARETTA, *Un documento giudeo-arabo conservato a Siracusa*, «Italia. Studi e Ricerche sulla storia, la cultu-

cepire queste sfumature della persistenza e/o del passaggio di queste diverse conoscenze linguistiche che si sovrapponevano, fermo restando il sostrato ebraico: e questo è costituito, senza dubbio, dall'onomastica.

In questo contesto è necessario usare tuttavia molta cautela. Ci si trova di fronte ad un materiale molto fluido e non si può, affrontando l'argomento dell'onomastica, prescindere e tralasciare quel particolare nesso tra documento storico, preciso ed attendibile nella sua presenza ed interezza, ed invece quella particolare sensibilità e perfino quell'oculato sospetto, che il ricercatore deve avere di fronte ad ogni contesto storico, ma in particolar modo di fronte a questo.

In altre parole qual'era la lingua, quali le assonanze o "comodità linguistiche", e a volte il "capriccio" dell'ufficiale, del notaio e dello scrivano che in quel momento decidevano come mettere sulla carta un suono diverso, un'aspirazione non conosciuta nella lingua latina o nel volgare siciliano, anche se lo stesso siciliano aveva mantenuto in sé non pochi arabismi?¹². Ed è proprio in questo contesto che è necessario tener presente quel complesso atteggiamento di apertura verso la società nella quale erano inseriti gli ebrei ma, al tempo stesso, anche di profonda e gelosa custodia della propria identità religioso-culturale, che caratterizza la storia ebraica nella Diaspora.

Inoltre, un altro problema per quanto riguarda il Trecento, è costituito dalla disparità di dati che questi documenti riservano agli studiosi. Se da un lato, infatti, si possono ricostruire con estrema sicurezza attività economiche e commerciali di un particolare personaggio – considerato che si hanno a disposizione

soprattutto dati economici provenienti da documenti notarili –, la sua famiglia e la sua parentela sono completamente sconosciute e raramente ci si imbatte in testamenti che permettono di conoscere il nome dei familiari più stretti, privandoci così della possibilità di ricostruire un tessuto familiare della comunità in una fase senza dubbio interessante della sua storia.

Nonostante queste non poche limitazioni, il panorama dei nomi e cognomi ebraici che figurano nella documentazione – soprattutto notarile – palermitana dei secoli XIV e XV, di cui qui si tratta, costituisce uno spettro fedele e decisamente interessante delle origini, delle influenze e delle conoscenze linguistiche che possedevano queste comunità stabilmente inserite prima nel mondo arabo-musulmano e poi altrettanto bene integrate nella società siciliana fino alla tragica espulsione del 1492.

Forme e modi dei nomi ebraici: forme arabe e desinenze latine per il nome ebraico

J. Shatzmiller, in un recente intervento sull'antroponimia ed onomastica nel bacino del Mediterraneo nel Medioevo, notava – ricostruendo una serie di scritti e di osservazioni presentati già da alcuni studiosi ebrei tedeschi – come, a dispetto di una scelta di centinaia di nomi ebraici presenti nella Bibbia e di altrettanti ed ancor più nella *Mishnah* e nel *Talmud*, nelle comunità ebraiche francesi dei secoli XI-XIV i nomi maschili ebraici usati fossero pochissimi. Solo i nomi dei grandi patriarchi e profeti ricorrevano continuamente e, fra questi il nome di Isacco diventato, come suggerisce G.

ra e la letteratura degli ebrei d'Italia» XVI (2004), pp. 7-40. Recentemente sono state pubblicate tutte le 191 firme in ebraico e giudeo-arabo apposte dagli ebrei siciliani, in qualità di testimoni, in calce ad atti (per lo più testamenti) del sec. XV: si veda M. PERANI, *Le firme in giudeo-arabo degli ebrei di Sicilia in atti notarili di Caltabellotta, Polizzi e Sciacca*, in G. LACERENZA (cur.) *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, (DSA Series Minor LXX) Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2005, pp. 143-238. Senza dubbio sareb-

be auspicabile e di grande interesse un volume che potesse raccogliere tutti questi interventi in un unico ampio studio e che, offrendo un quadro completo, facesse emergere la singolarità dei documenti giudeo-arabo siciliani, rispetto a quelli di altre zone del Mediterraneo.

¹² G. PICCITTO (cur.), *Vocabolario siciliano*, Centro di studi filologici, Palermo 1977-97; A. Traina, *Vocabolario siciliano-italiano illustrato*, Palermo 1975.

Nahon, il simbolo stesso delle sofferenze ebraiche, per la devozione assoluta a Dio. Per il resto, gli ebrei, attraverso la scelta del nome, sembravano voler inserirsi completamente nel tessuto sociale circostante¹³.

Senza timore di smentita, la stessa osservazione la si può fare per la Sicilia, e in particolare per Palermo nel Trecento, con l'aggiunta che alcuni nomi ebraici sono usati nel siculo-arabo, mentre contemporaneamente sopravvivono tra gli ebrei della comunità palermitana nomi arabi e/o pseudo-arabi anche quando le minoranze arabe erano state allontanate da più di un secolo dall'isola.

Non ci si deve sorprendere di questo dato. È necessario sottolineare, invece, che l'onomastica ebraica era entrata anche nel mondo arabo, il quale aveva fatto propri i grandi nomi biblici, in alcuni casi modificandoli o traducendoli, secondo quanto appare da uno studio dedicato in modo particolare ai nomi ebraici nel contesto arabo medievale e post-medievale¹⁴.

Esaminando i nomi ebraici riportati nei vari documenti del sec. XIV¹⁵, si nota, infatti, che il nome maschile in assoluto più usato appare *Isaac*, usato in grande percentuale nella forma araba *Busacca* o *Busac* che presenta

appunto la *kunja*¹⁶, ossia il prefisso di onore per indicare la paternità di qualcuno. Contemporaneamente appare usato, però, anche in quella che si presenta come la traduzione latina del nome *Isaac* e cioè *Gaudio* – nome portato molto spesso da medici – o ancora si trova la forma *Sacconus*, altra forma araba dello stesso nome¹⁷.

Secondo per diffusione, si presenta il nome ebraico di *Mosheh*, usato nella forma siciliana con la sua assonanza araba *Muxa/Muxcha*, o usato nella forma di quelli che sembrano diminutivi: *Muxuto* e il più raro *Muscuto*.

Seguono poi, in ordine decrescente nella percentuale dell'uso, i nomi *Iacob*, *Salamon* e *Sabbatino*, quest'ultimo presente nella forme *Sabet/Sabeti*, dal nome ebraico *Shabbatai*¹⁸.

Altrettanto usato e amato appare il nome *Abraham*, presente soprattutto nella sua forma araba, che nelle scritture notarili è reso come *Brachono*. Raramente i notai palermitani si scostavano da questa forma grafica omettendo la *c* davanti alla *h* e scrivendo quindi *Brahono*. Forma, quest'ultima, che risulta relativamente in pochi casi anche se appare la più vicina alla forma del nome che compare nei documenti della *Genizah* in cui si ha ap-

¹³ G. NAHON, *Inscriptions hébraïques et juives de la France médiévale*, Paris 1986, pp. 36-37; SHATZMILLER, *Le monde juif*, cit., pp. 87-96.

¹⁴ A.I. LAREDO, *Les noms des Juifs du Maroc*, Madrid 1978, pp. 90-95 che scrive in particolare «C'est au contact des Arabes au Nord de l'Afrique et en Espagne, à partir du VIII^e s., que les Juifs sentirent le besoin d'adopter des noms de famille. Leur adaptation à cette nouvelle vie ne provoqua pas l'assimilation ni la traduction de leurs noms, étant donné que ceux-ci, principalement tirés de la Bible, étaient fréquemment portés par les Arabes...».

¹⁵ Si fa riferimento in questo articolo ai seguenti notai del 1300 (in ordine cronologico) conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo (ASP): not. R. de Citella, reg. 76; not. G. de Citella reg. 77; not. S. Pellegrino, reg. 2, 3, 4, 5, Spezzoni: busta 9N, 37N, 250N; not. B. de Alamanno, reg. 80; not. R. de Rustici, reg. 81; not. S. Amato, reg. 134, 135, Spezzoni: Busta 1N, 20N, 27N; not. E. de Citella, reg. 78, 79, Spezzoni: busta 8N, 10N, 15N, 31N, 251N,

304N; not. F. de Biffardo, reg. 115, 116, 117; not. F. Carastono, reg. 133; not. B. de Bononia, reg. 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, Spezzoni: busta 16N, 45N, 263N; not. G. Maniscalco, reg. 333; not. P. de Nicolao, reg. 304, 305, Spezzoni: busta 12N ora raccolti e pubblicati in S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily II*, 1302-1391, Leiden 2000.

¹⁶ Per la comprensione dei nomi arabi nella loro stesura vd. SUBLET, *Nom et identité dans le monde musulman*, cit., pp. 97-108; LAREDO, *Les noms*, cit., pp. 96-98.

¹⁷ H.W. GUGGENHEIMER - E. GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names and theirs origins. An Etymological Dictionary*, Usa 1992, *sub voce*.

¹⁸ Questo nome viene dato ai figli nati durante il Sabato ved. V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983, p. 778.

punto *Brahūn*, come hanno notato già alcuni ricercatori¹⁹.

Il nome ebraico vero e proprio *Abraham* si ritrova in pochi casi e quasi sempre si tratta di medici, come per il precedente nome di Gaudio.

Percentualmente ancor meno usato appare poi il nome ebraico *Ioseph*, presente sia nella forma latina – Ioseph- o siciliana e arabo-siciliana *Iusuffu* o *Iusuf*. Lo stesso dicasi del nome ebraico *Nissim*, che ricorre con grande frequenza anche nella forma siciliana di *Nixim*²⁰.

Sempre osservando i nomi secondo l'ordine decrescente nella frequenza dell'uso, si giunge ai nomi arabi-latinizzati quali il nome di *Faryonus*, dall'arabo *Faraj* “soddisfazione, gioia” e ai suoi derivati *Faraji* “colui che soddisfa” e *Farjūn* ossia “molto soddisfatto”, che si presenta tuttavia come la traduzione letterale araba del nome ebraico *Asher* / אָשֶׁר (contento), così come è presente, anche se in pochi casi, con la *kunja* nella forma *Bulfarachius* (Abū'l-Farādī “padre della gioia”). Altrettanto il nome *Machaluffo* dall'arabo *Makhlūf*, che significa “sostituto”, traduzione letterale dell'ebraico *Halfon* / חַלְפוֹן presente anche nella forma araba di *Khalluf*, che nel siciliano medievale è diventato *Gallufus*. Ed ancora le forme arabo-siciliane di *Sadonus* e *Musutus* derivate dall'arabo *Sa'dia* “fortunato” e dai suoi derivati *Sa'dun* e *Mass'ud*²¹.

Nuovamente i nomi ebraici prendono il loro posto con *Benedetto*, che raramente appare la forma ebraica di *Baruch*, mentre è più presente nella forma *Bracha* ed ancora *Daniel*,

Manuel e *Samuel* quest'ultimo presente anche nelle due forme di *Xamuel* e *Chamuel*.

Si nota poi la forma latinizzata di *Azaron*, dall'arabo *ʿAzrūn*, per Azaria, e l'altra forma, pure arabo-sicula, latinizzata di *Charono* per l'arabo *Khayrūn* che indica il nome ebraico Aron. Ancora il molto simile *Chayonus*, anche questa una forma arabo-latina del nome ebraico *Ḥayyim* “Vita”, in arabo *Hayyūn*, che nei notai palermitani del Trecento ha acquistato la desinenza latina di *us*, presente nei documenti palermitani anche però nella forma del suo significato latino: *Vita*, seppur in pochi casi.

Figurano poi, ma in misura minore, i nomi *David*, *Raphael*, nonché *Mordechai*, quest'ultimo presente più nella forma vicina all'arabo di *Mardoch*; ancora un latino-siciliano *Michilonus* per Michael e *Mathafiono* che ha subito un'evoluzione prima araba e poi latina dall'originale ebraico *Mattityah*, ed, infine, i nomi prettamente ebraici di *Symon*, *Elya* e *Nahum*.

Nomi maschili nella forma araba, seguendo l'ordine di una meno frequente attestazione, sono ancora i latinizzati *Accanus*, quasi sicuramente derivante alla forma araba *Actia-Attia* “dono, regalo”, e ancora *Bulchayra*, (Abū'l-Khayr “padre del buono”), *Marzuccus*, dall'arabo *Marzuq* “colui che ha fortuna, che riesce nei suoi intenti” e che costituisce la traduzione letterale dell'ebraico מַצְלִיחַ (Mazliḥ - Mas'liḥ).

Più rare e difficili da spiegare sono le forme di *Sitticonus* e *Sufe*²², quest'ultimo presente anche nelle forme *Xufe* o *Xufeni*, le cui etimologie appaiono incerte.

¹⁹ GIL, *Jews in Islamic Countries*, cit., p. 589; altrettanto BRESK nelle sue osservazioni sui nomi degli ebrei siciliani, BRESK, *Un Monde Méditerranéen*, cit., pp. 628-631; Id., *Arabi per lingua*, cit., pp. 42-44.

²⁰ Per le modificazioni ortografiche e fonetiche vd. le osservazioni di BRESK, *Arabi per lingua*, cit., p. 308 e le più ampie e dettagliate ricerche sull'arabo in Sicilia di ACIUS, *Siculo Arabic*, cit., cap. VI e VIII.

²¹ LAREDO, *Les noms*, cit., pp. 94-95; GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., sub voce.

²² Per quanto riguarda *Sitticonus* il prefisso *Sitt* appare molto spesso nei nomi femminili arabi col significato di “signora, padrona, dama”, vd. S.D. GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Gheniza*, Berkeley - Los Angeles - London 1978, Vol. III, p. 316, ma non figura negli studi consultati in una forma maschile.

Se il sec. XIV è dominato da questa simultanea presenza nell'onomastica maschile di nomi ebraici veri e propri, di nomi ebraici tradotti in arabo e di altri nomi ebraici tradotti nel loro significato in latino, nel Quattrocento la presenza dei nomi arabi si assottiglia notevolmente e l'ambito dell'onomastica maschile mette chiaramente in evidenza il contesto latino nel quale vive ormai la comunità palermitana.

Una precisa testimonianza è data dalla quasi scomparsa del nome *Busacca/Busac*, prima tanto presente nella documentazione che ora ha ceduto il posto al nome *Mosheh*. I vari *Muxa*, *Mussuto*, *Muxuto* e la forma latina *Moy-ses*, che continua ad essere usata soprattutto per i medici o ricchi mercanti, si contano a decine rispetto agli altri nomi ebraici, con delle implicazioni relative alla storia del costume e alla volontà di preservare l'identità religiosa che, come per il precedente nome *Isaac*, dovrebbero essere ulteriormente indagate. *Salamon*, *Iacob*, *Iosep*, *David*, *Daniel*, ma soprattutto *Nissim*, godono ancora molto favore come nomi maschili. Accanto a questi appare molto più spesso la versione latina di *Gaudio* accanto all'ebraico *Isaac*, e all'ormai molto più raro *Busac*.

Così pure si dica delle forme *Habraam* o *Habrae*, mentre è molto rara anche la forma di *Brachono*, benché nelle carte della fine del Quattrocento si riscontrino ancora alcuni *Bra-xono*.

Accanto ai *Galluf*, ai *Sadia*, ai *Michilonus*, e ai rarissimi e scorretti nomi *Bucharia*, *Buchayra*, al posto del corretto *Bulchayra*, si notano sempre più le forme latine *Angelo*, *Donato*, *Gentilomo*, *Gracianus*, *Vita*, così come

divengono sempre più frequenti i nomi ebraici *Siminto/Ximinto* – dall'ebraico *Shem Ṭov / שם טוב*, *Xua* da *Yoshua/Giosuè*, *Xalom* da *Shalom/Pace* – e *Robino* da *Reuven*, oltre a *Iuda* e *Israel*, molto rari nel Trecento²³.

Quanto emerge dalla documentazione è un deciso assottigliarsi dell'eredità araba, a favore di forme latine e del mantenimento delle forme ebraiche, comunque non a favore di uno solo, o pochi nomi, ma con un atteggiamento più aperto ad accogliere un ventaglio e scelta più ampia di nomi.

Cognomi: identità ebraica, specializzazione in arabo e luogo di provenienza in siciliano

Parlare dei cognomi e dei patronimici nella storia ebraica equivale a rivolgersi direttamente alla storia ebraica più antica in quanto, secondo la tradizione, l'arrivo del popolo nella terra d'Israele, dopo l'uscita dall'Egitto, fu il momento nel quale, suddiviso nelle dodici tribù, si stabilirono le prime linee di questa distribuzione parentale e la nascita delle forme di appartenenza a quel particolare ceppo familiare di cui un residuo, secondo alcuni studiosi, si può riconoscere ancora adesso per i cognomi *Cohen* e *Levi*.

Dopo le divisioni e le dispersioni del periodo post-biblico, il cognome appare presente dal periodo talmudico nella storia ebraica, nato soprattutto come reazione alla tendenza di aggiungere nomi stranieri: prima babilonesi, poi caldei, greci ed infine latini al nome ebraico. Più tardi ancora, nel bacino del Mediterraneo a contatto con la cultura araba e la particolare e ricca struttura propria dei nomi arabi, nelle minoranze ebraiche si rafforza ulteriormente la presenza dei nomi di famiglia. Il nome personale è seguito da un nome che poteva pre-

²³ Questi dati ed osservazioni sono stati tratti dalla serie di registri notarili palermitani del Quattrocento, vd. nota seguente, su cui ho lavorato come paleografa, latinista ed italianista nell'Istituto di ricerca sulla Diaspora "The Goldstein-Goren" dell'Università di Tel Aviv nel progetto "Italia Judaica" ed in gran parte studiati ed utilizzati nella tesi del mio Dottorato di ricerca: M. KRASNER, *La comunità ebraica palermitana nel XV secolo attraverso uno studio sui documenti notarili*, Tel Aviv 2003 (dattiloscritto), in particolare per le liste dei nomi

vd. i documenti notarili riportati in *Appendici Documentarie*, pp. 11-50 e soprattutto le riunioni dei capifamiglia della comunità: not. P. Goffredo, reg. 1076, c...(n.n.), 28-5-1435 (sono riportati 133 nomi); not. N. Aprea, reg. 830, cc...(n.n.), 12-12-1450 (sono riportati 88 nomi); not. G. Randisi, reg. 1150, c. 99v, 23-7-1457 (sono riportati 92 nomi); not. G. Vulpi, reg. 1133, cc... (n.n.), 17-1-1461 (sono riportati 52 nomi); not. P. Taglianti, reg. 1167, c. 82r, 13-11-1480 (sono riportati 57 nomi).

sentare una filiazione, una carica o funzione, un mestiere, qualità fisiche o morali, luoghi di provenienza e cose simili²⁴.

Nell'ambito della storia siciliana, all'interno di questi parametri storici, il discorso sui cognomi ebraici palermitani, soprattutto durante il Trecento, si presenta relativamente complesso per le varie sovrapposizioni linguistiche e fonetiche che modificano e/o in parte alterano i cognomi dei gruppi familiari.

Fondamentalmente, tuttavia, i cognomi possono essere divisi ed inseriti in tre grandi categorie. La prima comprende nomi di famiglia prettamente ebraici con modificazioni varie, alcune arabe, altre latino-siciliane, ma in cui la radice e il significato ebraico rimangono evidenti e precisi.

La seconda sezione comprende invece cognomi arabi che descrivono professioni e mestieri, cognomi bene auguranti, o caratteristiche fisiche, ed in questo caso l'origine araba del nome è rimasta durevolmente se pur modificata con aggiunte di desinenze siciliane e/o latine.

La terza categoria comprende invece cognomi geografici e locali, in cui la località di provenienza, o di passaggio è diventata dominante, oppure è stato assunto anche questa volta un tratto fisico o psicologico particolare

divenuto cognome, questa volta in latino o siciliano²⁵.

Cominciando dalla prima categoria vediamo in ordine alfabetico i cognomi come *Azara*, *Azaria* o il composto *Benazar/a*, dal corrispondente nome ebraico, altrettanto il cognome *Aschebi/Assebi* derivato, secondo le ricerche, dall'altrettanto nome personale ebraico Asher.

Così i cognomi quali *Belchayun*, *Binna* e *Bricha* possono essere ricondotti rispettivamente all'origine ebraica: *Belchayun* per Ben Chayun cioè Ḥayyim "figlio di Ḥayyim", *Binna* come diminutivo di Benjamin, come i rispettivi cognomi Bin e Bino presenti soprattutto nelle zone iberiche e *Bracha/Bricha* come modificazione del nome ebraico Baruk, ossia Benedetto. Chiarissima poi è la forma *Benjosep* "figlio di Josep".

Altrettanto il comunissimo cognome che si incontra spessissimo nei documenti siciliani e cioè il cognome *Cuyno-Cuynu* cioè l'ebraico Kohen. Ancora il cognome di una ricca famiglia ebraica palermitana, verso la fine del Quattrocento scritto prima *Chas/zeni*, riportato poi senza la C e divenuto *Has/zeni* solo con la H e poi nelle scritture notarili presente come *As/zeni* corrispondente all'ebraico Ḥazan / חָזָן, ossia il cantore nella sinagoga. Ancora un altro cognome quale *Canni* che, secondo le ricerche,

²⁴ Per un sintetico ma puntuale esame dei periodi storici vd. LAREDO, *Les noms*, cit., pp. 61-93 e la bibliografia ivi riportata; GOITEIN, *A Mediterranean Society*, cit., Vol. III, pp. 8-10; per i più aggiornati studi sull'onomastica ebraica dal periodo biblico alla storia contemporanea vd. A. DEMSKY (ed.), *These are the Names. Studies in Jewish Onomastics*, Voll. 1-4, Ramat Gan 1997-2004 ed in part. l'ampia bibliografia riportata in E.D. LAWSON, *Some Jews personal Names - An Annotated Bibliography*, in *These are the Names*, cit., I, pp. 83-149.

²⁵ Si veda la Tavola prospettica e riassuntiva presentata alla fine di questo testo. Oltre al materiale notarile del sec. XIV, ved. nota 15, lo studio si basa sui documenti dei seguenti notai palermitani conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo (ASP): not. B. Bonanno, reg. 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425; not. F. Riccio, reg. 451, 452; not. A. Bruno, reg. 553, 554; P. Rubeo, reg. 603, 604, 605; not. U. de Sinibaldis, reg. 763; not. B. de Nisio, reg.

573; not. G. di Marco, reg. 762; not. N. Maniscalco, reg. da 334 a 340; not. D. Aprea, reg. 797, 797bis; not. G. Mazzapiedi, reg. 839, 840; not. G. Traverso, reg. da 765 a 795; not. A. Candela, reg. 574, 576, 577; not. G. Maniscalco, reg. 342; not. N. Aprea, reg. da 822 a 834; not. G. Comito, reg. da 843 a 861; not. A. de Melina, reg. 937; not. M. la Muta, reg. 415; not. N. Marotta, reg. 938; not. L. Terranova, reg. 1063; not. P. Castelli, reg. 1044; not. P. Goffredo, reg. 1076; not. A. Aprea, reg. da 798 a 821; not. N. Grasso, reg. 1077, 1078; not. G. de Brame, reg. 1163, 1164; not. G. Randisi, reg. 1150 a 1162; not. G. Vulpi, reg. da 1133 a 1144; not. G. Terranova, reg. 1064, 1065; not. A. de Messana, reg. da 1213 a 1216; not. G. de Messina, reg. 1217, 1218; not. P. Taglianti, reg. da 1166 a 1174; not. P. Mulè, reg. 1627; not. D. di Leo, reg. da 1391 a 1412; not. A. de Muda, reg. da 1623 a 1626; not. M. Vermiglio, reg. da 1349 a 1361.

presenta solo un fenomeno fonetico di contrazione e deriva quasi sicuramente dall'ebraico Ḥanani – Ḥananyah e che prende la stessa origine del nome personale maschile Yoḥanan, il latino *Johannes*.

Altrettanto ebraico è il cognome *Didia* o *Ydidia*, molto usato nelle regioni sfaradite evolutosi come diminutivo di Yedidiah/Jedidiah.

L'origine ebraica è evidentissima nei vari *de Fraim*, per *de Effraym*, *de Elya*, *Levi*, *de Lia*, *Issechamia/Issachamia*, *Issunine*, *Isais*, *Ysac* ed altri simili. Ancora, il cognome *Harrat* dal biblico Ḥarat / חרַט, “lavoratore del metallo” seppur molto raro.

Così i cognomi *Malki* o *Maliki*, derivati dal nome o sostantivo ebraico Malkah / מלכה (Regina). Altrettanto il cognome molto usato di *Sofer* dall'ebraico “scriba, scrivano o scrittore”. E ancora il cognome *Xaccaruni/Chaccaruni* che può essere ricondotto all'origine ebraica Sakar, dal nome proprio Shachar/Shakar o Issachar/Issakar²⁶.

Altrettanto chiara è l'origine araba per le forme provenienti soprattutto dalle regioni spagnole come *Aboudaram/Habudaram*, cognomi di membri delle stesse comunità ebraiche spagnole: Abu darāhim “l'uomo/possessore del denaro”²⁷.

La presenza di nomi di mestieri e professioni, come si è detto derivati dal una radice araba, è attestata in cognomi quali *Actuni/Accuni*, derivanti quasi sicuramente da una contrazione dal termine arabo *Attahuni* che significa “mugnaio”. Altrettanto il cognome *Amar* o *Ammara* ben presente nella comunità palermitana che indica nel suo significato in arabo il “costruttore”²⁸. Così il cognome *Benassay* dal-

l'arabo *Sa'ig* (*Sayag*) “gioielliere-orefice” col significato di “figlio dell'orefice”.

Di origine araba è pure il cognome *Bellahdeb* – e le varie forme *Belladeb*-*Benladeb*-*Abenbadep* che appaiono nei notai palermitani alla fine Trecento-inizi del Quattrocento – un nome di famiglia presente nelle comunità spagnole, precisamente a Toledo nel 1349, che designa una caratteristica fisica: in arabo *ahdeb* significa gobbo.

Descrizioni di professioni e di mestieri sono presenti ancora nei cognomi *Chetibi*, dall'arabo *hātib* “scriba-scrivano”, *Chamar* – *Chammara* dall'arabo *Chamra* “rosso” e o *Hummra* “vino” e *Kemmāra* ossia “taverna”.

Chagegi è probabilmente una modificazione di *Chagebi*, dall'arabo *hajib* “custode della porta e/o ciambellano” e ancora *Chacha* o *Chanca* sembrano modificazioni della parola araba *Hakkāk* che significa “tagliapietre o artigiano che lavora la pietra”²⁹.

Altrettanto il cognome *Challa/Chala/Xalla*, trascritto in ebraico come סלא, è verosimilmente di origine magrebina, nome specifico di alcune tribù e della località da queste abitate nel Magreb: Tunisia e Marocco. Questo cognome può essere all'origine del cognome ebraico *Sala* molto presente soprattutto nella comunità di Trapani³⁰. Molto diffuso altrettanto il cognome sefardita *Dinar* “denaro”.

Come si è visto per il nome *Faraji*, i cognomi *Farioni*, *Farchi*, *Farachi* si collegano alla stessa radice araba di “gioia, felicità” dall'arabo *Farha* “gioia”; per il cognome *Farrugio* invece viene proposta un'etimologia diversa³¹. Ancora di derivazione araba si presenta il cognome *Fadoni* da *Fadlūn*, usato a volte an-

²⁶ Per tutti i cognomi citati vd. GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., *sub voce*, per l'ultimo cognome, tuttavia, viene proposta anche l'ipotesi che provenga dalla parola araba *Shuqrūn* “zucchero” vd. *sub voce*.

²⁷ GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 5; M. EISENBETH, *Les Juifs de l'Afrique du Nord*, Alger 1938, p. 77.

²⁸ LAREDO, *Les noms*, cit., p. 148; GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 26, diverso è il significato dato invece in LAREDO, *Les*

noms, cit., p. 150 e p. 950 secondo il quale la parola in arabo significa: colono, fittavolo.

²⁹ GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 76, pp. 152-154.

³⁰ EISENBETH, *Les Juifs*, cit., p. 169.

³¹ GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 234; AGIUS, *Siculo Arabic*, cit., p. 83 da *Al-farrūg* “chicken keeper” ed ancora attualmente presente come cognome maltese, come avverte l'autore.

che come nome proprio, che in arabo significa “superiore, eccellente”.

Così *Machadu* dall’arabo *Machat/Mashat* che indicava il “pettine del tessitore” e soprattutto il cognome *Marmaymono*, presente anche nella forma *Belmaymon*, molto presente nei documenti della *Genizah* ed usato inoltre sia come nome maschile – Maymon (il famosissimo Maymonide) ed anche femminile – Maymuna – in cui il nome ebraico מַצְלִיָּה (Mazliah - Mas’liah) è stato letteralmente tradotto nell’arabo *Maymūn* “buon auspicio” di significato molto simile al precedente Marzucco³². Altrettanto il ricorrente cognome *Millach*, di molte famiglie ebraiche palermitane, si può intendere come modificazione fonetica avvenuta nel termine arabo *mālich*, letteralmente “salato”. Di origine araba si presenta pure, il cognome *Minzel*, propriamente dall’arabo *manzil* “domestico”³³.

Così il cognome siciliano *Njjar* già riconosciuto proveniente dall’arabo *Nadjar* cioè “carpentiere”. Il cognome *Raxa/Razak* è senza dubbio derivato dal termine arabo *razzak* “servente di...”. Altrettanto il ricorrente cognome *Sillach/Sillac/Sullac* con molte probabilità si può ricondurre all’arabo *salah/salih* dal significato di “pietà, bontà” e/o dal sostantivo “il pio, il buono-giusto”. Di chiara origine araba è anche il cognome *Subaira/Xubayra* dal significato “essere paziente”³⁴. Ancora da un mestiere proviene invece il cognome *Sumatu* da Sumac in arabo “tintore” così come il cognome *Taguil* derivante dall’arabo *Attawil* –Tawuil “il lungo, lungo” che probabilmente indicava una caratteristica fisica³⁵.

La sezione che comprende invece nomi di origine geografica o descrittivi caratteristiche fisiche è altrettanto ben rappresentata da *Bignuni* che proviene da Mignon, cognome provenzale che indica la mandorla³⁶ e ancora *Birgugnun/m* questa volta per la provincia. Altrettanto il cognome Balbu “colui che balbetta” e *Birbiri* da Berbero-magrebino, o il più tardo *Barbarusu* così il cognome *de Chentorbio* o *Schenturbi* dall’omonima località siciliana e naturalmente *Cusintinu* o *de Cathania*. Il cognome *Daray* invece per Darhani, una località nello Yemen.

Ancora in ordine alfabetico di chiara spiegazione sono i cognomi: *Genusi*, *Gerbo*, *Gibra* e *Greco*, *de Messana* e *Missino*, *de Marsili*, *de Medico* o *Medui*. Più difficile, invece, il cognome *Nachauy-Nachay-Naguay* tanto presente nei documenti notarili del Trecento e che si riferisce alla località Nawâwî e l’altrettanto *Nifusi* da Nefoussi nella regione della Tripolitania³⁷.

Ancora appartenenti a questa sezione di nomi è il cognome latino *Rubeo*, divenuto più tardi *Russu* ed il cognome *Romanus*, i *de Sacca*, i *de Salerno*, i *de Tabormina*, i *de Termini*, o i *Terminisi* i *de Tripuli*, *Tabulario* e *Zara* non hanno bisogno di spiegazioni.

Altrettanto per il 1400 come si è già detto per i nomi maschili il panorama di cognomi nella comunità palermitana si amplia con molte aggiunte di cognomi che sono soprattutto di località geografiche. Il ricco periodo che vide la città di Palermo al centro di una intensa, anche se breve, coltivazione e produzione di zucchero di canna, portò nel capoluogo decine o

³² GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 230, p. 521, p. 497; LAREDO, *Les noms*, cit., p. 94; GOITEIN, *A Mediterranean Society*, cit., Vol. III, p. 318.

³³ GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 497, p. 518. Devo questo e molti altri suggerimenti e confronti al dott. N. Basal, esperto e docente di giudeo-arabo ed arabo medievale all’Università di Tel Aviv; cfr. BRESK, *Arabi per lingua*, cit., p. 308 che propone di leggere il cognome *Millach* come *Mallak* “proprietario”.

³⁴ EISENBETH, *Les Juifs*, cit., p. 157; GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p.

537 fornisce anche come significato una località ed esattamente *Najjar*, città della Spagna musulmana, ed inoltre pp. 621-652, 754.

³⁵ LAREDO, *Les noms*, cit., p. 143.

³⁶ GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., p. 103, forse a questo stesso cognome, con una semplice modificazione fonetica iniziale, si possono collegare gli altri due cognomi: *Mignuni* e *Vignuni* frequenti fra gli ebrei palermitani soprattutto nel 1400 vd. in particolare ASP, not. M. Vermiglio, reg. da 1349 a 1361.

³⁷ BRESK, *Arabi per lingua*, cit., p. 308.

addirittura centinaia di lavoratori stagionali di cui i rogiti notarili hanno conservato numerose testimonianze. Ma soprattutto nel periodo di relativa tranquillità politica subentrata con il regno di Alfonso il Magnanimo (1416-1458) e durante i successivi regni di Giovanni e Ferdinando fino al 1492, la comunità ebraica palermitana, in base ai cognomi che appaiono, vide arrivare molti ebrei sia dalle regioni italiane limitrofe, sia dalle regioni spagnole e francesi. Cominciano a diffondersi cognomi come *Calabresi*, *de Capua*, *Pulisi*, *Romanu*, *Spagnolu*, *Provenzali*, *Catalano*, *Marxili*, *Malti*, *Abesanson*, solo per citare i più frequenti.

Non mancano, tuttavia, altri cognomi ebraici che si aggiungono a quelli già esistenti, in particolar modo si rafforza l'uso del patronimico per cui si aggiungono altre forme come: *de Abramuni*, *de Aron*, *de Azaruti*, *de Menachem*, *de Minachemi*, da cui anche il *de Minichi*, *(de) Ximuni*, *(de) Sanson*, *(de) Simaeli* ed altri simili.

La tendenza alla latinizzazione si coglie bene, inoltre, nella comparsa di cognomi come *Aurifice* che appare in alcune famiglie palermitane pur conservandosi tuttavia anche la forma arabo-sicula di *Bennasay*. Altrettanto le forme siciliane *Sacerdotu*, e *Lu Presti*, si affiancano alla forma ebraico-siciliana di *Cyynu*, *Cuyni*, *Coxini*.

L'elenco potrebbe continuare con altri esempi, ma ci sembra di aver dimostrato con sufficiente chiarezza la convivenza, l'intrecciarsi e, poi, l'indebolirsi delle forme arabe, pur persistendone alcune, a favore di quelle la-

tino-siciliane. Similmente nel Quattrocento si diffondono nomi geografici, indice della mobilità di ebrei, di provenienze diverse, che si spostano a Palermo fenomeno che ben si coglie nell'onomastica.

Alla chiarezza di questo quadro storico, si contrappongono alcuni cognomi che, per la loro particolare ortografia e fonetica, non appaiono facilmente inseribili e spiegabili all'interno di tali categorie. Difficile stabilire se essi siano cognomi ebraici o abbiano un'origine araba; tali sono per esempio i cognomi *Chunina/Xunina*, *Chifuni/Xifuni*, *Chandur*, *Rugila*, *Sivena*, *Ubi*, ed altri. Cognomi, questi ultimi, che appaiono spessissimo nel corso di tutto il sec. XIV e XV per le famiglie della comunità palermitana, sempre presenti nei rogiti notarili e che subiscono solo delle leggere modificazioni ortografiche tra scritture notarili diverse e che dai testi consultati sembrano appartenere esclusivamente alla Sicilia³⁸.

Come si è già notato, raramente in Sicilia venivano usati doppi nomi, ossia uno ebraico ed uno latino, viceversa per il cognome si trovano molti esempi in cui un membro della comunità veniva indicato con un nomignolo, o con un nome o cognome, a volte molto diverso dal proprio³⁹.

Il mondo al femminile

Inutile negare che, nonostante i molti apprezzabili ed interessanti studi che in questi ultimi anni hanno ampiamente contribuito a

³⁸ Nei vari studi dedicati specificamente ai cognomi fin qui citati di questi nomi di famiglia non è emersa nessuna traccia, nè somiglianza. Considerata la frequenza e la durata della presenza di questi cognomi, indice della persistenza e della stabilità all'interno della comunità palermitana di queste famiglie si forniscono qui delle ipotesi per future ricerche: il nome *Xunina/Chunina*, oltre all'ipotesi proposta da Besc, su suggerimento di B. Rocco, con il significato di "giovane lepre" vd. BESC, *Arabi per lingua*, cit., p. 308, può essere avvicinato invece alla radice ebraica *Huna חונה/חונת* del periodo tal-mudico babilonese col significato "grazioso" vd. GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names*, cit., *sub voce*. Per gli altri cognomi, invece,

non si sono trovate ancora spiegazioni o ipotesi di ricerca.

³⁹ Così per esempio Manuel de Gniso, *alias* Barba da Stiro vd. Not. G. Comito, reg. 860, c...(n.n.), 9-9-1481; Salvatore *alias* Ioseph de Brachono, Ioseph Saydi *alias* Arnao, Vita Sichiri *alias* Patana, David Calabrisi *alias* Rusticu, Gallufo Sasena *alias* Maiorana vd. Not. G. Randisi, reg. 1150, c. 63r-v, 25-1-1454, c. 88r, 8-3-1454, c. 98r, 19-11-1454, c. 103r, 28-11-1454, c. 90v, 3-7-1452; Sabet Rugila *alias* Sanzuni, Iacobu Cyunu *alias* Xumexi vd. Not. M. Vermiglio, reg. 1349, c. 258r-v, 11-11-1478, c. 207r, 14-12-1475; Vita Xunnina *alias* Abitulla, Salamon Azara *alias* Rusticus ferrarius vd. Not. N. Grasso, reg. 1076, c...(n.n.), 28-8-1455, c...(n.n.),

gettare luce su aspetti ed ambiti storico-sociali prima ignorati e a suscitare l'interesse per aspetti diversi ed interdisciplinari, la condizione femminile appare sempre come l'ombra del maschile⁴⁰. Le donne figurano nei documenti pubblici e privati soprattutto come figlie, sorelle, mogli o vedove dei componenti maschili della loro famiglia. Solo nella condizione giuridica di vedove, alcune di loro ricche e intraprendenti, e spesso con l'appoggio di membri maschili della famiglia, riuscivano a continuare imprese di famiglia e a mantenere una certa indipendenza nelle loro attività, senza essere nuovamente relegate al mondo domestico. Ma è in questo ambiente che continuamente le donne venivano respinte: all'interno della casa, alla cura dei figli, ai doveri domestici.

La donna nella religione ebraica è esonerata, proprio per queste incombenze e responsabilità domestiche, dall'essere presente alle preghiere e alle funzioni religiose. Non è chiamata come il maschio a condurre la preghiera nel *minyan* / מניין tre volte al giorno, ad essere testimone della sua fede, pur avendo, nella cura della casa, compiti e doveri molto precisi.

La realtà storica siciliana conferma pienamente queste linee e anche la ricerca sull'onomastica femminile conferma questo aspetto. La donna è la responsabile della casa, gli attributi femminili di dolcezza, mansuetudine, onestà, nonché bellezza, sono quelli più confacenti alla sua condizione. Fermo restando le diversità sociali linguistiche e religiose, si può trovare senza dubbio un chiaro denominatore

comune tra le tre religioni presenti, anche se non coeve, nella Sicilia medievale e non è affatto sorprendente notare che, *mutatis mutandis*, molti nomi femminili nella società ebraica, araba e cristiana sono pressochè identici richiamando gli stessi temi, gli stessi aggettivi e gli stessi attributi. E così nomi che rimandano a particolarità fisiche e psicologiche ritornano continuamente come: Graziosa, Bella, Plauzenza, Dolce, nomi di fiori: Rosa. Vi erano poi altri nomi auguranti potere e ricchezza: come nel mondo cristiano si usavano Contessa, Marchesa, Duchessa e simili, nel mondo ebraico troviamo presente il nome Regina e nel mondo arabo tutta una serie di nomi come: Signora delle fanciulle, Vittoria, Signora dei nemici, e simili⁴¹.

Al di là di questo aspetto sociologico che avvicinava le tre diverse società e religioni, uno spoglio attento dei documenti notarili rivela, tuttavia, altre caratteristiche più precise ed intrinseche. Goitein parlando di questo mondo femminile nella *Genizah* rilevava che in definitiva i nomi femminili erano scelti soprattutto sotto influsso delle mode⁴². In realtà si colgono gusti, tradizioni e mentalità particolari nella comunità ebraica palermitana che in questo contesto possono trovare spazio solo come invito ad ulteriori ricerche⁴³.

Se le carte del Trecento riportano nomi come Saduna e Nesa, nomi molto usati nel bacino del Mediterraneo, il primo come si è già visto già presente anche come nome maschile Sa'dun "fortunato" e Nesa da Nasr "vittoria" o Nazar "colui che controlla"⁴⁴, oltre ad altri pochi esempi come Chaguela, Chusuna da Hu-

21-10-1445; Vita Aurifichi *alias* Caserta, Braxono Sacerdoto *alias* Sufi vd. Not. P. Taglianti, reg. 1168, c. 191r, 9-7-1492 e reg. 1169, c. 81v, 18-2-1485.

⁴⁰ R. LAMDAN, *A Separate People. Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the 16th Century*, Tel Aviv University 1996 (ebraico); A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester. Donne ebreo del Medioevo in Sicilia*, Palermo 1999; A. GROSSMAN, *Pious and Rebellious. Jewish Women in Europe in the Middle Ages*, Jerusalem 2001 (ebraico).

⁴¹ Per l'indagine sulla società medievale cristiana vd. O. GUYOTJENNE, *Les filles, les femmes, le lignage*, in *L'Anthroponymie*, cit., pp. 383-400 e la

bibliografia citata; per il mondo ebraico-arabo GOITEIN, *A Mediterranean Society*, cit., III, pp. 312-360; A. GAIMANI, *The Names of Jewish Women in Yemen*, in *These Are the Names*, cit., II, pp. 41-62.

⁴² Id., p. 315 «...the names were probably chosen because they were in general use, just as today a mother will call her daughter Angelica without....».

⁴³ Rimando a quanto ho scritto nel mio dottorato sulla parte dedicata alla condizione femminile, pp. 159-170 e *Appendici Documentarie*, pp. 290-343.

⁴⁴ GOITEIN, *A Mediterranean Society*, cit., III, pp. 314-316.

sûn “bellezza”, Charufa, di origine araba ed altri prettamente ebraici come: Zachara, Milca, Simacha, nei documenti del Quattrocento si sovrappongono continuamente tradizioni ereditate, aspetti della propria identità religiosa, e nomi beneauguranti.

È interessante notare come, alla soglia del Cinquecento, le figlie di Nissim Chazeni, appartenente ad una delle famiglie più ricche ed in vista della comunità palermitana, avessero nomi di derivazione araba: Chilluxa/Xilluxia – da *Sitt al Kull* “Signora di tutte” e Chayruna/Xayruna⁴⁵, che pochissime volte ricorrono anche in altri documenti del Quattrocento, accanto a delle rare Fictuta, Tuta, Simura, Fadalona (femminile di Fadlun), Gimula (diminutivo dell'arabo *Jamila* che significa Bella), Stira e Mochayra. Il mondo femminile delle donne ebrae palermitane nel sec. XV era composto soprattutto da: Perna, Agnese, Regina, Altadonna, Channa, Ester, Stella, Desiata, Luna, Angilla, nome usato anche nella forma ebraica di Milicha. Alcune, portavano nomi molto più chiaramente legati al mondo ebraico come: Sara, Mariuma, Daptila, Palma, Tamar, Iochebet, Rayla, Jhanna, Gazella o Ayaala, Avigail, Chayronella, Robina, Zacharona ma

su di tutte sembrano dominare due nomi: il nome di derivazione araba Aziza, nelle varie forme di Asiza o Sisa ed il latino Ricca, di cui i contratti notarili traboccano. Due nomi; uno antico che evidentemente esercitava ancora molto fascino e l'altro di augurio affinché la donna potesse avere una sua indipendenza e di conseguenza una vita più sicura e agiata⁴⁶.

Conclusioni

La scelta di un nome rispetto ad un altro, sia nel caso maschile che femminile, e la conservazione di un cognome o l'accettarne un altro, se poteva avere chiare componenti affettive, sociali e soprattutto personali metteva in moto ed agiva anche su un universo di valori storici, culturali e religiosi molto precisi ed appare una componente non trascurabile per comprendere i meccanismi più profondi di una comunità ed il suo porsi nel quotidiano così come nel respiro più lungo rispetto alle generazioni a venire, e giustamente come ha detto lo storico L. Zunz «These names conceal a secret story: they are chronicles written in code, and research provides the key to it»⁴⁷.

⁴⁵ ASP, not. D. di Leo, reg. 1400, c...(n.n.), 19-1-1396, cc. 705r-v, 29-3-1485; vd BRESO, *Arabi per lingua*, cit., pp. 43-45.

⁴⁶ Secondo EISENBETH, *Les Juifs*, cit., p. 89 il nome Aziz, Aziza e derivati è di origine berbera ed indica propriamente il colore blu, ma è anche nome di luogo e di tribù; cfr. LAREDO, *Les noms*, cit., p. 100 traduce invece il nome Aziza come “Amata”; cfr. BRESO, *Arabi per lingua*, cit., p. 43 traduce Azîza

come “Preziosa”; vd. GUGGENHEIMER - GUGGENHEIMER, *Jewish family Names*, cit., p. 629; cfr. COLORNI, *La corrispondenza*, cit., p. 795 lo considera probabile italianizzazione di Rivqa; per i documenti notarili consultati vd. note precedenti.

⁴⁷ L. LAREDO, *Names der Juden*, Leipzig 1837; vd. anche le conclusioni di C. LAREDO, *Quel Moyen Age pour le nom?*, in *L'Anthroponymie*, cit., pp. 437-480.

Tavola prospettica e riassuntiva dei più diffusi cognomi ebraici palermitani nel sec. XIV e XV⁴⁸.

Abramuni/Bramuni = ebr. deriv. da Abraham אברהם	Aboudaram/Habudaram = ar. abu darahim “uomo del denaro” ابو دراهم	(de) Anello
Achiva/ Achina = ebr. עקיבא	Actuni/Accuni/Accano = ar. der. da Attahuni “mugnaio”	(de) Aurifichi = Orefice trad. sicil. di Sa’ig
Anafi = ebr. Anaf ענף	Amar/Ammara/Amara = ar. “costruttore” عمار	Balbu = sicil.
Aschebi/Assebi = ebr. deriv. da Asher אשר	Belahdeb/ Benladeb/ Abenladep = ar. ahdeb “gobbo” أحدب	Bankeri = sicil. “colui che ha un banco, cambiavalute, banchiere”
Azaria/Azara/Benazar/ Azaruti/Axaruti = ebr. deriv. da Azaria אזריה	Belmaymono = ar. ben Maymun “figlio della fortuna- fortunato” بن ميمون	Barbutu/Barbatu = sicil.
Bass/Bas = ebr. [prob. da Bassia, deriv. dal nome biblico Bitya]	Bensayag/Benassay = ar. Sa’ig / ben Sa’ig (Sayag) “orefice, il figlio dell’orefice” صاغ (Gug.: صاغ)	Bemeynus/Belmeynus ...[loc. geogr. Belmez in Spagna]
Belehayun = ebr. Ben Chayun/Chayym “figlio di Chaym” בן חיים	Chaka/Chaca/Chanca = ar. hakkak “tagliapietre, artig. che lavora la pietra” حكاك	Bignuni ... [Bignon = provenzale “mandorla”]
Benjosep = ebr. בן יוסף	Chagegi/Chagebi = ar. Hajib “ciambellano, custode della porta” حاجب	Birbiri = sicil. “berbero”
Binna/Bina = ebr. dimin. di Biniamino בנימין	Challa//Xalla = ar. magreb. nome di tribù e/o loc. nel Magreb	Birgugnuni/Birgugnum = sicil. loc. geogr.: della Borgogna
Bracha/Bricha = ebr. Baruch, lat. Benedetto ברוך	Chamar = ar. Kamra “vino”/ Humra “rosso” حمرة؛ أحمر	Bonu
Camudi = ebr. חמוד	Chammara = ar. Kammara “taverna” خمارة	Calabrisi (de) Capua
Canni = ebr. deriv da Hanani/Hanania חנני/ חנניה	Dinar = ar. “denaro” دينار	Cusintinio Catalanu
Chas/zeni/Has/zeni/As/zeni = ebr. hazan חזן	Fadalon = ar. Fadlûn “superiore, eccellente” فاضل (فضل؟)	Cuyno/ Cuxino/Coxino = sicil. per Cohen
Chimia/Kimia = ebr. כימיה	Farachi/Farchi = ar. Farha “gioia” فرحة؛ فرح	Daray = loc. geogr. Dar al/ Darhani nel Yemen
Didia = ebr. dim.. di Jedidia ידידיה	Machadu = ar. Machat/ Mashat “pettine del tessitore” مشاط	Gerbo Gibra

⁴⁸ Per la scrittura ed il controllo della parte araba mi ha prestato gentilmente il suo aiuto il dott. N. Basal, esperto e docente di giudeo-arabo e arabo medievale all’Università di Tel Aviv.

L'onomastica degli ebrei di Palermo nei secoli XIV e XV: nuove prospettive di ricerca

(de) Elia/(de) Lia/Lia = ebr. אליה	Millach/Millac = ar. [prov. da Malich "salato"] ملح	Ginusi
(de) Effraim אפרים	Minzel = ar. Manzil "domestico" منزل	(de) Liuczo = sicil...[deriv. de Elia]
Harrat = ebr. harat "lavoratore del metallo" חרט	Njar = ar. Nadjar "carpentiere" نجار	Lu Presti = sicil. = Sacerdotu = Cohen
(de) Isais = ebr. per Isaia ישעיה	Raxa/Razak = ar. Razzak "servente di..." عبد (الرزاق)	Marsili/Marxili Malti
Levi = ebr. לוי	Sillach/Sillac/Sullac = ar. Salah/ salih "pietà, bontà" صالح	Medui/De Medico (de) Messino – de Messana
Malchi/Malki = ebr. (di) Malca "regina" מלכה	Subaira/Xubayra = ar. "essere paziente" صبيرة (صبيرة؟)	Nachagui/Nachuay/Nachay = loc. geogr. Nawawi – nord-Africa
(de) Menachen/Minaxem/ Minichem = ebr. der. da Menasche מנשה	Sumatu = ar. Sumac "Tintore" سماك	Nifusi = loc. geogr. Nefoussi nel nord-Africa
(de) Misoc/Mizoc = ebr. deriv. da Moshe משה	Taguil = ar. "lungo" طويل	Provenzali Pulisi
(de) Muxa/Muxarella = ebr. der. da Moshe		Romanu
(de) S/Xabbatino = ebr. der. Sabbatino - Shabati שבתי		Sabugi/Sabuchi = loc. vicino a Palermo
(de) Sentob = ebr. שם טוב		(de) Sacca = Sciacca
(de) S/Ximaelis = ebr. Samuel שמואל		Schenturbi/ (de) Chentorbio = Centorbio
Sofer/Sufer = ebr. "scriba, scrittore" סופר		(de) Siragusia
Soru = ebr. der. da Sarah סורו		Spagnolu
(de) Xalom = ebr. Shalom שלום		(de) Tabormina
Xaccaruni/Scaccaruni = ebr. der. da Shahar o Issachar שחר, יששכר		(de) Termini - Terminisi
(de) Ximuni = ebr. Shimon, Simon שמעון		(de) Tripuli
(de) Xua = ebr. Ioshua יהושע		(de) Tunisia - Tunisinu

Mariuccia Krasner
Via S. Ben-Ioseph 26/26,
Ramat Aviv Ghimel, 69125 Tel Aviv
e-mail: eitan200@netvision.net.il

SUMMARY

This article examines, through the analysis of male and female first names and of family names, the linguistic components (Arabic, Judeo-Arabic, Latin, and Sicilian) of the community of Palermo in the fourteenth and fifteenth centuries. In the fourteenth century almost all masculine names, including Arabic names, were Jewish in origin (Isaac, Abraham, Jacob, etc.). The family names comprised Jewish names, Arabic names and geographic names in Sicilian dialect. The Arabic form was normally taken from professional names. The female names preserved Arabic influences as well. In the fifteenth century, the Arabic influence had ended and the names in the Jewish community were mostly Jewish, Latin, or vernacular.

KEYWORDS: Linguistic components in medieval Sicily; the Palermitan Jewish Community; names and family names in Palermo in the 14th and 15th centuries.

LA TOPOGRAFIA STORICA DELLE GIUDECCHE DI NAPOLI NEI SECOLI X-XVI*

Benché nella città di Napoli vi sia stata, dall'età romana sino alla metà del XVI secolo, una rilevante presenza ebraica¹, sino a oggi non è stato dedicato alcuno studio specifico alla dinamica e alla storia degli spazi da essa occupata, fra alterne vicende, nell'arco di oltre un millennio².

Ancora a più di tre secoli dalla definitiva espulsione degli ebrei dal regno di Napoli, maturata nei primi decenni del vicereame spagnolo (1503-1707) e realizzata entro il 1544³, l'ancora fluida ma, nelle sue varietà, ben documentata toponomastica urbana, era in grado di restituire, pressoché nella sua interezza, una delle caratteristiche salienti della presenza ebraica nella capitale: vale a dire, la frammentazione degli insediamenti in varie micro-giudecche⁴ sparse intorno a tre o quattro giudecche principali – non tutte sempre e contemporaneamente in uso – a loro volta inserite in altrettante aree di popolazione peraltro assai varia, ossia il Decumano

Superiore o Anticaglia, con un *Vicus Iudaeorum*; l'altura di Monterone o di S. Marcellino, con le sue sinagoghe; la giudecca «vecchia» di Forcella; quella «grande» di Portanova; oltre a una Giudechella del quartiere Porto (Fig. 1).

Gli antichi descrittori di Napoli si sono generalmente accontentati di registrare il fenomeno, eventualmente ipotizzando una «rotazione» degli insediamenti verificatasi nel corso del tempo: «è fama che anticamente gli Ebrei dimoranti nella nostra città si fossero riuniti nel principio nel vicolo della Pace dal lato di Forcella, nel sito che dicesi Giudeca Vecchia; quindi furon tramutati nel vicolo di Limoncello, e da ultimo nella così detta Giudechella al Pendino, di dove furono espulsi dal Regno dopo la venuta di Carlo III di Borbone», è la sintetica quanto imprecisa relazione ottocentesca del Chiarini⁵, circa cinquant'anni dopo sostituita dalla più documen-

* Ricerca prodotta nell'ambito del progetto *Hebraica hereditas: storia, testi, beni culturali dell'ebraismo dell'Italia meridionale*, diretto da chi scrive presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e cofinanziato dalla Regione Campania (L.R. 5/2002).

¹ Per quanto le prime attestazioni documentarie, nel nostro caso epigrafiche, di presenza giudaica a *Neapolis* non rimontino ancora oltre il V secolo (ma alcune menzioni in testi agiografici sembrano sospette) il *terminus post quem* per l'età romana è verosimilmente da considerarsi almeno il I secolo d.C., in maniera omogenea rispetto alle evidenze già attestate sia a Occidente (*Puteoli* e area flegrea) sia a Oriente (Pompei e area vesuviana) del territorio neapolitano. Per tale materiale epigrafico, cfr. G. LACERENZA, *L'iscrizione di Claudia Aster Hierosolymitana*, in L. CAGNI (cur.), *Biblica et semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, (DSA Series Minor LIX), Napoli 1999, pp. 303-313; Id., *Per un riesame della presenza ebraica a Pompei*, «Materia giudaica» 6/1 (2001), pp. 99-103; E. MIRANDA, *Iscrizioni giudaiche del napoletano*, in L. CIRILLO, G. RINALDI (curr.), *Roma, la Campania e l'Oriente cri-*

stiano antico, (Atti Conv. Napoli 2000), Napoli 2004, pp. 189-209.

² Una prima ricognizione in G. LACERENZA, *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in L. BARLETTA (cur.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, (Atti Conv. Napoli 1999), Napoli 2002, pp. 357-427: 361-370. L'articolazione proposta in tale sede viene qui, tuttavia, in diversi aspetti modificata.

³ V. BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)*, «Archivio Storico Italiano» 139 (1981), pp. 179-287.

⁴ Ho già adoperato tale definizione, che per ora conservo, in LACERENZA, *Lo spazio*, cit., p. 369.

⁵ C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della Città di Napoli divise dall'autore in dieci giornate per guida e comodo de' viaggiatori, con aggiunzioni di G.B. CHIARINI*, a c. di A. MOZZILLO et al., I, Napoli 1970, p. 586. Da questa edizione delle *Notizie* in tre volumi distinguerò, in seguito, se si tratta del testo originale del Celano (Napoli 1692¹)

tata ma poco meno inaffidabile visione di Nicola Ferorelli⁶.

La presenza di un tal numero di giudecche nel tessuto della città di Napoli, è un dato che induce invece a una riflessione più attenta, anche considerato che, quasi in ogni tempo, agli ebrei è stato possibile risiedere in qualunque parte della città. La diffusione di tali residenze, verificabile non solo sulla toponomastica ma anche sulla documentazione d'archivio – specialmente dal tardo periodo angioino (1268-1442), ma soprattutto in quello aragonese (1442-1503) e viceregnale – indica chiaramente il superamento (o l'impossibilità di attuare) una modalità insediativa univoca, corrispondente cioè a quella della «giudecca» *stricto sensu*⁷. Il fiorire stesso di talune giudecche entro l'età angioino-aragonese, con la formazione di altre in seguito all'arrivo degli esuli del 1492 da Spagna, Sardegna e Sicilia, suggerisce d'altronde una differenziazione socio-demografica fra la massa, “naturalmente” convogliata verso le giudecche più anguste o più antiche, e nuclei che tendono a inserirsi negli stessi spazi della società locale, eventualmente per censo o per prospettive di integrazione, non diversamente dal gruppo dei neofiti⁸.

o della sua edizione ampliata dal Chiarini (5 voll., Napoli 1856-1860).

⁶ N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. PATRONI GRIFFI, Napoli 1990² (Il Vessillo Israelitico, Torino 1915¹), *passim*.

⁷ Si intende, con questo, il quartiere *unico* di una città del medioevo in cui sono concentrati, più o meno coattivamente, gli ebrei. Le inevitabili eccezioni a tale definizione o regola generale si accompagnano al fatto che non sembra esservi possibilità di accordo, né univocità, circa l'applicazione del termine «giudecca» (e delle sue varianti nei lessici locali) nei diversi contesti dell'Italia medievale e moderna. L'ovvia differenziazione rispetto alla realtà, terminologicamente e giuridicamente posteriore, di «ghetto» – realizzatasi fra la comparsa del termine, Venezia 1516, e bolla di Paolo IV *Cum nimis absurdum*, 1555 – che apparentemente non avrebbe mai riguardato l'Italia meridionale, non rende peraltro superflua l'avvertenza che, per sé, la stessa esistenza di una o più aree residenziali specifiche, ancor-

Nel corso degli ultimi cento anni, tuttavia, nella persistenza *in situ* di tali evidenze è venuta a realizzarsi una drastica modifica. Tutti i siti che hanno conosciuto insediamenti giudaici sono stati alterati, talora sconvolti, in qualche caso cancellati: e non solo a causa della naturale, e comprensibile, mutazione della forma urbana. Spesso, infatti, le perdite più gravi si sono verificate scriteriatamente nel corso del cosiddetto Risanamento di Napoli, attuato da un'apposita Società che per alcuni decenni – particolarmente dalla fine dell'Ottocento sino agli anni Venti del secolo successivo – ha agito pressoché indisturbata, sconvolgendo il secolare assetto cittadino in nome di una sua pretesa e mai raggiunta “modernizzazione”⁹. Demolito o trasformato quasi l'intero abitato fra S. Maria a Piazza e l'insula dei Caserti, all'estremità orientale di Forcella, della Giudecca Vecchia non resta che il nome, e la vicina Giudechella è ardua da ritrovare. Nella giudecca di Portanova lo spianamento necessario alla realizzazione del Corso Umberto I – intervento principale del cosiddetto «piccone risanatore» – ha eraso, fra le altre arterie, tutte quelle in relazione con l'anch'essa distrutta Giudecca Grande: facendo svanire, in questo caso, anche tutti i riferimenti toponomastici

ché non delimitate da mura o chiuse da porte e cancelli, è comunque indice di un contesto non sereno, tendente a favorire una politica di segregazione o di emarginazione, non meno biasimevole perché eventualmente autodeterminata.

⁸ L'integrazione dei neofiti e dei criptogiudei nel tessuto sociale di Napoli resta peraltro, a tutt'oggi, materia interamente da esaminare.

⁹ La storia e le conseguenze generali di tali interventi sono esposte in G. ALISIO, *Napoli e il Risanamento. Recupero di una struttura urbana*, Napoli 1980. Per le modificazioni intervenute settore per settore, si veda ora la meticolosa documentazione riunita in I. FERRARO, *Napoli. Atlante della città storica. Centro antico*, Napoli 2002; ID., *Napoli. Atlante della città storica. Quartieri Bassi e il “Risanamento”*, Napoli 2003; volumi cui si farà di frequente riferimento. Si prescindereà, invece, malgrado la piacevole lettura, dalle notizie non sempre attendibili presentate in G. DORIA, *Le strade di Napoli. Saggio di toponomastica storica*, Milano-Napoli 1971².

connessi agli insediamenti ebraici. Supplisce, nei limiti del possibile in una tale rovina, il rilievo di Napoli realizzato per il Comune di Napoli fra il 1872 e il 1880 da F. Schiavoni (Fig. 2).

Per quanto modificato, in parte occultato e, in qualche caso, ormai irrecuperabile, l'assetto e lo sviluppo delle giudecche esistite nel centro antico di Napoli, su cui permangono ancora molti interrogativi, è meritevole di essere studiato in maniera approfondita: una prospettiva di conoscenza e di ricerca del cui sviluppo in questa sede non si propone che l'abbozzo embrionale¹⁰.

I. Il più antico quartiere

È un'indicazione nella *Guerra gotica* di Procopio di Cesarea a suggerire, secondo alcuni, quale fosse la zona di *Neapolis* in cui, al principio del VI secolo, risiedevano gli ebrei¹¹. Lo storico di origine palestinese dichiara infatti che, in occasione dell'assedio bizantino alla città condotto nel 536 dal generale Belisario, la comunità ebraica sostenne il partito (minoritario) della resistenza garantendo l'approvvigio-

namento frumentario: ritrovandosi, in seguito, anche a difendere militarmente la città, presidiando il tratto delle mura rivolto verso il mare (ἐξ δὲ τὰ πρὸς τὴν θάλασσαν τοῦ περιβόλου). Durante l'assedio, durato venti giorni, da tale postazione gli ebrei si sarebbero poi battuti strenuamente, deponendo le armi solo quando la città era già stata presa da altra via¹².

Il lato delle mura «verso il mare» – non esattamente verso le aree portuali, poste più a occidente – si riferisce a un tratto sud-orientale della cinta muraria, rimasto quasi invariato dall'età greca ad almeno il secolo VI, la cui conformazione ed estensione è oggi abbastanza ben conosciuta¹³. Il fatto che gli ebrei abbiano presidiato e difeso l'area meridionale, è parsa a vari commentatori un indizio per ipotizzare che questa fosse la più prossima alle loro abitazioni¹⁴. In tale segmento, la cinta muraria si adattava ai contorni naturali della scarpata sottoposta al cosiddetto “quarto decumano” (attuale Vico S. Marcellino), ossia la sommità del Monterone: fiancheggiando internamente la fenditura di Via Mezzocannone, con al centro Porta Ventosa, e proseguendo in corrispondenza dell'attuale edificio centrale dell'Università

¹⁰ Desidero qui ringraziare, per le segnalazioni bibliografiche e i vari aiuti tra le fonti, i colleghi Gemma T. Colesanti ed Emilio Ricciardi.

¹¹ La testimonianza di Procopio è stata più volte discussa in letteratura, e specificamente già da N. FERORELLI, *La partecipazione degli Ebrei alla difesa di Napoli contro Belisario*, «Il Vessillo Israelitico» 6^a s., 63 (1915), pp. 146-147; e più di recente in L. GATTO, *L'Italia meridionale ne La guerra gotica di Procopio di Cesarea: gli aspetti militari, politici ed economico-sociali*, in M. ROTILI (cur.), *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo*, (Atti Conv. Benevento 1997), Napoli 1998, pp. 31-58; E. SAVINO, *Ebrei a Napoli nel VI sec. d.C.*, in G. LACERENZA (cur.), *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, (DSA Series Minor LXX), Napoli 2005, pp. 301-315.

¹² PROCOPIUS, *Bellum gothicum*, I.viii.41; x.24-26. Per il testo, cfr. H.B. DEWING (cur.), *Procopius. History of the Wars, Books V and VI*, London-Cambridge (MA) 1953, pp. 68-107.

¹³ Gli studi più frequentemente richiamati sulla topografia della città antica e altomedievale consistono in: J. BELOCH, *Campanien: Geschichte und*

Topographie des antiken Neapel und Seiner Umgebung, Breslau 1890²; B. CAPASSO, *Pianta della città di Napoli nell'XI secolo*, «Archivio Storico per le Province Napoletane» 16 (1891), pp. 832-862; 17 (1892), pp. 422-484, 679-726, 851-881; 18 (1893), pp. 104-125, 316-363; ID., *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895; ID., *Napoli greco-romana, esposta nella vita e nella topografia*, Napoli 1905; M. NAPOLI, *La città*, in E. PONTIERI (dir.), *Storia di Napoli*, II.2. *Alto Medioevo*, Napoli – Cava de' Tirreni 1969, pp. 739-772; E. GRECO, *Problemi urbanistici*, in AA.VV., *Napoli antica*, (Cat. Esp. Napoli 1985-86), Napoli 1985, pp. 132-139; ID., *L'impianto urbano di Neapolis greca: aspetti e problemi*, in AA.VV., *Neapolis. Atti XXV convegno di studi sulla Magna Grecia*, (Taranto 1985), Napoli 1986, pp. 187-215.

¹⁴ Fra gli altri, CAPASSO, *Pianta*, cit. (1893), p. 124; A. LEONE, F. PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale*, Altavilla Silentina s.d. (1984), pp. 21-22. Abbastanza infedele è la restituzione, anche topografica, di P. SKINNER, *Urban Communities in Naples, 900-1050*, «Papers of the British School at Rome» 62 (1994), pp. 279-299.

“Federico II”, per poi risalire e avanzare lungo le pendici dell’altura di S. Marcellino e delle rampe di S. Severino, digradando sino al termine dell’attuale Piazza N. Amore (Fig. 3)¹⁵. In età tardoantica, e segnatamente nel corso del V e VI secolo, le fortificazioni neapolitane furono più volte oggetto di lavori e integrazioni, senza tuttavia modificare sostanzialmente i limiti della zona che qui ci interessa¹⁶. Scavi recenti eseguiti nell’area inferiore dell’attuale complesso di S. Marcellino hanno evidenziato, su un impianto murario risalente almeno al IV secolo a.C., vari rafforzamenti attribuibili all’età tardoantica, fornendo un contributo essenziale alla cronologia della murazione, oltre che alla ricostruzione dell’orografia originaria dei luoghi¹⁷.

Nel tracciato della città romana, dal tratto occidentale del decumano inferiore iniziava la regione detta *Nilensis*, forse per la presenza congiunta del corso d’acqua – poi noto come *canale publicum* – e dei mercanti egiziani, i quali risiedettero in quel *Vicus Alexandrinorum* che si vuole dal decumano scendesse verso

la Porta Ventosa¹⁸. La più antica sede medievale del Seggio di Nido, ossia dei nobili della zona nilense (Nilo), sorgeva appunto sulla punta estrema del Monterone¹⁹. La contiguità con l’area sottostante indicata da Procopio suggerisce che, se all’inizio del secolo VI questa era effettivamente l’area abitata dagli ebrei, essa possa essersi sviluppata in relazione con un primo nucleo presente nella *Regio Nilensis*: conformemente al progressivo inurbamento di tale segmento della fascia costiera, dentro e fuori le mura, compiutosi fra il I e il IV secolo²⁰, poi frenato sia da un sensibile abbassamento del suolo – dovuto a fenomeni bradisismici che in quel periodo interessarono tutta la costa napoletana e flegrea – sia dall’ovvia tendenza a restare presso le fortificazioni, al tempo delle invasioni barbariche del V secolo, e anche dopo²¹.

Se è valido, tuttavia, il principio per cui il toponimo *Vicus Alexandrinorum*, attestato solo nell’alto medioevo, costituisce un’eredità del periodo greco-romano, lo stesso si dovrebbe dire per quel *Vicus Iudaeorum* attestato,

¹⁵ Cfr. M. NAPOLI, *Topografia e archeologia*, in *Storia di Napoli*, cit., I. *L’età classica* (1967), pp. 373-507: 390; D. GIAMPAOLA, *Dagli studi di Bartolommeo Capasso agli scavi della metropolitana: ricerche sulle mura di Napoli e sull’evoluzione del paesaggio costiero*, «Napoli Nobilissima» 5^a s., 5 (2004), pp. 35-56: 42.

¹⁶ Si ricordano, in particolare, gli interventi di Valentiniano III (425-450) e, nel corso della guerra bizantino-gotica, di Belisario e di Narsete (fra il 536 e il 544). Cfr. NAPOLI, *Topografia*, cit., p. 416; L. SANTORO, *Le mura di Napoli*, Napoli 1984, pp. 43-50; C. DE SETA, *Napoli*, Roma-Bari 1999, pp. 23-25; P. ARTHUR, *Naples: From Roman Town to City-State*, (Archaeological Monographs of the British School at Rome, 12) London 2002, pp. 34-38; FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 368; E. SAVINO, *Campania tardoantica*, Bari 2005, pp. 82-83.

¹⁷ D. GIAMPAOLA *et al.*, *Neapolis: le mura e la città. Indagini a San Domenico Maggiore e a San Marcellino*: «Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione di Archeologia e Storia Antica» n.s. 3 (1996), pp. 115-140; EAD., *La fortificazione di Neapolis: alcune considerazioni alla luce delle nuove indagini*, «Bollettino di Archeologia»

39-40 (1996), pp. 84-93; EAD., *Archeologia urbana all’Università. Il contributo della ricerca archeologica allo studio del complesso di San Marcellino*, in A. FRATTA (cur.), *Il complesso di San Marcellino. Storia e restauro*, Napoli 2000, pp. 167-183 (particolarmente significativa la ricostruzione del profilo del Monterone a p. 169); EAD., *Dagli studi*, cit. (2004), pp. 49-50.

¹⁸ CAPASSO, *Napoli greco-romana*, cit., pp. 6-7. Per il *canale publicum* e la rispettiva *fontanula*, Id., *Pianta*, cit. (1891) p. 859 e (1893) pp. 116-119; FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 92 nota 1. Per gli Alessandrini e la *Regio Nilensis*, cfr. J. PAPADOPOULOS, *I culti orientali*, in *Napoli antica*, cit., pp. 395-397.

¹⁹ Cfr. M.R. PESSOLANO, *Ricerche di storia urbanistica sull’insula dei SS. Marcellino e Festo*, «Napoli Nobilissima» n.s. 13 (1974), pp. 210-221: 211-212, con indicazione della letteratura anteriore.

²⁰ NAPOLI, *La città*, cit., pp. 441-444; GIAMPAOLA, *Dagli studi*, cit., pp. 43-44.

²¹ Sulle evidenze di involuzione urbana, e la tendenza fra i secoli VI-VII a recuperare spazi per orti e sepolture, cfr. in particolare GIAMPAOLA, *Archeologia urbana*, cit., p. 180, ARTHUR, *Naples*, cit.

sempre nell'alto medioevo, all'Anticaglia (il decumano superiore di *Neapolis*): che però non si trova verso il mare, ma esattamente dalla parte opposta (Figg. 3-4). In tal caso, l'antico quartiere giudaico sarebbe da indicare presso il decumano superiore, e l'indicazione di Procopio da interpretare in maniera completamente diversa: gli ebrei si sarebbero offerti di presidiare le mura sul lato costiero non perché residenti nelle immediate vicinanze, ma perché essendo quello il punto più esposto all'assedio, per difenderlo non vi erano molti volontari – nonostante la notevole guarnigione gotica menzionata da Procopio, I,8,5) – mentre essi erano motivati dal rischio di cadere nella sfavorevole legislazione bizantina²².

L'arco cronologico è, del resto, forse troppo esteso per poter immaginare una presenza ebraica alle pendici del Monterone svoltasi senza soluzione di continuità dall'età romana all'alto medioevo, cosa peraltro non impossibile²³. Nulla esclude, in ogni caso, che nella città bassa vi fosse, se non un altro quartiere ebraico, almeno una presenza ebraica legata a un luogo di culto o a fattori produttivi – l'indagine archeologica presso le mura meri-

dionali ne ha mostrato la vocazione ad ospitare, in età greca come in quella medievale, la sede di piccole manifatture e attività artigianali²⁴ – di cui vari fattori possono aver determinato il travaso, parziale o totale, nella sede superiore. Fra questi, oltre alle iniziali incursioni barbariche, in seguito si possono annoverare gli esiti delle misure adottate dai bizantini contro coloro che si erano mostrati favorevoli ai Goti²⁵; o altre esigenze autodifensive, essendo tale area non solo esposta agli attacchi esterni – dopo i Goti e i Bizantini vi saranno infatti i Longobardi; più tardi si porrà il problema delle pressioni islamiche – ma anche alle epidemie, favorite dal regime ancora a tratti acquitrinoso del pianoro *extra moenia*: malattie che difatti nei secoli VI-VIII provocarono un sensibile indebolimento demografico di *Neapolis*²⁶. In conclusione, l'arretramento topografico verso la parte più alta del quartiere Pendino, se mai vi è stato, dovrebbe essere avvenuto entro i primi secoli della lunga dominazione bizantina (553 - 1139), e al più nel periodo compreso fra gli imperatori Leone III e Basilio I, dei quali sono noti i provvedimenti antiggiudaici, certamente applicati in Italia meridionale e di cui anche le

²² In generale, rimando a A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971; e, per Napoli e l'Italia meridionale, F. LUZZATI LAGANÀ, *Società e potere nella Napoli protobizantina attraverso l'Epistolario di Gregorio Magno*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 45 (1992) [= A. Acconcia Longo *et al.* *curr.*, *Miscellanea di studi in onore di P. M. Petta*], pp. 101-136; V. VON FALKENHAUSEN, *L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)* in C.D. FONSECA *et al.* (*curr.*), *L'ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società economia cultura*, (Atti IX Congresso Internazionale AISG, Potenza – Venosa 1992), Galatina-Potenza 1996, pp. 25-46.

²³ Favorevole alla continuità è, per esempio, CAPASSO, *Pianta*, cit. (1893), p. 124; e, più di recente, S. PALMIERI, *Le componenti etniche: contrasti e fusioni*, in G. GALASSO *et al.* (*curr.*), *Storia del Mezzogiorno*, III. *Alto Medioevo*, Napoli 1990, 43-72: 46. Invece DORIA, *Le strade*, cit., p. 235, nel ricostruire gli spostamenti degli ebrei nel tessuto urbano della città, dall'Anticaglia a Forcella e infine a Portanova, sembra curiosamente ignorare il Monterone.

²⁴ GIAMPAOLA, *Dagli studi*, cit., p. 43. Occorre chiedersi, peraltro, se la piccola officina vetraria attiva per tutto il VI secolo nella vicina insenatura di Piazza Bovio, da poco sottratta alla palude, possa essere ricondotta a frequentazione ebraica. Per lo scavo e le evidenze di tale area, cfr. *ibid.*, pp. 45-46, 50-52.

²⁵ Procopio è testimone dei massacri compiuti in città subito dopo l'invasione di Belisario (*Bellum*, I.x.28-29). In nessun luogo si legge della fuga degli ebrei da Napoli cui accenna FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 37. Tuttavia, considerata la crudele reazione degli stessi cittadini napoletani contro i due capi del partito filogotico, Pastore e Asclepiodoto (*Bellum*, I.x.46-47), è da credere che anche gli ebrei, che oltretutto avevano combattuto accanto ai Goti, non ne siano rimasti indenni.

²⁶ Su tali elementi cfr. C. RUSSO MAILLER, *Il ducato di Napoli*, in *Storia del Mezzogiorno*, cit., II.1. *Il Medioevo*, (1988) pp. 341-405: 345 (per le pestilenze) e, più in generale, EAD., *Il Medioevo a Napoli nell'età ducale (sec. VI - 1140)*, Salerno 1988.

fonti ebraiche hanno conservato memoria: o eventualmente entro la reggenza, caratterizzata da eccezionale zelo a un tempo giuridico e religioso, del duca-vescovo Stefano II (768/9-799/800)²⁷.

II. *Il Vicus Iudaeorum*

Dopo la notizia di Procopio, i primi tempi del ducato bizantino, per quanto inizialmente illuminati dalle epistole di papa Gregorio I (591-604) e da altra documentazione per il circondario, non offrono dati significativi sulla topografia ebraica della Napoli bizantina. In una di esse, del novembre 602, Gregorio difende le celebrazioni liturgiche tenute dagli ebrei locali *longis temporibus e per longa colentes retro tempora*, disturbate dall'allora vescovo Pascasio, perché tenute nei giorni festivi dei cristiani²⁸. La lettera attesta però solo l'antichità della comunità e i suoi privilegi culturali, senza fornire notizie utili circa l'ubicazione della sinagoga: che poteva trovarsi sia presso l'inse-diamento al Monterone, sia nel *Vicus Iudaeorum* dell'Anticaglia, così nominato per la prima volta in un documento del 24 febbraio 1002²⁹.

Chiamato anche, e già in antico (prima attestazione anno 927) «dei dodici pozzi»³⁰, il

vicus – corrispondente all'attuale Vico Limoncello – era un cardine della città greco-romana che, inserendosi perpendicolarmente nell'area dei teatri sul decumano superiore (Via Anticaglia), da lì proseguiva in sensibile salita sino al varco delle mura settentrionali, presso Porta S. Gennaro, da cui la denominazione medievale dell'area di *Regio Portae Sancti Ianuarii*³¹. Qui dovette esservi almeno una sinagoga e potrebbero esservi stati ebrei già in età romana o tardoromana, eventualmente aumentati di numero in età ancora più tarda, in seguito a un temporaneo allontanamento dalla precedente sistemazione presso il lato costiero della città. Tuttavia, malgrado il luogo comune³², gli indizi sulla effettiva presenza ebraica, nel *vicus*, ancora nel medioevo, sono alquanto scarsi.

Nel citato documento del 1002 il *vicus* è in effetti menzionato di passaggio, nella *regione Porta S. Ianuari*, come punto di riferimento per la chiesetta di S. Gennaro a esso adiacente: *ecclesia vocabulo S. Ianuarii sita inter duos vicoras, unum qui nominatur Iudeorum et alium qui nominatur Treafata qui et Carrario dicitur*³³. Quasi lo stesso si legge in un documento del 1043³⁴. Ma quanto al nome, se tale documento è preciso nel registrare, per il Vico Triafata, il nome ufficiale (*nominatur Treafata*) e quello corrente (*qui et Carrario*

²⁷ Sul periodo, si veda il profilo di F. LUZZATI LAGANÀ, *Il ducato di Napoli*, in G. GALASSO (dir.), *Storia d'Italia*, III. *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino 1983, pp. 327-338, e quanto citato sopra alla nota 22.

²⁸ GREGORIUS MAGNUS, *Epistulae*, XIII,13; in D. NORBERG (cur.), *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum*, (CCL 140A), Turnholt 1982, pp. 1013-1014. Cfr. S. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei in Occidente fra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, «Quaderni Medievali» 8 (dicembre 1979), pp. 12-43: 35-36.

²⁹ 24 febbraio 1002: in B. CAPASSO, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, II.1, Napoli 1885, pp. 194-195, n. 316. Id., *Pianta*, cit. (1892), pp. 426-427.

³⁰ *Vicus qui vocatur duodecim putea*: così e più volte già in un rogito del 2 marzo 927: cfr. CAPASSO, *Monumenta*, cit., pp. 25-26, n. 14.

³¹ CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 426. Mura e porta poi spostate verso all'esterno fra età aragone-

se e viceregnale: FERRARO, *Centro antico*, cit., p. 426.

³² Rafforzatosi, credo, in maniera determinante in base alla visione di FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., pp. 40-41.

³³ Questo è il vicolo parallelo, attuale Vico S. Giovanni in Porta. La chiesetta di S. Gennaro è già attestata nel documento del 927 sopra citato.

³⁴ *Duas vicoras, unum, qui nominatur Iudeorum, et alium qui nominatur Treafata, qui et Carrarium*: in CAPASSO, *Monumenta*, cit., pp. 292-293, n. 478 (2 maggio 1043). E cfr. anche il ms. Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, XXVIII.C.9, *Notamenta Instrumentorum quae conservantur in Archivio Monasteri S. Marcellini* [d'ora in poi, *Notamenta S. Marcellini*] p. 491, alla data del 21 febbraio 1243. Tutti gli estratti qui utilizzati da questa importante fonte – ancora inedita, ma molto spesso citata in letteratura, sebbene talora in maniera molto imprecisa – s'intendono verificati direttamente

dicitur), dei quali certamente anteriore il primo³⁵, ne dovrebbe conseguire che il vico *nominatur* dei Giudei, era in realtà già da tempo *dicitur* o *vocatur* – si veda l’atto del 927 – «dei dodici pozzi».

Per tutto il corso del medioevo l’area è stata caratterizzata, a valle, dai resti del grande anfiteatro romano di *Neapolis*, rimasto sempre in luce – come il grande tempio dei Dioscuri sottostante – ma in seguito progressivamente inglobato nell’abitato e di cui sono tuttora visibili i contrafforti in opera laterizia, proprio presso l’imbocco del Vico Limoncello (Figg. 5-6). Il *Vicus Iudaeorum* deve tuttavia il suo sviluppo in rapporto all’adiacente *insula* del monastero di S. Patrizia, formatasi su un nucleo costituito da un cenobio basiliano di IV secolo³⁶. Tutte le aree circostanti sono state influenzate da tale imponente complesso monastico; ed è forza riscontrare che nel corso medioevo, nel cardine – di dimensioni assai anguste – si riscontra non solo fluidità toponomastica, ma anche una significativa concentrazione di edifici religiosi cristiani: il che sembra contrastare, almeno formalmente, con il tradizionale assetto di una giudecca medioevale, che si presumerrebbe abitata prevalentemente da ebrei. A parte la già menzionata chiesa di S. Gennaro, nella parte inferiore del vicolo vi era

un’altra chiesetta dedicata a S. Amaso o S. Damaso³⁷ e, di fronte a questa, una cappella dedicata a S. Salvatore³⁸. Né si hanno documenti, a tutt’oggi, che ricordino in quest’area una scuola, un bagno o una sinagoga – come invece abbiamo, ad esempio, per la giudecca di S. Marcellino. Peraltro, si sa che dal secolo XIII nel *vicus* iniziarono ad abitare anche le monache soprannumerarie di S. Patrizia³⁹.

Se nel medioevo gli ebrei hanno mai abitato in tale area, non sembra che vi siano stati oltre l’XI secolo. Stando al Ferorelli, un documento datato 1153 – quindi del periodo normanno (1139-1194) – collegherebbe direttamente il *vicus* ancora al mondo ebraico: in tale anno l’ebreo Aḥisamak cede circa quattro mogg di terra al *Vicus Iudaeorum* in cambio di due locali nella zona di S. Marcellino, in uno dei quali si dovrà impiantare una sinagoga o una scuola⁴⁰. In realtà, in tale documento il terreno in questione è detto trovarsi *in loco qui nominatur Pischinula et dicitur de Griptule*: mentre solo un po’ dopo è richiamato, ma per altra ragione, il *vicus... ecclesiae S. Ianuarii que nominatur de illi spoliamento*, ossia effettivamente il Limoncello⁴¹. Così come presentata da Ferorelli, la transazione sembrerebbe sancire l’abbandono da parte ebraica del sito: Aḥisamak cede un suolo che, essendo gli ebrei ormai

sul manoscritto (le cui abbreviazioni sono state sciolte).

³⁵ Cfr. CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 426.

³⁶ FERRARO, *Centro antico*, cit., p. 426.

³⁷ Anch’essa di origine altomedievale: CAPASSO, *Topografia*, cit., pp. 117-118. La chiesetta restò in uso fino al principio del XVII secolo: FERRARO, *Centro antico*, cit., p. 439 nota 1.

³⁸ Di origine sconosciuta e in parte ancora visibile alla fine del XIX secolo: cfr. S. D’ALOE, *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi*, Napoli 1883, p. 176; FERRARO, *Centro antico*, cit., p. 439 nota 2.

³⁹ CAPASSO, *Topografia*, cit., pp. 168-170; FERRARO, *Centro antico*, cit., pp. 426, 431-433.

⁴⁰ FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 59. Per gli estremi dell’atto si veda oltre, nota 63.

⁴¹ La definizione di S. Gennaro «a’ spogliamorti» è generalmente collegata all’attività ebraica di commercio degli abiti usati, che avrebbero praticato gli ebrei residenti nel *vicus*: cfr., fra gli altri, CELA-

NO, *Notizie*, cit. I, p. 242: «... il vicolo oggi detto del Limoncello anticamente si chiamava dei Giudei, perché vi abitavano Giudei: e si disse ancora Spogliamorti, come finora, cioè “Spolia mortuorum”, perché qui dagli stessi Giudei si vendevano le spoglie di coloro che morivano negli Ospedali». Si vedano anche FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 131; LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., p. 22. L’appellativo sembra peraltro derivare dall’uso, indipendente dalla presenza ebraica, di condurre i defunti presso tale chiesa *ad spolia mortuorum*, ov’erano privati degli abiti prima di essere condotti oltre la cinta muraria, nella Sanità, nel cimitero anch’esso detto di S. Gennaro. La didascalia apposta alla pianta CARAFA o del Duca di Noja (1775), f. 11, non sembra porre il toponimo in relazione con gli ebrei, e pare estenderlo anche a S. Giovanni in Porta: n. 320, «archi delle Anticaglie»; n. 312: «Vichi che formavano l’antico quartiere de’ rivenditori di cenci vecchi, e diceansi de’ Spoglia morti» (fig. 25a).

trasferiti rispetto alla regione settentrionale, non serve più. Invece, non solo il terreno si trovava altrove – probabilmente negli stessi dintorni di S. Marcellino, ove non mancavano né piscine né *griptule* – ma, fosse anche stato nel Vico Spogliamorti, il documento precisa che si trattava di un acquisto personale e recente, da una certa donna Sica, e quindi non di un retaggio dell'insediamento anteriore.

Infine, al contrario di quanto si è sinora sostenuto, non mi sembra che la documentazione sorregga una continuità del toponimo legato agli ebrei sino alla fine del XVI secolo. In effetti, sebbene il *Vicus Iudeorum* rimanga menzionato ancora nel XII secolo⁴², il toponimo più affermato nel medioevo è Vico dei Dodici Pozzi: *ad XII puteos*, «a dodici pozzi», eccetera, in documentazione ancora fine quattrocentesca⁴³. In seguito troveremo frequentemente Vico Spogliamorti (sotto forme varie) e, nel Cinquecento, Vico S. Maria degli Angeli, apparentemente assunto solo per un breve periodo, dopo che nel 1581 l'omonima congregazione ne ebbe in consegna la stessa chiesa di S. Gennaro. Che il cardine risulti di nuovo noto come

«vico de li Iudei» e «Vico de' Giudei» nelle santissime visite rispettivamente dei cardinali Carafa e Gesualdo, del 1542-43 e 1598⁴⁴, è a mio avviso da imputarsi a un recupero erudito: difatti nel secolo seguente tale uso si estingue del tutto e la strada assume il nome di Vico Limoncello, imposto dall'uso popolare e tuttora vigente.

III. La giudecca di S. Marcellino fino all'età normanno-sveva

In una scrittura siglata a Napoli il 15 febbraio 984, si menziona presso l'altura del Monterone, *prope monasterium SS. Marcellini et Petri*, il *balneum publicum* voluto dal nobile Iohannes, confinante da un lato *iuxta sinagogam hebreorum*⁴⁵. È questa la prima attestazione documentaria del monumento⁴⁶.

Il fatto che esattamente la stessa zona – peraltro prossima all'antico tratto di mura già difeso dagli ebrei al tempo dell'assedio bizantino – meno di due secoli dopo, ossia in età normanna, risulti area di attivo insediamento ebraico, depone a favore dell'esistenza di una piccola giudecca che, se non è stata continua-

⁴² Cfr. *Notamenta S. Marcellini*, cit., p. 464: atto con data mutila, 26 agosto 11[...], ma presumibilmente 1140 in base all'indicazione del decimo anno di Ruggero il Normanno, terza indizione.

⁴³ Cfr. i documenti citati in CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 427 note 1-2.

⁴⁴ Nella relazione Carafa se ne ha menzione più volte: a proposito dell'altare di «Sancte Marie de Virginibus» al Duomo, sul censo di una casa «sita in platea, alias vico Iudeorum Porte Sancti Ianuari», e delle cappelle ancora di «Sancte Marie de Virginibus, in plathea seu vico de li Iudei», di «Sancti Iennarelli» e di «Sancti Damasii, in eodem vico»: cfr. l'edizione di A. ILLIBATO (cur.), *Il «Liber visitationis» di Francesco Carafa nella diocesi di Napoli (1542-1543)*, (Corpus Ecclesiarum Italiae, XIII.1), Roma 1982, pp. 96, 380-381. La visita Gesualdo è citata, fra gli altri, in FERRARO, *Centro antico*, cit., p. 438 nota 1.

⁴⁵ Il documento, in *Notamenta S. Marcellini*, cit., pp. 200-201, è trascritto in CAPASSO, *Monumenta*, cit., p. 152, n. 243. La costruzione di tale bagno, di cui le monache di S. Marcellino mantennero a lungo la facoltà di servirsi periodicamente, è descritta al dettaglio in un documento dell'anno prece-

dente (marzo 983) *ibid.*, pp. 150-151, n. 241; nonché in Id., *Pianta*, cit. (1893), pp. 120-121; da vedere però alla luce di G. VITALE, *Case e abitanti della regio Nilensis in età ducale: alcune osservazioni*, in I. BRAGANTINI, P. GASTALDI (cur.), *Palazzo Corigliano tra archeologia e storia*, Napoli s.d. (1984), pp. 12-18: 13-14; si veda inoltre lo studio generale G. CAPONE, A. LEONE, «*Gripte antique*» a Napoli nell'alto medioevo, in M. ROTILI (cur.), *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo*, (Atti Congr. Benevento 1997), Napoli 1998, pp. 233-240: 238-239. Nell'atto del 983 appare singolare che, nell'indicazione dei confini del *balneum*, la cui acqua corrente era fornita da uno dei *putea* di cui l'altura era ricca, non sia fatta menzione della sinagoga, che pure doveva essere già esistente.

⁴⁶ L'indicazione di un documento datato 910 – fornita da F. CEVA GRIMALDI, *Memorie storiche della città di Napoli*, Napoli 1857, p. 89, stranamente accolta anche in PESSOLANO, *Ricerche*, cit., pp. 211 e 219 nota 33 – deriva evidentemente da una lettura errata della data del documento del 984, come mostra la coincidenza dell'onomastica e dei termini dell'atto.

zione di quella tardoantica, appare comunque già sufficientemente formata nel secolo X da potersi appoggiare a una sinagoga: che, peraltro, dovrebbe in teoria corrispondere a un luogo di culto ebraico da tempo preesistente, dal momento che la normativa bizantina sin dal V secolo non consentiva l'erezione di nuove sinagoghe⁴⁷.

Tale sinagoga aveva sede sotto l'antico convento originariamente basiliano dei SS. Marcellino e Pietro, fondato prima del 763, poco distante da quello dei SS. Festo e Desiderio, fondato verso la metà dell'VIII secolo e che alla fine del Cinquecento il primo inglobò, mutando nome tutto il complesso in SS. Marcellino e Festo⁴⁸.

In età altomedievale il monastero di S. Marcellino non occupava che la porzione più occidentale del colle, accanto al pretorio e al palazzo ducale, nel X secolo in parte già unito al convento. In tale periodo lo spazio sotto il palazzo dei duchi era detto Patriziano (nei documenti *Patricianum*, *Patriczano*, nonché *Patruschanum* etc.)⁴⁹, che le indicazioni disponibili convergono nell'indicare come sede della sinagoga e quindi del nucleo della giudecca. Vi era qui sotto un grande orto terrazzato prospiciente al monastero, caratterizzato da *gripte* e residui di edifici antichi, il termine della via *ad*

monetam, alcuni pozzi e bagni (fra cui certo quello d'uso ebraico) e una chiesetta dedicata a San Renato, anch'essa già esistente nel 763⁵⁰. La giudecca non doveva occupare che pochi spazi ai lati delle parti digradanti del colle, trovando il proprio limite verso il termine dell'attuale Rampa S. Marcellino, presso Via Rodinò – già Via dei Tintori – a ridosso della cinta muraria, oltre la quale l'abitato urbano andò peraltro sin dal XII secolo rapidamente a espandersi, grazie alla piana lasciata sgombra dall'avanzata della linea costiera, verso il nuovo borgo noto come *iunctura civitatis*⁵¹.

L'esatta localizzazione di S. Renato, nei documenti posta in stretta relazione con la chiesa di S. Marcellino e il sito della sinagoga, è ancora incerta. Menzionata di frequente in vari atti sin dall'VIII secolo, secondo gli antichi descrittori di Napoli S. Renato non fu altro che la chiesetta di S. Donato, fino al primo quarto del Seicento ancora visibile a sinistra delle Rampe di S. Marcellino: e difatti *Donato* e *Renato*, oltre a essere quasi omografi, nella parlata locale possono pronunciarsi allo stesso modo⁵². Studiosi più moderni hanno invece sostenuto – con argomenti non convincenti, ancorché degni di attenzione – che siano esistite due chiese distinte: S. Renato distrutta alla fine del Cinquecento, nella prima fase dei lavori intra-

⁴⁷ *Codex Theodosianus* XVI.VIII.22-27; *Novellae Theodosianae* II.III.3,5; *Corpus Iustiniani* I.IX.18 (19). Proibizione ripresa alla fine del secolo IX, con l'intera normativa relativa agli ebrei, nei Βασιλικά o *Basilicorum Libri*: cfr. J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athen 1939, p. 146, n. 83.

⁴⁸ Sulle vicende dell'*insula*, cfr. PESSOLANO, *Ricerche*, cit., *passim*; A. PINTO, *Storia del Monastero*, in *Il complesso di San Marcellino*, cit., pp. 83-106; FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 112-124.

⁴⁹ Il toponimo *Patricianum*, più che dal riferimento a una "regione patrizia", doveva il nome all'edificio dirigenziale della città ducale ivi esistente: il *palatium praetorianum* o *praetoricianum*. Sulla struttura, D. AMBRASI, *Strutture civiche e istituzioni sociali nella Napoli ducale*, «Napoli Nobilissima» 24 (1985), pp. 19-29: 23-24.

⁵⁰ CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 449; (1893), pp. 123-124; Id., *Topografia*, cit., pp. 61, 63, 140. La documentazione archivistica sull'area è stata

esaminata in CAPONE - FENIELLO, *Bagni monastici*, (cfr. nota 53); nonché CAPONE - LEONE, "Gripte antiche", cit., pp. 236-237; PINTO, *Appendice documentaria*, in *Il complesso di San Marcellino*, cit., pp. 184-227.

⁵¹ FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 59; C. DE' SETA, *Cartografia della Città di Napoli. Lineamenti dell'evoluzione urbana*, Napoli 1969, pp. 22-23, 29; LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., pp. 9-27; A. FENIELLO, *Contributo alla storia della "iunctura civitatis" (secc. X-XIII)*, in A. LEONE (cur.), *Ricerche sul Medioevo napoletano*, Napoli 1996, pp. 106-156, specialmente 109-138.

⁵² CELANO, *Notizie*, cit. II, p. 1244: «In questo luogo [S. Marcellino] vi era la Chiesa antica di S. Donato che in moltissimi istrumenti,... viene scritto S. Renato, che fu poi incorporata nel detto Monisterio di S. Marcellino». In un documento del 1487 è registrata un'ulteriore e significativa variante, S. Rendato (cfr. PESSOLANO, *Ricerche* it., p. 219 nota 45).

presi per l'ampliamento di S. Marcellino; S. Donato invece sempre esistita poco più in basso, ma anch'essa distrutta alcuni decenni dopo e allo stesso scopo⁵³. La questione, benché molto dibattuta, non sembra sia mai stata risolta⁵⁴. Nell'osservare che, per quanto mi risulti, nessun documento menziona mai contemporaneamente S. Donato e S. Renato, segnalo altresì due rilievi dell'architetto Mazenta di recente pubblicazione⁵⁵ nei quali, per la prima volta con tale chiarezza, è possibile visualizzare S. Donato nella posizione che aveva nel 1607, prima dell'abbattimento (Fig. 7-8): in una significativa contiguità alla chiesa di S. Caterina Spinacorona che giustifica visivamente

assai bene, malgrado la differenza di quota, l'antica definizione di *S.ta Chaterina prope S. Donatum*⁵⁶. Se questa chiesa di S. Donato, distrutta non prima del 1626⁵⁷, corrisponde come sembra a S. Renato, tutte le indicazioni d'archivio relative a Patrizzano e alla topografia complessiva di questo lato del Monterone potrebbero fornire un quadro della zona sensibilmente più preciso rispetto a quello che si è compiuto sinora. Per di più, alla posizione della chiesa di S. Donato così identificata ben si attaglia la definizione cinquecentesca di S. Renato «sopra lo burgo» o *super burgum*⁵⁸.

La sinagoga presso S. Renato è menzionata in vari documenti del secolo XI e XII dai

⁵³ M. RADOGNA, *L'abolito monastero dei SS. Marcellino e Festo e l'educatorio della Regina Maria Pia*, Napoli 1875, pp. 6-7; PESSOLANO, *Ricerche* cit., p. 212; LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., pp. 10-12, 17-19; G. CAPONE, A. FENIELLO, *Bagni monastici del Monterone e di San Marcellino (secc. IX-XV)*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, cit. (1996), pp. 97-105: 101 nota 34, e 102-103.

⁵⁴ Ancora in FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 113 e 115, la localizzazione di S. Donato non risulta chiarita. La situazione urbanistica intorno a S. Marcellino fra l'XI e il XVIII secolo è stata oggetto di alcuni interessanti studi ricostruttivi dell'architetto PINTO, *Atlante cartografico*, in *Il complesso di S. Marcellino*, cit., pp. 67-82: S. Renato è distinta da S. Donato ed è tuttavia posta a piede del Monterone, una collocazione singolare, cui si accompagna ancora più in basso quella della «sinagoga degli Ebrei», che le indicazioni documentarie non sembrano suffragare (si vedano le piante a pp. 69 e 76 e Id., *Storia del Monastero*, cit., p. 84). Il posizionamento di Patrizzano così in basso risulta già nella pianta CARAFA (1775) f. 11, n. 150: «Region Patriziana. In questo luogo e per ogn'intorno s'osserva ne' pozzi l'acqua sotterraneamente corrente del Sebeto, e discende da S. Marcellino inverso 'l mare. Intorno agl'anni 984 qui fuvi una Sinagoga degli Ebrei, che allor conviveano in Napoli» (cfr. figg. 21 e 25b). Già a suo tempo il canonico Celano aveva collocato il luogo detto Patrizzano in un'area *extra moenia*, presso l'attuale Via Denza: collocazione che sembra basarsi, tuttavia, unicamente sull'errata attribuzione al periodo ducale dei vari edifici con elementi "gotici" della zona: CELANO, *Notizie*, cit. II (1974), p. 1244 (si veda oltre, nota 103); e cfr. FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 368-369.

⁵⁵ In E. RICCIARDI, *I barnabiti a Napoli: Giovanni Ambrogio Mazenta e la Chiesa di Santa Caterina Spina Corona: «Ricerche sul '600 napoletano»* 20 (2002) [ma 2004], pp. 147-160: 149 figg. 3-4. Gli importanti disegni ivi discussi sono purtroppo apparsi dopo l'analisi dei monumenti scomparsi dell'area in FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 370-371 e 374. Il posizionamento di S. Donato che vi si vede dissipa inoltre anche la già improbabile collocazione della stessa chiesa presso il sito delle future Rampe del Salvatore proposta dalla PESSOLANO, *Ricerche*, cit., p. 212, sulla base di un disegno datato 1716 (in Archivio di Stato di Napoli, *Disegni*, Cartella XIV, n. 7v) in cui si menzionerebbe innanzi alla chiesa di S. Aniello de' Grassi una strada – ma non una chiesa o una cappella – detta «di S. Donato»: dove a me tuttavia sembra di poter leggere «S. Aniello», come anche più chiaramente appare nella pianta coeva conservata *ibid.*, n. 8 (vedasi in PINTO, *Atlante cartografico*, cit., p. 74).

⁵⁶ Dai protocolli notarili nel ms. Napoli, Biblioteca Nazionale, Ms. Branc. IV.B.15, c. 203r (anno 1495); collazionato sulla menzione in LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., p. 17.

⁵⁷ Cfr. RICCIARDI, *I barnabiti*, cit., p. 150 e 158 nota 20.

⁵⁸ Cfr. CAPASSO, *Topografia*, cit., p. 140; PESSOLANO, *Ricerche*, cit., p. 219 nota 43; FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 373. L'ultima attestazione di «S. Renato» risalirebbe al 1577: cfr. PESSOLANO, *ibid.*, p. 212. Va rilevato che la visita Carafa del 1542 (in ILLIBATO, *Il «Liber visitationis»*, cit., pp. 297-298) ignora completamente l'esistenza di una cappella o chiesa dedicata a S. Donato mentre, fra S. Marcellino e la sottostante S. Aniello de' Grassi, rileva solo la *Capella Sancti Renati*: nella cui descrizione spic-

quali, malgrado la casualità dei riferimenti, si possono trarre vari elementi per ricostruirne a consistenza e l'ambiente in cui era inserita. Per esempio, da un atto del 23 marzo 1126 apprendiamo che la sinagoga era posta in una *grypta* e che accanto vi era una rampa di scale⁵⁹. Nella zona non mancavano pozzi e fontane né *balnea* pubblici e privati, ricordati sin dall'alto medioevo in una documentazione assai ricca e precisa⁶⁰. In uno di essi doveva esservi il *miquewh*, la struttura per il bagno rituale⁶¹.

Fra il secolo X e il XII la demografia ebraica del quartiere aveva conosciuto un incremen-

ca, per quanto di nostro interesse, l'assenza di un qualunque riferimento alla un tempo pur vicinissima sinagoga e, per converso, la segnalazione di *quadam domo magna prope dictam ecclesiam, iuxta alia bona* di un certo Francesco Perez; nonché, in possesso di un certo Pietro Cosentino, di una «cantinam cum cellario prope dictam ecclesiam», in cui riaffiorano le *grypte* dei documenti medievali. Da notare ancora la circostanza, nella visita del cardinale Gesualdo del 1599 (citata in PESSOLANO, *ibid.*, con altra interpretazione), che per accedere all'ingresso secondario di S. Donato/Renato occorre salire cinque gradini, a conferma della posizione limitanea della chiesa rispetto all'orto di S. Marcellino.

⁵⁹ *Notamenta S. Marcellini*, cit., p. 189 (erroneamente registrato come del 1097, e così riportato talora in letteratura, ma dell'anno 34 di Giovanni Porfirogenito e 7 di suo figlio Alessio, *i.e.* 1126): in CAPASSO, *Monumenta*, cit., p. 391, n. 629 (con datazione corretta); e su cui ID., *Pianta* cit. (1893), p. 123; ID., *Topografia* cit., p. 193; CAPONE - LEONE, "*Gripte antique*", cit., p. 238. L'atto, per un certo Gregorio Cafatina dal bel nome greco, menziona appunto un *horticellum qui est de ipsa ecclesia S. Renati, constitutum super gryptas antiquas... et super grypta in qua est sinagoga hebreorum*, e il diritto di passaggio delle monache *per gradas que sunt iuxta sinagoga hebreorum*. Si veda anche il documento del 26 dicembre 1025 in CAPASSO, *Monumenta*, cit., p. 254 n. 403 (casa di un *dominus Leone... propter ecclesiam vocabulo S. Renati... iuxta Sinagogam hebreorum*). In questo genere di scritture con *gripta* (o *grypta*) s'intendeva di solito non una grotta vera e propria, ma un locale posto al piano terreno: CAPASSO, *Pianta*, cit. (1893), p. 124. In questa zona, tuttavia, dove tali *gripte* appaiono fra rampe e sotto

to, se in un altro atto del 1153 – di cui si già parlato a proposito dell'Anticaglia – l'ebreo Aḥisamak, *de nobilioribus hominibus de Regione funtanule*⁶², decide acquisire due locali sotto Patrizzano (ancora, una *gripta antiqua* e una *griptulilla*), *in quo loco sunt alii hebrei consortes sui*, e di istituire una *scola* o una nuova sinagoga nel più piccolo dei due ambienti, cedutigli dalla badessa di S. Marcellino in cambio di un terreno sito *in loco qui nominatur Pischinula et dicitur de Griptule*. Il nuovo locale destinato all'uso comunitario si sarebbe così trovato vicino S. Renato e non lontano dalla sinagoga più antica⁶³. Dev'essersi poi sta-

terrazzamenti, appare verosimile che tali locali fossero almeno parzialmente interrati: cfr. in tal senso anche FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 28.

⁶⁰ CAPASSO, *Pianta*, cit. (1893), pp. 119-121; LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., pp. 13-14; CAPONE - FENIELLO, *Bagni monastici*, cit., *passim*.

⁶¹ Nel 1282, primi tempi della dominazione angioina, il grande orto accanto alle gradinate S. Marcellino, ov'era l'antico *balneum* fondato nel 983, risulta già in mani ebraiche, proprietà dei fratelli Abramo, Gaudio e Scolo Sacerdote: cfr. *Notamenta S. Marcellini*, cit., p. 172. Sul bagno in quest'orto, cfr. anche CAPASSO, *Pianta* cit. (1893), pp. 120-121; FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 59 (il quale vi colloca anche la sede del *miquewh*); CAPONE - LEONE, "*Gripte antique*", cit., pp. 238-239. La famiglia Sacerdote è attestata in questa giudecca almeno sin dalla metà del Duecento: cfr. *Notamenta S. Marcellini*, cit., pp. 152-153 (20 agosto 1246, abitazione presso S. Renato presa *ad pensionem* da Mele/Šemu'el Sacerdote, *hebreu sacerdos*).

⁶² Corrispondente all'area di Porta Ventosa: cfr. sopra, nota 18.

⁶³ *Notamenta S. Marcellini*, cit., pp. 136-137: *Ahccisamak hebreu filius quondam domini Marie hebreu, etquandam domini Munde hebreu coniugum de nobilioribus hominibus de Regione funtanule... Et mexcambium dictum monasterium tradidit ei quendam griptam antiquam cum horto, et alia griptutillam intus hanc Civitatem ad Patruschianum Regione Portenobense iuxta sinagogam hebreorum et secus ecclesiam Sancti Renati, que est dicti monasterii in quo loco sunt alii hebrei consortes sui. Et quod possit ibi facere Sinagogam, vel sculam*. Cfr. CAPASSO, *Topografia*, cit., pp. 160-163, 190-191, 193; CAPONE - FENIELLO, *Bagni monastici*, cit., pp. 102-103; CAPONE - LEONE, "*Gripte antique*",

bilito di farvi una scuola, giacché una casa nella stessa zona, *iuxta scola hebreorum*, è ricordata in documento del 13 luglio 1165⁶⁴. In questo caso, come del resto è registrato ampiamente in tempi posteriori, sembra doversi intendere con *schola* la sede di un'accademia rabbinica⁶⁵; dato che s'incontra con quanto, riferendosi agli stessi anni, trova eco nel *Sefer massa'ot* di Binyamin da Tudela, ove si segnalano in città ben cinquecento israeliti, fra i quali sono menzionati il rabbino e forse alcuni studiosi⁶⁶. La stessa posizione riconosciuta, nell'atto anzidetto, ad Aḥisamak come fra i *nobiliores* della regione, e i cui genitori sono definiti riguardosamente *domini*, garantisce sulla buona integrazione sociale degli ebrei in quel frangente⁶⁷.

Dell'aumento della popolazione ebraica nella zona in età sveva (1194-1268) resta testimonianza nel fatto che, verso la metà del Due-

cento, la giudecca di S. Marcellino aveva già superato i limiti del Monterone e, seguendo l'espansione dell'edilizia abitativa verso il mare, vi aveva portato una nuova sinagoga – forse la futura chiesa di S. Caterina Spinacorona – spingendosi fino agli spazi presso l'antica chiesa di S. Maria in Cosmedin, ossia presso la Piazza di Portanova, da tale presenza anche indicata come *Porta Iudaica* e la stessa piazza volgarmente *Piazza Sinoca*: nasceva così la giudecca di Portanova⁶⁸. Nello stesso periodo si registrano a S. Marcellino alcune presenze di prestigio: presso S. Renato si stabilì infatti per vari decenni, oltre alla già menzionata e facoltosa famiglia dei Sacerdote, la famiglia del celebre traduttore provenzale Ya'aqov ben Abba Mari Anaṭoli, il quale fra il 1231 e il 1235 vi eseguì parte delle sue ben note traduzioni di testi filosofici e astronomici⁶⁹. Anche il figlio Anatolio, ossia Anaṭoli ben Ya'aqov e nei docu-

cit., p. 238 (con possibilità di ricostruire, sin dall'anno 968, passaggi nel possesso di alcune *gripte* locali).

⁶⁴ *Notamenta S. Marcellini*, cit., p. 178. La sinagoga di Aḥisamak ha qualche possibilità di essere stata sul sito della chiesa di S. Caterina Spinacorona (su cui cfr. oltre), come si trova spesso in letteratura (cfr. nota 97) e, fra gli altri, in C. DE FREDE, *Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I, 1263-1382*, in *Storia di Napoli*, cit., III (1969), pp. 1-334: 58. La sinagoga ricordata nel 984 è anche menzionata, apparentemente fuori contesto, da S. GRUBER, *Archaeological Remains of Ashkenazic Jewry in Europe: A New Source of Pride and History*, in L.V. RUTGERS (cur.), *What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of G. Foerster*, (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 1), Leuven 2002, p. 267-301: 267/268.

⁶⁵ Per i presupposti sulla corrispondenza fra *yešivah* e *schola*, cfr. R. BONFIL, *Accademie rabbiniche e presenza ebraica nelle università*, in G.P. BRIZZI, J. VERGER (curr.), *Le università dell'Europa. Dal Rinascimento alle riforme religiose*, Milano 1991, pp. 132-151, specialmente 134.

⁶⁶ M.N. ADLER (cur.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907. G. BUSI (cur.), BINYAMIN DA TUDELA, *Itinerario (Sefer massa'ot)*, Rimini 1988; L. MINERVINI (cur.), BENIAMIN DA TUDELA, *Libro di viaggi*, Palermo 1989. Alcuni dubbi sulla globale genuinità del *Sefer massa'ot* in G. LACERENZA,

Appunti sulla letteratura di viaggio nel medioevo ebraico, in *Medioevo Romano e Orientale. La letteratura di viaggio tra Oriente e Occidente*, (Atti Conv. Catania 2003), Soveria Mannelli 2006, in stampa.

⁶⁷ Sul punto, già LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., pp. 22-23.

⁶⁸ Sui toponimi *Porta Iudaica* e *Porta Sinoca*, cfr. *Notamenta S. Marcellini*, cit., p. 5 (documento del 1424:... in *Regione Platee portenove de Neapolis ubi dicitur ad Sinoca*); e B. CAPASSO, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del secolo XIII al 1809*, Napoli 1882, p. 8; Id., *Pianta*, cit. (1892), p. 449; FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 59. CELANO, *Notizie*, cit. II, pp. 1246 e (CHIARINI) 1325, attestano la difficoltà di registrare il termine *sinagoga* nel toponimo, tramite le variazioni *Piazza Sivoca*, *Sinocia* e *Sinovra*. Già in precedenza, sull'antico toponimo *Sinoca* si era diffuso, citando vari documenti e con osservazioni ancora utili, C. TUTINI, *Dell'origine e fundazione de' Seggi di Napoli*, Napoli 1754, pp. 181-183.

⁶⁹ Su Ya'aqov Anaṭoli e la sua produzione napoletana cfr., più di recente, l'introduzione biografica di L. PEPI (cur.) a A. JA'AQOV, *Il pungolo dei discepoli (Malmad ha-talmidim). Il sapere di un ebreo e Federico II*, I, (Machina Philosophorum, 7/1), Palermo 2004, pp. 15-19, con l'ampia bibliografia anteriore.

menti detto *magister Antonius*, ugualmente medico, oltre che traduttore e studioso di filosofia, abitò in Patrizzano⁷⁰.

L'espansione del complesso monastico di S. Marcellino, avviata nel 1565 e proseguita sino al primo quarto del Seicento – la nuova chiesa viene inaugurata nel 1633 – ha interessato, purtroppo, interamente l'area degli orti, dei bagni, di S. Donato e della sinagoga, occultandone i resti sotto la nuova chiesa e il chiostro, realizzati attraverso numerose demolizioni e alzando parte dell'area sottostante alla quota superiore; il complesso è poi ancora interessato da lavori fino alla fine del Settecento, così come i dintorni⁷¹.

L'aspetto anteriore dei luoghi non è documentato che in maniera abbastanza vaga nelle carte del Teti (1560) e del Lafréry (1566), ove l'assetto dell'area prima della risistemazione è però ancora riconoscibile (Figg. 9-10 e 12-

13)⁷². Di un certo interesse appare un inventario del 1553, in cui sono riportati i proventi del monastero dagli affitti percepiti nell'*insula*⁷³. Dalle indicazioni, abbastanza precise, ivi fornite riguardo alla posizione degli immobili – nel documento singolarmente descritti e numerati – A. Pinto ha ricavato una suggestiva ricostruzione grafica dello stato dei luoghi a metà Cinquecento (Fig. 11)⁷⁴. Che tale ricostruzione sia più o meno accettabile, vale la pena di evidenziare qui come tutti gli ambienti che l'inventario pone intorno alla chiesa di S. Donato (nn. 32-38) trasmettano, nella denominazione o nell'uso, tracce della loro origine medievale. Particolare attenzione – evidenzio in corsivo i punti di maggiore interesse, senz'altro commento – meritano i nn. 36 («una stufa sita et posita in lo pendino di sancto marcellino e proprie dietro alla cappella di sancto donato... consistente in tre camere ed una stufa (et) un altre re-

⁷⁰ Di Anaṭoli ben Ya'aqov è noto un commento alla *Guida dei perplessi* di Maimonide intitolato *Ruah hen* (Lo spirito di grazia), già attribuito al padre. In FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., 59 e 79 nota 25; e CAPONE – LEONE, “*Gripte antique*”, cit., p. 239, si riporta che nel 1247 *magister Antonius hebreu filius quidam magistri Iacobi hebreu de Massilia* avrebbe preso in affitto per quattro tari annui un'abitazione a S. Renato, in *quandam griptam sitam ad Patruschiana prope balneum dicti monasterii in regione Portenobense iuxta aliam griptam eiusdem monasterii et hortum eiusdem*: ma nella fonte citata (i *Notamenta S. Marcellini*, cit., pp. 152-153 e 172) non trovo, salvo errore, che gli atti relativi alla famiglia Sacerdote (su cui cfr. sopra, nota 61). Le tracce di Anaṭoli ben Ya'aqov, tuttavia, continuano nei decenni seguenti. Negli stessi *Notamenta*, pp. 154-155, è riportato un atto del 20 luglio 1263 in cui si parla di *duas griptas* e di un orto *in loco qui nominatur Patruschiana Regione porte nobensis iuxta domos magistri Antonii hebreu* (cfr. CAPONE - FENIELLO, *Bagni monastici*, cit., p. 103; CAPONE - LEONE, “*Gripte antique*”, cit., p. 237). In un altro atto della stessa fonte (p. 176), che non mi sembra sia stato pubblicato altrove, nel 1281 Anaṭoli appare già scomparso e accanto alla sua casa, in possesso degli eredi, risulta – *habent sua fata horticelli* – un *cacatorium publicum*. Il testo del documento è il seguente, aggiungendo qualche virgola: *Die 9 Augusti 1281. Inditionis 9. Custantia filia quondam domini Orlandi Lanzalonga cum consensu quidam domini*

Guillelmi de Ginnaro eius viri, filius quidam domin Petri de Ginnaro, promittit domine Marie Abbatisse monasterii SS. Marcellini et Petri, ex eo quondam monasterium dedit ei uncias 13, propterea dedit et tradidit dicto monasterio quendam hortum cum gripta cum quadam terra vacua, que fuerit quasi Cacatorium publicum positum intus Civitate Neapolis ubi dicitur ad Patrizzana Regione Portae nobensis, iuxta domus heredum quidam magistri Antonii hebreu de Marsilia et gripta eius monasterii. Actum per manus Philippi Pulderici scriptoris (etc.).

⁷¹ Su tali vicende cfr. PINTO, *Storia del monastero*, cit., pp. 83-92.

⁷² PESSOLANO, *Ricerche*, cit., pp. 212-213; PINTO, *Storia del monastero*, cit., p. 71; FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. XLVIII. Sull'importante carta di C. Teti, ristampata nel 1590 da N. Van Aelst e spesso a quest'ultimo impropriamente attribuita, cfr. B. MARIN, *Le Plan de Naples de Carlo Theti gravé par Sebastiano Di Re en 1560*, «*Mélanges de l'Ecole Française de Rome – Italie et Méditerranée*» 102 (1990), pp. 163-189.

⁷³ *Case et Pesune del monasterio di sancto marcellino di Nap(oli)*, nel *Libro del Inventario delle intrate facto per la Mag.ca et Rev.da Angela Pectinata de Napoli Abbadessa de d.to Monasterio per lo anno 1553*: in Archivio di Stato di Napoli, *Monasteri soppressi*, 2734, cc. 58r-64r; pubblicato in PINTO, *Appendice documentaria*, cit., pp. 192-195.

⁷⁴ PINTO, *Atlante cartografico*, cit., p. 70.

trete con uno cellaro... con fontana de acqua viva et un poco de cortiglio»), 35 («casa consistente in due membri uno inferiore et uno superiore... con fontana biva dentro sita et posita socto la stufa de d.to monastero»), 37 («casa nova quale se dice la torrecta de sancto donato la quale sta ad muro ad muro con d.ta ecclesia (et) lo cortiglio de la *casa del bagno* iuxta la via publica et vicinale») e, al n. 34, la «casa consistente in due membri uno inferiore et uno superiore sita et posita in frontespizio de la porta di sancto donato... iuxta le robbe di m. simone longo cosetore... *quale casa è quella dove stava la scola* quale se tene ad pesone per bartholomeo setaiolo».

IV. La giudecca di Forcella

Estensione a nord-orientale della città antica, l'area di Forcella appartiene alla *Regio Thermensis, Herculensis o Furcillensis* dei documenti medievali, caratterizzata dai resti di una struttura termale alimentata da fluenti acque locali, sita nella zona detta dei Caserti⁷⁵. L'esistenza, in tale area, di una Giudecca Vecchia, così attestata a quanto sembra solo in età assai tarda, pone un problema di armonizzazione cronologica rispetto alle altre due antiche giudecche dell'Anticaglia e di S. Marcellino. L'appellativo di «vecchia» esige infatti un'antiorità rispetto a una giudecca «nuova»: è dato che per il periodo tardomedievale la giu-

decca più recente, ossia «nuova», è la giudecca di Portanova, formatasi nel periodo svevo-angioino, la giudecca di Forcella – che le scarse testimonianze scritte non suggeriscono essere stata di lunga vita – potrebbe essere attribuita al periodo normanno o svevo.

È pensabile, ma occorrerebbero elementi a sostegno, che l'istituzione di un nuovo insediamento ebraico presso l'area furcillense sia stata determinata da un tentativo di delocalizzare la presenza ebraica in un'area decentrata, forse in un momento di tensione con la popolazione locale: nel clima peraltro non spiccatamente antiebraico dei dinasti normanni⁷⁶ o, e forse meglio, in quello tendenzialmente separatista caratteristico della prima età sveva⁷⁷.

L'ampia strada attualmente denominata Via Giudecca Vecchia (Fig. 14) è un prodotto del Risanamento, e non ha alcun rapporto concreto con la giudecca vera e propria. L'assetto originario della zona, cartograficamente ben documentato (Figg. 15-16), mostra che l'area interessata dall'insediamento ebraico si componeva di una struttura a fondaco delimitata dalla Via Giudecca Vecchia al termine della quale, piegando a sinistra, era una Via o Vico Giudechella⁷⁸: nell'area quindi fra l'attuale Vico Pace (già Lampadio) e Vico S. Nicola dei Caserti, sotto l'ospedale di S. Maria della Pace, già palazzo di Sergianni Caracciolo⁷⁹. All'interno di tale comprensorio, compresso e di

⁷⁵ CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), pp. 445-449; Id., *Napoli greco-romana*, cit., pp. 44-45, 53-55, 169 nota 98, 171 nota 117.

⁷⁶ L'atteggiamento ambiguo dei Normanni nei confronti degli ebrei del meridione giustifica la duplice lettura che si è data del loro operato in tale direzione. Al clima tranquillo e florido delinato in FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., pp. 58-59, si è opposto S. PALMIERI, *Mobilità etnica e mobilità sociale nel Mezzogiorno longobardo*, «Archivio Storico per le Province Napoletane» n.s. 20 (1981), pp. 31-104; nonché Id., *Le componenti etniche*, cit., pp. 50-51. Più di recente, ai Normanni si è preferito attribuire qualità di tolleranza: cfr. H. HOUBEN, *Gli ebrei nell'Italia Meridionale tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo*, in *L'ebraismo dell'Italia Meridionale*, cit., *passim*; la cui visione è stata accolta da D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini al-*

l'espulsione (1541), in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei in Italia* (Storia d'Italia, XI.1) I, Torino 1996, pp. 5-44: 10-14; e F. PATRONI GRIFFI, *Gli ebrei del Mezzogiorno peninsulare nel XII secolo*, «Materia giudaica» 6 (2000), pp. 32-39.

⁷⁷ Cfr. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno*, cit., pp. 14-18.

⁷⁸ Cfr. anche FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 60. Il medesimo schema viario, formato da una Giudecca al termine della quale, piegando a sinistra, s'innesta una Giudechella, si ritroverà identico e in dimensioni maggiori a Portanova.

⁷⁹ Cfr. la pianta CARAFA (1775) f. 11: 190 S. Maria a Piazza; 191 vico Lampadio, in oggi della Pace; 192 «Giudecca vecchia, nome datoli ne' tempi bassi»; 193 S. Nicola de' Caserti; 206 vico delle Paperelle; 269 Ospedale della Pace (cfr. fig. 25a). Nonché CHIARINI, *Notizie*, cit., III, p. 1178: «Camminando pel vico Lampadio, alla destra di esso in un luogo detto la

sviluppo ineguale, vi erano vari fondaci, il più noto dei quali caratterizzato dalla chiesa di S. Maria a Sicola, e in uno dei quali doveva essere il nucleo dell'abitato ebraico.

Un documento del 1329 attesta nei pressi un Vico Scannagiudei, identificato da Capasso con il Vico S. Maria a Sicola. Secondo Ferorelli, seguito da molti studiosi successivi, il toponimo risalirebbe a un pogrom compiuto sul finire del XII secolo in coincidenza con l'espulsione degli ebrei dalla Francia, nel 1182⁸⁰. Tale episodio segnerebbe, se avvenuto, il *terminus post quem* per l'abbandono della residenza ebraica nell'area, che da lì si sarebbe mossa definitivamente verso la giudecca "nuova". Sorprende, tuttavia, come apparentemente sinora non sia stato notato che Scannagiudei è in realtà un cognome, certo derivato dalle tristi imprese di un capostipite denominato *Scannaiudei*, la cui discendenza è presente in un documento napoletano di tarda età ducale⁸¹. Il Vico Scannagiudei dunque non sarebbe altro che il luogo ove sorgeva la dimora di tale famiglia⁸².

Quanto all'altomedievale *Vicus Danielis*, noto anche come Vico Danferi e *de Cicinis* – e attuale Vico Paparelle al Pendino, a metà strada fra Forcella e Portanova – non deve necessariamente il primo toponimo, se è stato ben letto, alla presenza di ebrei⁸³.

Giudechella, che corrisponde propriamente dietro il convento ed Ospedale di S. Maria della Pace».

⁸⁰ L'attestazione del Vico Scannagiudei, da transunti di scritture del monastero di S. Patrizia, è segnalata in CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 446 in nota. Per il pogrom, cfr. FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 60.

⁸¹ Il documento, datato 25 aprile 1019, attesta – non a Forcella – un *fundicium heredum de illi Scannaiudeum*: cfr. CAPASSO, *Monumenta*, cit., pp. 236-237 n. 379.

⁸² Non mancano in città, del resto, altre evidenze di cognomi con memoria di "scannaggi". Per esempio, il Vico Scannacardilli sito presso S. Arcangelo a Baiano secondo CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 446 in nota, da un documento del secolo XV, dove il nome a una famiglia del Seggio di Montagna (cfr. CHIARINI, *Notizie*, cit. II, p. 832) e di cui ritrovo un *Leo Sgannagardillu* fra i testimoni di un atto del periodo ducale (febbraio 1003, in CAPASSO, *Monumenta*, cit., pp. 195-196 n. 318). Al Seggio di

V. Portanova, Giudecca Grande

La giudecca di Portanova è stata la più estesa delle giudecche napoletane: ma il suo fiorire si deve alla preesistente e attigua giudecca di S. Marcellino, di cui costituisce di fatto l'estensione.

Come si è detto, già prima dell'età angioina lo slargo innanzi alla chiesa di S. Maria in Cosmedin era noto come Porta Sinoca o *Platea Sinocae*, ovvero *Platea* o *Porta Iudaica*⁸⁴. La concentrazione della popolazione ebraica nella regione portanovense – ove la stessa chiesa di S. Maria in Cosmedin, con il suo doppio rito greco e latino, offriva un esempio concreto di multiculturalità – fu probabilmente stimolata dal suo nuovo ruolo nelle attività produttive: dal 1231 Federico II attiva un monopolio regio sulla seta e ne conferma la tintoria esclusivamente agli ebrei, concentrandone l'attività in varie città campane, fra cui Napoli⁸⁵, e determinando di fatto l'avvio di una specializzazione che, in breve tempo, si estenderà a varie imprese connesse alla lavorazione e al commercio dei tessuti, ancora nei secoli successivi concentrate nell'area di Portanova: da cui i lanieri, i trinettari, i taffetanari, eccetera, rappresentanti in Napoli di quella corporazione poi definita «Arte della Giudecca» per antonomasia⁸⁶.

Portanova afferiva una famiglia Scannasorice (CHIARINI, *ibid.*, p. 1323), titolare di un fondaco e di un vicolo presso il Mercato (FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 155).

⁸³ CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 446 e nota 4; FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 60 collega a Forcella. Sul sito, FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 144-153.

⁸⁴ Cfr. sopra, nota 68.

⁸⁵ E. KANTOROWITZ, *Federico II imperatore*, Milano 1988 (trad. it.), pp. 246-258; PATRONI GRIFFI, *Gli ebrei del Mezzogiorno*, cit., p. 37.

⁸⁶ La gravosa decima pagata dagli ebrei di Napoli al vescovo di Pozzuoli sull'esercizio della tintoria risulta regolarmente confermata fino al 1421: cfr. Archivio Storico Diocesano di Pozzuoli, *Registro antico della Chiesa e della Mensa di Pozzuolo*, cc. 94-125. Per la continuità del tessile nell'area, cfr. CELANO, *Notizie*, cit. II, p. 1245: «e per lo portico di questo Seggio [*di Portanova*] si entra nel luogo dei quartieri, dove anticamente abitavano i Giudei... e

Negli ultimi anni del Duecento, ossia al principio della dominazione angioina, tale sviluppo conosce tuttavia una temporanea contrazione, in seguito all'intensa attività dei predicatori domenicani che condurrà, fra il 1288 e il 1290, a una stagione di vessazioni conversionistiche, accuse di omicidio rituale e battesimi forzati in tutto il regno, il cui esito sarà l'emergere di un nuovo gruppo sociale cittadino: quello dei neofiti, o «nuovi cristiani». Del poco che per ora si sa – almeno per Napoli – di questo nuovo ceto, appare significativo che molti dei suoi membri, già residenti nell'area, vi sarebbero rimasti anche dopo la conversione. Nel marzo 1290 fu concesso, come da richiesta di un gruppetto di essi, di prendere *pro oratorio unam de sinagogis Neapolis... quod Sinagoga quam petunt fuerit progenitorum eorumdem petentium*: indicazione assai utile, a conferma in zona dell'esistenza di più sinagoghe⁸⁷. A 138 di tali neofiti fu accordata, pochi anni dopo, l'esenzione dal contributo fiscale delle giudecche⁸⁸. Vari documenti attestano la persistenza nella regione Patriziana – allora nota come *Iu-*

*daica*⁸⁹ – dei neofiti: un atto del 1306 riguarda l'affitto, concesso dal solito monastero di S. Marcellino al *novus christianus* Francione *dictus*⁹⁰ de Aversana, *filius quidam domini Iosephi hebrei, et quidam domine Machie*, della *gripta* posta proprio sotto la chiesa di S. Renato; nell'ambiente accanto vi era la fornace che riscaldava l'acqua del *balneum* posto nel giardino al livello superiore⁹¹. La pluralità dei luoghi di culto ebraici nel regno angioino è ancora attestata al tempo di re Roberto, in un atto del 1 ottobre 1342 nel quale il sovrano permette che gli ebrei mantengano *sinagogas eorum veteres seu oratoria que habent*⁹².

È possibile che il tempio trasformato nel 1290 in chiesa fosse quello di più recente costituzione: e che possa trattarsi della futura chiesa di S. Caterina Spinacorona, posta esattamente al limite fra l'antica giudecca del Montevrone e quella di Portanova, si può inferire non solo dalla tradizione locale, che ha sempre indicato originariamente in questo luogo la sede di una sinagoga (tradizione raccolta anche dalla storiografia ebraica del Cinquecento)⁹³, ma

dopo detta via veniva la Giudecca, come finora ne mantiene il nome, e vi si fa dai nostri Napolitani l'istessa arte che i Giudei facevano, che è di vendere abiti nuovi e vecchi e di affittarne; e par che vi sia rimasta qualche parte dell'antico costume».

⁸⁷ A. MARESCA COMPAGNA (cur.), *I Registri della Cancelleria Angioina ricostruiti da R. Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani. XXXII (1289-1290)*, Napoli 1982, p. 62 n. 24 (richiesta, 9 marzo; Reg. Ang. 50, f. 363) e pp. 195-196 n. 337 (concessione, 22 marzo; Reg. Ang. 51 f. 27 t.).

⁸⁸ FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., pp. 67-68. L'atto, del 1 maggio 1294 (Reg. Ang. 63, f. 91), è ora in R. PILONE (cur.), *I Registri della Cancelleria Angioina*, cit., XLVII. 1268-1294, (2003) pp. 55-56 n. 196. Sulle conversioni di fine Duecento, cfr. FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., pp. 68 e 84-85; U. CASSUTO, *Un ignoto capitolo di storia ebraica*, in I. ELBOGEN *et al.* (curr.), *Judaica. Festschrift zu H. Cohens*, Berlin 1912, pp. 389-404; A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 102-104; D. ABULAFIA, *L'età sveva e angioina*, in *L'Ebraismo dell'Italia meridionale*, cit., (1996), pp. 65-78: 71-72; F. PATRONI GRIFFI, *Campania e Lazio meridionale*, *ibid.*, pp. 249-266: 251.

⁸⁹ Cfr. il documento del 1294 citato in CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), p. 449-450 nota 4: vi si nomina la Giudecca quale area limitanea per una *domus terranea cum uno parco viridario sita in Patriziano... conjuncta est ab una parte vie publice, per quam itur ad balneum S. Severini... ab alia parte pendino seu vie publice... et ab alia parte vie publice, per quam itur ad Judaicam, et ad monasterium S. Marcellini*.

⁹⁰ Non Dritus, come talora si legge.

⁹¹ *Notamenta S. Marcellini*, cit., pp. 172-173, affitto di *griptam dicti monasterii positam intus Civitatem Neapolis iuxta illum pindinum qui dicitur de Patrischana Regione Portenobensis subtus ecclesiam Sancti Renati et subtus dictum Pindinum, et est coniuncta ipsa gripta cum alia gripta ipsius monasterii pertinente ad balneum et ad dictam ecclesiam* (cfr. CAPONE - LEONE, "Gripte antique", cit., pp. 238-239, erroneamente anno 1300). Altri affitti e documenti da parte di neofiti sono menzionati in *Notamenta S. Marcellini*, cit., pp. 577-578; e LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, cit., p. 24.

⁹² Reg. Ang. 327 f. 139; citato in R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, I, Firenze 1922, p. 309.

⁹³ Cfr. CASSUTO, *Un ignoto capitolo*, cit., pp. 396-404. Per le fonti locali, LEONE - PATRONI GRIFFI,

dalla sua stessa storia successiva. Forse danneggiata o abbandonata la struttura originaria in occasione del maremoto del 1343, in seguito al quale la destinazione funzionale delle aree verso il mare ebbe a subire non pochi cambiamenti⁹⁴, nel 1354 in questo luogo si fonda, con la chiesa, un ritiro femminile ove erano introdotte anche le convertite di origine ebraica. Il ritiro di S. Caterina, invero assai piccolo⁹⁵, rimase in uso fino al 1546, quando fu definitivamente trasferito presso S. Eligio a Mercato⁹⁶.

Va rilevato che nella letteratura secondaria o di carattere generale, i trascorsi sinagogali della chiesa di S. Caterina sono di solito presentati come un dato di fatto⁹⁷, benché oggettivamente poco supportati dalla documentazione. La chiesa – «Santa Catarina della Iudeca» in varie fonti del XV secolo⁹⁸ e anche negli scrittori del secolo seguente⁹⁹ – ha nondimeno mantenuto nel tempo, pur fra continue e spesso pesanti trasformazioni, il suo assetto inusua-

le, a pianta quadrata, oggi sormontata da una piccola cupola (cfr. Figg. 7-8)¹⁰⁰. All'esterno, di antico non si preserva che il portale quattrocentesco, talora impropriamente attribuito all'età angioina (Figg. 17-18)¹⁰¹, mentre l'interno, sovente e non senza ragione definito privo d'interesse¹⁰², si presenta oggi nel suo aspetto ottocentesco, sotto il quale tuttavia ancora preservano le antiche crociere e, come si è potuto rilevare nel corso di alcuni sopralluoghi, concrete vestigia attribuibili al periodo angioino (Fig. 19)¹⁰³. All'esterno è ancor oggi visibile una delle più note fontane di Napoli, la cui condotta originaria attingeva l'acqua da uno dei pozzi superstiti di S. Marcellino: è pensabile, se S. Caterina è mai stata una sinagoga, che la stessa acqua ne alimentasse il bagno rituale, originariamente posto in uno dei piccoli ambienti circostanti¹⁰⁴.

In anni ancora interessati dalle demolizioni del Risanamento, Ferorelli sostiene di

Le origini, cit., specialmente p. 17 nota 74; PATRONI GRIFFI, *Campania*, cit., p. 251.

⁹⁴ DE' SETA, *Cartografia*, cit., pp. 61-62.

⁹⁵ Nella relazione del cardinale Carafa, 1542, non si parla che di «cameras tres sitas super dictam ecclesiam, seu cappellam Sanctae Caterine, quas ad presens inhabitat soror Pascarella cum certis puellis orphanis»; cfr. ILLIBATO, *Il «Liber visitationis»*, cit., p. 295.

⁹⁶ FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 195 (con bibliografia locale anteriore, p. 198 nota 42). Cfr. inoltre CELANO, *Notizie*, cit. II, p. 1243 e CHIARINI (*ibid.*) pp. 1321 e 1361. Nella pianta CARAFA (1775) f. 11, n. 149: «Chiesa di S. Caterina in piazza Calara, in oggi delle Zizze, e de' Trinettari».

⁹⁷ E. MUNKÁCSI, *Der Jude von Neapel. Die historischen und Kunstgeschichtlichen Denkmaler des Suditaliens Judentums*, Zürich 1939, pp. 111-112 (a questo lavoro, quasi del tutto inattendibile, sono peraltro da ricondurre molte notizie errate circolanti sulla storia ebraica di Napoli); MILANO, *Storia degli ebrei*, cit., p. 443; B. DE BREFFNY, *The Synagogue*, New York - London 1978, pp. 57-58 («la principale sinagoga di Napoli»); ABULAFIA, *L'età sveva*, cit., p. 72.

⁹⁸ Per esempio in R. FILANGIERI, *Una cronaca napoletana figurata del Quattrocento*, Napoli s.a. (1956), p. 118 n. 67 (anno 1495).

⁹⁹ P. DE STEFANO, *Descrizione dei luoghi sacri della città di Napoli con li fondatori di essi*, Napoli

1560, pp. 175v-176r; riportato anche in CASSUTO, *Un ignoto capitolo*, cit., pp. 403-404.

¹⁰⁰ Per le vicende del monumento, si vedano più di recente FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 380-381; RICCIARDI, *I barnabiti a Napoli*, cit.

¹⁰¹ Per esempio CHIARINI, *Notizie*, cit. II, p. 1321, accenna allo «stipite della porta di gotico stile».

¹⁰² ALISIO, *Napoli e il Risanamento*, cit., p. 253. FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 374, ipotizza che abbia perso nel Seicento «ogni traccia dell'architettura gotica».

¹⁰³ La finestra riprodotta in figura, credo sinora mai segnalata, è visibile al di sopra della porta al termine della scala nello spazio dietro la sede dell'altare maggiore: ringrazio sentitamente il Sig. Giuseppe De Vivo per averne sopportato l'esplorazione. Finestre con archi a ogiva erano in zona ancora visibili nell'ultimo quarto del Seicento, quando il canonico Celano ne segnalava la presenza, segno sicuro a suo giudizio di abitazione nobile dell'alto medioevo: «ed infatti vi si scorgono molti edificii alla gotica con quegli ornamenti nelle finestre che si usano nelle case dei nobili». Tali resti architettonici un secolo dopo sembrano già scomparsi: secondo G. CESTARI, *Descrizione della topografia, ed antichi edifici della Città di Napoli*, Napoli 1782, p. 19, solo «vi si ravvisavano nello scorso secolo» (riportato in FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 383 nota 13).

¹⁰⁴ Cfr. la descrizione del 1498 di tale condotta nella *Platea delle acque*, p. 10: «la fontana a ca-

aver veduto al Corso Umberto I (presumibilmente da poco aperto), in questa stessa area, i possibili resti di una sinagoga: «oggi al Rettifilo, sul prospetto della chiesa poco distante dalla nuova Università, si leggono ancora delle parole ebraiche»¹⁰⁵.

Nel tardo periodo angioino, l'area di Portanova assume maggiore importanza per il patriziato locale, che vi solidifica proprietà immobiliari¹⁰⁶. A metà Quattrocento, all'avvio del periodo aragonese, particolarmente favorevole agli ebrei, la giudecca di Portanova crebbe in maniera significativa. Centro dell'insediamento ebraico un'intera strada, Via Giudeca Grande, la quale iniziava da Piazza Portanova, fiancheggiando il lato sinistro della chiesa di S. Maria in Cosmedin, e proseguiva fino alla chiesa di S. Giovanni in Corte, poco prima della quale piegava a sinistra in una nuova e non meo estesa via, chiamata Giudechella (Figg. 20-21). Imboccata la Giudeca Grande da Portanova, appena a sinistra, dietro la chiesa di S. Maria in Cosmedin, si ricorda un Vico Sinoca, forse così chiamato da

un locale oratorio¹⁰⁷. Poco oltre, sempre sulla sinistra, da un porticato presso il civico 21 era possibile accedere a un Fondaco Giudeca¹⁰⁸. Si ritiene che tutto l'intricato tessuto edilizio posto al di sopra, fra i vari vicoli d'Avolio e il fondaco omonimo, siano stati interessati dalla presenza ebraica¹⁰⁹. Alla fine dell'Ottocento Via Giudeca Grande si estendeva per circa 40 metri, misurava due o tre metri di ampiezza e aveva una settantina di porte e portoni¹¹⁰.

Da un capo all'altro di Via Giudeca Grande fiorirono alcuni insediamenti-satellite: una Giudecchella, o Giudeca Piccola, sita fra Via S. Biagio ai Taffetanari e il Vico I S. Vito ai Giubbonari, che misurava circa 80 metri, sempre larga due o tre, e una quarantina d'ingressi¹¹¹. Un luogo «dove stando li Iudey», secondo gli atti di un processo del 1473, era fra la via e la piazza degli Armieri, dove anche si potevano prendere case in affitto¹¹². Una Giudeca di S. Giovanni in Corte, il cui nome si doveva alla chiesa parrocchiale, e di

valletto alla casa di Francesco de Palmiere a Santa Caterina della Corona, have uno carlino d'acqua imbrunzata, se piglia l'acqua del sopraditto puzzo [di S. Marcellino] et passa sotto la grotta per dentro la casa di M. Mazzeo d'Afflito»; cit. da L. CONFORTI, *Le fontane di Napoli. La fontana di Spina Corona*, «Napoli Nobilissima» I (1892), pp. 168-169. Per la localizzazione di tali case, PINTO, *Storia del monastero*, cit., pp. 86-87.

¹⁰⁵ FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 101. Malgrado le ricerche, non sono ancora riuscito a identificare la chiesa in questione, probabilmente una delle tante distrutte nei primi del Novecento. Fra quelle più vicine alla «nuova Università», la più probabile mi sembra quella subito a destra dell'attuale Via Tari, trasformata in esercizio commerciale ma ancora esistente, identificata da Ferraro con l'antica chiesa dei SS. Cosma e Damiano, nota dalle fonti sin dall'alto medioevo, che sembrerebbe invece essere stata in un fondaco ancora più in basso: cfr. FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 371, E e p. 375 fig. 14.

¹⁰⁶ Cfr. FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 372-373.

¹⁰⁷ CELANO, *Notizie*, cit. II, p. 1246: «Passata la Posteria, vedesi un vicolo, anticamente detto Sinocia o Sivoca, che girando va a spuntare dentro della Giudeca; e da questo si può conoscere che anticamente

si abitava molto in stretta, perché vi si veggono strade che non hanno di larghezza più che sette palmi e vi si riconosce qualche casa antica che mostra di essere stata di qualche famiglia nobile».

¹⁰⁸ G. ROMEO DI MONOPOLI, *Cicerone di Napoli*, Napoli 1821, p. 238; citato in FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 110 nota 126.

¹⁰⁹ FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 384 nota 49.

¹¹⁰ *Guida sicura delle strade e vichi della città di Napoli*, p. 30; citato in FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., pp. 100, 110 nota 123.

¹¹¹ *Guida sicura*, cit., p. 30, da FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., pp. 100, 110 nota 123. La misura di 80 metri appare esagerata. La cappella di S. Vito «in la Iodeca» è menzionata nella già ricordata visita del cardinale Carafa del 1542: ILLIBATO, *Il «Liber visitationis»*, cit., p. 430.

¹¹² Cfr. gli atti sull'ebrea Regina e il marito Manuele di Moysè, nonché l'affitto per sei anni, dal 1467, di una casa agli Armieri, di proprietà dell'Ospedale dell'Annunziata, da parte di un Raffaele de Salomone di Terracina: bibliografia in LACERENZA, *Lo spazio*, cit., p. 369 nota 33. Per la zona degli Armieri vedi pianta CARAFA (1775) f. 11, n. 20 («Via che fu detta degli Armieri» e n. 160 («Strada de-

cui era rimasto uno scomparso Vico Giudechella, era accanto al Largo Molinello, nella zona della Sellaria e dei Taffetanari, ed esisteva ancora nel 1890¹¹³.

L'intera toponomastica intorno all'area della Giudecca Grande risentì a lungo dell'importanza dell'insediamento ebraico: sfogliando il Libro dei Defunti della chiesa di S. Maria in Cosmedin per i secoli XVII-XVIII, Ferorelli ha tentato un elenco di tale influsso, dal quale risultano una Via Nova della Giudecca, anche Via Nova della Giudecca Grande, attuale Via Nuova agli Orefici; una Via Anticaglia della Giudecca; una Via S. Biagio alla Giudecca; un Fondaco di Portanova alla Giudecca¹¹⁴. Un «Fundico de Lazaro» ricorda forse l'antica abitazione di quel Mastro Lazaro, figura di spicco nella comunità del primo periodo aragonese, coadiutore ebreo del giudice Francesco Martorel¹¹⁵. Vari documenti notarili del XV secolo attestano residenze di ebrei presso Portanova¹¹⁶. Nella tarda età aragonese non mancheranno, tuttavia, attività e residenze nei luo-

ghi più vari. Il prestatore Salomone Mele aveva, nel 1486, banco in una casa di proprietà del convento di Santa Chiara presso il fondaco de Cimbro, zona dell'attuale Via dei Cimbri, accanto alla casa di un medico e alla *via publica*¹¹⁷. Fra il 1490 e il 1492 il tipografo Yehošua' Šelomoh Soncino abitò presso la Fontana de Fistula, in una casa affittata da Giacomo Bracaleone¹¹⁸. Nel 1492, un Ventura de Leone era alla piazza dell'Olmo¹¹⁹.

L'assetto dell'area appare ancora sostanzialmente preservato nel XVIII secolo secondo la carta Carafa (Fig. 21)¹²⁰. Distrutte dal Risanamento, Via Giudecca Grande si estendeva lungo un tratto viario oggi occupato dal Corso Umberto I, fra l'angolo con Via Mirballo e quello opposto di piazza N. Amore. Il suo aspetto di fine Ottocento è testimoniato da una sola fotografia (Fig. 22). Stessa sorte per la Via Giudechella, travolta insieme alla radicale sistemazione dell'area intorno al Grande Archivio, e per la Via Giudechella di Porto: un tempo presso l'antica Porta del-

gl'Armieri, o de' Mercanti di drappi»); FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 346-351.

¹¹³ CAPASSO, *Napoli greco-romana*, cit., p. 19; FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 101 e 110 nota 130. Forse è la stessa Giudecca della Sellaria citata in FERORELLI, *ibid.*, nota 134. Si veda anche B. CAPASSO, *La casa e la famiglia di Masaniello. Ricordi della storia e della vita napoletana nel secolo XVII*, Napoli 1919, pp. 114-115. Nei documenti altomedievali il sito di questa Giudechella sembra variamente indicato come *vicus ad puteum publicum*, *vicus de Posulum* o *armentarium*: FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., p. 368.

¹¹⁴ FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 101.

¹¹⁵ Cfr. LACERENZA, *Lo spazio*, cit., p. 365. Per il fondaco, CELANO, *Notizie*, cit. II, p. 1243.

¹¹⁶ Sull'abitazione di un certo Šelomoh, affittuario del conte di Sarno Francesco Coppola, cfr. FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 79 nota 25. Per Mošeh ben Avraham di Sermoneta, residente nel 1483 in Piazza Portanova, LACERENZA, *Lo spazio*, cit., p. 369 nota 32.

¹¹⁷ Napoli, Biblioteca Nazionale, Ms. Branc. IV.B.15, dal cartulario del notaio Marino de Flore, anno 1486; in PATRONI GRIFFI, *Campania*, cit., p. 253 e nota 43.

¹¹⁸ M. FAVA, G. BRESCIANO, *I librai ed i cartai di Napoli nel Rinascimento. Parte I. Del commercio li-*

brario: «Archivio Storico per le Province Napoletane» 43, n.s. 4 (1918), pp. 89-104: 103; protocolli del notaio G. Luise Pisano, 1485-1490, p. 184. La localizzazione esatta della strada e della Fontana de Fistula è controversa; si trovavano comunque nell'area di S. Arcangelo a Baiano, o del cosiddetto Canalone: CAPASSO, *Pianta*, cit. (1892), pp. 448 (ma lo stesso, 1893, p. 119, ricorda altre due fontane omonime in zone diverse); e ora FERRARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 163-164.

¹¹⁹ Cfr. LACERENZA, *Lo spazio*, cit., p. 370 nota 35.

¹²⁰ Pianta CARAFA (1775) f. 11, note nella spiegazione storiografica (f. 32): n. 131, cortile del Salvatore; 132, Vico di Monterone e chiesetta di S. Angellillo; 149 S. Caterina; 150 regione Patriziana; 152 S. Marcellino; 153 seggio di Portanova; 154 S. Maria in Cosmedin; 155 «Quartier della Giudecca. In tutti questi vichi ne' tempi andati convivevano molte famiglie Ebreë, che furono cacciate nel 1539 da Carlo V»; 156 luogo detto Ferola o pennino di Moccia; 157 «Chiesa di S. Biagio, eretta nel 1538, ed ampliata nel 1613 dalla pietà de' Napolitani»; 158 regione degli Orefici; 159 fontana della Sellaria; 160 Armieri; 162 piazza della Sellaria; 165 Regia Zecca (cfr. Fig. 21).

l'Olio o dei Greci, e ben evidente ancora nella cartografia ottocentesca, ove ora campeggia, nella zona compresa fra le attuali Via V. Russo e Via M. Schilizzi, un edificio del Risanamento (Figg. 23-24)¹²¹.

Giancarlo Lacerenza
Dipartimento di Studi Asiatici
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
Piazza S. Domenico Maggiore 12, I-80134 Napoli
e-mail: glacerenza@unior.it

SUMMARY

From the Roman Age until the Expulsion of 1541, a Jewish community flourished in Naples. This essay attempts to delineate the development and the actual extent of its urban space. A close re-examination of the cartographical and documentary evidence allows us to correct many traditional views about the areas where Jews resided in Naples. From recent archaeological excavations carried out along the southern city walls, something new can be learned about the status of the Monterone area. It might have been inhabited by Jews throughout the centuries – both before and after Belisarius's sack of Naples in 536. It also seems that after the Byzantine conquest of the town, the Jews moved for a while to the *Vicus Iudaeorum*, on the opposite side of the city walls. There is no evidence, however, of an extended settlement in that place, as has been maintained. At the end of the Byzantine Duchy, the Jews appear to have dwelled again at the Monterone, in *regione Patriziana*, under the duke's palace and the monastery of St. Marcellinus and Peter, where they had a synagogue that probably was inherited from the Late Roman or Gothic period. During the High Middle Ages, perhaps under Norman rule, a new Jewish quarter was established in the east, in the Forcella region. In the same period, however, a new synagogue or *scola* was established at Patrizzano, close to the church of St. Renato, which in later documents was often referred to as St. Donato. From there, the Jewish quarter expanded to the underlying Portanova area, where in 1295 a synagogue – probably the still existing Church of Santa Caterina Spinacorona – was converted by a group of *neophyti* into a Christian holy place. In the subsequent Aragonese period, there was an extensive Jewish quarter in Portanova, the *Giudecca grande*, and a *Giudechella*. Another *Giudechella* became necessary when, in 1492, hundreds of exiles from Spain and Sicily reached Naples, where they settled for decades.

KEY WORDS: Naples; Jewish History; Topography.

¹²¹ Sulla Giudechella di Porto, di cui non sembra si abbiano attestazioni molto antiche e che quindi si è probabilmente formata solo nell'ultimo periodo della presenza ebraica in città, cfr. FERORELLI, *Gli Ebrei*, cit., p. 101 e, per il luogo, ALISIO, *Napoli e il Risanamento*, cit., pp. 65, 109 f. 20, 145; FER-

RARO, *Quartieri Bassi*, cit., pp. 424. Va notato che FERORELLI, *ibid.*, assegna dimora ebraica anche al vicino Largo del Mandracchio in base a un'errata etimologia («è parola ebraica») trasmessa dagli eruditi napoletani dei Sei e Settecento.



Fig. 1 – Napoli, carta Teti (1560). Sono riconoscibili le aree delle principali giudecche: in alto a sinistra, presso il n. 9, Anticaglia, *Vicus Iudaeorum*; in basso a sinistra, fra i nn. 84 e 85, giudecca di S. Marcellino; al centro a destra, presso il n. 57, Forcella, Giudecca Vecchia; in basso, fra i nn. 140 e 141, Portanova, Giudecca Grande.



Fig. 2 – Centro antico e quartieri bassi di Napoli nella carta Schiavoni (1872-80).

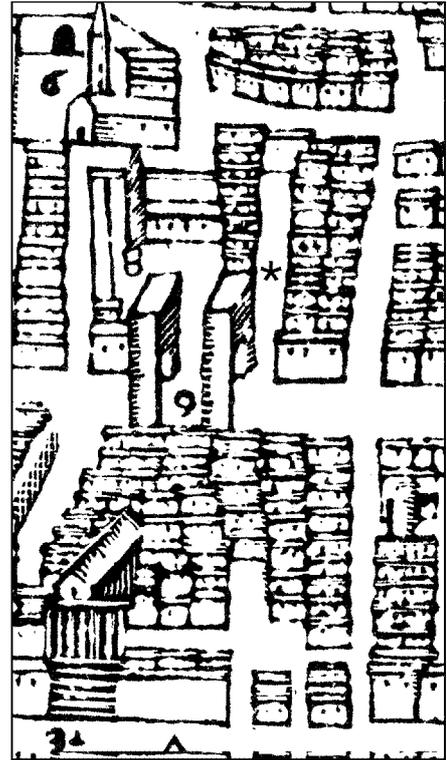
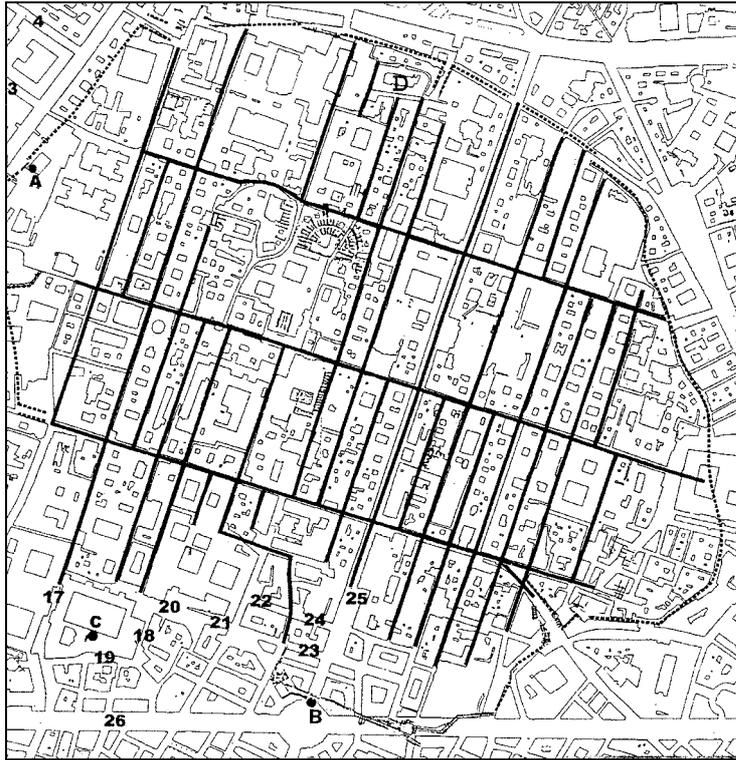


Fig. 3 – Impianto viario greco-romano di *Neapolis*. In basso (C), area di S. Marcellino e tratto sud-occidentale della mura meridionali; in alto (D), il *Vicus Iudaeorum* (da Giampaola).

Fig. 4 – Il *Vicus Iudaeorum*, segnato con un asterisco, nella carta Teti (1560).



Figg. 5-6 – Via Anticaglia e Vico Limoncello, già *Vicus Iudaeorum*.

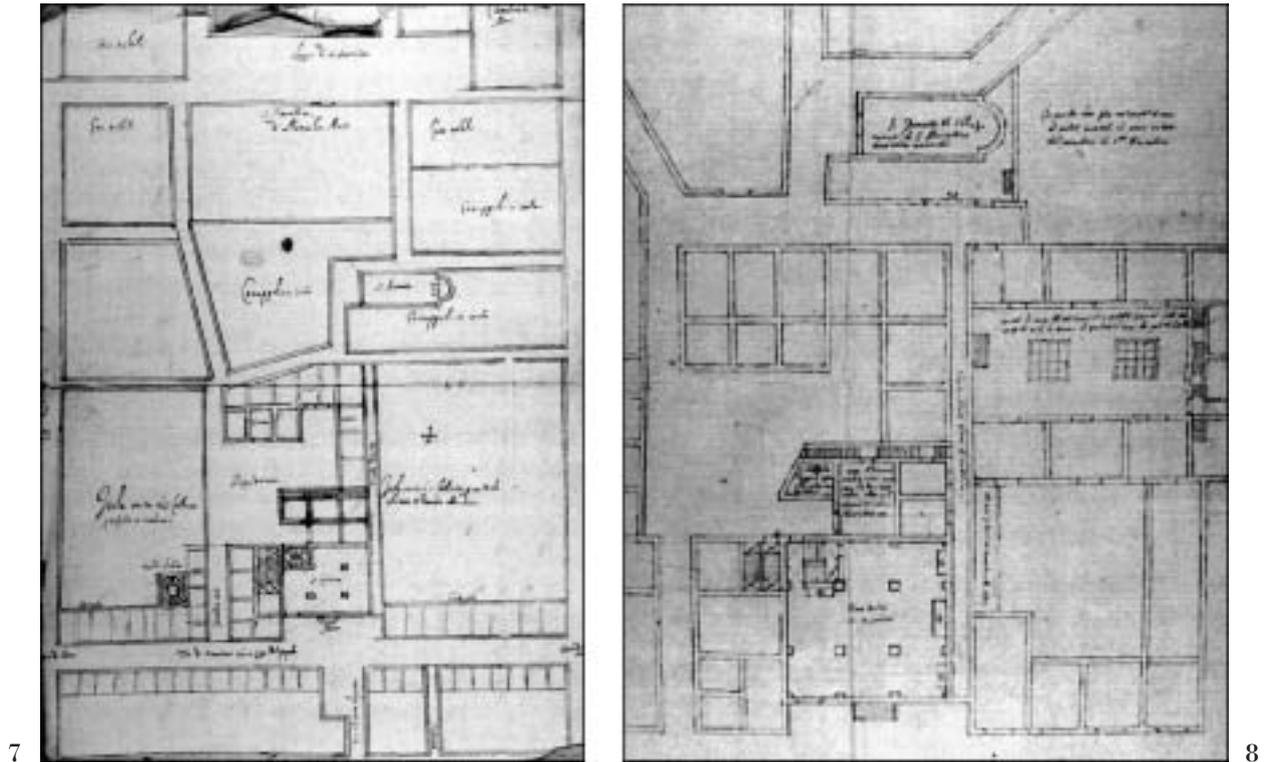


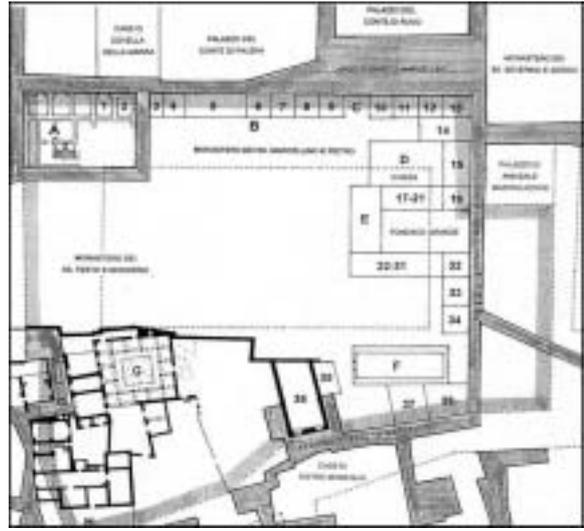
Fig. 7-8 – A. Mazenta (1607), rilievi dell'area fra S. Donato e S. Caterina Spinacorona (da Ricciardi).



Fig. 9 – Carta Teti (1560). Particolare dell'area fra S. Marcellino (n. 84), S. Caterina Spinacorona (n. 85), Piazza Portanova (n. 87) e la Giudeca Grande (dietro S. Maria in Cosmedin, n. 140).



10



11

Fig. 10 – Carta Lafréry (1566): area fra S. Marcellino, in alto a sinistra, Portanova (n. 46) e la Giudeca Grande.

Fig. 11 – A. Pinto (2000), ricostruzione dell'area di S. Marcellino nel XVI secolo (da *Il complesso di S. Marcellino*).



12

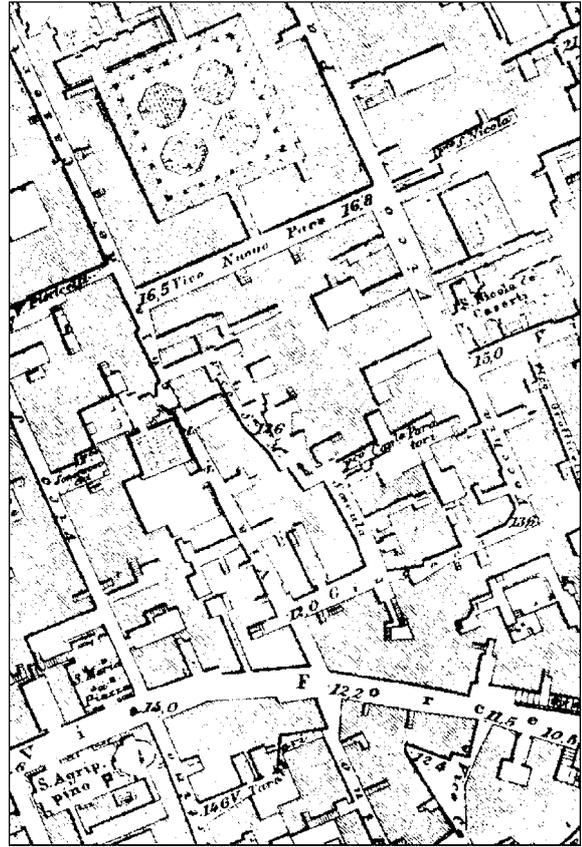


13

Figg. 12-13 – Rampe S. Marcellino, nella situazione attuale, dal basso e dall'alto.



14



15

Fig. 14 – Forcella, attuale Via Giudecca Vecchia.

Fig. 15 – Carta Schiavoni (1872-80). Forcella, area della Giudecca Vecchia e della Giudechella prima del Risascimento.



Fig. 16 – Carta Teti (1560): area della Giudecca Vecchia, fra le case in basso al centro; a sinistra, chiesa di S. Maria a Piazza.



Fig. 17 – Chiesa di S. Caterina Spinacorona (a sinistra), esterno. In fondo: S. Maria in Cosmedin, alla cui sinistra iniziava la Giudecca Grande.



Figg. 18-19 – S. Caterina Spinacorona, ingresso e particolare dell'interno.

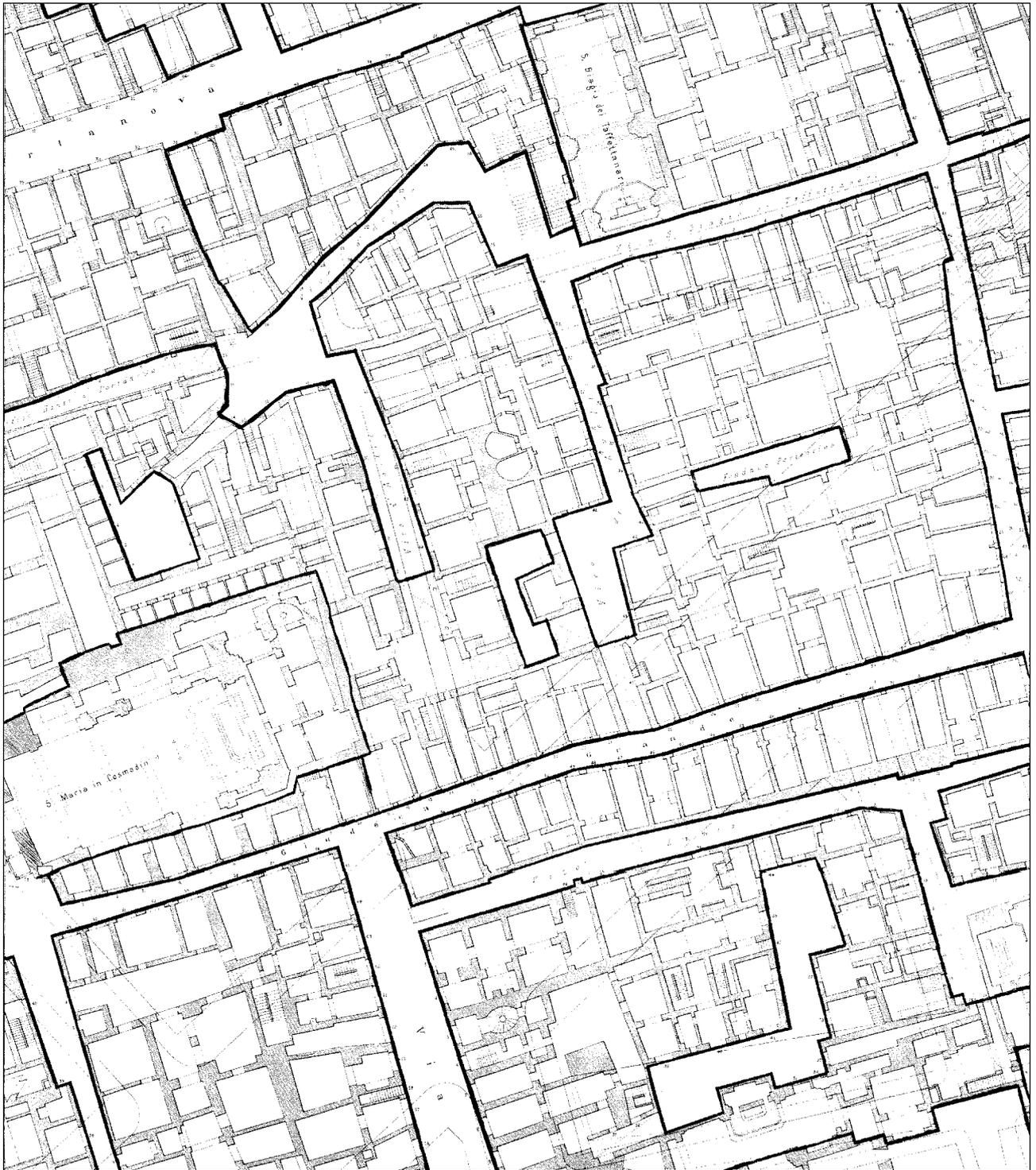


Fig. 20 – Carta Schiavoni (1872-80), f. 61. Area della Giudecca di Portanova: al centro, dalla sinistra di S. Maria in Cosmedin, Via Giudecca Grande; in fondo alla quale, girando a sinistra, Via Giudechella.

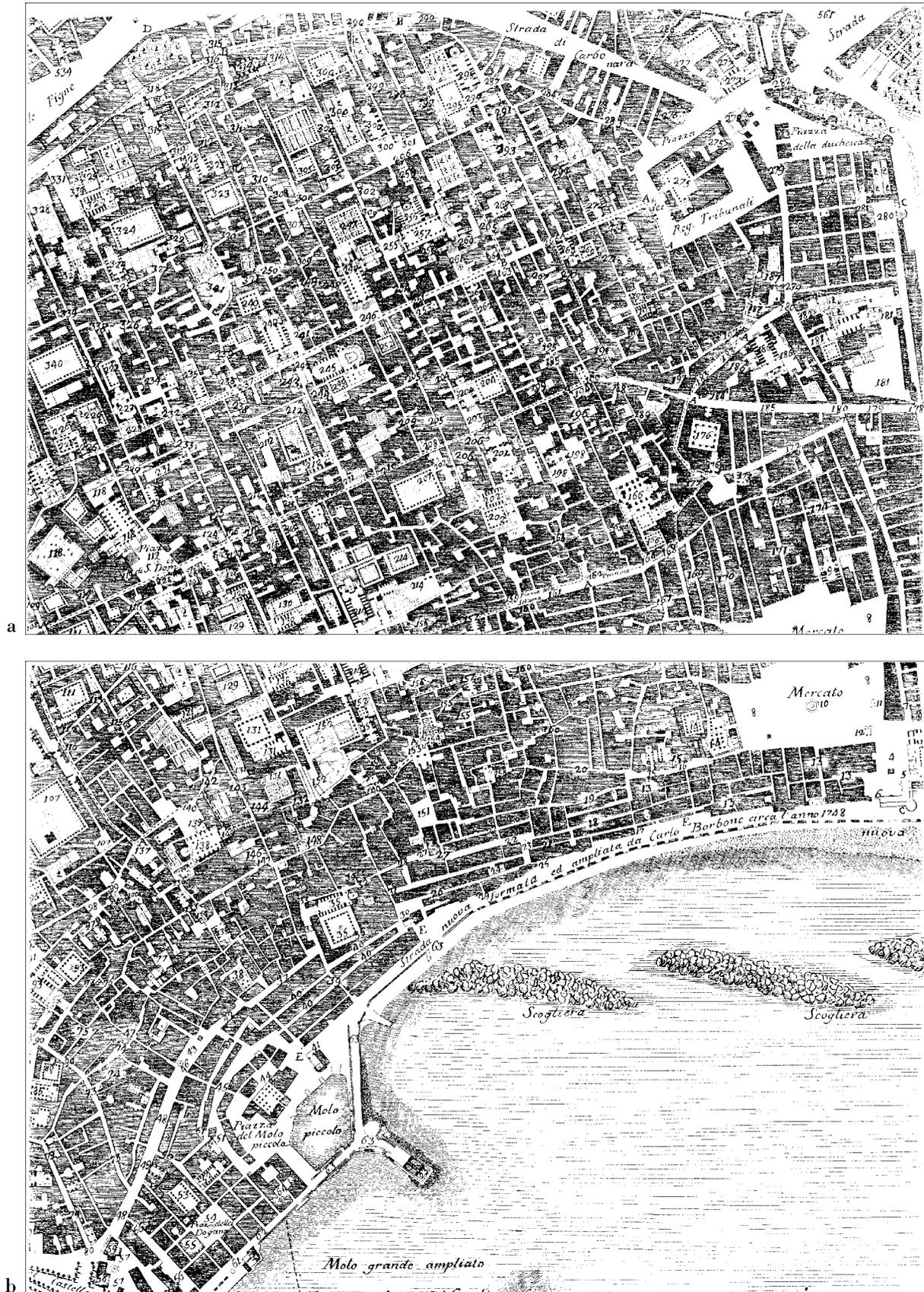


Fig. 25a-b – Il centro antico di Napoli nel f. 11 della carta Carafa, Duca di Noja (1775).

JEWISH INTELLECTUAL LIFE AT THE TURN-OF-THE-SIXTEENTH-CENTURY KINGDOM OF NAPLES ACCORDING TO HEBREW SOURCES*

The late fifteenth and early sixteenth centuries saw the members of European Jewish communities under tremendous pressure to convert or to relocate, as in Spain, Portugal, and Sicily, for example. In turn, these pressures impacted on the longstanding Jewish communities of southern Italy, where some of these expellees found temporary or permanent refuge.

Jews are known to have resided in southern Italy, in Apulia and in Calabria, from the early Middle Ages, as early as the ninth century, as evidenced by Jewish tombstones and the mid-eleventh-century work *Megillat Ahima'az*, originally named *Sefer Yuhasin*¹. That there were important centers of Jewish learning in this area at a later date comes from a remark by Rabbenu Tam: «For instruction shall come forth from Bari, the word of the Lord from Otranto»². This state of affairs lasted until nearly the late thirteenth century, when the Dominicans began to harshly persecute the Jews of southern Italy.

In 1292 many Jews were forced to convert; others fled to different regions³. In 1330, during the reign of Robert of Anjou, Jews were invited to return to the south, settling mainly in the coast cities in Apulia and Calabria, and naturally, in Naples, the capital of the kingdom. With the conquest of the kingdom by Alfonso the V of Aragon in 1442, Jews continued to immigrate to this area⁴. Apparently, Spanish Jews reached the region even before, as well as after, the 1492 expulsion, and after the expulsion from Sicily a year later. These Jews strengthened the Naples community as well as other Jewish communities in the kingdom⁵.

Attesting to the quality of Jewish intellectual life in the city of Naples in the late Middle Ages is the fact that it was home to some of the most prominent Iberian rabbis⁶, including: Abraham Hayyun⁷, the linguist Moses ben Shem ibn Habib⁸, and the kabbalist Isaac Mar Ḥayyim, who arrived in Naples before 1492⁹. However, the other arrived in Napoli after the Spanish Expulsion:

* I am grateful to my friend and colleague Dr. Nadia Zeldes for sharing with me her wide knowledge also in this topic.

¹ See *Megilat Ahima'az* (Heb.), ed. by B. KLAR, Jerusalem 1974²; Italian translation of this text has been done by C. COLAFEMMINA, *Sefer Yuhasin, Libro delle discendenze*, Cassano Murge 2001.

² S.P. ROSENTHAL (ed.), *Sefer ha-Yashar* (Heb.), Berlin 1898, p. 90.

³ See M.D.U. CASSUTO, *La distruzione delle accademie ebraiche nell'Italia meridionale nel XIII secolo* (Heb.), in *Sefer Zikaron A. Gulak and S. Klein*, Jerusalem 1942, pp. 137-152.

⁴ See C. COLAFEMMINA, *Gli ebrei nella Calabria meridionale*, in S. LEANZA (cur.), *Calabria cristiana*, tomo I, Soveria Mannelli 1999, pp. 161-190.

⁵ See J.R. HACKER, *Some Letters on the Expulsion of the Jews from Spain and Sicily*, in *Studies in the History of Jewish Society*, in *Prof. Jacob Katz Memorial volume* (Heb. Section), Jerusalem 1980, pp. 64-97, especially, pp. 73-78 (Hereafter quoted as: HACKER).

⁶ See D. ABULAFIA, *The Role of the Jews in the cultural life of the Aragonese Kingdom of Naples*, in N. BUCARIA (cur.), *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, Palermo 1998, pp. 35-53; C. LACERENZA, *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in L. BARLETTA (cur.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, in *Atti del Convegno di Napoli 1999*, Napoli 2002, pp. 357-427 (Hereafter: LACERENZA, *Cultura ebraica a Napoli*).

⁷ See HACKER, p. 95.

⁸ See HACKER, p. 76-77; I.J. KUGEL, *The influence of Moses ibn Habib's Darkhei No'am*, in B.D. COOPERMAN (ed.), *Jewish thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.) 1983, pp. 308-325; I. TISHBY, *Meshihyyut be-Dor Gerushe Seфарad u-Portugal* (Heb.), pp. 50-51.

⁹ He resided in Naples, Pisa, Salonica and before 1503 he settled in Jerusalem, see A. DAVID, *To come to the Land, Immigration and Settlement in*

The philosopher and biblical exegete Isaac Arama and his son Meir¹⁰, the Kabbalist Judah Chayat¹¹, the linguist David ben Solomon ibn Yahya¹² and the great philosopher and biblical exegete Don Isaac Abrabanel and his son Judah, the author of *Dialoghi di Amore*, arrived in Naples immediately after the expulsion from Spain¹³. Other sages came to Naples from different regions of Italy; for example, the physician and well-known philosopher Judah ben Yehiel Messer Leon, who headed a yeshiva (Jewish academy) in Naples and probably died in that city in the early 1490s¹⁴ and Jacob Landau, a prominent Ashkenazi halakhist who first immigrated to northern Italy, and later served as a proofreader in the Naples printing press (from 1487)¹⁵. The prominent rabbis who briefly passed through Naples continued to make contributions to the intellectual sphere, each in his own field. Various manuscripts were copied in Naples, scores of which have survived in libraries worldwide. A Hebrew press operated there from late 1486

to 1492, producing no fewer than twenty-eight works in different fields¹⁶.

For the other cities of the kingdom almost no data are available regarding intellectual activity by Jews. We do know that Don Isaac Abrabanel lived in the city of Monopoli, then under Venetian rule, from 1495 to 1503, where he completed his commentary to Deuteronomy in 1496, and other works as well¹⁷. This rabbi also lived for a short period in Barletta, to the north of Monopoli where his son Judah resided for a short while as well¹⁸. In 1486 Moses Ibn Haviv resided in Bitonto, near Bari, where he composed his book *Darke Noam*¹⁹, and later he lived in Otranto.

Attestation to widespread spiritual-intellectual activity by Jews comes from the presence of Hebrew manuscripts scattered among various cities of the kingdom, copied from the 1450s to the early 1540s²⁰, when the Jews were expelled from the Kingdom of Naples²¹. Hebrew manuscripts were found in various localities, such as: Salerno, Benevento, Lucera, Reg-

16th century *Eretz-Israel*, Tuscaloosa-London 1999, pp. 150, 233.

¹⁰ On him, see: S. HELLER-WILENSKY, *R. Itzhak Arama u-Mishnato* (Heb.), Jerusalem and Tel-Aviv 1956.

¹¹ For discussions on his Kabbalistic thought, see: G. SCHOLEM, «Tarbiz» (Heb.), 24 (1995), pp. 167-206; E. GOTTLIEB, *Meḥkarim be-Sifrut ha-Kabbalah* (Heb.), ed. by J. HACKER, Tel-Aviv 1976, index.

¹² See HACKER, pp. 70-71, 95-97.

¹³ On both of them, see B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1972, pp. 61-81 (Hereafter: NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*); E. LAWEE, *Isaac Abrabanel's Stance Toward Tradition*, Albany 2001. On R. Judah Abravanel, see M. DORMAN (ed.), *Sihot 'al Ahavah* (*Dialoghi d'amore*, Heb.), Jerusalem 1983, introduction, pp. 13-182.

¹⁴ See D. CARPI, *Notes on the life of Rabbi Judah Messer Leon*, in E. TOAFF (cur.), *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma 1974, pp. 37-62; H. TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds, The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany 1991, pp. 35-36. See also R. BONFIL, Introduction to the facsimile edition of his *Nofet Zufim*, Mantova c. 1475, Jerusalem 1981 (Heb.). On his Yeshiva, see LACERENZA, *Cultura ebraica a Napoli*, pp. 385-390.

¹⁵ See I. YUDLOW, «Asufot» (Heb.), 10 (1997), pp. 77-78; LACERENZA, *Cultura ebraica a Napoli*, pp. 388-389.

¹⁶ On the Naples Hebrew press, see: H.D. FRIEDBERG, *Ha-Defus ha-Ivri bi-Medinot Italia, Aspamia, Portugalia ve-Tugarma* (Heb.), Tel-Aviv 1956, pp. 40-50; G. TAMANI, *Manoscritti e libri*, in C.D. FONCECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, 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 1996, pp. 235-238 (Hereafter: TAMANI, *Manoscritti e libri*). For more studies on this topic, see: YUDLOW, *ibid.*, p. 75, note 19.

¹⁷ See NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, pp. 74-81.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁹ He writes in his preface to this treatise, Istanbul 1510: «I am Moses son of Shem Tov belonging to Ibn Haviv family...I am in Bitonto».

²⁰ Something on the Hebrew manuscripts which were copied in the Naples kingdom, see TAMANI, *Manoscritti e libri*, pp. 225-235.

²¹ On the Naples expulsion of 1541, see A. MIRLANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 233-234.

gio Calabria, Bari, Lecce²², Monopoli, Nardo, Gallipoli, Bitonto, Trani, Taranto, and Barletta. The manuscripts copied testify to a remarkable interest in Bible, Hebrew linguistics, kabbalah, and halakhah as well as to significant interest in Jewish and general philosophy and sciences (mostly astronomy and medicine). In Reggio Calabria there was an attempt to found a Hebrew press many years before one was founded in Naples. As far as we know, it printed only one book: Rashi's commentary to the Pentateuch in 1475²³. But no evidence of communal organization, including rabbinical courts or institutions of learning, has survived for this region. A hint at some sort of educational setting in Salerno comes from Obadiah of Bertinoro's letter from Jerusalem to his father in Italy in the year 1488. Before departing from the Naples port in the summer of 1487 he spent four months in Salerno. I quote: «I went to Salerno, where I gave gratuitous instruction for at least four months and then returned to Naples»²⁴. He does not note, however, what he taught. It is likely that he taught halakhah, in which he was an expert, perhaps even in a yeshiva setting.

Additional data about Jewish intellectual life in those regions comes from two Hebrew sources, both dating from the period immediately following the expulsions from Spain (1492) and Sicily (1493).

The first source is a draft of a letter sent by a nameless *melammed* (teacher) from Tropea in Calabria²⁵. His origin is from Byzantium, probably from Crete (Candia). The letter

writer raises a halakhic issue regarding the *kasherut* of the wine held by a Jewish wine maker who produced it at a non-Jewish wineyard and latter he stored it in closed containers (barrels) at a storage of a non-Jewish person. The question is whether this wine is *Yayin Neseq* יין נסך, that is, wine produced by non-Jews, which is forbidden for Jewish consumption. The anonymous sage responded that in this case that wine is not allowed for using by Jews, because it might be that the gentile person touched the wine and in this case it would be prohibited for Jews.

In the continuation, the letter writer discusses broadening the base for Torah studies in his town or in the nearby area by founding a study house or a synagogue. He debated whether to build it in Tropea or Oppido, near Reggio di Calabria. I quote:

I wish to found a [bet] midrash or synagogue here in Tropea, or perhaps in Oppido, if pupils do not come from elsewhere, to instruct my brother and brother-in-law, may God preserve them, with other young fellows²⁶.

He goes on to stress that anyone wishing to study with him must demonstrate basic knowledge of the Talmud or of Alfasi – an eleventh-century compendium of the halakhic material from the Talmud pertaining to “laws that apply at this time” by Isaac ben Jacob Alfasi – as well as of Maimonides' *Mishneh Torah* – a systematic, topically arranged 14-volume com-

²² On the Hebrew manuscripts which were copied in Lecce and vicinity in the 15th century, see A. DAVID, *I manoscritti ebraici come fonti storiche dell'ebraismo salentino quattrocentesco* (Forthcoming).

²³ One exemplar from this edition is preserved in the Palatina library of Parma. A facsimile edition from this one came out in Jerusalem in 1969. On that edition, see P. TISHBY, «Kiryat Sefer» (Heb.), 60 (1985), pp. 865-869; S. IAKERSON, *Catalogue of Hebrew Incunabula from the collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, New York - Jerusalem 2004-2005, pp. 39-42.

²⁴ See E.N. ADLER, *Jewish Travellers in the Middle Ages*, New York 1987², p. 210; see also the Hebrew original version: M.E. ARTOM - A. DAVID, *Me-Italia li-Yerushalayim* (Heb.), Jerusalem 1997, p. 37.

²⁵ This letter is housed at the Vatican library, ebr. 567 (in the Institute of microfilmed Hebrew manuscripts, at the Jewish National and University library, no. 567, fol. 136a-b. This document has been published more than twenty years ago by R. BONFIL, in *Sefer Zikkaron la-Rav Isaac Nissim* (Heb.), vol. 4, Jerusalem 1985, pp. 185-204 (The text is on pp. 187-192).

²⁶ See BONFIL, *ibid.*, p. 192.

pilation in Hebrew of the entire corpus of Jewish law:

He must have had preparation to study Talmud, or at least Alfasi... if he has the ability to read Hebrew on his own, by that I mean the language of Maimonides, let him come gladly... I intend to expand their knowledge, because I see, to my regret, that Torah study is diminishing in our city, because of our sins²⁷.

These remarks give voice to the efforts by the nameless melammed from Tropea to strengthen the study of Talmud and halakhah, either in his city or in another city in the district. They also reflect the level of the basic *curriculum* of study.

The second source is a small *responsa* collection still in manuscript which is located at Florence²⁸. All of which deal with matrimonial matters, with one exception. The respondent is Rabbi Ḥayyim ben Shabbetai Yona, a sage in Trani in the Apulia district (p. 24a, 29a-b, 30a, 33b). Little is known about this sage. Originally from Sicily, he was also called “Ḥayyim Siciliano”, namely, the Sicilian (p. 20a). He himself testified: «I am an expellee from Sicily who resides in the city of Trani» (p. 29a). Perhaps his or his family’s roots lay in the Sicilian city of Trapani, where local documents mention members of the Iona, or Yona family²⁹. He definitely lived in Trani from 1497 to 1499. It appears likely that he was there for a longer time, from the 1490s until about 1510, because a *colophon* from a prayer book, Siddur Rav Amram Gaon, which he copied while he was in Trani, indicates that he was still in that town

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Biblioteca Mediceo-Laurenziana, MS. Plut 88.47 (in the Institute of microfilmed Hebrew manuscripts, at the Jewish National and University Library, no. 17971), fols. 15a-35a.

²⁹ See A. SCANDALIATO, *Momenti di vita ebraica a Trapani nel quattrocento*, in N. BUCARIA (cur.), *Gli ebrei in Sicilia, Studi in onore di B. Rocco*, Palermo 1998, pp. 169-170, 173: “Sibiteni de Iona” (173); N. ZELDES, *The Former Jews of this Kingdom, Sicilian Converts after the Expulsion 1492-1516*, Leiden 2003, pp. 34, 68, 102, 114, 117, 119, 158, 161, 171, 192, 194, 266.

on 6.11.1506: «From my handwriting I Ḥayyim son of Shabbetai belonging to Yona family. I completed it on Sunday 21 of the month *Marheshvan* [5]267³⁰». For an interval during this period Ḥayyim Yona served as the *dayyan* (judge of the rabbinical court) in the town of Monopoli, south of Trani³¹ (p. 18a, 19b-20a). In 1504, he was a signatory, along with the other members of the court, on a verdict issued in Monopoli. His brother Jacob the physician also lived in Trani (p. 30a-b). Ḥayyim Yona’s *responsa* refer to two other family members by name: Fergun Yona and Moses Yona (p. 32a).

From the contents of the *responsa* we can build a picture of an erudite sage, expert in the halakhah. Well versed in the talmudic and halakhic sources, mainly of the Spanish school, he was also acquainted with Ashkenazi and French sources. His writing style is clear and coherent. One of his halakhic decisions even received the backing of the “foremost rabbi of the generation”, Rabbi Judah Mintz of Padua³², who praised Ḥayyim Yona highly (p. 20b). Mintz stated:

The halakhic decisions of Rabbi Ḥayyim Siciliano (the Sicilian), may God preserve him, regarding divorce and marriage have reached me and I found them convincing, especially as he cites many proofs... thus says the hard-working Judah Mintz.

Yona’s *responsa* reflect matters related to the special social circumstances of the late-fifteenth/early-sixteenth century, with their relocations and forced conversions. They include attempts to solve the problem of grass widows in the kingdom, women whose husbands had

³⁰ New-York, The Jewish Theological Seminary of America Ms. 4074 (in the Institute of microfilmed Hebrew manuscripts, at the Jewish National and University library, no. 24976).

³¹ This town, – in which Don Isaac Abravanel resided, as we have seen above – was at that time under the Venetian regime.

³² On him, see R. BONFIL, *Rabbis and Jewish communities in Renaissance Italy*, London-Washington 1993, pp. 26-27, 109-111; *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley - Los Angeles London 1994, pp. 267-275.

disappeared, as in the case of a Jew from Reggio Calabria who was killed after escaping from prison (p. 18a-19b). Or the case of Neapolitan Jews forced to convert at the time of the French invasion of the kingdom in the beginning of 1495³³: «Jews came who had been forced to convert when the French king came» (p. 24a)³⁴. According to the *responsum*, the Jews in question made their way to Trani which was at that time under Venetian regime, where they returned to Judaism. Fearing discovery, they fled to the city of Barletta in northern Apulia, eventually finding a refuge outside the Kingdom of Naples, in Valona, an important port on the Adriatic (present-day Albania)³⁵, then under Ottoman rule. In the same *responsum* Rabbi Ḥayyim Yona mentions the case of a Jew “who returned to Catholicism in Valona” and “went back to Sicily” (p. 29a)³⁶. Even though this former converso had found a place where he could practice Judaism freely, he nevertheless decided to return to the church and to his native Sicily of his own free will. Evidently, this was not a singular occurrence, and we know of examples of former conversos returning to Christianity and the Iberian Peninsula. One *responsum* relates to a Jew “who was taken by the French from Naples, when they came to France they took him with them” (p. 24a). This too may reflect a broader phenomenon of Jews being taken captive by the French and exiled from Naples to France. I assume that, as in the above-men-

tioned case, these were largely Jews who were forced to convert.

The *responso* collection also reflects a dispute between Rabbi Ḥayyim Yona and the Jewish community of Tropea in 1498-99 regarding the granting of permission to remarry to a woman who had been married to one “Elijah Messini”³⁷. The couple had divorced while living in Marsala, before the expulsion from Sicily. The *get* (divorce contract), issued in Barletta in Apulia, and the witnesses’ signatures were found to be invalid. One witness declared that he had never signed such divorce papers, and the other “had already converted to Catholicism when the divorce papers were drawn up”, which naturally invalidated his signature. The members of the Tropea rabbinical court painted a different picture, claiming that she had never been properly married in Marsala; therefore, she could not be considered a married woman, and had no need of a *get*. In the final analysis, Rabbi Ḥayyim Yona found the verdict of the Tropea court convincing and expressed his apology.

This and other *responso* found in this collection reflect a full Jewish life in the communities of the Kingdom of Naples. They provide evidence that at least some of the Jewish communities had active rabbinical courts that dealt with the pressing, sometimes difficult questions of the day, particularly in the realm of personal status. There was great sensitivity to the plight of abandoned wives, whose stories

³³ On the invasion of Naples kingdom by the French king Charles the VIII’s army in February 24th 1495 has been written a lot, see a short updated discussion in: D. ABULAFIA, *The Western Mediterranean Kingdoms 1200-1500*, London - New York 1997, pp. 246-258.

³⁴ On the forced conversion which followed the French invasion of Naples in 1495, see: V. BONAZZOLI, *Gli ebrei del regno di Napoli all’epoca della loro espulsione. Il periodo aragonese (1456-1499)*, in «Archivio storico Italiano», CXXXVII (1979), pp. 506-508; N. ZELDES, «Zion» (Heb.), 65 (2000), p. 317, note 39; Id., «Pe’amim» (Heb.), 103 (2005), pp. 104, 113, note 58.

³⁵ At that time there was a Jewish community in Valona, see G. VEINSTEIN, *Une communaute ottomane: les Juifs d’Avalona (Valona) dans la deuxi-*

ème moitié du XVI siècle, in G. COZZI (cur.), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milano 1987, pp. 781-828.

³⁶ On Converso Jews who came back to Sicily after they returned to Catholicism we learn from many sources, see: N. ZELDES, *The former Jews of this Kingdom, Sicilian Converts after the Expulsion (1492-1516)*, Leiden 2003, pp. 27-42; Id., *The Extraordinary Career of Ferrando de Aragona: A Sicilian Convert in the Service of Fernando the Catholic*, «Hispania Judaica Bulletin» 3 (2000), pp. 97-125; Id., «Zion» (see above, note 34), pp. 317-319.

³⁷ From his second name it seems he or his predecessors came from Messina, a port city in northern Sicily.

are part of the tragic fate of the refugees to southern Italy from the Iberian Peninsula, from nearby Sicily, or in the wake of the 1495 French invasion of Napoli kingdom. Conversos living in southern Italy had to make hard decisions regarding their former faith. Some returned to Judaism, despite the dangers of persecution and execution at the hands of the church. They wandered from town to town, sometimes escaping to areas under Muslim rule, like Valona. The *responsa* also reflect cases in which some of these conversos returned to the church, and we even know of one such individual who returned to Sicily.

This article attempted to shed light on several aspects of the intellectual-spiritual life of the Jews of the Kingdom of Naples during a time of massive change for the Jews of the Iberian Peninsula on the one hand, and for the Jews of Sicily, on the other, in the final decade of the fifteenth century. This decade saw the

destruction of the Jewish communities in these lands, forcing many of their members to wander along the Mediterranean shores, seeking refuge in the cities of the Kingdom of Naples, among other places. Of intellectual activity in the Kingdom of Naples prior to the wave of expulsions (from Spain in 1492; from Sicily in 1493 and 1497, after the mass conversion in Portugal) and in the following generation, little is known. At present, one has succeeded in uncovering but a few new sources that open a window on the intellectual-spiritual world of the Jews of the kingdom. I share with you my hope that further sources will be discovered in the future.

Abraham David
The Jewish National and University Library
Hebrew University
Jerusalem 91390, Israel
e-mail: abrahamd@savion.huji.ac.il

SUMMARY

This study sheds light on several aspects of the intellectual-spiritual life of the Jews of the Kingdom of Naples at the turn of the sixteenth century. The destruction of the Jewish communities in the Iberian peninsula, as well as in Sicily, took place in the final decade of the fifteenth century. Their members were forced to wander along the Mediterranean shores, seeking refuge in the cities of the Kingdom of Naples, among other places. Little is known of the intellectual activity in the Kingdom of Naples prior to the wave of expulsions from Spain in 1492, from Sicily in 1493, and in the following generation. A few new sources have recently been uncovered that have succeeded in shedding light on the intellectual-spiritual world of the Jews of the kingdom. One of them is an unknown halakhic *responsa* collection written by the Sicilian sage R. Hayyim Jona, who found shelter in Apulia after the Sicilian expulsion of 1493.

KEYWORDS: Turn-of-the-sixteenth-century Kingdom of Naples; Jewish Intellectual Life; a new Hebrew source: the halakhic *responsa* collection by the Sicilian sage R. Hayyim Jona.

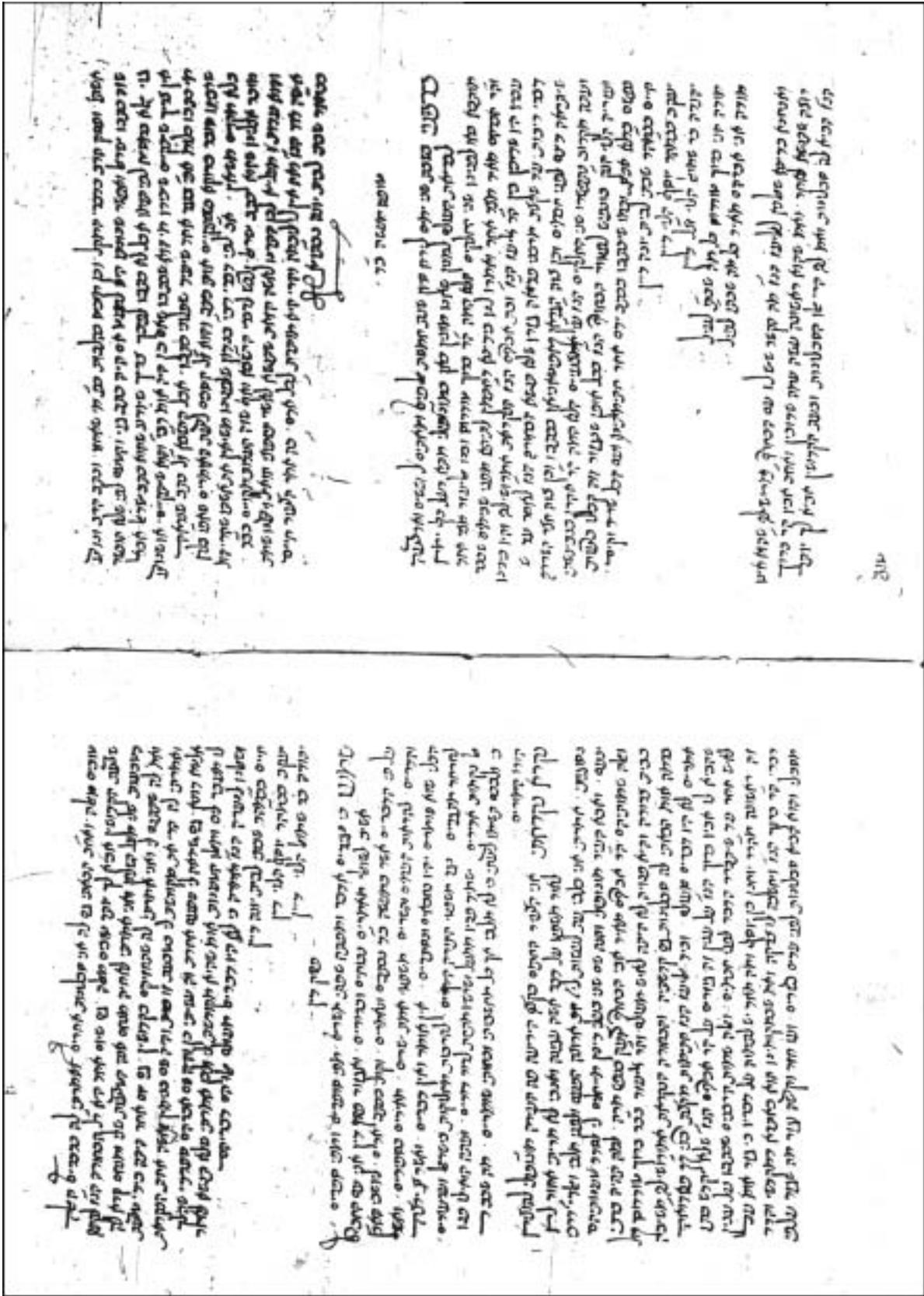


Fig. 2 - Hayyim Yona's Responsa; Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Ms. Plut. 88.47, fols. 19v-20r.

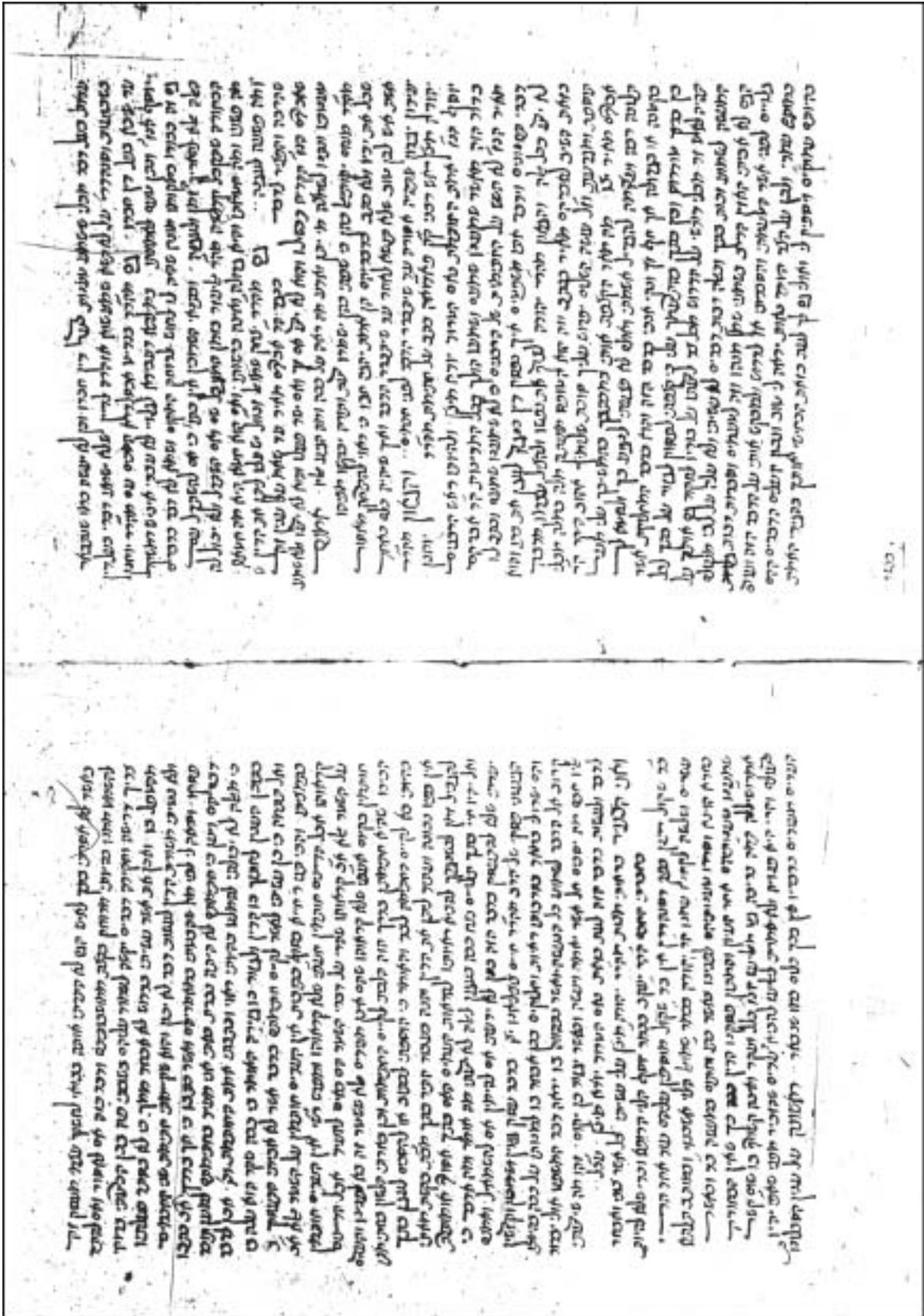


Fig. 3 - Hayyim Yona's Responsa; Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Ms. Plut. 88.47, fols. 20v-21r.

Ruth Lamdan

THE WANDERINGS OF A MANUSCRIPT: *SEFER TIKKUN SOFERIM*
BY RABBI ITZHAK ZABAKH OF JERUSALEM (MS. JERUSALEM 8° 958)

Sefer Tikkun Soferim is a collection of Hebrew legal bills (*šetarot*) that was a source of inspiration for a number of scholars who copied it for their personal and communal use¹. It became very popular and was copied many times. But as it happened, some of the scholars and scribes that copied *Sefer Tikkun Soferim* took the liberty of adding and remarking upon the original documents. At a later stage, in 1789, when the collection was finally printed in Livorno, some of the modifications and additions were integrated into it. In this article I will focus on the transformations of the collection, and refer shortly to the connections and the differences in traditions among some important Jewish communities throughout the Ottoman Empire and beyond².

I first came upon a copy of *Sefer Tikkun Soferim* at the Jewish National and University Library in Jerusalem³. It contains 100 *šetarot*, more than a third of them relate to personal

and family matters such as marriage, divorce and inheritance, and the rest are commercial, communal, financial, etc. The beautifully decorated front page states as follows:

Sefer Tikkun Soferim
Which contains the standard bills for marriage agreements, divorce settlements and all other matters concerning the relations between one person and another.
It was copied from a hand-written book of my master, the great scholar and excellent judge Rabbi Itzhak Zabakh, by his youngest and humble student Yehuda Mor'ali in the [Hebrew] year 5395 [=1635].

The scribe Yehuda Mor'ali is known from a few other manuscripts⁴. Rabbi Itzhak Zabakh, Mor'ali's master and instructor who prepared this collection, was one of the schol-

¹ The importance bestowed on each word and letter in Hebrew legal documents encouraged many famous rabbis to write and edit books of standard bills, and quite a number of early and medieval collections survived. The best known are fragments of Rav Hai and Rav Sa'dia Gaon, from the 10th and 11th centuries respectively, and that of Rav Yehuda of Barcelona, also from the 11th century. Another collection of 11th century bills was found in the Cairo Genizah and includes 45 documents from the community of Lucena, in Andalusia (J. RIVLIN, *Šitre Kehilat Elisana*, (=Bills and Contracts from Lucena), Jerusalem 1995. From the 15th century we have bills from Algiers, which were collected by Rabbi Šimon ben Zemakh Duran, and a few other samples. None of these collections is complete, and thus they are quite limited in their variety of subjects. For general information and samples of various documents see: A. GULACK, *Otzar ha-šetarot hanehugim be-Israel* (=A Treasure of Jewish Customary Bills), Jerusalem 1926.

² My comprehensive Hebrew article on *Sefer Tikkun Soferim* was recently published in «Tarbiz»

vol. 74/1 (2005), pp. 77-136, under the title: *Sefer Tikkun Soferim le-Rabbi Yitshak Zabakh* (=Sefer Tikkun Soferim of Rabbi Itzhaq Zabakh). The main part of my research on *Sefer Tikkun Soferim* was done during my work at the Goren-Goldstein Diaspora Research Center at Tel-Aviv University. My thanks are extended to the cooperative staff of the Jewish Manuscripts Department and the Institute for the Reproduction of Hebrew Manuscripts at The National and University Library in Jerusalem.

³ Ms. Jeruslaem 8° 958. The manuscript totals 165 pages, and contains *Sefer Tikkun Soferim*, on pp. 2a-5a, 14a-103b. For a description of the manuscript see M. BENAYAHU, *Sefer Yaffe Nof ve-sfarim rišonim šel Tikkun Soferim* (=Sefer Yaffe Nof and first books of *Tikkun Soferim*), in «Assufot» 7 (1993), pp. 29-68, and footnotes 1-2 there. Also in my above mentioned article.

⁴ BENAYAHU, *Sefer Yaffe Nof*, cit., pp. 303-318; ID., *Ha-mekorot ha-ḥašuvim le-toldoteha šel Yerušalaim* (=The Important Sources for the History of Jerusalem), «Assufot» 7 (1993), pp. 47-48; LAMDAN, *Sefer Tikkun Soferim*, cit.

ars of Jerusalem at the end of the 16th and the beginning of the 17th century. For more than forty years he was active in various offices in the community, and served as an official scribe and a leading Rabbi, *dayan* (judge) and a head of a *Yešivah* (school)⁵.

At first sight, and according to the head-title, the manuscript looks absolutely ‘Jerusalemite’, as if all of it was originated in Jerusalem. But very soon it became clear that the majority of the documents were very similar to some other collections of *šetarot*, and that actually many formulae were an adaptation of a previous collection to the needs and reality of Jerusalem. The search after Rabbi Itzhak Zabakh’s sources lead me to Istanbul, Salonica, Izmir, Venice, and other centers of Jewish life, and to a meeting with several scholars who handled this collection through the years.

The origin of the collection was most probably in Salonica at the first half of the 16th century, and it is attributed to the great rabbi and scholar Rabbi Moše Almosnino (1518-1580). At an early age he served as a communal scribe in Salonica, and as an adult he became one of the leaders of the Sephardic community there, and a famous rabbinical authority. Moše Almosnino was the person who collected, copied and edited the *haskamot* (regulations) and other documents of the communities of Salonica⁶.

Nevertheless, Rabbi Moše Almosnino is not mentioned in the printed edition of *Sefer Tikkun Soferim* from 1789. Instead, the front page of this edition states that the original author was another rabbinical personality: Rabbi Šemuel Yaffe, who was born in Bursa about 1525, of Ashkenazi origin, and moved to Istanbul in the year 1550. There he became a well-known authority, writer and preacher, and headed one of the Ashkenzi congregations.

An extensive and ambivalent relationship existed between the two great Jewish centers in the Ottoman Empire, Salonica and Istanbul. Both centers were distinguished for their large number of Jewish congregations, their great scholars and rabbinical authorities, and their many schools and institutions. In both centers the Jews enjoyed a period of affluence and prosperity. From time to time there were personal and *halakhic* disagreements between certain rabbis, but on the other hand - there was also much cooperation, exchange of information and mutual appreciation of scholars. Many of the rabbis were active and admired in both cities.

There are some hints that around the year 1560 Rabbi Šemuel Yaffe spent some time in Salonica. The purpose of his visit to Salonica is not clear, but if he did stay there it can be assumed that he was acquainted with Rabbi Moše Almosnino, who was only a little older than him. It is also known that Almosnino himself arrived to Istanbul at least two times⁷. During his stay he has no doubt met with leaders and intellectuals of the Jewish community of Istanbul, Rabbi Šemuel Yaffe being one of them.

Probably during one of these opportunities Rabbi Šemuel Yaffe had the chance to make a copy of Almosnino’s *Sefer Tikkun Soferim*, and while doing so, he added to the collection some samples and remarks of his own, especially regarding the customs of the *Romanioths* – the oldest Jewish congregation of Istanbul, composed of Jews who had lived in the territories of Rum, or Byzantine, even before the Ottoman conquests. For many generations the *Romanioths* were the dominant factor in the Jewish community, but the balance was changed in the middle of the 16th century following the Expulsion from Spain, when a de-

⁵ LAMDAN, *Sefer Tikkun Soferim*, cit.

⁶ In the year 1640 he was already recorded in Johannes Buxtorf’s *Bibliotheca Rabbinica* as the author of a manuscript titled ‘*Sefer Tikkun Soferim*’. For other possibilities see LAMDAN, *Sefer Tikkun Soferim*, cit.

⁷ Once in the year 1560, following an invitation from Doña Gracia Mendes and her nephew Don

Yossef, and the second time during the summer of 1566, as a member of a delegation sent by the Jewish community of Salonica to discuss with the Ottoman authorities their annual tax commitments. For this purpose he had to stay in Istanbul for almost two years.

mographic, cultural and financial Iberian majority was formed.

In some spheres Sephardic customs and norms were absorbed by other communities in Istanbul and elsewhere. In other spheres, the *Romanio*s adhered to their old traditions.

At this period, which the Hebrew sources call “a confusion of customs”⁸, it is not surprising that an Ashkenazi-Romanio scholar was curious about the Sephardic tradition, and wished to keep for himself a copy of the standard bills of Salonica. The combined collection – the one originated by Rabbi Moše Almosnino and completed by Rabbi Šemuel Yaffe – is the manuscript which was finally brought to print.

As stated on the front page of the printed edition, Yossef Yaffe, the son of Rabbi Šemuel, copied the book at his father’s house. This copy was in the possession of Rabbi Haim Benvenist, a very famous scholar who, at that time, headed a *yešiva* in Izmir (Smirna). In his library the manuscript was copied at least twice: once in the year 1673, and again in 1681, both times by the same scribe, Moše Uziel, the son of a wealthy and respected family in Istanbul.

More than 100 years later, in 1789, one of his copies reached Livorno, in Italy, where it was printed twice in the same year. The front title-page of one printed edition states that it was brought to press by Itzhak ben Moše Asseo of Istanbul, and the second edition states that it was brought to press by Ya‘aqov Nuñes Vais, a scholar, and later the owner of a printing house in Livorno. Why was the book printed twice over such a short period of time, and in the same place – this is a sort of a bibliographical mystery which I have discussed elsewhere⁹. I will only mention that both editions are absolutely equivalent, have the same format and printing letters, the same printing mistakes and modifications, the only difference being the name of the publisher on the front page and a two-years difference between the two editions.

Other manuscripts of *Sefer Tikkun Soferim*, which were copied by different scribes,

reached Jerusalem and other communities and were never printed. So far I’ve located eight manuscripts, including Ms. Jerusalem 8° 958 (the Zabakh manuscript), which is the best preserved and complete manuscript of this collection.

The other seven are:

1. *Ms. London, BM 10108, Gaster Coll. 435*: this is the second manuscript which was copied by Moše Uziel at the house of the Benvenist family, at the end of the year 1681. It is almost similar to the printed edition, since it was copied from the same source and by the same scribe. The first manuscript which was the origin of the printed edition (1673) was not found.

2. *Ms. Jerusalem, National and University Library, no. 8° 1162*: was copied in Izmir in the middle of the 18th century, and is combined of at least two collections. Part of it was edited by Rabbi Itzhak ha-Kohen of Jerusalem (died 1755). It includes 38 *šetarot* from *Sefer ha-‘Ittur* by Rabbi Itzhak of Marsilia, from the end of the 12th century, and also 76 *šetarot* from *Sefer Tikkun Soferim*. These are similar to the printed edition, but lack the additions and remarks of Rabbi Haim Benvenist according to the customs of Istanbul. Instead, there are different notes.

3. *Ms. Jerusalem, Ben-Zvi Institute, no. 1776 (from Amarilio Coll.)*: copied in the second half of the 16th century by Rabbi Avraham Itzhaki, ‘a chief scribe’ in the community of Salonica. Includes various documents from Salonica, and only the 13 first *šetarot* of *Sefer Tikkun Soferim*. These are almost identical to the previously mentioned manuscript.

4. *Ms. Jerusalem, Benayahu no. ׳ו 147*: As microfilmed at the Institute for Microfilmed Hebrew Manuscripts in Jerusalem – it is fragmentary, and includes all in all 36 *šetarot*,

⁸ ŠEMUEL DI MEDINA, *Še‘elot u-tešuvot* (=Response), New York 1959, Orah Hayim, no. 35.

⁹ LAMDAN, *Sefer Tikkun Soferim*, cit.

similar to the printed edition and with remarks by Moše Uziel.

5. *Ms. Jerusalem, Benayahu no. 27 162 (formerly belonged to the collector Itzhak Bdahab of Jerusalem)*: includes 87 *šetarot*, quite similar to those in the printed edition, but without the disorders and errors which are typical to the printed edition, and without the additional remarks of various owners. It has an inscription stating that it was written by Rabbi Moše Almosnino, but it might as well have been added by one of the owners.

6. *Ms. New York, JTS 5062, Adler 981*: was copied in Venice, and proves that the collection titled *Sefer Tikkun Soferim* was widespread not only in the regions of the Ottoman Empire. It includes 54 *šetarot*, with no additional remarks or notes. The scribe systematically omitted any indicating clues to its origin, but it was probably brought to Venice from Istanbul since this is the only place mentioned a few times. The Venetian scribe left a colophon, stating that he had finished his job in the month of *Nissan*, in the year 1621. His name was Avraham, son of Yossef, son of Moše Ibn Hini¹⁰.

7. *Ms. Jerusalem 8° 3752, Calcutta (after 1789)*: was copied after *Sefer Tikkun Soferim* was already printed but probably did not reach Calcutta yet.

What make those manuscripts so interesting are the many changes and additions that were made through the years by the various owners and copiers. Rabbi Šemuel Yaffe added a few *šetarot* which were not included originally in the collection. He also gave some marginal notes specifying the traditions of the *Romaniots*, and compared them to those of the new-coming Sephardim. Rabbi Haim Benvenist, the next owner of the same manuscript,

wrote his own remarks and reservations. The industrious scribe, Moše Uziel, not only added remarks of his own but also included the previous marginal remarks in the text. Thus, by the time this manuscript was brought to press – the supplements of Rabbi Šemuel Yaffe and Rabbi Haim Benvenist had already become an integral part of it.

Those additions are not to be found in the copy which reached Jerusalem, but the Jerusalem scribe, Yehudah Mora'li, included in the manuscript the supplements and remarks of his master, Rabbi Itzhak Zabakh, according to the traditions of Jerusalem and of the Jewish communities in near-by Arabic speaking lands.

It is not surprising that most differences and variations relate to personal and marital law. Every Jewish congregation had its variation of marriage and divorce regulations, and even its own rules for spelling certain words and names. A comparative reading of the documents of *Sefer Tikkun Soferim* can easily trace these modifications and proves that in spite of the fact that some congregations lived far away from their home-countries for more than 150 years, and in spite of mutual cultural and social influences, each congregation still adhered to its old traditions as far as marital and personal laws were concerned. In this respect, they were not easily ready to adapt new customs.

The most outstanding example is the formula of the *ketubbah*, the marriage agreement, which, not surprisingly, precedes all other documents in all the manuscripts of *Sefer Tikkun Soferim*.

Like any other legal contract, each *ketubbah* is usually accompanied by a list of mutual conditions as were previously agreed upon by the parties. Some of the conditions are considered an inherent part of the *ketubbah* even if not specifically mentioned (“court’s conditions”), while financial and special personal obligations are specified in details.

¹⁰ Thanks to Prof. S. Simonsohn’s advice I was able to track the Ibn Hini, or Abenini family, who were distinguished members of the Jewish community of Venice. A tombstone of Abenini Avraham, who passed away in 1627 at the early age of 40, was

found in the ancient cemetery of Venice, and it is quite probable that he was the scribe who copied this version of *Sefer Tikkun Soferim*, see: A. LUZZATO (ed.), *La Comunita ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*, I, Milano 2000, p. 104, No. 27.

The *ketubbah* introduced by Rabbi Itzhak Zabakh of Jerusalem is unique for its special conditions that were added in brackets, and were typical to the *Musta'rab*s – the local Arabic-speaking Jews who lived for generations in Syria, Palestine and Egypt. The most interesting clause, which can be found only in manuscript 8° 958, concerns the wife's right to work and to keep her earnings for herself, in contrast with a traditional *ketubbah* bill, where there was usually a standard clause saying that all the wife's handiwork will belong to her husband, and he will be responsible for keeping her clothed. There is no doubt the *Musta'rab* communities were influenced, in this respect, by the Muslim society in which they lived. A condition that states: 'All her handiwork belongs to her' shows that women in *Musta'rab* society were free to use their talents for their own profit and – for better or worse – they were not as dependant on their husbands as other Jewish wives. Whether it was performed inside or outside their house - earning money by doing some handicrafts, by trading or by investing in real estate, and not having to give all their profits to their hus-

bands, surely encouraged financial and commercial incentives among women. Indeed, there are many examples of independent *Musta'rab* women who were involved in various economical activities¹¹.

In practice, there were husbands and rabbis, especially those who came to the region after the Expulsion from Spain, who did not approve of this privilege and from time to time it was brought to court. But having no other choice, the *dayanim* (judges) had to confirm the *ketubbah*'s clause, and support the right of working women to decide how to use their profits.

To conclude.

The different versions of *Sefer Tikkun Soferim* offer a set of legal documents which shows not only the process of transferring information and texts, but also reflects cultural influences among Jewish communities and actual differences in the traditions and customs of Jewish congregations in various regions.

Ruth Lamdan
Tel Aviv University
e-mail: Lamdan1@post.tau.ac.il

SUMMARY

Sefer Tikkun Soferim is a collection of Hebrew legal bills (*šetarot*) that was a source of inspiration for a number of scribes who copied it for their personal use. The best preserved and most complete manuscript of this collection is found at the Jewish National Library and University Library in Jerusalem (Heb. 8° 958). It was copied in Jerusalem in 1635 by Yehudah Mora'li – a student of Rabbi Itzhak Zabakh, who was a scribe, judge, and later a head of a *yeshivah* (school) for about forty years. The search for Rabbi Itzhak Zabakh's sources leads to various centers of Jewish life: Istanbul, Salonica, Izmir, Venice, and more. The origin of the collection was most probably in Salonica, in the first half of the sixteenth century, and it is attributed to the great rabbi and scholar Rabbi Moshe Almosnino. It was later edited by Rabbi Shmuel Yaffe Ashkenazi of Istanbul, and then came into the possession of Rabbi Haim Benveniste; it was copied in his library in Izmir at least twice (1673, 1681) by Moshe Uziel. It was published in Leghorn in 1789. In the course of its wanderings, the scholarly owners and copiers of *Sefer Tikun Sofrim* added to the text their own remarks and customs, most of which concern matters of personal law. This affords a splendid opportunity to

¹¹ R. LAMDAN, *A Separate people*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 123-124. See also in my *Sefer Tikkun Soferim*, cit.

Ruth Lamdan

study the legal and social connections and transformations among Jewish communities following the Expulsion from Spain.

KEYWORDS: Hebrew Legal Bills (*šetarot*); Ms. *Sefer tikkun soferim* by Itzhak Zabakh; *Ketubah* (marriage contract).

LETTORI E LETTURE DI MAIMONIDE NELL'ITALIA MERIDIONALE

In questo intervento cercherò di far luce sulla diffusione del pensiero di Mosè ben Maimon (Maimonide o Rambam), – il maggior rappresentante della filosofia ebraica medievale – nell'Italia meridionale durante il Medioevo¹. Vedremo quali i testi del filosofo maggiormente conosciuti e quali i lettori di tali testi². Mi soffermerò esclusivamente sui lettori dell'Italia meridionale, tralasciando tutti gli altri commentatori italiani.

Vorrei premettere due osservazioni che consentono di meglio comprendere quanto affermerò.

Innanzitutto:

A) la diffusione del pensiero di Maimonide nell'Italia meridionale è legata in larga misura alla figura e al progetto culturale dell'imperatore Federico II di Svevia³.

Prima dell'intervento di Federico II, infatti, in Italia il pensiero maimonideo è poco studiato. La cultura ebraica italiana del tempo si esprime essenzialmente nell'esegesi talmudica e nella letteratura midrashica⁴.

Si vedrà come filosofi, personaggi di spicco, seguaci di Maimonide ruotino attorno alla figura di Federico.

¹ Le opere su Maimonide sono numerose, per la bibliografia si rimanda a O. LEAMAN, *Moses Maimonides*, Richmond 1997.

² Per esempio, dalle ricerche di Bresc e, in particolare, dall'analisi degli inventari di alcune biblioteche siciliane, emerge un'idea abbastanza precisa delle letture degli ebrei del luogo. Oltre la Bibbia, i libri liturgici, i trattati talmudici, i commentari esegetici, gli autori maggiormente presenti sono proprio Maimonide e Rashi (celebre esegeta del testo biblico vissuto nel XI secolo nella Francia settentrionale). Cfr. H. BRESC, *Livre et société en Sicilie (1299-1499)*, Palermo 1971; A. SCANDALIATO-M. GERARDI, *Lingua, istruzione e scuole dell'ebraismo siciliano nel medioevo*, in «Sefer Yuhasin», *Bollettino di ricerche sulla storia degli ebrei nell'Italia meridionale*, Messaggi Editrice, Bari 1994-95, pp. 23-42; S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, Leiden 1997, Vol. I, No. 180.

In un primo momento le opere maimonidee più studiate non sono quelle filosofiche, bensì quelle giuridico-normative.

Maimonide stesso afferma che la sua massima opera di codificazione della normativa del popolo ebraico, il *Mišneh Torah* (= *La ripetizione della Legge*), era ben conosciuta in Sicilia. Cfr. L. ZUNZ, *Geschichte der Juden in Sicilien*, in *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 523; *Letter on Astrology to the sages of Montpellier*, *Letters of Maimonides* (ed. Shilat), Jerusalem 1995, Vol. II, No. 33 (in ebr.).

³ Sul complesso rapporto tra Federico II e gli ebrei e sul contributo degli ebrei al mondo culturale di Federico si veda D. ABULAFIA, *Federico II. Un im-*

peratore medievale, Torino 1990; Id., *L'età sveva e angioina*, in C.D. FONSECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541*, Atti del IX congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo (Potenza - Venosa, 20-24 settembre 1992), Potenza 1994, pp. 65-78; Id., *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione*, in C. VIVANTI (curr.), *Storia d'Italia. Gli Ebrei in Italia*, (Annali 11), Torino 1996, p. 66; 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 sull'Alto Medioevo, Todi 9-12 ottobre 1994, Spoleto 1995; A. DE STEFANO, *La cultura alla Corte di Federico II imperatore*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1990; H. HOUBEN, *Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà dell'XI secolo e l'inizio del XIII secolo*, in *L'ebraismo nell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541*, cit.; A. PERICOPI LOMBARDO, *La componente ebraica durante il regno di Federico II*. Atti delle giornate di studio "L'età di Federico II nella Sicilia centro-meridionale" (Gela 8-9 dicembre 1990), Agrigento 1991, pp. 43-52; G. SERMONETA, *Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, in *Federico II e l'arte del '200 italiano*, Galatina 1980, ed in particolare la nota 1, p. 183 per i relativi rimandi bibliografici; C. SIRAT, *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico e le Scienze*, Palermo 1994, pp. 185-197.

⁴ G. SERMONETA, *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica*, Atti del I convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Roma 1983, p. 275.

B) La diffusione della conoscenza di Maimonide è, a sua volta, legata indissolubilmente ad un fenomeno culturale più ampio: l'interesse per l'aristotelismo, di cui il maestro di Cordova è il maggior rappresentante⁵.

Le opere maimonidee più studiate, nell'Italia meridionale durante il medioevo, erano il *Mišneh Torah* e la *Guida dei perplessi*.

È notoriamente riconosciuto da tutti i più illustri studiosi di storia della filosofia medievale che la *Guida dei perplessi* (in ebraico *Moreh nevukim*) è un testo che ebbe enorme successo ed influenza non solo in ambito ebraico, ma anche islamico e cristiano.

Del trattato maimonideo, inoltre, sono state date varie e diverse interpretazioni.

Zonta, puntualmente, osserva che mentre in Europa si interpretava l'opera alla luce di Aristotele e di Averroè, nei paesi islamici essa veniva interpretata in chiave neoplatonica, sulla scorta di Avicenna e di al-Ghazali, leggendola soprattutto come riuscito tentativo di mediazione tra la filosofia e la tradizione religiosa ebraica⁶.

È utile ricordare che il trattato maimonideo divenne il principale punto di riferimento dell'aristotelismo ebraico medievale, non solo in Italia ma anche in Provenza e in Spagna, e come tale fu fatto oggetto di parecchi commenti⁷.

Nonostante vari studiosi, tra cui Sermoneta, Sirat e Zonta, abbiano evidenziato l'enorme interesse suscitato dal pensiero di Maimonide e in particolare dalla *Guida dei perplessi* nell'Italia meridionale, riguardo a ciò molto è ancora da chiarire e comprendere.

A tal proposito un dato di fondamentale importanza è che probabilmente proprio nell'Italia meridionale la *Guida dei perplessi* viene tradotta in latino con il titolo di *Dux neutrorum* (forse presso la corte di Federico) a riprova del grande interesse che essa destava⁸.

È importante a mio avviso chiedersi perché suscitava tale attenzione.

Sicuramente per i temi in essa trattati ma, soprattutto, per l'esegesi allegorico-razionalistica della Scrittura, mediante la quale Maimonide tenta di ritrovare le dottrine di Aristotele tra le righe del testo biblico. Non bisogna, infatti, dimenticare che la vera finalità della *Guida dei perplessi*, come lo stesso autore afferma nell'*Introduzione* alla prima parte dell'opera, è quella esegetica: "quest'opera ha, come suo primo fine, la spiegazione dei significati di termini che si trovano nei libri profetici".

Maimonide, leggendo il testo biblico con l'ausilio della filosofia aristotelica, fonda un metodo esegetico che imprime una svolta decisiva nello sviluppo del pensiero. L'esegesi filosofica del testo biblico da lui delineata inte-

⁵ SERMONETA, *Federico II*, cit., p. 190; ID., *Le correnti del pensiero ebraico*, cit., p. 276, dove Sermoneta, sottolineando la relazione tra l'attività di Federico II e lo studio di Aristotele, osserva: "Il processo di riforma di cui Federico è *magna pars* rispecchia il movimento ideologico che, in quel momento storico, coinvolge tutta l'Europa, ed è comune a tutte le élites culturali europee, a tutte le università europee".

⁶ M. ZONTA, *Introduzione a La Guida dei perplessi*, U.T.E.T., Torino 2003, p. 56.

⁷ Per una lista dei commenti ebraici medievali alla *Guida*, cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides*, in *Festschrift Abraham Berliner*, Frankfurt am Main 1903, pp. 345-363.

⁸ Secondo alcuni studiosi, quali Steinschneider, Sermoneta e Freudenthal, la versione latina della *Guida*, datata 1240, fu eseguita in Italia per inizia-

tiva di Federico II, mentre secondo altri, tra i quali Kluxen e Schwartz, fu eseguita nel Sud della Francia. Cfr. G. FREUDENTHAL, *Pour le dossier de la traduction médiévale du Guide des Egarés*, «REJ» CXLVII (1988), pp.167-172; Y. SCHWARTZ, *From negation to silence: Maimonides' reception in the Latin West*, «Iyyun» 45 (1997), pp. 389-406 (ebr.); G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo*, pp.37-42; M. STEINSCHNEIDER, "Hebräische Bibliographie" VI (1863), p. 31, n. 2; W. KLUXEN, *Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXI (1954), pp. 23-50.

Per un recente riesame della traduzione latina della *Guida*, cfr. G.K. HASSELHOFF, *The reception of Maimonides in the latin world: the evidence of the latin translation in the 13-15th century*, «Materia giudaica» 6 (2001), pp. 258-280.

grando temi concettuali propri del pensiero aristotelico con il testo rivelato permetteva, infatti, una lettura razionale, assolutamente innovativa.

Nel tredicesimo secolo nasce in Italia una vera e propria scuola di esegesi maimonidea – di cui gli esponenti principali sono Ya‘aqov Anatoli, il figlio Anatolio e Mosè da Salerno – che ritiene compito sacro trasmettere le “verità filosofiche” contenute nella *Guida dei perplessi*⁹.

Il trattato maimonideo appare come il vero commento alla Scrittura; interpretando filosoficamente la Scrittura, seguendo i metodi esegetici usati da Maimonide, i discepoli italiani tentano di giustificare razionalmente le verità di fede.

I grandi temi della *Guida dei perplessi* che più destano interesse, in quanto legati alle problematiche più sentite e discusse dai filosofi medievali, sono l'incorporeità di Dio, l'Unità di Dio, gli attributi divini, la profezia e la provvidenza, l'origine del mondo, il rapporto uomo Dio, la possibile conoscenza di Dio da parte dell'intelletto umano.

Sono d'accordo con Sermoneta quando sottolinea che i pensatori ebrei italiani, formati alla scuola di Ya‘aqov Anatoli, recepiscono della *Guida dei perplessi* soprattutto i temi fideistici o teologici poiché sono quelli che più a loro interessano¹⁰. Il tentativo di conciliare la rivelazione con le verità di ragione, la questione dell'anima, il premio e la ricompensa dopo

la morte, la creazione *ex nihilo* o l'eternità del mondo, l'accettazione della fisica aristotelica, sono questi, in sostanza, i problemi scottanti cui tenta di dare una risposta la scuola italiana servendosi della opera maimonidea.

Di frequente, come ho accennato, i filosofi seguaci di Maimonide, che vivono in Italia, sono legati alla corte di Federico II.

Sermoneta spesso nei suoi studi ha evidenziato che “proprio in Italia meridionale i filosofi e traduttori operanti a corte vedono se stessi come discepoli diretti del Maestro, come i depositari autentici e ufficiali della sua dottrina, essoterica ed esoterica”¹¹.

Federico II, interessato alla conoscenza del pensiero aristotelico, oltre a sostenere la diffusione delle traduzioni dall'arabo in latino e in ebraico dei testi aristotelici e dei commenti averroistici, promuove anche lo studio del pensiero di Mosè Maimonide, in quanto maggior rappresentante della corrente aristotelica della filosofia ebraica medievale.

Poiché in Italia prima del tredicesimo secolo, non vi è una vera e propria tradizione filosofica giudaico-italiana, né una diffusione del pensiero di Maimonide, Federico II invita presso la sua corte filosofi e traduttori di origine spagnola o provenzale per far conoscere il pensiero di Maimonide e la sua interpretazione dell'aristotelismo. Tra questi il primo sapiente ebreo invitato a corte fu Ya‘aqov Anatoli¹². Filosofo del tredicesimo secolo, di origine provenzale, presente a Napoli, presso la corte, già

⁹ Sulla scuola maimonidea in Italia meridionale rinvio ad un mio lavoro: L. PEPI (cur.), *Il Pungolo dei discepoli* (Malmaḏ ha-talmidim). *Il sapere di un ebreo e Federico II*, Introduzione, traduzione e note a c. di L. Pepi, Palermo 2004, pp. 19-28.

¹⁰ G. SERMONETA, *Le correnti del pensiero ebraico*, cit., p. 277.

¹¹ Ibid., p. 276.

¹² Sulla figura e le opere di Ya‘aqov Ben Abba Mari Anatoli cfr. I. BETTAN, *The sermons of Ja‘aqov Anatoli*, «HUCA» 11 (1936); J. DAN, *Hebrew ethical and homiletical literature in the middle ages*, Tel Aviv 1975, pp.82-94; M.L. GORDON, *The rationalism of Ja‘aqov Anatoli*, (doctoral dissertation), New York 1947; M. GÜDEMANN, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der juden in Italien*, Vienna 1884, nella traduzione ebraica di S. Fredberg,

Varsavia 1899, pp.126-128; M. KRIEGL, *Les Juifs à la fin du moyen age dans l'Europe méditerranée*, Paris 1979, pp.168-169; T. LEVY, *The Establishment of the Mathematical Bookshelf of the Medieval Hebrew Scholar: Translation and Translators*, «Science in Context» 10 (1997), pp. 431-451; E. REYNAN, A. NEUBAUER, *Les Rabbins Français du commencement du quatorzième siècle (L'Historie littéraire de la France, XXVII)*, Paris 1887, pp. 580-589; C. ROTH, *Jews in the Renaissance*, New York 1959, pp. 67-69; M. SAPERSTEIN, *Christians and Christianity in the Sermons of Ja‘aqov Anatoli*, «Jewish History» 6 (1992), pp. 225-242; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, II, Baltimore, 1948, pp. 565-566; G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo*, Roma 1969, pp. 31-42; C. SIRAT, *Les Traducteurs Juifs a*

dal 1231. Qui, oltre ad esercitare l'attività di traduttore e medico, si dedicò alla diffusione e all'approfondimento delle dottrine filosofiche di Mosè Maimonide, che aveva appreso in Provenza dal suocero, Šemuel Ibn Tibbon, celebre traduttore della *Guida dei perplessi*.

Ciò che qui mi preme evidenziare, senza entrare nel merito dell'opera filosofo, è che egli è il primo autore, che vive nell'Italia meridionale, che esplicitamente cita e si rifà al grande maestro di Cordova.

La sua opera intitolata *Malmaid ha-talmidim* (*Il Pungolo dei discepoli*) – una raccolta di sermoni – in cui commenta il Pentateuco in chiave allegorico-filosofica, è considerata, infatti, il primo commento alla *Guida dei perplessi*¹³. All'interno del testo sono presenti tutte le maggiori tematiche del *Moreh Nevukim* ed innumerevoli sono i riferimenti espliciti al trattato maimonideo.

Nel *Malmaid ha-talmidim* viene, inoltre, citato il *Millot ha-Higgayon* (Scritti di Logica) di Maimonide e vi sono molti passi che ricordano da vicino questioni e temi del *Mišneh Torah* e degli *Otto Capitoli*.

Come evidenzia Giuseppe Sermoneta, con Anatoli la tradizione maimonidea si affer-

ma saldamente nell'Italia meridionale¹⁴. Il movimento maimonideo si sviluppa presso la corte di Federico; qui, infatti, la collaborazione tra studiosi ebrei e cristiani si era istituzionalizzata, qui operavano anche i Domenicani che avevano un evidente interesse ideologico e dottrinale alla diffusione dell'opera in cui trovavano soprattutto argomenti per la possibile conciliazione tra filosofia e fede su basi aristoteliche.

Interessante ricordare che Anatoli nel *Malmaid ha-talmidim* cita esplicitamente l'imperatore Federico II designandolo come conoscitore del pensiero maimonideo e riportando alcune sue interpretazioni di taluni passi della *Guida dei perplessi*¹⁵.

Un altro pensatore portavoce e divulgatore dell'aristotelismo maimonideo è Yehudah ben Šelomoh ha-Kohen ibn Matqah. Filosofo di origine spagnola, fu presso la corte federiciana tra il 1240 e il 1250 e qui tradusse egli stesso dall'arabo in ebraico, la sua opera enciclopedica, il *Midraš ha-ḥokmah* (*L'insegnamento della scienza*), la prima *summa* ebraica del pensiero aristotelico¹⁶.

Nel testo molti i temi improntati al pensiero maimonideo. Per esempio, Yehudah sot-

la cour des rois de Sicilie et de Naples, Colloque international du CNRS Traduction et traducteurs au Moye Age IRHT, 26-28 mai 1986, Paris 1989, pp. 169-190; M. STEINSCHNEIDER, La letteratura italiana dei giudei, in Il Buonarroti, 1873, p. 133; Id., Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlino 1893, pp. 56, 58, 481-482, 523, 555; L. PEPI, Alcune note sul Malmaid ha talmidim di Ya'aqov Anatoli, in Italia Judaica V, Atti del V Convegno Internazionale, Giugno 1992, Roma 1995, pp. 370-382; Id., Ya'aqov Anatoli: La Torah fonte di insegnamento morale, «Rassegna Mensile di Israel» vol. LX (1993), pp. 140-154; Id., Ya'aqov Anatoli un intellettuale ebreo alla corte di Federico II, in Gli Ebrei in Sicilia dal tardo antico al medioevo, Palermo 1998, pp. 157-167; Id., Il Malmaid ha talmidim di Ya'aqov Anatoli, Dottorato di ricerca in filosofia X ciclo, Palermo AA. 1999; Id., Il rapporto filosofia-rivelazione nel Malmaid ha-talmidim di Ya'aqov Anatoli, in «Schede Medievali, Rassegna Dell'Officina di Studi Medievali» n. 38 (2000), pp. 261-276; Id., La sapienza vita dell'anima nel Malmaid ha-talmidim di Ya'aqov Anatoli in Contrarietas. Saggi sui saperi medievali,

Palermo 2002, pp. 111-122; PEPI, (cur.) Anatoli Ja'aqov, *Il pungolo dei discepoli*, cit.

¹³ SERMONETA, *Federico II*, cit., p. 187.

¹⁴ SERMONETA, *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, cit., p. 276.

¹⁵ Cfr. PEPI, *Il Pungolo dei discepoli*, cit., pp. 21, 161. La stessa testimonianza si trova pure in altri filosofi ebrei del XIV secolo, come per esempio: Mosè da Salerno, Yehuda ha-Cohen, Jehiel ben Jehutiel. In tali citazioni Federico appare come razionalista sostenitore di un aristotelismo moderato, un aristotelismo tutt'altro che in contrasto con la fede. Parte di queste testimonianze si trovano tradotte in italiano in SERMONETA, *Federico II*, cit., pp. 188-192.

¹⁶ Del *Midraš ha-ḥokmah* finora sono state edite solo alcune parti. Cfr. R. FONTAINE, *Judah ben Solomon ha-Cohen's Midrash ha-Hokhmah: its sources and use of sources*, in S. HARVEY (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Amsterdam 2000, pp. 191-210; C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia 1990; Id., *A la cour de Frederic II Hohenstaufen: une controverse philosophique entre Yehuda Ha-Cohen et un sage*

tolinea la limitatezza che si riscontra nella scienza, conseguibile col solo ragionamento umano e puntualizza come la conoscenza aristotelica sia veritiera solo riguardo al mondo sublunare.

Yehuda, soprattutto, seguendo lo schema maimonideo, tenta di conciliare ragione e rivelazione; non a caso, come osserva anche Zonta “se da una parte alcune dottrine di Aristotele o di Tolomeo vengono apertamente criticate, dall'altra Yehudah ha-Kohen non manca di sottolineare che le teorie da lui esposte si trovano già negli stessi testi sacri dell'ebraismo, come rivelano le sue interpretazioni allegoriche, quasi “cabbalistiche” di passi della Bibbia, imperniate sui sensi nascosti delle lettere dell'alfabeto ebraico”¹⁷.

Mi soffermerò adesso su un importante lettore di Rambam.

Mosheh ben Šelomoh da Salerno (m. nel 1279) (da qui Mosè da Salerno), seguace di Maimonide, attivo a Salerno nella seconda metà del XIII secolo, è autore del primo commento sistematico alla *Guida dei perplessi* finora noto¹⁸.

Tale opera, purtroppo ancora inedita, è di fondamentale importanza.

È interessante ricordare che Mosè da Salerno scrive il commento alla *Guida dei perplessi* confrontando anche la traduzione latina della *Guida dei perplessi*. A tal proposito Mauro Zonta puntualmente osserva che questo dato

è di grande rilevanza perché indica che molto probabilmente l'interesse per la *Guida dei perplessi* sarebbe sorto negli ambienti ebraici europei quasi in conseguenza del notevole interesse che l'opera aveva suscitato, nella prima metà del secolo XIII, tra gli scolastici cristiani¹⁹.

Mosè da Salerno per commentare la *Guida dei perplessi* si avvale dell'aiuto del cristiano Nicola Paglia da Giovinazzo²⁰ e di altri sapienti probabilmente collegati agli ambienti dell'Università di Napoli.

Ciò che spinge Mosè da Salerno a collaborare con il “sapiente cristiano” è proprio il testo della *Guida dei perplessi*: con questi egli infatti legge e commenta parte del trattato maimonideo, discutendone molte tematiche filosofiche e confrontandone anche la versione latina.

È molto significativo che Mosè da Salerno, riferendosi alla *Guida dei perplessi*, scrive esplicitamente che a motivo di questo trattato è in relazione con il sapiente cristiano.

Nel capitolo 11 della prima parte del *Commento alla Guida* (Ms monaco 370 fol.22 r), infatti, si legge: “il cristiano con il quale collaborai a causa di questo libro (= *La Guida dei perplessi*) – *ha-nošri še-hithabbarti 'immo le'inyan zeh ha-sefer –*”²¹.

Da questa preziosa annotazione possiamo comprendere che non solo la *Guida dei per-*

chrétien, «Italia» 13-15 (2001), pp. 53-78; ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., pp. 163-168.

¹⁷ ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 154.

¹⁸ Il *Commento* alle prime due parti delle tre della *Guida*, condotto sulla versione ebraica di Shemuel Ibn Tibbon e su quella latina, è trasmesso in 11 ms.

Cfr. G. SERMONETA, *Moses ben Solomon of Salerno and Nicolaus of Giovinazzo on Maimonides' The Guide of Perplexed*, «Iyyun» 20 (1970), pp. 212-240 (in ebr); C. RICO, *The commentary of Rabbi Moses Ben Solomon on Maimonides' The guide of the perplexed*, in A. RAVITZKY (ed.), *The Early Commentaries on Maimonides' The guide of the perplexed*, pp. 10-95 (in stampa; in ebr.)

Un importante dato da ricordare è che Mosè fu in contatto con l'Università di Napoli e, in partico-

lare, con i *magistri in naturalia* e conobbe il *magister* Pietro di Ibernica

Oltre il *Commento alla Guida* scrisse un Glossario filosofico ebraico-volgare (edito da Sermoneta nel 1969) e due scritti polemici contro il cristianesimo *Te'anut* (Obiezioni) e *Ma'amar ha-emunah* (Il Trattato della fede).

¹⁹ ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 152.

²⁰ Sulla dubbia identità del collaboratore cristiano cfr. C. RICO, *Per un'identificazione del “sapiente cristiano” Nicola da Giovinazzo, collaboratore di Rabbi Mosheh ben Shelomoh da Salerno*, «Archivum fratrum praedicatorum» 69 (1999), pp. 61-146.

²¹ RICO, *Per un'identificazione del “sapiente cristiano” Nicola da Giovinazzo*, cit., p. 118. È interessante ricordare che Nicola viene citato esplicitamente venti volte nel *Commento* e nelle *Obiezioni*.

perplexi era molto studiata dai cristiani (come dai musulmani) ma che proprio essa dava modo ad ebrei e cristiani di collaborare.

I filosofi ebrei del XIII secolo insieme a quelli cristiani discutono e riflettono su tematiche comuni.

A mio avviso il ruolo della *Guida dei perplexi* è fondamentale perché, offrendo una lettura filosofica del testo biblico, direi un vero innesto di filosofia greco-araba e testo sacro, favorisce il confronto tra ebrei e cristiani. Come osserva Colette Sirat i sapienti ebrei e quelli cristiani del tredicesimo secolo seguono la scuola dei greci e degli arabi e la confrontano con la Bibbia. In altre parole leggono il testo rivelato seguendo le stesse fonti filosofiche: la filosofia greco-araba²².

Vorrei citare due “letture” di passi della *Guida dei perplexi* tratti dal *Commento* di Mosè da Salerno, che mi sembrano emblematici in quanto riguardano temi di fondamentale importanza nella filosofia ebraica medievale, quello dell’incorporeità divina ed un esempio di esegesi biblica: l’interpretazione del termine *ruah*.

Nel *Commento alla Guida dei perplexi*, prima parte cap. 1, spiegando il primo capitolo del *Moreh nevukim* che ha per fine l’allontanamento dell’antropomorfismo, il “sapiente cristiano” chiede a Mosè da Salerno chiarimenti riguardo al destinatario di tale parte. Che Dio sia incorporeo, secondo Nicola da Giovinazzo, era infatti unanimemente riconosciuto sia dai cristiani che dai musulmani.

Il testo:

poiché una volta stavo leggendo questo capitolo con il sapiente con il quale ero in rapporto, chiamato Nicola de Jovinazzo, (*ki pa’am aḥat hayiti qore be-pereq zeh ‘im ha-ḥakam še-hithabbarti ‘immo, še-šemo Nicola Deyovinazzo*) il quale mi disse: non so a chi debba riferirsi quanto scritto dal Maestro in questa prima parte, circa i nomi omonimi – *mešuta-fim* –, metaforici – *muš’alim* – e anfiboli – *mesup-paqim* –. I sapienti dei cristiani infatti ammettono che Dio, sia benedetto, non è corpo, come riconoscono anche i sapienti dei musulmani...a maggior

ragione Israele, predecessore di questi... reputa questa verità. A chi si rivolge allora il Maestro?

Mio malgrado dovetti rispondergli che le parole (di Maimonide) sono rivolte a una parte del nostro popolo. Che dico? Pochi? Dio non voglia che siano (persino) molti che credono che Dio è corpo, come il corpo degli uomini e possiede occhi, mani e piedi, come un uomo (*Guida*, I,1) e ancora più grave di ciò è il fatto che questi considerano eretico il sapiente – ossia Maimonide – il quale spiega loro che le Scritture non vanno lette secondo il loro senso letterale, ma vi è un significato nascosto in ognuna di essa...²³.

Maimonide – nel primo capitolo della prima parte della *Guida dei perplexi* – afferma, infatti, che ci sono uomini che credono che Dio abbia forma umana e ritengono che abbandonare tale credenza significhi rinnegare il testo delle Scritture o persino negare l’esistenza di Dio. Maimonide, invece, considera essenziale dimostrare che Dio è incorporeo. Negare l’antropomorfismo è il fine principale di gran parte della *Guida dei perplexi* e per questo i termini biblici che, nel loro senso letterale, farebbero pensare che Dio abbia un corpo vengono interpretati allegoricamente.

Mi sembra interessante che Mosè da Salerno riporti a questo riguardo l’osservazione del sapiente cristiano.

Un’altra citazione rilevante la leggiamo riguardo ad un’esegesi biblica. Mosè da Salerno riferisce che, commentando *Genesi* 1, 2: “e lo spirito (*ruah*) di Dio aleggiava sulle acque”, il sapiente cristiano preferisce la spiegazione di Maimonide a quella di altri commentatori e, tra questi, degli esegeti cristiani, precedentemente ricordati da Mosè da Salerno, perché “più naturale delle altre”, ossia perché più in accordo delle altre con i principi della filosofia naturale o, in altri termini, con i principi della fisica aristotelica.

Nella Prima parte del *Commento*, al cap. 40, leggiamo:

ruah è un nome omonimo (*šem mešutaḥ*). Innanzitutto designa l’aria mossa, ossia uno dei quattro elementi.... Secondo il sapiente Abraham Ibn Ezra

²² SIRAT, *Les Traducteurs Juifs*, cit., p. 177.

²³ RICO, *Per un’identificazione del “sapiente cristiano” Nicola da Giovinazzo*, cit., p. 115.

e secondo molti altri commentatori *ruah* di Dio è il “vento che soffia”.. e secondo i cristiani *ruah* di Dio indica la volontà di Dio (*raṣon Elohim*)... ma va detto che il nostro grande maestro, ha ragione perché è l'aria che aleggiava, ossia si muoveva sulle acque, affinché queste si radunassero...così insegnò il sapiente cristiano (*ha-ḥakam ha-noṣri*). Infatti secondo il sapiente cristiano la spiegazione del nostro maestro Mosè Maimonide vale più di ogni altra spiegazione, in quanto è più naturale (*tiv'i*) delle altre²⁴.

Come è noto il termine ebraico *ruah* ha molteplici significati. Designa, infatti, aria, vento, spirito.

Mi sembra degno di interesse che il sapiente cristiano preferisce la spiegazione di Maimonide a quella dei Padri della Chiesa, ossia un'esegesi basata su un principio fisico-naturale (l'elemento dell'aria) a quella fondata su un principio di fede sovrannaturale (la Volontà di Dio o lo Spirito Santo). Ciò attesta, ancora una volta, il successo della *Guida dei perplessi* presso i non ebrei.

Un'ultima osservazione, Mosè da Salerno, come altri discepoli di Maimonide, per indicare la *Guida dei perplessi* usa l'espressione “prezioso trattato”. Così per esempio inizia il testo delle *Obiezioni*: “Io Mosè da Salerno raccolsi queste Obiezioni (*te'anot*), fondandomi sul prezioso trattato (*ha-ma'amar ha-yaqar*) composto da R. Mosheh ben Maimon”²⁵. Anche ciò ci fa comprendere l'enorme “peso” dato al trattato maimonideo.

Ad attestare la diffusione, in Italia meridionale e in particolare in Sicilia, del pensiero di Maimonide vi è anche un filosofo attivo nella seconda metà del duecento, Aḥituv ben Yiṣḥaq da Palermo²⁶, sul quale darò solo un breve cenno.

È autore di un poemetto allegorico dal titolo *Maḥberet ha-tene* (Il poema del paniere), dove, riprendendo un tema caratteristico della letteratura italiana, cristiana ed ebraica del tempo, descrive un viaggio del protagonista nel paradiso, dal quale egli avrebbe riportato sulla terra dell'acqua. Con quest'acqua avrebbe innaffiato una pianta che produce tredici frutti, contenuti in un “paniere” (da cui il titolo). La cosa interessante è che Aḥituv identifica questi tredici frutti con i tredici principi (*iq-qarim*) del giudaismo postulati da Maimonide nel suo *Commento alla Mišnah*, a conferma del suo interesse per il pensiero del maestro di Cordova.

Aḥituv, inoltre, traduce dall'arabo in ebraico il *Trattato sull'arte della Logica*, importante introduzione allo studio della logica e delle scienze aristoteliche redatta da Maimonide.

A riprova dell'interesse per la corrente razionalistica-aristotelica, è degno di attenzione il fatto che a Geraci Siculo nel 1371 viene copiata una delle prime opere dell'aristotelismo ebraico il *Ma'amar be-yiqqawu ha-mayim* (Trattato su “si radunino le acque” (Gen. 1,9) di Šemuel Ibn Tibbon, il già citato traduttore della *Guida dei perplessi* di Maimonide²⁷.

È importante sottolineare che questo testo, che propone un'interpretazione razionale del racconto della creazione contenuto in *Genesi* è, in genere, poco copiato nella tradizione manoscritta e dunque mi sembra rilevante che ciò avvenga in Sicilia.

L'opera maimonidea riscuote interesse oltre che nella corrente razionalista anche in quella cabbalistica, suscitando spesso critiche ed attacchi.

²⁴ Come osserva Caterina Rigo, per i Padri della chiesa e gli scolastici cristiani medievali, il versetto accenna alla volontà di Dio o allo Spirito Santo. Così è per Agostino d'Ipbona, il Venerabile Beda, Basilio, Roberto Grossatesta e altri. È interessante ricordare che Tommaso d'Aquino accetta l'esegesi a *Genesi* 1,2 dei Padri della Chiesa, contro quella di Maimonide. RICO, *Per un'identificazione del “sapiente cristiano” Nicola da*, cit., pp. 120-121.

²⁵ RICO. *Per un'identificazione del “sapiente cristiano” Nicola da Giovinazzo*, cit., p. 142.

²⁶ Cfr. CASSUTO, *Ahitub ben Isaac*, in *Encyclopaedia Judaica*, cit., vol. II, colonne 466-467; ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 164.

²⁷ BEIT-ARIÈ, *Additamenta to G. Tamani's Article on Hebrew manuscripts copied in Sicily*, cit., p. 360.

Abraham Abulafia²⁸, di origine spagnola, grande rappresentante del pensiero cabalistico, soggiorna in Sicilia, alla fine del tredicesimo secolo e qui compone importanti sue opere, tra cui un commento esoterico alla *Guida dei perplessi* intitolato *Sitre Torah* (I segreti della Torah) nel quale insiste soprattutto sugli aspetti mistici ed esoterici del testo²⁹ e un'opera *Or ha-šekel* (La luce dell'intelletto) dove propone un'interpretazione esoterica del tetragramma. Occorre evidenziare che quest'opera la dedica ai suoi amici di Messina Abraham e Natan. Abulafia, infatti, ha dei seguaci in questa città e possiamo parlare di una vera e propria scuola³⁰.

In questo contesto, un dato importante da ricordare è che Abraham studiò la *Guida dei perplessi* con l'aiuto di Hillel da Verona, probabilmente a Capua.

Quest'ultimo è un altro rilevante lettore di Maimonide che va menzionato.

Hillel ben Šemuel da Verona (1225-1295 ca.), filosofo ebreo italiano, visse a Capua (1260 ca.) e a Napoli³¹. È, inoltre, il primo importante rappresentante di quel fenomeno culturale che fu la simbiosi tra filosofia ebraica e scolastica latina che caratterizzerà in misura sempre crescente il pensiero giudaico del tardo medioevo³².

Autore di un trattato dal titolo *Tagmule ha-nefeš* (Le ricompense dell'anima), in cui attinge al *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas* di San Tommaso d'Aquino³³, viene

di solito ricordato in quanto prese parte alla cosiddetta controversia intorno a Maimonide, difendendo strenuamente il Maestro.

Per quanto riguarda la diffusione della *Guida dei perplessi* in ambito islamico, non adentrandomi affatto nell'argomento³⁴, vorrei solo riferire su una ricerca in corso su Ibn Sab'in, intellettuale anch'egli in relazione con Federico II. Filosofo e sufi musulmano del tredicesimo secolo, autore delle *Questioni siciliane*³⁵. Viene conosciuto dal mondo occidentale grazie alla sua corrispondenza con l'imperatore Federico II. Federico difatti invia una serie di quesiti di carattere filosofico-teologico al sapiente musulmano con l'intento di appagare le sue curiosità filosofiche che, secondo la premessa alla corrispondenza, erano rimaste fino ad allora piuttosto insoddisfatte. La corrispondenza è datata da Michele Amari tra il 1237 e il 1242. I principali argomenti trattati sono: la tesi aristotelica sull'eternità del mondo; la ricerca di quale sia il fine della scienza divina per gli antichi greci e per i sufi; le categorie aristoteliche e il loro numero; l'immortalità dell'anima e la differenza a riguardo tra la teoria psicologica di Aristotele e quella di Alessandro di Afrodisia.

Il testo introduce il lettore alle problematiche che impegnano tutto il pensiero medievale occidentale e islamico e si rivela "testimonianza" delle questioni, degli argomenti filosofici e sapienziali dibattuti alla corte siciliana di Federico II.

²⁸ Cfr. SCHOLEM, *Abulafia Abraham ben Samuel*, in *Encyclopaedia Judaica*, cit., vol. II, cc. 185-186; SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, cit., pp. 342-347.

²⁹ Sull'interpretazione che Abulafia propone della Guida cfr. M. IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, ed. it. di R. Gatti, Genova 2000.

³⁰ ROTH, *Jewish intellectual life*, cit., p. 327; M. IDEL, *L'expérience mystique d'Abraham Abulafia*, Paris 1988 (tr. it. Milano 1992). Alcune importanti informazioni sui seguaci messinesi di Abulafia stanno emergendo dagli studi condotti da Agostino Gucione che sta svolgendo il suo lavoro di Dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Messina.

³¹ G. SERMONETA (ed.), *Hillel ben Shemuel of Verona. Sefer Tagmulè hanefesh*, Jerusalem 1981; G. SERMONETA, *La caduta degli angeli*, in *Studies in*

Honour of J. Friedman, Jerusalem 1974, pp. 155-203 (in ebr.); N. PAVONCELLO, *Maimonide in Italia (L'opera di Hillel da Verona)*, «Alef Dac», Periodico del Dipartimento Assistenza Culturale, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane N. 33 (1986) pp. 4-7.

³² ZONTA, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 149.

³³ G. SERMONETA, *Per una storia del Tomismo ebraico*, in *S. Tommaso nella storia del pensiero*, Napoli 1980, pp. 354-359.

³⁴ Sull'argomento cfr. P.B. FENTON, *Deux traités de mystique juive*, Rieux-en-Val 1987, pp. 92-93.

³⁵ Cfr. P. SPALLINO (cur.), *Ibn Sab'in, Le Questioni siciliane, Federico II e l'universo filosofico*, Palermo 2003.

Se è certo, come osserva anche Mauro Zonta, che "... la *Guida* aveva avuto successo anche nel mondo islamico tardomedievale, specialmente negli ambienti mistici del sufismo, molto interessati agli aspetti esoterici dell'opera: la conoscevano certamente sia il filosofo sufi Ibn Sab'in, che era in contatto con l'imperatore Federico II, sia il sufi al-Hasan Ibn Hud – secolo XIII –..."³⁶ non è ancora stata studiata l'effettiva conoscenza che Ibn Sab'in aveva dell'opera maimonidea.

Da una prima analisi, condotta insieme con Patrizia Spallino, sembrano emergere importanti dati a riprova di tale conoscenza.

La prima questione affrontata da Ibn Sab'in in risposta all'imperatore Federico è quella sul problema dell'eternità del mondo. Un'osservazione interessante nasce da una riflessione condotta sulla domanda posta da Federico sull'eternità del mondo. Federico chiede ad Ibn Sab'in se Aristotele avesse veramente dimostrato l'eternità del mondo e quale fosse stata, in caso venisse confermata questa ipotesi, la sua dimostrazione. Durante la traduzione delle *Questioni siciliane*, era rimasto poco chiaro perché Federico domandasse se Aristotele avesse dimostrato l'eternità del mondo, quale fosse la dimostrazione, e ancora se non l'avesse invece dimostrata. Una spiegazione probabile sull'impostazione della questione posta da Federico forse può essere rintracciata proprio nella *Guida dei perplessi* di Maimonide. Come è noto, infatti, Maimonide dedica numerosi capitoli della seconda parte della *Guida dei perplessi* al complesso problema della creazione sostenendo che Aristotele non ha dimostrato l'eternità del mondo. Molto probabilmente Federico ben conosceva la posizione maimonidea riguardo al problema della creazione espressa nel *Moreh Nevukim* e ad essa attinge.

D'altronde sembra ormai certo, anche grazie alle testimonianze dirette di intellettuali ebrei che vivono presso la corte di Federico, che l'imperatore fosse un fine conoscitore del pensiero di Maimonide ed in particolare della *Guida dei perplessi*.

Oltre, dunque, ad annoverare tra i lettori della *Guida dei perplessi* un nome noto come quello dell'imperatore Federico, tornando ad Ibn Sab'in, vorrei solo aggiungere che, sebbene non citi mai per nome Maimonide nelle *Questioni siciliane*, si trova però un riferimento importante all'autore della *Guida dei perplessi*, in una delle sue epistole, la *Risala al-nuriyya*, dove testualmente si legge: "... e per suo merito fece discendere su Mosè una sapienza il mercoledì e una parola il giovedì; ha detto ciò l'autore della *Guida dei perplessi*"³⁷.

In conclusione, se ancora non vi sono dati certi sulla cultura degli ebrei nell'Italia meridionale durante il medioevo, sicuramente la *Guida dei perplessi* è un testo che circola, che viene letto, studiato e discusso, in ambito ebraico, cristiano ed islamico e non può essere casuale che i primi commenti al trattato maimonideo siano stati redatti proprio nell'Italia meridionale.

Anche da questa sintetica carrellata dei lettori qui brevemente presentati, è possibile intuire che grande e nutrito è l'interesse per il pensiero di Rambam. L'attento e minuzioso studio del suo maggiore trattato filosofico dà vita agli innumerevoli commenti che ancor oggi conserviamo, spesso in tradizione manoscritta e che a mio avviso meritano di essere maggiormente studiati e confrontati tra loro.

Luciana Pepi
Via Camillo Randazzo 22
I-90100 Palermo
e-mail: lamed4@tiscali.it

³⁶ ZONTA, Introduzione a *La Guida dei perplessi*, cit., p. 56.

³⁷ Cfr. P. SPALLINO, *Le Langage philosophique de Frédéric dans les Questions sicilienne d'Ibn*

Sab'in et L'aiguillon des disciples de Ja'aqov Anatoli, in *Atti del Colloque international: Le Plurilinguism au moyen age*. Université de Paris- Sorbonne 22-25 juin 2005 (in stampa).

Luciana Pepi

SUMMARY

This article attempts to explain the diffusion of Moses Maimonides's thought in southern Italy during the Middle Ages. The study of Maimonides is connected both to the cultural plan of the Emperor Frederick II, and to the expansion of the interest in Aristotelianism. Maimonides's best known texts are the *Mishneh Torah* and the *Guide of the Perplexed*. It is important to remember that the first commentaries to the *Guide of the Perplexed* were written in southern Italy. This study examines some Maimonidean experts: Ya'aqov Anatoli, Yehudah ha-Kohen, Moses from Salerno, Hillel from Verona and Abraham Abulafia.

KEYWORDS: Jewish Medieval philosophy; southern Italy; Maimonides.

THE DIFFUSION OF *SEFER YOSIPPON* IN SICILY AND ITS ROLE
IN THE RELATIONS BETWEEN JEWS AND CHRISTIANS

Sefer Yosippon, the book of Yosippon, a Hebrew historical work written in Southern Italy in the tenth century, relates Jewish history from biblical times to the Second temple period. One of the manuscripts attributes the book to “Joseph ben Gorion ha-Kohen” and for that reason it is sometimes referred to in Hebrew sources as the book of Joseph ben Gorion. In the Middle Ages *Sefer Yosippon* was thought to have been written by Josephus Flavius, and considered as the Hebrew original of his work, hence its great prestige. In the fourteenth century Judah Leon Mosconi, the author of *Even ha-Ezer*, a commentary to the commentaries of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch, edited the book of Yosippon collating fragments and excerpts from the different versions that he found in various libraries, thus creating a consecutive narrative. The Mosconi edition circulated in the Italian south in the fifteenth century, as demonstrated by the colophon to the manuscript copied in 1470 by Judah son of R. Shlomo of Camerino in Lucera “degli Saraceni” for the physician R. Raphael Cohen of Lunel, inhabitant of Manfredonia¹. The Mosconi edition could have easily found its way to nearby Sicily, but the evidence we possess points to the relative rarity of this work in Sicily, rather than otherwise. In this paper I would like to discuss the circulation of

Sefer Yosippon in Sicily, and focus on the role it played in the encounters between Jews and Christians in fifteenth century Sicily.

But let us first consider the books that we know were found in the libraries of Sicilian Jews. In 1971 Henri Bresc published an extensive study on Sicilian libraries, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, where he included twenty-eight inventories of Jewish libraries. The inventories reveal a preponderance of portions of the Bible, Exegesis, Glosses, Liturgy, Talmudic Tractates, Halakhic literature, commentaries by Rashi and other rabbinic authorities, works of Maimonides, books of Hebrew grammar and books of medicine, some of them in Arabic. A further study published by Bresc in 1973 confirms this impression². Later studies, though important inasmuch that they show that there still are untapped sources, especially notarial acts that hold more information on the books circulating among Sicilian Jews, do not change this picture³. The study of Hebrew colophons by Sicilian copyists provides additional information on the nature of the books that were of interest to Sicilian Jews: portions of the Bible, books of Kabbalah (among them works by Abraham Abulafia), Hebrew and Arabic books on medicine and works on astronomy and philosophy⁴. It is interesting, as Bresc pointed out, that books of

¹ Manuscript: Paris Hébr. 1280. The colophon: C. SIRAT and M. BEIT-ARIÉ (eds.), *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques*, Paris-Jerusalem 1972, Vol. I, I, 132.

² H. BRESK, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Palermo 1971, pp. 63-76; Id., *La diffusion du livre en Sicile à la fin du Moyen-Âge*, «Bolletino del centro di studi filologici e linguistici siciliani» 12 (1973), pp. 167-189.

³ More information from Latin documents: A. SCANDALIATO, *Il contratto di un copista a Trapani nel 1470*, «Sefer Yuhasin» 12 (1996), pp. 41-43; Some book lists and individual titles are discussed

by M. KRASNER, *La comunità ebraica Palermitana*, Ph.D thesis, Tel-Aviv University 2002, Vol. I, pp. 99-104, Vol. II, pp. 113-122.

⁴ Books circulating among Sicilian Jews: G. TAMANI, *Manoscritti ebraici copiati in Sicilia nei secoli XIV-XV*, «Henoch» XV (1993), pp. 107-112; M. BEIT ARIÉ, *Additamenta to G. Tamani's Article on Hebrew Manuscripts copied in Sicily*, «Henoch» XV (1993), pp. 359-361; C. COLAFEMMINA, *Un copista ebreo a Demenna nel 1472*, in N. BUCARIA (ed.), *Gli ebrei in Sicilia, Studi in onore di Monsignor Benedetto Rocco*, Palermo 1998, pp. 89-98. More recently: M. ZONTA, *La filosofia ebraica me-*

Kabbalah do not appear in the lists made by Christian notaries⁵; however, speculations on this argument go beyond the scope of the present paper.

So far, given our present knowledge of the books owned by Sicilian Jews, and the difficulties in identifying certain works whose titles are rendered in atrocious transcription, we can determine that historical works were extremely rare. One book listed in an inventory made in 1484 that belonged to a Palermitan Jew, Jacob Cuyno, can be identified with reasonable certainty as the book of Yosippon: “*librum scriptum in ebrayco in carta, di Joseph, veterem glossatum*” (book of Joseph, written on paper in Hebrew, old, glossed)⁶. Another book, in an inventory made in 1491 that belonged to a Jewess of Trapani, is listed as “*uno libro chamato Josep Benray*”⁷. This could be another mention of the book of Yosippon, which as already noted, was also known as the book of Joseph ben Gorion, a title which may have sounded to the Sicilian notary like “Joseph Benray”. The owner of this book was Gaudiosa, the widow of Jacob “quondam Salomonis Cuchino” (that is: Jacob, son of the late Salomon Cuchino). Though the inventory was made in Trapani, it cannot be ruled out that the original owner of the book was the

same Jacob Cuchino or Cuyno of Palermo mentioned above, and now the book came into the possession of his widow who perhaps moved to Trapani. If our reasoning is correct, then the notarial inventories attest to the existence of only one copy of Yosippon in the possession of local Jews.

But the Hebrew *Sefer Yosippon* is also mentioned in a notarial act made in Palermo in November 1475, hitherto unpublished⁸. The contract is extremely interesting for several reasons: it mentions a rare attempt to translate Yosippon before the first printed editions; the parties to the contract are a Jew and a Christian, and it is highly probable that the Christian was in fact a converted Jew, and a careful reading raises more fascinating questions.

Let us first consider the facts. The contract stipulated that the Jew Busacca Spagnolu, a citizen of Palermo, would translate a certain book: “*quodam libro de carta scripto in ebraico vocato Jusifus*” for Petrus de Toledo, a tailor, also citizen of Palermo, from Hebrew into the Castilian language. The work needed to be finished within three months and the Jew would be paid for his work one *onza* and six *tari*. The contract specified that Busacca was to translate “*iuxtam formam unius mustre litterarum existentis in posse dicti*

dievale in Sicilia, in N. BUCARIA, M. LUZZATI, A. TARANTINO (eds.), *Ebrei e Sicilia*, Palermo 2002, pp. 163-168; A.M. PIEMONTESE, *Codici giudeo-arabi di Sicilia*, *Ibid.*, pp. 179-184.

⁵ This observation holds true as far as it is based on our present knowledge. It is possible that further study based on notarial material might reveal new aspects of Sicilian Jewish book culture, since a book described as having Kabbalistic ornaments on its covers (the notary’s rendition of its title does not permit identification). The book is mentioned in a notarial document from Palermo from 1482: Archivio di Stato di Palermo, Notaio Gabriele Vulpi, reg. 1140 c 165r, published by KRASNER, *La comunità ebraica*, cit., II, p. 117. It should be noted that this particular book was in the possession of a Christian and sold to a Jew.

⁶ Book of Joseph: Archivio di Stato di Palermo, Notai Defunti (from now on: ASP ND), Matteo Vermiglio reg. 1355, 22 June 1484 published by BRESC, *Livre et société*, cit., No. 200, note 6.

⁷ Archivio di Stato di Trapani, Notaio Andrea Sesta 327 (?), Bresc, *Ibid.*, No. 221, p. 314.

⁸ While working on my doctoral thesis (*The Converted Jews in Sicily 1460-1550*, Tel Aviv University 1997), Prof. Simonsohn kindly let me use documents regarding converted Jews in Sicily from the material collected for the *Italia Judaica* series. In the course of my research I came upon a reference to a contract for the translation of Yosippon commissioned by one Petrus de Toledo, probably a Spanish *converso*. As the document itself was not before my eyes at the time I did not realize its importance. Recently I have found the original document in the city archive of Palermo (Archivio di Stato di Palermo, Notaio Matteo Vermiglio reg. 1350 c 133 r) and transcribed it in its entirety, to be published in the Festschrift volume dedicated to Cesare Colafemmina.

magistri Petri... et meliorandum dictam mustram hinc ad menses tres, proxime future". Apparently, this Petrus or Pedro de Toledo had a copy of the book in his possession and he gave it to the Jew to translate. The need to ameliorate this copy or sample probably means that Petrus already had had a partial translation or one that did not satisfy him. There is not enough information in the contract to enable us to know whether this copy had been in Petrus's possession before he addressed himself to Busacca, or perhaps it was a previous attempt at translation by Busacca that needed to be improved. Another interesting detail is the customer's specification that the translation should be made in Castilian, in Latin letters: "*in lingua Castellana videlicet litteram Castellanam Latinam*". Did the Jew prepare a previous translation in Castilian written in Hebrew letters, that is, a Ladino translation? However, no manuscript Ladino translation of *Yosippon* has been found so far. On the other hand, it is possible that a translation into Castilian was made in Spain in the first half of the fifteenth century, but it is not clear whether it is related to the contract concluded in Palermo⁹.

It should be pointed out that it was Pedro de Toledo, presumably a Christian, who possessed the Hebrew codex rather than the Jew, Busacca Spagnolu. The contract provides little information on the parties beyond their names, even so we can try. The Jew's cognomen, "Spagnolu", indicates that he was of Spanish origin, though the form "Busacca" (from the Arabic Abu Yiṣḥāq) is typically Sicilian. This could mean that Busacca had been living for a

long time in Sicily, maybe had even been born there. And yet, he obviously retained a good knowledge of Castilian, enough to allow him to translate into this language. Petrus or Pedro de Toledo was in all likelihood an immigrant to Sicily. The surname De Toledo indicates that he had no other, no family and no ancestors worthy to be named. He was almost certainly a new comer to Sicily since he asked for a translation into Castilian rather than Latin or the Sicilian dialect. The lack of information regarding the man's origins, his knowledge of Castilian, and his interest in Hebrew literature as well as his possession of a Hebrew codex, signify, in my opinion, that the man was a Spanish *converso*. Why would a tailor of probable *converso* origin need a translation of *Yosippon*? Possibly, if he was indeed of Jewish origin, he may have wanted to learn about Jewish history, perhaps in order to return to his roots. It should be noted that in Spain there was a strong anti-*converso* spirit in this period, and *conversos* feared to display an interest in Jewish texts¹⁰, while in Sicily converted Jews were less in the public eye, and had less to fear, at least until the establishment of the Spanish Inquisition in 1500. Also in Sicily, a few years earlier, a Catalan *converso*, Jaymus Bisbal, could openly buy Hebrew books from a Jewish merchant of Perpignan. Another New Christian, the *neofito* Jacobo de Crispo of Palermo, took a Hebrew book in pawn from a Jewess who later retrieved it¹¹. In this case it could be that the book had no special significance and it only represented a commodity, but it is interesting to note that in both cases the converted Jews openly took Hebrew books into their pos-

⁹ The Ladino translation: *Sefer Ben Gurion (Yosippon): first Ladino translation/ by Abraham Asa (1753)*; a critical edition by Moshe Lazar, Lancaster California, Labyrinthos 2000. I would like to thank Prof. Javier Castaño of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas of Madrid for bringing to my attention the existence of a possible 15th century manuscript translation of *Yosippon* into Castilian. See: G. AVENOZA, *Datos sobre el códice M-54 de la Biblioteca de Menendez y Pelayo de Santander: el Yosifón en romance*, «Boletín de la Biblioteca de Menendez Pelayo» LXXV (1999), pp. 393-401.

¹⁰ Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, Philadelphia 1961-1966, pp. 347-349, 394; E. BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona 1976; H. BEINART, *Conversos on Trial. The Inquisition in Ciudad Real*, «Hispania Judaica Series», Jerusalem 1981. On the anti-*converso* atmosphere prior to the expulsion see also: A. MEYUHAS GINIO, *La Forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, 1998.

¹¹ BRESCH, *Livre et Societé*, cit., No. 105, p. 183.

session, addressing themselves to a Christian notary, without fearing an accusation of Judaizing. Petrus de Toledo also had apparently no fear of publicly acknowledging that he had had a Hebrew book in his possession, and what's more, he attempted to have it translated. However, it should be noted that in this case the codex belonged to the Christian, not the Jew, and thus, the contract between Pedro de Toledo and Busacca Spagnolu suggests the absence of *Sefer Yosippon* in Jewish libraries, or at least a difficulty of finding it Palermo, rather than proof of its circulation among the Jews.

Yosippon figures in another encounter between Christians and Jews in Sicily. Ranzano's account in his "*Delle origini e vicende di Palermo*" precedes the contract cited above by only a few years, since Ranzano's Latin version was written not earlier than the fall of 1469, and already in 1471 the author translated his work into the spoken language¹². A great part of this work is devoted to Ranzano's efforts to ascertain the reading of an ancient

inscription written in 'Chaldaic' characters that he saw on the walls of an old tower in Palermo. According to Ranzano, the inscription read as follows:

There is no God but God. There is no other as powerful as God; there is no other victor except that whom we worship; he who commands this tower is Sepha son of Eliphaz, who was the son of Esau brother of Jacob, son of Isaac, son of Abraham. And this tower is named Baych and the neighboring tower, near this one, is named Pherat¹³.

The tower in question was destroyed in 1564 but two partial copies of the original inscription survived, thus allowing scholars in the eighteenth century to reconstruct most of the text¹⁴. According to their reading, it was an Arabic inscription containing koranic verses and a date: 531 A.H. (942 A.D.)¹⁵. The biblical names of Sefo, Eliphaz, Esau, Jacob etc. do not appear in any of the surviving transcriptions, thus leading to the inevitable conclusion that the reading offered by Ranzano was a forgery. In his recently published book, *Arabes*

¹² Ranzano mentions in his history the celebrations conducted in Palermo in honor of the marriage of Ferdinand of Aragon and Isabella of Castile (the wedding ceremony was held on the 19th of October, 1469), therefore he must have concluded his work after that. The Latin version was printed for the first time by ANTONIO MONGITORE, *Biblioteca sicula*, Vol. IV, Palermo 1737. Here, however, all references to the Latin text are based on the transcription of the manuscript by SALVATORE MORSO, *Descrizione di Palermo antico sugli. Ricavata sugli autori sincroni e i monumenti de' tempi*, Presso Lorenzo Dato, Palermo 1827, pp. 46ff. The vulgar version, translated by Ranzano himself, was published in G. DI MARZO (ed.), *Delle origini e vicende di Palermo di Pietro Ransano e dell'entrata di re Alfonso in Napoli*, Stamperia di Giovanni Lornsaider, Palermo 1864.

¹³ In Latin: "Huius turris praefectus est Sepho filius Eliphaz, filii Esau, fratris Iacob, filii Isaac, filii Abraham. Et turri quidem ipsi nomen est Baych, sed turri huic proxime nomen est Pherat", *De auctore et primordiis ac progressu felicitatis urbis Panormi*, transcribed by MORSO, *Descrizione di Palermo*, cit., pp. 48-49. In the vernacular version: "Quillo chi comanda in quista turri è Sepha figlio di

Eliphaz, lu quali fu figlio di Esau frati di Jacob, lu quali fu figlio di Ysaac, chi fu figlio di Abraam. Et per nomo si chama quista turri Baich, et la turri chi è vichina, oy veru appressu a quista, si chama Pherat", in DI MARZO, *Delle origini*, cit. p. 63.

¹⁴ A partial copy of the text (virtually illegible) was published by TOMMASO FAZELLO, *De rebus siculis decades duae*, Palermo 1560 (Fotocopy edition, Galatea, Acireale), pp. 166-167. The other copy was preserved in a manuscript of MARCO ANTONIO MARTINES, *De situ Siciliae et insularum adiacentium*, who wrote shortly after Fazello. Both fragments were published by Prince GABRIELE LANCILLOTTO CASTELLI DI TORREMUZZA, *Le antiche iscrizioni di Palermo raccolte e spiegate*, Palermo 1762. The publication enabled eighteenth century scholars to determine the language and contents of the original: MORSO, *Descrizione di Palermo antico*, cit., pp. 57-61.

¹⁵ MORSO, *Descrizione di Palermo antico*, cit., pp. 64-67. For more details regarding the Arabic inscription see the summation given in the new edition of VINCENZO DI GIOVANNI, *Palermo Restaurato*, a cura di M. Giorgiani e A. Santamaura, Palermo 1989, Esp. in the notes: pp. 355-359.

de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XIIIe-XVe siècles, Henri Bresc discussed this passage in Pietro Ranzano's history of Palermo identifying the Hebrew book mentioned there as the Hebrew *Sefer Yosippon*¹⁶. But all Ranzano said was that «some of them [=the Jews] confirm that in a very ancient Hebrew book that still exists, there is a similar story described by their ancestors»¹⁷, and the identification of this “very ancient Hebrew book” as *Yosippon* was actually made by Leopold Zunz more than a century ago, a fact omitted by Bresc. Though the inscription was clearly a forgery, it shouldn't be dismissed nowadays as unimportant as it shows that its author or authors were familiar with the Jewish legend that originated in *Sefer Yosippon*.

Sefo ben Eliphaz is only mentioned in the Bible as one of the descendants of Esau (Genesis 36:4-10, and Chronicles I, 1:36) and he is no special figure in biblical narrative, whereas the author of *Sefer Yosippon* accorded him a central role as the founder of Rome. The earliest surviving account of the legend of Sefo is that of *Sefer Yosippon*¹⁸. According to *Sefer Yosippon*, Sefo son of Eliphaz and the grand-

son of Esau fought against Joseph in order to prevent Jacob's burial in Hebron¹⁹. Sefo was twice defeated by Joseph and was brought to Egypt in chains. After Joseph's death Sefo escaped from Egypt and came to Africa where he was received by king Agnias (Aeneas) and made the leader of his armies. According to *Sefer Yosippon*, Sefo accompanied Agnias on his expeditions in Italy and finally settled in the land of the Kittim, that is the land of the Romans. After slaying a monstrous being named Janus, he was made king of the Kittim and his name was changed to Janus Saturnus, after the name of the beast he slew and the star that they were worshiping. Many of the details in the legend of Sefo – the war with Turnus, the death of Agnias's nephew Pallas in battle, and the killing of the beast – derive from the *Aeneid*. This demonstrates the familiarity of the author of *Yosippon* with classical literature, as already noted by David Flusser and others²⁰. But the author of *Yosippon* added an important twist to the tale by introducing the figure of Sefo and a fictive genealogy that made Janus Saturnus, that is Sefo, the ancestor of Romulus, the founder of Rome. Thus, this narrative allows for an explanation of the tradi-

¹⁶ H. BRESK, *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XIIIe-XVe siècles*, Paris 2001, p. 67. The identification of the Hebrew book in Ranzano's account as *Sefer Yosippon* was first made by L. ZUNZSERGAPERS, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 484, note a. [Italian version: Id., *Storia degli ebrei in Sicilia*, translated by P. Perreau, Archivio Storico Siciliano IV (1879), pp. 69-113]. Zunz, by the way, relied on the Gotha Latin-Hebrew edition: *Josephus Gorionides sive Josephus Hebraicus, juxta Venetam editionem*, Jacob Mevium, Francofurti ad Moenum 1707, p. 14. This edition is based upon the Venice printed edition of 1544, which represents the Mosconi version of *Yosippon*.

¹⁷ “Et io jà longo tempo si fa chi hajo intiso di alcuni Iudei li quali habitano in Palermo, afirmando ipsi haviri intiso da li soi antecessuri et maximamenti di quilli li quali a tucti li altri cum omni sciencia et cognitioni di litri caldei hanno superato, questo epigramma esseri quista propria sententia da nui supra dicta. Et ancora afirmano alcuni di quilli, eserchi fina a quisto tempo uno antiquissimo

libro ebraico, in lo quali si trova lo simili descripto da li soi antecessuri”, DI MARZO, *Delle origini*, cit., pp. 64-65.

¹⁸ According to Flusser there may have been earlier Christian versions of this story: D. FLUSSER, *The Josippon*, I, Jerusalem 1981, pp. 10-11, notes to lines 16 and 19.

¹⁹ The story of Jacob's burial appears in the Midrashic literature but without mentioning the figure of Sefo. The sources are listed by L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1946, Vol. II, p. 153ff. Vol. V (the notes), pp. 370-372.

²⁰ The war against Turnus, the story of Pallas and the killing of the monstrous beast, are all based on the *Aeneid*: *Aeneid*, Books VIII-XII. On the *Aeneid* as a source for *Sefer Yosippon*: A. TOAFF, *La storia di Zephò*, pp. 44-45; Id., *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon*, Rome 1969. Flusser remarks that Agnias (Aeneas) according to Virgil's *Aeneid* came to Sicily, not Sardinia, *Ibid.*, Vol. I, p. 11, notes to lines 27-28 (*Aeneid*, Book III, lines 551-715, Book V, 700-702).

tional Jewish identification of Rome with Edom (first pagan Rome, later Christian Rome and Byzantium)²¹. Were the authors of the forged Palermitan inscription attempting to create a legend that gave Palermo the same antecedents as Rome? This possibility cannot be ruled out since Ranzano himself drew the parallel between the two cities: just as Rome was called “the city” (*urbs*), Palermo was named the “happy city” (*urbs felix*)²². But let us return to Yosippon. According to Ranzano’s account, he approached the Jews of Palermo and asked them about the inscription:

And it is already a long time ago since I had been informed by certain Jews of Palermo that they confirmed having learned from their ancestors, and especially from those who had the best science and knowledge of Chaldean characters, that the inscription is indeed the same text we have mentioned above. Moreover, some of them confirm that in a very ancient Hebrew book that still exists, there is a similar story described by their ancestors²³.

As the Jews of Palermo did not show him the book in question, and wishing to learn more about it, Ranzano went to visit a certain Isaac Guglielmo of Pisa:

And so, a certain Jew of the Pisan nation, “habitor” of Palermo, whose name was Isaac Guglielmo, invited me several times to visit him in his house and showed me a book in which was writ-

ten all that we have described above. And after having the said inscription explained to me in the Hebrew and then in the vulgar language, I still could not decide whether what the Jews were saying was true²⁴.

Isaac Guglielmo is described as “a Jew of the Pisan nation” and “*habitor*”, that is a resident of Palermo, but not “*civis*” (citizen) of that city. Many Pisan families, not necessarily Jews, came to Sicily in this period. Pisan merchants and bankers operated in Sicily, in time entering even the ranks of nobility, like the Aiutamicristo family²⁵. Isaac Guglielmo was either a permanent immigrant to Sicily or a temporary resident. If the latter, it is interesting to note that he brought *Sefer Yosippon* and perhaps other Hebrew books with him to Palermo.

It is strange that the presence of a foreign Jewish scholar in Palermo left no trace in other contemporary documents, though the name Isaac de Guglielmo of Palermo does appear in certain documents of this period. He was a political figure who together with another Jew, Chaim Balbu, acted during the reign of King Alfonso as ambassador of the Jews of Sicily to Rome to the pontifical court. However, this Isaac Guglielmo was dead in 1455²⁶. Nowhere is he identified as being of Pisan origin, or as a scholar for that matter. Moreover, if this Isaac de Guglielmo was indeed Ranzano’s interlocutor, their encounter must have occurred ear-

²¹ S. BOWMAN, *Sefer Yosippon: History and Midrash*, in M. FISHBANE (ed.), *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought, and History*, New York 1993, pp. 287-288.

²² DI MARZO, *Delle Origini*, cit., pp. 76-77; BRESC suggests that this was the case: *Arabes de langue*, cit., p. 67.

²³ Et io jà longo tempo si fa chi hajo intiso di alcuni Iudei li quali habitano in Palermo, afirmando ipsi haviri intiso da li soi antecessuri et maximamenti di quilli li quali a tucti li altri cum omni sciencia et cognitioni di litri caldei hanno superato, questo epigramma esseri quista propria sententia da nui supra dicta. Et ancora afirmano alcuni di quilli, eserchi fina a quisto tempo uno antiquissimo libro ebraico, in lo quali si trova lo simili descripto da li soi antecessuri, DI MARZO, *Delle origini*, cit. pp. 64-65.

²⁴ Et quantunque un certo Iudeo, pisano di nazioni et habitaturi di Palermo, chamato Ysaac Guglielmo, alcuni volti chamandomi in casa, mi havissi demonstrato un libro, in lo quali si ritrovava scripto tucto quillo chi di supra havimo parlato, et havissimi proferuto lo epigrama supra dicto in lingua hebrayca et dapoï in lingua vulgara, nondimino mai pocti judicari chi quillo fussi lo vero lo quali si demonstrava di li homini hebrei..., DI MARZO, *Delle origini*, cit. p. 65.

²⁵ G. PETRALIA, *Mercanti e famiglie pisane in Sicilia nel XV secolo*, Annuario Storico Italiano per l’età moderna e contemporana, XXXIII-XXXIV (1981-1982), pp. 167-296. For the Aiutamicristo family: C. TRASELLI, *Note per la storia di banchi in Sicilia nel XV secolo*, II, Palermo 1968, p. 12.

²⁶ S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, Leiden 2003, Vol. V, No. 2739, No. 3163, No. 3247.

lier than 1455, in Ranzano's youth (he died in 1492 and most of his life was spent outside of Sicily, see below).

Another possibility that should be given some consideration is that he may have been a member of the well-known da Pisa family of Italian Jewish bankers and scholars. It is tempting to name Isaac, the son of Yechiel da Pisa. In 1492 Isaac da Pisa corresponded with R. Abraham bar Nissim Hayyun, a Portuguese Jew who was in Sicily at the time, and thus was able to describe the plight of the Sicilian Jews during the months of the expulsion. In his letters, Isaac da Pisa demonstrated great concern for the Sicilian exiles and he also tried to help those who arrived in Pisa²⁷. This shows a connection between Isaac and Sicilian Jews, though there is no evidence that he had ever stayed in Sicily. But a strong objection to this identification is that the name Isaac Guglielmo does not correspond to Isaac son of Yechiel that was traditionally translated as Vitale among Italian Jews, whereas Guglielmo was usually coupled with Benjamin. Moreover, Umberto Cassuto in his study of the da Pisa family noted only one Guglielmo²⁸. Still, if Ranzano's interlocutor was nevertheless a member of the da Pisa family, this might provide an explanation for a curious reference to this inscription in the commentaries of Don Isaac Abarbanel to the Bible. Isaac da Pisa is mentioned in a letter of Don Isaac Abarbanel to Yechiel da Pisa, written around 1472: "Your son is more precious than the sons of the prophets, your firstborn has my own name, R.

Isaac, may God preserve him..."²⁹. This letter was written shortly after the publication of Ranzano's history. In any case, Abarbanel's text apparently confirms the version of Sefo's legend as given by Ranzano. Don Isaac Abarbanel in his commentaries to the Bible described Sefo as the first king of Italy (as in *Sefer Yosippon*) but he added some details that do not appear in any of the known versions of *Yosippon*. According to Abarbanel, Sefo built Genoa and he was named after the city (a word play between Ianua and Ianus) and also that: «it is written that he [Sefo] had also built Palermo, the first city of the island of Sicily» (והוא היה המלך הראשון אשר מלך באיטליא וכפי דעת רבים מהמספרים הוא אשר בנה גינוב"א וקראה על שמו... וגם פאל"רמו (העיר ראש אי שיציליא כתוב שהוא בנאה אברבנל ציטט יוספון מספר פעמים לכן אין ספק שיש לו היכרות עם הטקסט³¹, אבל הוא לא התבסס על אף אחת מהגרסאות של *Yosippon* שצוללו בזמנו, לכן לא ייתכן שיש לו היכרות עם הגרסה שבה נבנה פאלרמו. אברבנל שמע על התיאור המסתורי של המגדל של בייכ וציטט אותו בפרושו, או שראה גרסה לא ידועה של *Yosippon* שכללה את הפרק, כנראה גרסה סיציליאנית. בהתבוננות על המגבלות של *Sefer Yosippon* בסיציליה, כזו היא אפשרות לא סבירה. הסבר הגיוני יותר להוספת הפרק בפרושו של אברבנל הוא שהוא ידע על ה'כנעני'

²⁷ J. HACKER, *Some Letters on the Expulsion of the Jews from Spain and Sicily*, in J. HACKER et al. (eds.), *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period, Presented to Prof. J. Katz*, Jerusalem 1980, [Hebrew], pp. 64-97. Esp. letter No. 8 where he refers to the Jews of Palermo who arrived in Pisa after the expulsion as his brothers: *Ibid.*, p. 95.

²⁸ V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in «Judaica Minora», Milano 1983, pp. 716, 739. U. CASSUTO, *Sulla Famiglia da Pisa*, «Rivista Israelitica» V (1908), pp. 235-238; *Id.*, *ibid.*, VI (1909), pp. 102-103. Michele Luzzati published new material on the da Pisa family and their close rela-

tives in M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985 (esp. 61-120).

²⁹ *Otzar Nechmad*, ed. by I. Blumenfeld, I. Knöpfmacher Buchhandlung, Wien, 1857 [Hebrew], II, pp. 65-70. Letters of Isaac ben Yechiel da Pisa mention books and book fragments on a variety of subjects: HACKER, *Letters on the Expulsion*, cit., pp. 60, 67.

³⁰ I. ABRABANEL, *Commentary on the Later Prophets*, Jerusalem 1946, Isaiah 35, p. 171.

³¹ On Abarbanel's use of *Yosippon* as historical source: E. LAWEE, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition. Defense, Dissent and Dialogue*, Albany 2001, pp. 189-190.

inscription, and he was not aware of its being a forgery. If our identification of Isaac Guglielmo is correct, it can explain how Abarbanel, who corresponded quite regularly with the da Pisa family, could have learned about Sefo as founder of Palermo. But Abarbanel also had the opportunity of encountering Sicilian exiles during his stay in Naples after the expulsion and they could have informed him of the mysterious inscription³².

To conclude, Ranzano's encounter with the Jews can be interpreted on more than one level. Taken at face value, it offers a picture of cordial relations between Jews and Christians in Palermo. Ranzano described his visits to Isaac Guglielmo the Jew as a perfectly natural thing to do: «and so, a certain Jew of the Pisan nation... invited me several times to visit him in his house and showed me a book». Was Ranzano indeed invited to Isaac Guglielmo's house or was his Jewish host forced to accept his visits? Everything that is known about Ranzano's career indicates that he supported the conversion of the Jews and that he was far from friendly towards them. Pietro Ranzano (1428-1492) joined the Dominican Order at the age of sixteen and by the age of twenty eight, he has become Provincial of the Dominicans in Sicily. As he grew up, Ranzano became the pupil of the Dominican Enrico Lugardi, later inquisitor of Sicily³³. On the election in 1455 of Alfonso

Borgia of Valencia as Pope Calixtus III, Ranzano was called to the pontifical court. Soon afterwards, Ranzano, by then the provincial of the order in Sicily, was appointed by the pope to supervise the canonization process of Fray Vicente Ferrer. The Dominican Friar Vicente Ferrer was greatly admired by his contemporaries for his piety, but from the point of view of Jewish history, his missionary efforts and religious zeal made him one of the worst persecutors of Spanish and Provençal Jewries. After the beatification of Vicente Ferrer, the pope entrusted Pietro Ranzano with the writing of a biography "*Vita Sancti Vincenti*", which he did³⁴. The example of Vicente Ferrer inspired Fra Giovanni da Pistoia, another Dominican, in his efforts to convert the Jews in Sicily. In order to model his own preaching on the sermons of Vicente Ferrer he asked Ranzano for a copy of the biography which reached him in August 1463. Along with the book Ranzano sent him a personal letter accompanied by verses to help him memorize the story of the saint's life³⁵. Thus it is hardly likely that a Jew would have really welcomed Ranzano in his home and shown him Hebrew books that he could have used later for his polemics against them.

Sefer Yosippon figures in the encounters between Jews and Christians in Sicily, but as far as we know, it played no role in the inner

³² Sicilian exiles coming to the Kingdom of Naples after the Expulsion: N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, a cura di F. PATRONI GRIFFI, Napoli 1990, pp. 96-104; C. COLAFEMMINA, *Documenti per la storia degli ebrei in Calabria*, «Sefer Yuhasin» I (1985); ID., *The Jews of Reggio Calabria from the End of the XVth Century to the Beginning of the XVIth Century*, in G. DAHAN (ed.), *Les Juifs au regard de l'histoire, Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris 1985, pp. 255-262. Abarbanel's stay in the Kingdom of Naples is well documented by diverse sources, including his own commentaries. See B.Z. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, (revised edition) Ithaca-London 1998, pp. 61-81.

³³ Enrico Lugardi presented King Alfonso the Magnanimous in 1451 with a privilege attributed to Emperor Frederick II. The privilege purported to Frederick II, gave the Inquisition a third of the con-

fiscated property of heretics, and was confirmed by the king. This privilege is commonly perceived as the founding document of the inquisition in Sicily: LUIS DE PARAMO, *De origine et progressu S. Inquisitionis*, Madrid 1598, p. 199; ANTONINO FRANCHINA, *Breve rapporto del tribunale della S.S. Inquisizione di Sicilia*, Palermo 1744, pp. 10-15; V. LA MANTIA, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo 1977 (new edition of works originally published in 1886 and 1904), pp. 9-20.

³⁴ P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, I, II, Leiden 1965-1967, Index.

³⁵ M.A. CONIGLIONE, *La provincia domenicana di Sicilia*, Catania 1937, pp. 30-34; on the activities of Mendicant friars in Sicily see: M. BEVILACQUA KRASNER, *Re, regine, francescani, domenicani ed ebrei in Sicilia nel XIV e XV secolo. Potere politico, potere religioso e comunità ebraiche in Sicilia*, Archivio Storico Siciliano XXIV (1998), pp. 61-91.

dialogue held among the Jews themselves. The Jews probably brought up *Yosippon* as a response to the growing interest in history and in the classic authors in this period. In *Yosippon* they had at their disposal a source that few Christians could read, and yet none of them could dispute its authenticity because it was attributed to Josephus Flavius, whose works they knew in Latin³⁶. Christians, on the other hand, needed the Jews' confirmation of the information it contained in order to establish their own claims for *Truth*. The Jews possessed the original texts and could still read them, while they could not. One can go back to St. Augustine who portrayed the Jews as book carriers and librarians of the Christians (*Codicem portat Iudaeus, unde credat christianus. Librarii nostri facti sunt*)³⁷, but the humanists of the fifteenth century also sought the *Truth of the Jews* (*Hebraica veritas*) in order to unearth the secrets of early Christianity³⁸. As a humanist, Ranzano apparently relied on the *Truth of the Jews* to confirm his theory regarding Paler-

mo's antiquity, as a Dominican who approved of Vicente Ferrer's missionary work he probably wished to learn more about Jewish texts in order to convince them of Christianity's truth.

Sefer Yosippon seems to have created in Sicily a link between Jews and Christians that had a special significance as regards their perception of history. In both cases, Ranzano's and that of Petrus de Toledo, *Sefer Yosippon* apparently served as a link to the past. For the Dominican it was Palermo's past, while for the Spanish immigrant it was probably a link to his own past as a Jew. It is also worthy of note that both had no direct access to this work because of the language barrier and both needed the Jew as intermediary.

Nadia Zeldes
16, Beit Hakerem St.
Jerusalem 98343
Israel
e-mail: nzeldes@hotmail.com

SUMMARY

In the Renaissance period Jews and Christians were greatly interested in *Sefer Josippon*, both as part of the search for historical sources from Antiquity and as part of the Jewish-Christian dialogue of that period. Although it appears that few copies of *Josippon* circulated in Sicily, this work played a similar role there as well. The present paper discusses two Jewish-Christian encounters centered on *Sefer Josippon*: an attempt to translate the book from Hebrew into Castilian, and the story of the false inscription of Palermo found in Ranzano's *Delle origini e vicende di Palermo*. Both encounters portray the Jew as an intermediary between the Christian and the historical work, where the Jew acts as translator from Hebrew into the spoken language.

KEYWORDS: Medieval Hebrew Literature; Sicily; Judeo-Christian encounters.

³⁶ On the Jews' attitudes towards history in this period see R. BEN SHALOM, *The Image of Christian Culture in the Historical Consciousness of the Jews of Twelfth to Fifteenth Century Spain and Provence* [Hebrew], 2 vols. Ph.D. Diss., Tel Aviv University 1996; Id., *Myth and Classical Mythology in the Historical Consciousness of Medieval Spanish Jewry* [Hebrew], «Zion» 66 (2001), pp. 451-494.

³⁷ Aureli Augustini Opera, *Enarrationes in Psalmos*, 56.9, *Corpus Christianorum Serie Latina*, Turnholt 1956, Vol.39, p. 700 (cited by J. COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London 1999, p. 36).

³⁸ R. FUBINI, *L'ebraismo nei riflessi della cultura umanistica: Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Annio da Viterbo, Medioevo e Rinascimento*, II (1988), pp. 283-324 (Id., *L'ebraismo nei riflessi della cultura umanistica: Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Annio da Viterbo, Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, VIII (1989), pp. 7-52); E. GARIN, *L'umanesimo italiano e la cultura ebraica*, in C. VIVANTI (ed.), *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia*, 11, Torino 1996-1997, pp. 363-366; R. BONFIL, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley-Los Angeles-London 1994, pp. 172-175.

LA MIGRAZIONE DEGLI EBREI DEL *GARBUM* IN SICILIA (1239)

I. Introduzione

La migrazione a Palermo e in Sicilia di un gruppo di ebrei provenienti dal Nord Africa alla fine degli anni '30 del secolo XIII s'inserisce nel clima di intensi rapporti economici, politici e diplomatici intessuti tra il Regno svevo e i poteri arabo-islamici dell'Africa settentrionale. Siamo informati della migrazione grazie a due documenti appartenenti al frammento del *Regestum Friderici* pertinente agli anni 1239-1240. In ordine di tempo il primo è un *mandatum* imperiale (Cremona, 28 novembre 1239), mentre il secondo è una *littera responsalis* (Sarzana, 15 dicembre 1239)¹, entrambi indirizzati al secreto di Palermo Oberto Fallamonaca². Il *mandatum* del '39 attesta che l'inse-diamento a Palermo degli ebrei provenienti dal *Garbum* era avvenuto poco tempo prima della data del documento («qui nuper ad habitandum Panorm(um) venerunt»)³. Il *mandatum* non esplicita che l'arrivo a Palermo sia avve-

nuto direttamente dal *Garbum*, in tal caso via mare secondo i consueti ritmi della navigazione mediterranea⁴, o se diversamente vi siano state precedentemente delle tappe intermedie nell'isola. Ad ogni modo la presenza degli ebrei del *Garbum* a Palermo prende forma solo a partire dall'anno summenzionato, come testimoniato dalla *responsalis* del dicembre del '39, la quale può essere considerata una vera e propria «carta di fondazione» della comunità dei nuovi arrivati. Dalla medesima *littera* siamo a conoscenza della presenza di ebrei provenienti dal *Garbum* sia a Palermo che in altri luoghi della Sicilia, questi ultimi non meglio identificati dal documento stesso («per diversas partes Sicilie habitant»)⁵. A chiarire una loro localizzazione intervengono alcuni documenti d'età successiva, i quali forniscono interessanti dati circa la presenza di una comunità di ebrei del *Garbum* anche a Mazara⁶.

Quanto a Palermo (e Mazara) quale punto di arrivo della migrazione, non sembrerebbe

¹ C. CARBONETTI VENDITTELLI (cur.), *Il registro della cancelleria di Federico II del 1239-1240*, I-II, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002, (Fonti per la Storia dell'Italia Medievale, *Antiquitates* 19): I, n. 228, pp. 219-220 e n. 261, pp. 263-267 [citato *infra* RF]. Per un'analisi del *Regestum Friderici*, oltre l'introduzione di C. Carbonetti Vendittelli, *ibid.*, pp. IX-XC, si veda anche S.P.P. SCALFATI, *La produzione della cancelleria di Federico II: i documenti del periodo siciliano e il registro del 1239-40*, «Schede medievali» 41 (2003), pp. 149-161.

² Oberto Fallamonaca è un personaggio di spicco dell'amministrazione sveva. Di probabili origini arabo-cristiane, Oberto compare per la prima volta nel 1239 in qualità di *magister portulanus Sicilie ultra flumen Salsum*; nello stesso anno è nominato *secretus Panormi*. Nel febbraio del 1240 partecipa all'ambasceria a Tunisi guidata da Enrico Abbate e il 3 maggio dello stesso è nominato *doanarius de secretis et questorum magister*. Ancora nel 1244 è inviato come ambasciatore in Spagna; l'impiego del personaggio nella diplomazia sveva

ben si accompagna alla sua attestata arabofonia (nel settembre del '44 firma «signo nostro Saracnico»), per un profilo cfr. J. JOHNS, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge 2002, pp. 245-247.

³ RF, I, pp. 219-220.

⁴ Per la circolazione marittima e i ritmi della navigazione nella prima metà del XIII sec. si veda G. JEHEL, *Les Génois en Méditerranée occidentale (fin XI^{ème} – début XIV^{ème} siècle)*. *Ébauche d'une stratégie pour un empire*, Paris 1993, pp. 312-317.

⁵ RF, I, p. 265.

⁶ La presenza degli ebrei del *Garbum* a Mazara è attestata da due documenti: l'*Appendice* al «Quaderno delle Gabelle della città di Palermo anteriori alla riforma del 1312» (seconda metà del XIII sec.), e l'inchiesta sulle chiese e i benefici della chiesa di Mazara (2 novembre 1272). Il primo documento menziona gli «iura debita Episcopo et Canonicis mazariensis ecclesie» tra questi il «Chaensis/Gisie Iudeorum civium et Iudeorum Garbi», cfr F. POLLACI NUCCIO - D. GNOFFO (curr.), *Acta Curie Felicis Urbis Panormi 1. Registri di lettere, gabelle e peti-*

che la scelta sia stata motivata da un esplicito invito dei correligionari: la *responsalis* del '39 evidenzia un aperto dissidio tra i nuovi venuti e gli ebrei di Palermo⁷, a causa del quale gli ebrei del *Garbum* richiedono, da parte dell'autorità imperiale, la sanzione di una struttura comunitaria autonoma⁸. Come emerge dal documento, a sostenere l'inserimento nel tessuto urbano è senza dubbio l'autorità imperiale, la quale in generale attua una politica che tende a colmare il vuoto biologico venutosi a creare nella capitale durante la prima metà del XIII sec. a causa dell'esodo dei musulmani⁹. Dalla dialettica composizione della *responsalis* del '39 traspare come sulla questione degli ebrei del *Garbum* si affrontino due diverse linee politiche: quella del secreto Fallamonaca che tende a concentrare la presenza degli ebrei del *Garbum* esclusivamente a Palermo, e quella dettata dall'imperatore, il quale non vuole che sia attuata la proposta di Fallamonaca, in quanto sarebbe venuto meno quel tessuto connettivo ebraico che avrebbe permesso un au-

spicato ulteriore afflusso di ebrei provenienti da quella regione¹⁰.

Quanto alle attività economica della comunità dei nuovi arrivati, dalla *responsalis* del '39 traspare come la presenza degli ebrei del *Garbum* a Palermo sopperisca al vuoto di manodopera specializzata venutosi a creare nel settore agricolo a seguito delle rivolte dei musulmani di Sicilia. La *littera* affronta diverse questioni, quasi tutte connesse al rilancio dell'agricoltura nel territorio di Palermo. L'imperatore emana disposizioni volte a favorire la ripresa economica quali il taglio del canneto di Misilmeri, l'affidamento di terreni demaniali prezzo la *Zisa* a *novi habitatores*, la ricerca in Oriente di uomini che siano edotti nella coltura della canna da zucchero¹¹, oltre s'intende alla questione degli ebrei del *Garbum* e ai *victualia*¹² da esportare. Gli ebrei del *Garbum* ricoprono un ruolo privilegiato sia nel rilancio di colture in crisi già precedentemente impiantate, quali la palma da dattero («excolendum iuxta morem eorum de Garbo»)¹³, l'henné e l'indaco¹⁴, sia nella sperimentazione di nuove col-

zioni 1274-1321, Palermo 1892 rist. anast. con introduzione di F. Giunta, Palermo 1982, p. 347; nel secondo documento, tra le rendite assicurate alla chiesa di Mazara, appaiono: «semis gisie Iudeorum civium et Iudeorum Garbi»; per il documento cfr. SH. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily 383-1300*, I, Leiden-New York-Köln 1997, (*Studia post-biblica*, 48/3, 1), n. 231, p. 467.

⁷ «De Iudeis vero de Garbo, qui sunt in Panormo nec concordant cum [aliis Iudei]s Panormi, sicut tua capitula continebant», *RF*, I, p. 265.

⁸ Gli ebrei del *Garbum* sono qualificati come *extranei*, richiedono una propria sinagoga e un'area nella quale insediarsi; inoltre viene attribuito loro un *senex* che funga da *magister*, e vengono applicate tasse specifiche quali la *gisìa* (capitazione "collettiva") e le imposte sulla macellazione rituale e il vino *kašer*, cfr. *RF*, I, p. 265.

⁹ Sulla Palermo sveva rimandiamo alle attente analisi di I. PERI, *Il porto di Palermo dagli Arabi agli Aragonesi*, «Economia e Storia» V, 4 (1958), pp. 422-469; C. TRASELLI, *Sulla popolazione di Palermo nei secoli XIII-XIV*, «Economia e Storia» XI, 3 (1964), pp. 329-344; S. FODALE, *Palermo «sedes Regni» e città di Federico II*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (curr.), *Federico e le città italiane*, Palermo 1994, pp. 212-221, e C.A. DI STEFANO,

Palermo nella prima metà del XIII secolo: l'evidenza archeologica, in C.A. DI STEFANO - A. CADEI (curr.), *Federico e la Sicilia: dalla terra alla corona. Archeologia e architettura*, I, Siracusa 2000², pp. 289-292.

¹⁰ «De non compellendis Iudeis, qui sunt per diversas partes Sicilie, venire in Panormum. De compellendis vero Iudeis aliis, qui de Garbo venerunt et per diversas partes Sicilie habitant, non vidimus expedire, ne forte tolleretur aliis, qui venturi sint, materia conferendi se in regnum nostrum», cfr. *RF*, I, p. 265.

¹¹ *RF*, I, pp. 264-267.

¹² Il termine *victualia* ha un significato ampio e indica sia il grano (*frumentum*) ma anche altri generi di sussistenza (fra i quali orzo, fave e legumi in genere), cfr. *RF*, I, pp. 24-25.

¹³ L'interesse verso il comparto agricolo sembra prioritario e già nel mandato del novembre del '39 si sottolinea che gli ebrei del *Garbum* «volunt facere dactulitum nostrum Panormi fructificare, cum exinde sint instructi», cfr. *RF*, I, p. 220.

¹⁴ Com'è noto Federico tende ad affidare agli ebrei la tintura e la *celandra* (apprettatura per la tintura), creando una sorta di esclusiva ebraica nel settore. La coltivazione da parte degli ebrei del *Garbum* di piante quali l'indaco e l'henné, destina-

ture («*alia diversa semina, que crescunt in Garbo nec sunt in partibus Sicilie adhuc vise crescere*») ¹⁵.

La presenza nella Palermo sveva degli ebrei provenienti dal *Garbum* si caratterizza come rilevante sia dal punto di vista numerico che socio-culturale ¹⁶: è verosimile che gli ebrei provenienti da una società islamica nordafricana abbiano trasmesso un significativo apporto di cultura giudeo-araba al tessuto ebraico dell'isola in un'epoca di profonda ricomposizione culturale.

La documentazione relativa agli ebrei del *Garbum* è nota da tempo ¹⁷ e una sua analisi è stata affrontata, sia pur rapsodicamente, da diversi studiosi. Sulla questione tuttavia permangono un certo numero di "zone d'ombra", affiancate da diversi luoghi comuni. Nel presente studio ci siamo limitati a cercare di precisare il luogo geografico da cui provengono gli ebrei in questione, il *Garbum*, ricercan-

do nello sfondo storico dell'area le possibili cause della migrazione. In un prossimo lavoro affronteremo le dinamiche di insediamento della comunità dei nuovi venuti nell'isola e il loro inserimento nel tessuto urbano palermitano, mettendo in luce alcuni aspetti dei rapporti con la comunità ebraica locale, anche nel segno della continuità.

II. Ipotesi sulla provenienza degli ebrei: il *Garbum*

Apparentemente controversa è la resa del termine *Garbum* dei nostri documenti. Il toponimo è stato frequentemente tradotto con "Gerba", resa errata che ha creato non pochi fraintendimenti relativi alla provenienza della migrazione ebraica ¹⁸. Quanto al nome dell'isola sulle coste orientali dell'attuale Tunisia, ricordiamo come Gerba ¹⁹, nella documentazione medievale, goda di un nome diverso

te a fornire la materia prima per la tintura, può essere considerata parte di questo ciclo produttivo; per i rapporti tra ebrei e industria tintoria (e serica) cfr. R. STRAUS, *Gli Ebrei di Sicilia dai Normanni a Federico II*, a c. di S. MAZZAMUTO, Palermo 1992, pp. 68-73.

¹⁵ Evidenziamo in margine l'attenzione di Federico verso le colture specializzate: il 12 marzo 1240 Federico ordina a Filippo *gaito* di Palermo di tenerlo informato *de piperiis*, cfr. *RF*, II, p. 663.

¹⁶ Anticipiamo, sia pur con la dovuta e inevitabile ipoteticità e cautela, che la presenza degli ebrei del *Garbum* a Palermo si quantifica in un rapporto di 1/3 della popolazione ebraica complessiva presente nella città. In virtù del loro non indifferente numero la loro presenza a Palermo (e in Sicilia) rappresenta un momento di rafforzamento dell'identità linguistica e culturale giudeo-araba dell'isola.

¹⁷ Nel corso della presente abbiamo fatto riferimento al testo edito da C. Carbonetti Vendittelli cit. *supra* alla n. 1; con valore di concordanze citiamo anche le raccolte precedenti che includono i documenti qui presi in esame: per gli studi federiciani si veda G. CARCANI, *Constitutiones regum regni utriusque Siciliae mandante Friderico II imperatore per Petrum de Vinea capuanum pretorio praefectum et cancellarium concinnatae*, Napoli 1786 [in appendice edizione del *Regestum imperatoris Frederici II annorum 1239 et 1240*, pp. 233-

420], rist. a c. di A. ROMANO, Messina 1992, (*Monumenta iuridica siciliensia*, 1), pp. 279-280 e 290-291, e J.-L.-A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, I-VI, Parigi 1852-1861: V, 2 (1859), pp. 535, 571-74; per quanto riguarda gli studi ebraistici cfr. B. e G. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, I-III, Palermo 1884-95; rist. anast. con premessa di R. Giuffrida, Palermo 1990 (*Documenti per servire alla storia di Sicilia*, pubblicati a cura della Società siciliana per la Storia Patria, serie I -diplomatica-, voll. VI, XII, XVII): I, n. XXI, p. 19 e n. XXII, pp. 19-20, e SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, cit., I, n. 215, p. 454 e n. 216, pp. 454-56.

¹⁸ Fra i primi, se non il primo, a sostenere l'errata equivalenza *Garbum*/Gerba è Raphael Straus nel suo *Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern*, Heidelberg 1910, p. 24 e *passim* [trad. it. *Gli Ebrei di Sicilia dai Normanni a Federico II*, cit., p. 20 e *passim*]. L'errata identificazione proposta da Straus è stata seguita da numerosi studiosi contemporanei, dei quali ci esimiamo dall'offrire un ozioso elenco.

¹⁹ Durante l'antichità l'isola di Gerba è chiamata *Meninx*, dal nome della sua città principale; solo a partire dal III-IV sec. d.C. l'isola cambia nome e viene chiamata *Girba*, dal nome del suo nuovo centro abitato sulla costa settentrionale (nei pressi dell'attuale Houmt Souk), favorito da una migliore posizione geomorfologica. Dal centro abitato di

non ultimo dal punto di vista fonetico; Gerba viene difatti chiamata in latino *Gerbae*, *-arum* (e le relative varianti romanze), e in arabo *Ġarbah*²⁰.

Diversamente un certo numero di studiosi ha inteso il *Garbum* in questione con riferimento all'Algarve, la regione meridionale dell'attuale Portogallo²¹. Anche in questo caso evidenziamo che la corrispondenza non è pertinente (sebbene – come vedremo presenti una certa affinità con il termine in questione, esclusivamente dal punto di vista etimologico).

Girba derivano sia il nome arabo che il nome latino, estesi entrambi all'intera isola, cfr. A. BESCHAOUGH, *Comment l'île de Meninx est devenue l'île de Girba*, in ID., *De l'Africa latino-chrétienne à l'Ifriqiya arabo-musulmane: questions de toponymie*, «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» (1986), pp. 530-549: 538-545. Evidenziamo inoltre come nella documentazione medievale l'isola di Gerba è indicata sovente con *insulae Gerbarum*; per le varie forme romanze del nome dell'isola si veda A. CAPACCI, *La toponomastica nella cartografia nautica di tipo medievale*, Genova 1994, p. 413.

²⁰ Nei prestiti dall'arabo attestati dai documenti medievali di Sicilia la velare fricativa sonora araba /ğ/ è resa di preferenza con /g/ o /ɣ/, es. *al-ġār* > *al-gara*, *ġirbāl* > *Garbel*, mentre la palatoalveolare affricata sonora araba /ǧ/ dà come esiti /dʒ/ in posizione iniziale (e ancora più frequentemente in posizione interna o finale), es. *ġābiyah* > *gebia*, *ġadīdah* > *gidida*, e altrettanto spesso si trova /i/ o /j/ es. *al-ġamā'ah* > *aljama*, *ġarraḥ* > *iarra* o *jarra*, cfr. G. CARACASI, *Arabismi medievali di Sicilia*, Palermo 1983 (Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Supplementi 5), pp. 61-62. Linguisticamente ne consegue che all'equivalenza tra *Garbum* e *Gerba* ben s'attaglia il lapidario giudizio formulato dall'illustre semitista Carl Brockelmann: «Garbo = ġarb und Djerba = ġerba wegen des verschiedenen Anlauts nicht identisch sein» cfr. A. SCHULTE, *Garbo und Florenz. Zur Geschichte der Wollproduktion im Mittelalter*, «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» LVIII (1902), pp. 39-47: 40.

²¹ È l'ipotesi di S. CUSA, *La palma nella poesia, nella scienza e nella storia siciliana*, Palermo 1873, pp. 46-47 [estratto da «Archivio Storico Siciliano»

Infine, alcuni studiosi hanno fatto cenno ad una corrispondenza tra il *Garbum* dei nostri documenti e il Magrib²² o il Ġarb²³ arabo-islamici; queste ultime proposte d'identificazione meritano tuttavia un ulteriore approfondimento.

Garbum: un termine geopolitico

Il toponimo *Garbum* è diffuso nell'occidente latino già nell'XII sec., con riferimento ad una delle destinazioni del commercio norda-

I, 3 (1873)], seguita anche da POLLACI NUCCIO - GNOFFO, *Acta Curie Felicis Urbis Panormi*, cit., p. 433, et alii più recentemente.

²² «The Jews of “Garbum” is usually understood to signify the Jews of the fertile island of Jerba, but more probably it means the Jews of the Maghreb as a whole, for the term “Garbum” was often used to describe the entire area between the Algarve or Andalusia and Cyrenaica», cfr. D. ABULAFIA, *The End of Muslim Sicily*, in J.M. POWELL (ed.), *Muslims under Latin Rule 1100-1300*, Princeton N.J. 1990, p. 120, opinione ribadita in diverse altre sedi dall'autore, e sostenuta anche da SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, cit., I, pp. 455-456 n. Su questa linea s'inseriscono anche DI STEFANO, *Palermo nella prima metà del XIII sec.*, cit., p. 289 («Africa settentrionale») e S. DI MATTEO, *La Giudecca di Palermo dal X al XV secolo*, in R. GIUFFRIDA, A. SPARTI, S. DI MATTEO (curr.), *Fonti per la storia dell'espulsione degli Ebrei dalla Sicilia*, Palermo 1992, pp. 63-84: p. 71 e 76: «Garbo (Africa occidentale)».

²³ Henri Bresc ha sottolineato più volte che gli ebrei provengono dal “Gharb”, senza tuttavia fornire ulteriori indicazioni sulla resa del termine, da ultimo si veda H. BRESCH, *Arabi per lingua Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001, pp. 39 e 306 n. 127. In maniera ambigua già Amari aveva indicato la provenienza degli ebrei dal “Garbo”: «cioè di Spagna o dello Stato di Marocco», cfr. M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2ª ed. a c. di C.A. NALLINO, I-III, Catania 1933-39: III, p. 629, e anche C. ROTH, *Jewish Intellectual Life in Medieval Sicily*, «The Jewish Quarterly Review» 47, 4 (1957), pp. 317-335: 333 («The Jews of “Garbo” (i.e. Spain and Morocco)»).

fricano di genovesi e pisani²⁴, e ben attestato nella documentazione dei secoli successivi²⁵.

Dal punto di vista linguistico *Garbum*, e la forma romanza Garbo, sono un prestito dall'arabo *ġarb*, parola che significa "occidente", "ponente"²⁶, resa generica rispecchiata dai glossari arabi medievali²⁷. Il termine *ġarb*, proprio in virtù del suo significato di "occidente" si adatta a realtà geografiche e politiche "diverse" all'interno della vasta ecumene arabo-islamica;

²⁴ Per il XII sec. si vedano, ad esempio, L.T. BELGRANO - C. IMPERIALE DI SANT'ANGELO (curr.), *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, I-V, Roma 1890-1929, I, p. 29, IV, p. 58, V, p. 136; M. CHIAUDANO - M. MORESCO (curr.), *Il Cartolare di Giovanni di Scriba*, I-II, Torino-Roma 1935, II, (a. 1163), n. 1106, p. 153 e n. 1118, p. 157; (a. 1164), n. 1274, p. 231 e n. 1276, p. 232, e le tabelle riportate da H.C. KRUEGER, *Genoese Trade with Northwest Africa in the Twelfth Century*, «Speculum» 8, 3 (1933), 377-395: 380, 383; M.L. GENTILE (cur.), *Gli Annales Pisani di Bernardo Marangone*, Bologna 1936² (*Rerum Italicarum Scriptores* VI, 2), pp. 37-39.

²⁵ Si veda ad esempio le attestazioni citate da G.B. PELLEGRINI, *Gli arabismi nelle lingue neolatine con speciale riguardo all'Italia*, I-II, Brescia 1972, I, p. 93 e II, pp. 427-28.

²⁶ Il termine Garbo filtra nel lessico geografico senza dubbio per via del commercio; in merito Pellegrini e Corominas ritengono rispettivamente che Garbo sia un prestito diretto dall'arabo al pisano o al catalano, cfr. PELLEGRINI, *Gli arabismi*, cit., II, 427-8. Quanto alla lingua d'arrivo dell'arabismo riteniamo che alla candidatura pisana del Pellegrini potrebbe aggiungersene una genovese sulla scorta delle sue attestazioni, si vedano ad esempio il trattato tra Genova e Pisa (17 aprile 1149), copia "pisana" depositata a Genova, cfr. C. IMPERIALE DI SANT'ANGELO (cur.), *Codice diplomatico della Repubblica di Genova*, I, Roma 1936, pp. 244, 246, o anche gli *Annali* di Caffaro (terminati nel 1152), *sub anno* 1137, i quali recitano: «et in isto consulatu galee. XXII. iuerunt in garbum», cfr. *Annali Genovesi di Caffaro*, cit., I, p. 29.

²⁷ Si veda il *Vocabulista in arabico* (glossario andaluso prodotto tra la fine del XII e gli inizi del XIII sec.), il quale nella parte arabo-latina rende *ġarb* con *occidens*, mentre nella parte latino-araba ad *occidens* corrisponde *ġarb*, *maġrib* (e i relativi *maġribī* e *maġārib*), cfr. C. SCHIAPARELLI (cur.), *Vocabulista in Arabico pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Fi-*

cercheremo di individuarne alcune al fine di chiarire se il *Garbum* dei nostri documenti, oltre all'evidente dipendenza etimologica, possa assumere anche una delle accezioni geografiche e politiche proprie dell'utilizzo del termine all'interno del mondo arabo-islamico.

In primo luogo evidenziamo che gli autori arabo-islamici utilizzano *Ġarb* come sinonimo di *Maġrib*²⁸ per indicare l'idea geografica e culturale di "occidente"²⁹. Inoltre, la vasta esten-

renze, Firenze 1871, pp. 148 e 498 e F. CORRIENTE, *El léxico árabe andalusí según el "Vocabulista in arabico"*, Madrid 1989 (Departamento de Estudios árabes e islámicos, 2), p. 217. Con la medesima resa si vedano anche le diverse forme derivate dalla radice *ġ-r-b* del "Glossario di Leida" (opera composta in Spagna, forse a Toledo, nell'ultimo quarto del XII sec.), cfr. F. CORRIENTE, *El léxico árabe estándar y andalusí del "Glossario de Leiden"*, Madrid 1991 (Departamento de Estudios árabes e islámicos, 3), p. 128; e ancora la parte arabo-castigliana del *Vocabolario* di Pedro de Alcalá (1455-1501) rende chiaramente il termine *ġarb* con "occidente", cfr. F. CORRIENTE, *El Léxico árabe andalusí según P. de Alcalá (Ordenado por raíces, corregido, anotado y fonéticamente interpretado)*, Madrid 1988 (Departamento de Estudios árabes e islámicos, 1), p. 144, e inoltre E. PEZZI (cur.), *Vocabolario de Pedro de Alcalá*, Almería 1989, p. 656.

²⁸ I due termini derivano entrambi da una radice araba *ġ-r-b* la quale implica l'idea del "tramontare", del "declinare" (del sole, soprattutto), e che comporta anche la connotazione di lontananza e di estraneità. Nell'uso moderno il termine *ġarb* con l'aggiunta dell'articolo (*al-Ġarb*) vale anche "l'Occidente" in senso culturale, cfr. R. TRAINI (cur.), *Vocabolario arabo-italiano*, Roma 1999, p. 1014. Il *Lisān al-'Arab*, opera del lessicografo maġribino Ibn Manẓūr (XIII sec.), ci informa che hanno il medesimo significato («al-Ġarb wa'l-Maġrib bi-ma'nan wāḥid [...]») cfr. IBN MANẪŪR, *Lisān al-'Arab*, Il Cairo 1300 H., II, pp. 129-140: 129. Anche il geografo "normanno" al-Idrīsī (XII sec.) utilizza i due termini *Ġarb* e *Maġrib* come sinonimi, specie nella distinzione fra "il medio" e "l'estremo" occidentale, cfr. AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muštāq fi 'htirāq al-āfāq*, ed E. CERULLI et alii (curr.), *Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant»*, I-IX, Napoli-Roma 1970-84: III, pp. 221-222, 229, 231, 252, 260.

²⁹ Il mondo arabo-islamico è solito suddividere la propria ecumene in due grandi aree: il Mašriq/

sione del Mağrib/Ġarb³⁰ viene ripartita in grandi aree alle quali sono attribuiti nomi e confini propri³¹; una delle suddivisioni più diffuse è quella in Ifrīqiya³², Mağrib/Ġarb al-awsaṭ (“il medio occidentale”), e infine Mağrib/Ġarb al-aqṣà (“l’estremo occidentale”)³³. Quest’ultima divisione del Mağrib, sebbene largamente accettata, non è l’unica e ad esempio il poligrafo andaluso Ibn Sa‘īd (1213-1286) propone una ripartizione in Ifrīqiya, Mağrib estremo e Sūs al-aqṣà³⁴.

A prescindere da ogni divisione più o meno teorica del Mağrib, il termine *ğarb* proprio in virtù del suo significato generico di “occidente”, gode di un utilizzo diffuso sia nella macro che nella microtoponomastica arabo-islamica.

oriente e il Mağrib/occidente (quest’ultimo non include l’Egitto).

³⁰ Intesi come i territori dell’Africa settentrionale che si estendono dalla Tripolitania (alcuni autori includono anche Cirenaica e/o Egitto) fino alla costa atlantica del Marocco, novero nel quale, per taluni, sono da includere storicamente anche al-Andalus e la Sicilia, per una definizione del termine cfr. *Encyclopédie de l’Islam*, 2^a ed., Leiden-Paris, 1960-2003 [citato *infra* *EI*²], s.v. *Mağrib* (G. YVER), V, pp. 1173-4: 1173.

³¹ La suddivisione geografica in macroregioni è ben nota e attestata tra gli autori medievali e seguita ad esempio, dallo storico Ibn Ḥaldūn (m. 1406) o dal geografo Abū ‘l-Fidā’ (1273-1331), per un esame delle attestazioni cfr. *EI*², s.v. *Mağrib*, cit., p. 1173.

³² Per accezione comunemente diffusa i confini dell’Ifrīqiya comprendono i territori delle attuali Tripolitania, Tunisia e della regione di Costantina, tuttavia occorre sottolineare che nel corso dei secoli i confini dell’Ifrīqiya variano a seconda di autori e contesti. Il termine Ifrīqiya a volte è utilizzato per indicare l’intero Mağrib, altre circoscrive una regione ben delimitata. Dal punto di vista geografico, nel suo nucleo, l’Ifrīqiya corrisponde ai territori delle antiche province romane dell’Africa Proconsolare e della Bizacena, cui si aggiungono la Tripolitania, la Numidia e l’Aures (ossia una parte della Numidia Sitifiense); come specifica M. Talbi, sovente durante il Medioevo al concetto geografico si sovrappone quello amministrativo, e l’Ifrīqiya tende a confondersi con il territorio governato dai sovrani di al-Qayrawān, di al-Mahdiyyah e di Tunisi, cfr. *EI*², s.v. *Ifrīqiya* (M. TALBI), III, pp. 1073-6: 1075.

³³ Secondo Ibn Ḥaldūn il Mağrib al-awsaṭ si estende da Bugia fino al fiume Muluya (area che ri-

cade nell’attuale Algeria), mentre il Mağrib al-aqṣà si estende dalla Muluya fino a Safi e al fiume Deren che sfocia nella costa Atlantica, comprendendo anche il Sūs (area geografica che ricade nell’attuale Marocco), cfr. *EI*², s.v. *Mağrib*, cit., p. 1174.

³⁴ *EI*², s.v. *Mağrib*, cit., p. 1174; il Sūs al-aqṣà corrisponde all’attuale Marocco meridionale.

³⁵ A titolo esemplificativo desideriamo indicare che il toponimo *Algarbium* compare nella quasi coeva titolatura di Alfonso X “el Sabio” in uso dal 1253 al 1267 cfr. E. WINKELMANN, *Acta imperii inedita seculi XIII et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königsreichs Sizilien*, I-II, Innsbruck 1880-1885: I, n. 579, p. 464, l. 7 e n. 580, p. 465, l. 16; II, n. 84, p. 76 [ivi si legga *Algarbii* per *Alghariü*].

³⁶ In generale, sulla sopravvivenza dei toponimi a radice *ğ-r-b* nella penisola iberica cfr. J.K. WALSH, *Supervivencia del árabe š-r-q y g-r-b- en el léxico peninsular*, «al-Andalus» XXXII, 2 (1967), pp. 261-275. Evidenziamo come *Algarbium* e varianti mantengano prefisso l’articolo arabo, come di norma nei prestiti di area iberica, cfr. CARACAUSI, *Arabismi medievali*, cit., p. 45; sul *Gharb al-Andalus* si veda *EI*², s. v. (A. HUICI MIRANDA), II, (1965), pp. 1032-1033.

³⁷ Lo Azğār è la pianura situata tra il fiume Sebū a sud e il basso Lukkus a nord, la quale confina a sud-est con la regione dei Zārḥūn (l’area corrisponde con buona approssimazione al Ġarb attuale); lo Ḥabt è la grande pianura che si estende a partire dallo Warğah, affluente del Sebū, fino all’attuale regione dei Ġabālah e comprende le città di Tetuan, Ceuta e El-Ksar el-Kebir, cfr. *EI*², s.v. *Gharb* (R. LE TOURNEAU), II, p. 1032 e M. KABLÛ, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «Moyen-Age» (XIV^e -XV^e siècle)*, Paris 1986, p. 7 e n. 1.

del termine abbia una dimensione ampia che risale a vecchia data e che non coinvolge le attestazioni da noi prese in esame. Le indagini sul *Garbum* sono state difatti animate dalla *querelle* sulla provenienza e la produzione delle lane e dei tessuti del Garbo³⁸. All'interno di questo articolato dibattito si sono contrapposte le analisi formulate da studiosi del calibro di A. Schulte³⁹ e di R. Davidsohn⁴⁰; non desideriamo entrare in merito a delle argomentazioni che affronteremo in altra sede, tuttavia ci limitiamo a suggerire che l'idea di *Garbum* dei latini non sia univoca nel corso dei secoli, ma sia diversificata sia dal punto di vista cronologico che topografico. Alle origini delle singole attestazioni del *Garbum* nella documentazione latina è possibile riscontrare i vari utilizzi del termine *garb* arabo-islamico in riferimento all'area dell'Africa settentrionale. Di non secondaria importanza ai fini di una corretta resa del termine *Garbum* appaiono le nozioni arabo-islamiche di Magrib/Ġarb (al-aqṣà e al-

awsat)⁴¹, e fors'anche di Ġarb nella sua accezione regionale marocchina⁴².

Abbiamo già evidenziato come il *Garbum* sia attestato prima XIII sec., aggiungiamo che il termine, oltre ad una connotazione geografica legata alla nomenclatura arabo-islamica, assume a nostro avviso anche delle peculiari valenze politiche. Quanto alle informazioni offerte dalla cancelleria sveva nello *specimen* del *Regestum Friderici* da noi preso in esame occorre evidenziare, forse e *silentio*, che solo due toponimi suddividono in macroregioni l'area nordafricana: il *Garbum* e la *Barbaria*⁴³. Nelle concezioni geografiche del XII-XIV sec. la *Barbaria* è distinta dal *Garbum*, sia nella prassi diplomatica e commerciale⁴⁴ che nella letteratura⁴⁵; in tale accezione il termine *Barbaria* non corrisponde all'intera fascia costiera dell'Africa settentrionale che si estende dalle coste atlantiche fino alla Tripolitania e la Cirenaica⁴⁶, definizione quest'ultima ben nota e diffu-

³⁸ Per uno *status quaestionis* sulle lane del Garbo cfr. H. HOSHINO, *L'arte della lana in Firenze nel basso Medioevo. Il commercio della lana e il mercato dei panni fiorentini nei secoli XIII-XV*, Firenze 1980, pp. 123-126.

³⁹ SCHULTE, *Garbo und Florenz*, cit.

⁴⁰ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, I-V, trad. it., Firenze 1956-1968: I, pp. 1181-1185 e R. DAVIDSOHN, *Garbowolle und Garbotuche*, «Historische Vierteljahrschrift», n.f., VII (1904), pp. 385-390.

⁴¹ Evidenziamo come un autore arabofono quale Maimonide utilizzi al-Ġarb e *bilād al-Ġarb* indicando per antonomasia il Ġarb al-aqṣà cfr. D. CORCOS, *L'atteggiamento dei sovrani almohadi nei confronti degli ebrei*, «Zion» 32 (1967), pp. 137-160: 150 n. 2 [in ebraico].

⁴² Sottolineiamo come, in generale, nella formazione della nozione di *Garbum*/Garbo non sia da escludere una qualche interferenza semantica da parte del Ġarb regionale marocchino.

⁴³ *RF*, I-II, pp. 202, 265-7, 367, 615, (731); tra i centri urbani nordafricani compaiono: Tunisi, cfr. *ibid.*, II, 512-14, 593-4, 909, *Barcha*, cfr. *ibid.*, I, p. 202; è attestata anche la figura del "soldanum Babilonie", ossia lo ayyūbide del Cairo al-Malik al-Ṣāliḥ (1240-1249), *ibid.*, I, pp. 55-6.

⁴⁴ A sottolineare che i termini *Barbaria* e *Garbum* abbiano un uso proprio e distinto, ognuno connotato da una precisa accezione, citiamo il trattato

tra Pisa e Genova del 17 aprile 1149, nel quale l'Africa settentrionale è suddivisa in Egitto, Barberia e Garbo, cfr. *Codice diplomatico della Repubblica di Genova*, op. cit., pp. 244, ll. 24-25 e 246, ll. 15-16; si vedano anche L.T. BELCRANO - C. IMPERIALE DI SANT'ANGELO (curr.), *Annali Genovesi*, cit., IV, (a. 1264), p. 58 e il trattato del 1279 tra Genova e Abū 'Abd Allāh Muḥammad II re di Granada, cfr. E. PALLAVICINO (cur.), *I Libri Iurium della Repubblica di Genova*, vol. I/7, Roma 2001, pp. 69, 72. Anche la prassi mercantile registra un'idea geografica che distingue tra il Garbo e la Barberia, si veda, ad esempio, per gli anni 1155-1164 *Il Cartolare di Giovanni Scriba*, cit., *passim* e le tabelle di KRUEGER, *Genoese Trade*, cit., pp. 380, 383.

⁴⁵ Lo storico fiorentino Giovanni Villani (1276-1348) nella sua descrizione *De la seconda parte del mondo detta Africa, e de' suoi confini* ci informa che: «questa parte [l'Africa] ha in sé Egitto, Numidia, Moriena e Barberia, e 'l Garbo, e 'l reame di Setta, e più altre salvatiche province e deserti. Questa parte fu popolata per gli discendenti di Cam il secondo figliuolo di Noè», cfr. G. VILLANI, *Nuova Cronica*, a c. di G. PORTA, Verona 1990, I, p. 8, [cap. I, par. IV, l. l. 8-11].

⁴⁶ Facciamo riferimento critico a quanto indicato da P. BOYER, s. v. *Barbaresques*, in *Encyclopédie berbère*, IX, Édisud, La Calade, Aix-en-Provence 1991, pp. 1345-1347. Inoltre, evidenziamo che la pri-

sa successivamente⁴⁷. Inoltre, in determinati casi, *Barbaria* assume a nostro avviso oltre al significato geografico anche una connotazione politica. Ad esempio in alcune attestazioni del XIII sec., il termine *Barbaria* si presta ad indicare l'area soggetta all'amministrazione del regno ḥafside di Tunisi, così come si evince dall'uso che ne fa la diplomazia⁴⁸.

Per quanto riguarda il *Garbum* dei nostri documenti è verosimile ritenere che il *Regestum Friderici* lo distingua dalla *Barbaria*, e attribuisca ai termini una valenza politica oltre che geografica. A nostro avviso la cancelleria sveva utilizza il termine *Garbum*, erede della nozione arabo-islamica di Mağrib/Ġarb (al-aqṣà e al-awsaṭ), per indicare i territori dell'Africa nordoccidentale allora sotto l'influenza politica del califfato almohade.

ma attestazione del termine *Barbaria* non risale al trattato tra Venezia e Tunisi del 1231 come sostenuto dall'autore sulla scorta di TURBET-DELOFF, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVI^e et XVII^e siècles*, Genève 1973, p. 16; il termine *Barbaria* è attestato almeno già dal XII sec., si veda, ad esempio, *Il Cartolare di Giovanni Scriba*, cit., II, (a. 1161), n. 810, p. 3 e (a. 1162), n. 985, p. 87; cfr. anche KRUEGER, *Genoese Trade*, cit., pp. 380, 383.

⁴⁷ al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān al-Zayyātī *alias* Giovanni Leone de' Medici detto "l'Africano" (n. 1488-89 o 1495-96) nella sua *Descrizione dell'Africa et delle cose notabili che quivi sono* (completata il 10 marzo 1526 e stampata a Venezia nella raccolta di G.B. Ramusio nel 1550) ci informa che: «La Barberia incomincia da oriente dal monte Meies, che è l'ultima punta di Atlante, appresso Alessandria circa trecento miglia. E dalla parte di tramontana ha fine al mare Mediterraneo, pigliando il principio dal monte Meies, e si estende in fino allo stretto delle sovradette colonne di Ercole. E dalla parte di ponente il termine incomincia dal detto stretto e passa oltre sul mare Oceano fino all'ultima punta di Atlante, cioè dove ha capo dalla parte occidentale sopra l'Oceano, vicino al luogo nel quale è la città chiamata Messa. E dalla parte di mezzogiorno finisce appresso il monte Atlante e nella faccia del detto monte che riguarda il mare Mediterraneo» cfr. *La descrizione dell'Africa di Giovan Lioni Africano*, in G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a c. di M. Milanese, I, rist. Torino 1978, p. 20.

⁴⁸ Nei trattati tra Venezia e gli ḥafsidei, per indicare il regno ḥafside e il suo sovrano vengono utiliz-

In ultima istanza evidenziamo come la connotazione geopolitica del termine *Garbum* trovi riscontro nel titolo di "re del Garbo"⁴⁹, diffuso nella letteratura italiana del Trecento, e da attribuire storicamente ai vari sovrani della dinastia marīnide⁵⁰.

Per concludere, potremmo assimilare la nozione di *Garbum* alla definizione proposta da R. Brunschvig per al-Andalus o Ifriqiya, ossia toponimi che subiscono attraverso i secoli notevoli variazioni e possono essere considerati termini «mi-géographiques et mi-politiques qui désignent un pays organisé: peu importe le sens d'origine, l'histoire les enregistre comme liés aux fluctuations des frontières»⁵¹.

zati rispettivamente i termini «regnum Barbarie» (5 ottobre 1231, trattato tra Venezia e Abū Zakariyyā⁷), e «soldanum Barbarie» (1 aprile 1251, trattato tra Venezia e al-Mustansir), cfr. L. DE MAS LATRIE, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, I-II, Paris 1866, II, pp. 196-199.

⁴⁹ Lo storico fiorentino Matteo Villani (1304-1363) ci informa che Buanem era «re del Garbo, il quale volgarmente è detto i. reame della Bellamarina e di Tremisi»; Buanem è il marīnide Abū 'Inān (1349-59) "re del Garbo", la cui sovranità si estende al regno dei Banū Marīn/Bellamarina (grossomodo l'attuale Marocco) e al regno di Tilimsān/Tremisi (grossomodo l'attuale Algeria occidentale), cfr. M. VILLANI, *Cronica con la continuazione di Filippo Villani*, a c. di G. PORTA, I-II, Verona 1995, I, p. 261 [cap. VIII, par. C, l. 1]. Che il regno di "Tremisi" non sia compreso nei territori del re del Garbo si evince anche da un altro passo di Matteo Villani in cui Balase/Abū 'l-Ḥasan 'Alī (1331-51) "re del Garbo e della Marina" conquista il reame di Tilimsān/Tremisi (1337), *ibid.*, I, p. 33 [cap. I, par. XV, l. 2].

⁵⁰ Per quanto riguarda la diffusione del titolo citiamo ad esempio Giovanni Boccaccio (*Decameron*, II, VII) il quale narra in una sua celebre novella le vicende di Alatiel, figlia del re del Garbo, per il testo si faccia riferimento a G. BOCCACCIO, *Decameron*, a c. di V. BRANCA, I-II, Torino 1980 [e rist.], I, pp. 224-57.

⁵¹ R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Ḥafsidei*, I-II, Paris 1940-47, I, p. 1 e n. 1.

III. *Le cause della migrazione*

Dopo esserci interrogati sull'area di provenienza degli ebrei in questione, cercheremo di delineare un breve quadro politico e sociale del califfato almoḥade negli anni che preludono al 1239, al fine di chiarire il contesto nel quale s'inserisce la migrazione degli ebrei provenienti dal *Garbum*. Nel compiere questa operazione cercheremo di individuare le possibili cause della migrazione stessa⁵² ricercandole nelle condizioni sociali ed economiche di quegli anni⁵³. Analizzeremo infine alcuni aspetti della politica almoḥade nei confronti delle comunità ebraiche al fine di inserire le cause della migrazione in un più generale quadro di mobilità interna.

III.1 *Il quadro politico e sociale del Marocco almoḥade in relazione alla carestia del 637 H./1239-40 d.C.*

La migrazione degli ebrei avviene durante i turbolenti anni di regno del califfo almoḥade

‘Abd al-Wāḥid al-Rašīd (1232-1242)⁵⁴, caratterizzati da istanze autonomistiche e lotte intestine dislocate su più fronti. Sul piano ideologico al-Rašīd ricuce lo strappo con l'almoḥadismo operato dal padre Abū ‘l-‘Ulā Idrīs al-Ma’mūn (1227-1232)⁵⁵. Sul piano politico il califfo almoḥade si trova ad assistere alla progressiva disgregazione dell'impero, processo già in pieno rigoglio durante gli anni del padre al-Ma’mūn⁵⁶. In Ifrīqiya è inarrestabile l'ascesa dello ḥafṣide Abū Zakariyyā’ Yaḥyā (1228-1249) il quale, ribelle al potere centrale del califfato almoḥade già dal 1229, si dichiara indipendente nel 1236 sancendo l'atto con la *ḥuṭbah*⁵⁷ a proprio nome⁵⁸. Abū Zakariyyā’ in poco più di un decennio (1236-1249) eserciterà un grande prestigio politico sia nell'area nordafricana che in quella andalusa, rilevando progressivamente il ruolo politico fino ad allora assolto dal califfato di Marrākuš⁵⁹. A Tilimsān dal 1236 governa l'emiro ‘abd alwādide

⁵² L'unico studioso ad ipotizzare delle cause per la migrazione ebraica è stato Salvatore Cusa. L'arabista siciliano, sulla scorta di un'errata corrispondenza *Garbum*/Algarve, ha sostenuto che la migrazione fosse in relazione alla presa di Alhanje (1235) da parte di Ferdinando III di Castiglia, cfr. CUSA, *La palma nella poesia, nella scienza e nella storia siciliana*, cit., p. 47.

⁵³ In generale, per un approccio di storia economica al periodo in questione si veda R. VERNET, *Les relations céréaliers entre le Maghreb et la Péninsule Ibérique du XII^e au XV^e siècle*, «Anuario de estudios medievales», 10 (1980), pp. 321-335 e B. EL KADIRI BOUTCHICH, *Le niveau de vie au Maroc et en Andalousie au XII^{ème} -XIII^{ème} siècle*, su www.eh.net/XIIICongress/cd/papers/36ElKadiriBoutchich270.pdf.

⁵⁴ al-Rašīd succede al padre, il califfo al-Ma’mūn, morto durante un precipitoso rientro da Ceuta a Marrākuš; grazie all'attento gioco politico della madre, la cristiana Ḥabābah, al-Rašīd viene nominato califfo a soli quattordici anni (1232), cfr. A. HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almoḥade*, I-II, Tetuan 1956-57, rist. anast. con un saggio introduttivo a c. di E. Molina López e V. C. Navarro Oltra, Granada 2000, II, pp. 482-3.

⁵⁵ al-Rašīd si premura di restaurare la dottrina almoḥade di Ibn Tūmart fondata sul *tawḥīd*, grazie anche all'appoggio dei potenti *šuyūḥ* “unitari”, i

quali avevano in un primo tempo riposto le loro speranze nel rivale Yaḥyā b. al-Nāšir; quest'ultimo tuttavia alleandosi con Ibn Waqārīt e gli Haskūrah aveva deluso le aspirazioni dei suoi sostenitori, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, p. 490.

⁵⁶ Per un'analisi delle diverse interpretazioni storiografiche del tema si veda I. O' CONNOR, *The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians*, «Islam and Christian-Muslim Relations» 14, 2 (2003), pp. 145-162.

⁵⁷ La *ḥuṭbah* è l'allocuzione della preghiera comunitaria del venerdì, durante la quale si pronuncia (in arabo) il nome del detentore del potere.

⁵⁸ Nel '29 allorchè al-Ma'mūn in lotta con il rivale Yaḥyā rompe ufficialmente con la dottrina almoḥade, Abū Zakariyyā’ gli nega l'obbedienza e rifiuta i funzionari inviati dal califfo. Nel 1230 Abū Zakariyyā’ conquista Costantina e Bugia, e nel 1235 il suo dominio si estende fino ad Algeri e sulle tribù dei Banū Mandīl e dei Banū Tuḡīn. Sul piano della politica estera il regno ḥafṣide consolida la propria indipendenza stringendo trattati con Venezia (ottobre-novembre 1231), Pisa (fine di agosto 1234) e Genova (10 giugno 1236) cfr. BRUNSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, p. 21-22, 26-27.

⁵⁹ Nel 1243-44 le città di Siviglia, Jerez e Tarifa si sottomettono ad Abū Zakariyyā’ e richiedono l'invio di un governatore; poco dopo segue la sottomissione di Ceuta, Tangeri e El-Ksar el-Kebir

Yağmurāsīn b. Zayyān, formalmente legato agli almoḥadi, ma nei fatti indipendente⁶⁰.

Nel 1238 sia Siviglia che Ceuta rientrano sotto l'autorità almoḥade⁶¹; poco dopo Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr signore di Granada, Malaga, e Jaen fa dire la *ḥuṭbah* in onore di al-Rašīd⁶². L'atto di sottomissione è dettato, oltre che da un attento gioco diplomatico, anche dalla necessità di intessere alleanze e ricercare risorse per far fronte alla pressione della *Reconquista*. Il frazionamento di al-Andalus in diversi poteri locali offre il destro per la conquista di Cordova (1236) ad opera di Ferdinando III di Castiglia e León, e non ultimo, per

l'assedio e la conquista di Valencia per mano di Giacomo I d'Aragona (1238)⁶³. Nell'area marocchina dell'impero, al-Rašīd sconfigge il suo principale rivale, "l'anticaliffo" Yaḥyā b. al-Nāṣir al-Mu'taṣim bi'llāh (1227-1236)⁶⁴, e a seguito dell'evento il quadro politico interno sembra migliorare e il califfo almoḥade riceve un tributo dalle tribù nomadi dei Banū Marīn stanziati nell'area nordoccidentale del paese (1236-7)⁶⁵.

L'insieme di questi eventi provoca un quadro politico segnato da disordini e da una profonda crisi economica: a partire dal 1236-7 nel Marocco almoḥade imperversano siccità,

(1243-44, o forse 1246-47) dettata da opportunità strategiche oltre che politiche, cfr. CH. E. DUFOURCQ, *La question de Ceuta au XIII^e siècle*, «Hespéris» XLII (1955), pp. 67-123: 107; H. FERHAT, *Le rôle de la minorité andalouse dans l'intervention ḥafside à Sabta*, «Les Cahiers de Tunisie» 155-156 (1991), pp. 387-407: 393; M. CHERIF, *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris 1996, p. 38; nel 1245 anche Almeria passa allo ḥafside cfr. BRUNSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, p. 33 e DUFOURCQ, *La question de Ceuta*, cit., p. 107 n. 7. Con la caduta di Siviglia in mano al re di Castiglia Ferdinando III (1248), e la morte dello stesso Abū Zakariyyā' (1249), declina il ruolo politico ḥafside nella Penisola Iberica; per la politica di Abū Zakariyyā' tra 1236 e 1249 si veda BRUNSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, pp. 32-38.

⁶⁰ Nel 1242, dopo una breve campagna militare Abū Zakariyyā' riceve il tributo di Yağmurāsīn b. Zayyān, estendendo così la sua zona d'influenza al Ġarb al-awsaṭ (grossomodo l'Algeria); a seguito della sottomissione di Tilimsān lo ḥafside inaugura una politica egemonica di largo respiro, cfr. BRUNSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, pp. 30-31.

⁶¹ Siviglia, già sotto l'egida di Ibn Hūd dal 1228, proclama al-Rašīd nel mese di *šawwāl* del 635 (17 maggio-14 giugno 1238), cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, pp. 511-512. Ceuta si era dichiarata indipendente nel 1232, sotto la guida del ricco commerciante andaluso Abū 'l-'Abbās al-Yanastī; questi viene deposto nel 1238, morendo di peste prigioniero a Marrākuš; al suo posto viene nominato un altro andaluso, il "fedele" Ibn Ḥalās, cfr. DUFOURCQ, *La question de Ceuta*, cit., pp. 105-108; FERHAT, *Le rôle de la minorité andalouse*, cit., pp. 387-407: 390-393; CHERIF, *Ceuta*, cit., pp. 34-39.

⁶² Poco dopo il primo dell'anno 636/14 agosto 1238, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, p. 513. Nel 1245-6 il naṣride fa dire la *ḥuṭbah* a no-

me di Abū Zakariyyā', inviandogli inoltre un ambasciatore (diversamente Ibn Ḥaldūn sembra datare la sottomissione del naṣride già al 1232), e poco dopo la presa di Jaen (1246) da parte di Ferdinando III, al-Aḥmar paga un tributo annuo di 150.000 maravedi, cfr. DUFOURCQ, *La question de Ceuta*, cit., p. 107-108, n. 7.

⁶³ Già tra il 1229 e il 1235 Giacomo I d'Aragona aveva completato la conquista delle Baleari cfr. CH. E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris 1966, pp. 86-88.

⁶⁴ Yaḥyā b. al-Nāṣir viene nominato califfo a Marrākuš con l'appoggio degli *šuyūḥ* dei Maṣmūdāh, subito dopo l'assassinio del califfo al-'Ādil (21 *šawwāl* 624/4 ottobre 1227). Tuttavia i gruppi di potere presenti a Siviglia gli oppongono la nomina a califfo di al-Ma'mūn, fratello di al-'Ādil (l'atto viene sancito con il sermone del 14 settembre del 1227). al-Ma'mūn, nonostante la sedizione di Ibn Hūd a Murcia (4 agosto 1228), passa in Marocco e affronta Yaḥyā in battaglia, vincendolo e occupando la capitale Marrākuš (1227-28). Il contrasto con Yaḥyā b. al-Nāṣir e i suoi sostenitori si protrae con alterne vicende durante tutto il regno di al-Ma'mūn, e viene ereditato dal di lui figlio al-Rašīd, concludendosi solo con l'assassinio di Yaḥyā il 28 *šawwāl* 633/6 maggio 1236, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, 462-509.

⁶⁵ I Banū Marīn, approfittando del quadro di instabilità caratterizzato da carestie ed epidemie, si lanciano in incursioni verso le zone pianeggianti del paese, le quali diverranno successivamente loro luogo di residenza stabile, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, pp. 510, 513-514. A seguito dell'insediamento nelle pianure nordoccidentali e alla presa di possesso delle città, avrà inizio il definitivo tramonto dell'impero almoḥade scandito dalla conquista di Tāzā e Fes (1248-49) e infine della capitale

carestie e pestilenze, cui fa seguito un aumento dei prezzi⁶⁶. Il *Rawḍ al-Qirṭās*, opera dello storico marīnide Ibn Abī Zar‘ (m. 1315 ca.), ci informa che: «Nell’anno 635 (24 agosto del 1237-15 agosto 1238) la gente di Siviglia e di Ceuta giurò fedeltà ad al-Rašīd; [e durante quell’anno] il rialzo dei prezzi e la peste imperversarono nella ‘Adwah⁶⁷, tanto che gli uomini si mangiavano l’un l’altro ed in una sola fossa ne venivano interrati cento»⁶⁸; in maniera significativa sempre Ibn Abī Zar‘ evidenzia che l’aumento dei prezzi e la pestilenza erano estese anche in al-Andalus, e non ultimo esplicita che: «[durante questo periodo] fuggì la maggior parte della popolazione del paese»⁶⁹.

almoḥade Marrākuš (1269), cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., pp. 1-72

⁶⁶ Il 1236-7 è un anno di siccità seguita da incremento dei prezzi; nel 1237 le abbondanti piogge risollevarono la situazione economica ma a Marrākuš continua ad imperversare la peste, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, p. 510 e 512-513. Nel Nord del paese la situazione è aggravata dalla generale anarchia che affonda le sue radici nel perdurante clima caratterizzato da rivolte e siccità; nello Azgār e nello Ḥabt i Banū Riyāḥ si oppongono alle pressioni dei Banū Marīn, i quali a loro volta tengono sotto scacco le città di Fes e Meknes; al-Rašīd incarica Ibn Wānūdīn di far fronte a questa situazione, inviandolo nel Nord del paese al fine di creare alleanze e contrastare i Marīnidi, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, 513-516.

⁶⁷ Con il termine ‘Adwah (o ‘Udwah; lett. “Terra di passaggio”, “sponda”) si intende la costa africana che volge verso al-Andalus; come spiega il geografo Abū ‘l-Fidā’ la ‘Adwah corrisponde al Maḡrib estremo e medio; l’autore specifica inoltre che la corretta estensione geografica del termine è dettato dalla possibilità di transito marittimo dalla costa africana verso la Penisola Iberica, cfr. ABŪ ‘L-FIDĀ’, *Géographie d’Aboulféda. Texte arabe (Kūāb taqwīm al-buldān)*, a c. di J.-T. REINAUD e W. MAC GUCKIN DE SLANE, Paris 1840, p. 122.

⁶⁸ «Wa-fī sanat ḥams wa-ṭalāṭīn bāya‘a ahl Iṣbīliyah al-Rašīd wa-bāya‘a-hu ahl Sabtah, wa-fī-hā ‘štadda ‘l-ḡalā’ wa‘l-wabā’ bi‘l-‘Adwah wa-akala ‘l-nās ba‘ḍu-hum ba‘ḍan, wa-kāna yudfanu fī ‘l-ḥufrah al-wāḥidah al-mi‘ah min al-nās», ‘ALĪ IBN ABĪ ZAR‘ al-FĀSĪ, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḥbār mulūk al-Maḡrib wa-ta’rīḥ madīnat Fās*, a

Per l’anno 637 H. (3 agosto 1239-22 luglio 1240), periodo che comprende l’arrivo a Palermo degli ebrei provenienti dal *Garbum* (autunno 1239), lo storico Ibn ‘Idārī al-Marrākušī (XIII-inizi XIV sec.) ci informa che a Ceuta infieriva un rialzo dei prezzi (*ḡalā’*) dettato da una tremenda carestia (*al-maḡā‘ah al-‘aẓimah*), aggiungendo inoltre che le condizioni di crisi erano diffuse in tutto il *bilād al-Ġarb*⁷⁰ dove vigeva un clima di esodo⁷¹. Tra le cause dell’incremento dei prezzi Ibn ‘Idārī annovera i disordini che avevano segnato il *bilād al-Ġarb*, l’insufficienza delle piogge e l’assenza di un potere militare forte che avesse consentito una certa stabilità sia nelle città che nelle cam-

c. di ‘ABD AL-WAHHĀB BENMANŠŪR, al-Ṭab‘ah al-Malikiyyah, Rabāṭ 1420/1999², p. 362; dell’opera segnaliamo la traduzione a c. di A. Huici Miranda, 2^a ed., I-II, Valencia 1964 (Textos Medievales, 12-13), II, p. 529.

⁶⁹ «Nel venerato mese di *ramadān* del 635 [17 aprile-16 maggio 1238] la gente di Siviglia proclamò al-Rašīd e nel [mese] di *šawwāl* seguente [17 maggio-14 giugno 1238] lo proclamò la gente di Ceuta. In questo periodo, nella ‘Adwah e in al-Andalus si verificarono un forte incremento dei prezzi (*ḡalā’ šadīd*) e una tremenda pestilenza (*wabā’ mufrit*), [e durante questo periodo] fuggì la maggior parte della popolazione del paese; e un *qafīz* di grano raggiunse il prezzo di trenta *dīnār*»; («Wa-fī ramadān almu‘azzam min sanat ḥams wa-ṭalāṭīn bāya‘a ahl Iṣbīliyah ‘l-Rašīd, wa-fī šuwwāl al-tālī la-hu bāya‘a-hu ahl Sabtah, wa-kāna bi‘l-‘Adwah wa‘l-Andalus fī-hādīhi ‘l-muddah ḡalā’ šadīd wa-wabā’ mufrit ḥaraba fī-hā akṭar ahl al-bilād wa-wašala qafīz al-qamḥ fī-hā ṭalāṭīn dīnāran»), cfr. IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 336, trad. II, p. 496.

⁷⁰ Nell’analisi di M. Kably il termine *bilād al-Ġarb* va inteso nell’accezione di Ġarb marocchino (ossia lo Azgār e lo Ḥabt), cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., p. 7 n. 1 e 12; a nostro avviso tuttavia non è da escludere che *bilād al-Ġarb* possa fare riferimento, a seconda dei casi, all’intero Ġarb al-aqṣā.

⁷¹ IBN ‘IDĀRĪ al-MARRĀKUŠĪ *al-Bayān al-muḡrib fī ‘ḥtiṣār aḥbār mulūk al-Andalus wa‘l-Maḡrib. al-Qism al-tālīt. Ta’rīḥ al-Muwahḥidīna*, a c. di A. HUICI MIRANDA, con la collaborazione di M. Ibn Tāwīt e M.I. al-Kittānī, Tiṭwān 1960, pp. 347-348.

pagne⁷². Da altre fonti sembrerebbe inoltre che il popolo fosse talmente stremato dalla fame da giungere a vendersi ai cristiani pur di mangiare⁷³. Ibn 'Idārī specifica inoltre che durante il primo periodo di regno di al-Rašīd si accrebbero sia l'aumento dei prezzi che l'esodo in massa della popolazione delle regioni occidentali (*al-bilād al-ġarbiyyah*), «tanto che gli itinerari non erano più praticabili, e che le guide erano sparite»⁷⁴.

A questo punto della nostra analisi, riteniamo opportuno indicare nelle condizioni di crisi che coinvolgono Ceuta e il *bilād al-Ġarb* nell'anno 637/1239-40 la causa principale che induce ad emigrare gli ebrei dal *Garbum* verso la Sicilia.

La “grande fame” che investe Ceuta e il *bilād al-Ġarb* nel 637/1239-40 è stata oggetto di alcune analisi storiche, le quali prospettano ipotesi “opposte” in merito alle cause. M. Kably ha puntato l'attenzione sui disordini connessi all'avvento dei Marīnidi, ricercando i motivi della carestia nella crisi economica della città di Ceuta, incapace di far fronte sul piano

finanziario all'approvvigionamento alimentare⁷⁵. Diversamente H. Ferhat, criticando le motivazioni addotte dal primo, chiarisce che in quel periodo le potenzialità economiche di Ceuta erano intatte⁷⁶, e indica quale causa prima della carestia l'insufficienza delle risorse alimentari della città nel far fronte al grande afflusso di andalusi in fuga dalla *Reconquista* (nel 1238 la Castiglia aveva conquistato il territorio di Valencia)⁷⁷. A nostro avviso le due interpretazioni non si escludono a vicenda, tuttavia occorre rilevare che entrambi gli studiosi hanno considerato il fenomeno quasi esclusivamente in riferimento alla città di Ceuta. È opportuno notare come le fonti arabe ci forniscano una dimensione più ampia della crisi sia dal punto di vista geografico che cronologico. Di non secondaria importanza ci appaiono le indicazioni fornite da Ibn Abī Zar' e Ibn 'Idārī i quali specificano che il rialzo dei prezzi, la peste e l'esodo della popolazione vadano riferiti cronologicamente al periodo della proclamazione a califfo di al-Rašīd (635/1238)⁷⁸, in-

⁷² «[...] wa-kānat akṭar bilād al-Ġarb ġāliyat al-as'ār bi-sabab kaṭrat al-ḥitan wa-qillat al-amṭār fi tilka 'l-aqṭār wa-bi-sabab 'adam al-ḥumāh wa'l-anṣār li-tilka 'l-ġihāt wa'l-amṣār [...]», cfr. IBN 'IDĀRĪ, *al-Bayān al-muġrib*, cit., p. 347.

⁷³ La notizia è tratta da una delle vite contenute in *al-Maqṣad al-šarīf fi dīkr ṣulahā' al-Rīf* di 'Abd al-Ḥaqq al-Bādīsī (autore ancora in vita nel 1322), nella quale si fa riferimento ad una violenta carestia che avvenne “nel nostro paese” a seguito dell'indebolimento del potere degli almorāvidi, indicazioni che sono state messe in relazione alla carestia del 637/1239-40, cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., p. 40 n. 1. L'uso di vendersi ai cristiani pur di garantirsi la sussistenza è attestato in un documento catalano del 1274, e diffuso nella costa atlantica del Marocco durante il XVI sec. cfr. *ibid.*

⁷⁴ «[...] wa-fī awā'il al-dawlah al-rašīdiyyah fa-kaṭura 'l-ġalā' wa'l-ġalā' fi 'l-bilād al-ġarbiyyah min aġl al-nifāq wa'ḥtilāf al-kalimah fi 'l-sinīn al-māḍiyah ḥattā 'nqaṭa'a 'l-sabīl wa-'adima fi-hi 'l-daḥīl», cfr. IBN 'IDĀRĪ, *al-Bayān al-muġrib*, cit., p. 348.

⁷⁵ Kably attribuisce alla crisi una dimensione regionale, limitandola a Ceuta e a parte del Marocco nordoccidentale; tra le cause principali della crisi lo

studioso indica che la città di Ceuta «se trouvât démunie en 637, insolvable en tant que port parce que sans moyen d'échange en tant qu'entrepôt, n'ayant rien à offrir et tout à demander», cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., p. 14.

⁷⁶ Già Kably nella sua analisi aveva escluso la possibilità che la carestia fosse dettata dall'assenza di investimenti marittimi (anche stranieri) nell'economia della città durante gli anni '30 del XIII sec., cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., p. 13.

⁷⁷ FERHAT, *Le rôle de la minorité andalouse*, cit., pp. 398-99. In merito alla carestia del 1239-40 H. Ferhat osserva che solo le classi meno abbienti ne ebbero a risentire, in quanto il poeta Ibn 'Amīrah, di passaggio a Ceuta proprio in quell'anno, non ne fa alcuna menzione, cfr. FERHAT, *Le rôle de la minorité andalouse*, cit., p. 399.

⁷⁸ IBN 'IDĀRĪ, *al-Bayān al-muġrib*, cit., p. 348. Ibn Abī Zar' ci informa cronologicamente con una certa precisione («Wa-fī sanat [...] wa-fī-hā [...]», e anche: «Wa-fī ramaḍān al-mu'azzam min sanat [...], wa-fī šuwwāl al-tālī [...] fi-hādīhi 'l-muddah [...]» cfr. IBN ABĪ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 362, trad. II, p. 529); sicuramente il passo appena citato non presenta quel tono ambiguo che “renvoi la balle”, dans l'autre camp, en définissant le règne

formandoci inoltre sull'estensione sia nella 'Adwah e nei *bilād al-ġarbiyyah* che in al-Andalus⁷⁹. Per quanto riguarda gli esiti della crisi le fonti arabe ci informano che l'anno successivo (638/1240-1241) è caratterizzato da pace e abbondanza, grazie alle piogge e al conseguente ribasso dei prezzi⁸⁰.

Inoltre, in merito alla crisi economica del 637/1239-40, desideriamo mettere in evidenza come le fonti non si limitino al solo versante arabo-islamico: in primo luogo proprio la *littera responsalis* nella quale è affrontata la questione degli ebrei provenienti dal *Garbum* si apre con una risposta dell'imperatore a Oberto Fallamonaca in merito al commercio del grano da inviare «ad illas partes, in quibus maius commodum et utilitas curie nostre valeat procurari; et talem preponas et mittas cum eis, qui fidelis sit et diligens ad nostrum commodum exequendum, [et quod ipsius ne]gligentia tibi non debeat imputari»⁸¹. In merito alla precisa destinazione non siamo informati dal documento in questione, tuttavia riteniamo che in quel determinato momento storico il luogo dove fosse possibile trarre il maggior guadagno era proprio il Nord Africa, dove imperversava la carestia. A miglior precisazione di quanto esposto, desideriamo evidenziare come il 25 dicembre del '39, quindi poco tempo dopo la *responsalis* sugli ebrei del *Garbum*, Federico autorizza Angelo Frisario, *magister portulanus Sicilie citra flumen Salsum*, a vendere i *victualia* a sua di-

sposizione in Barberia o in Spagna, o comunque nelle zone dove dalla loro vendita si fosse ricavato il maggiore guadagno⁸². La politica federiciana prosegue anche l'anno seguente sul solco, già ben tracciato, dell'esportazione del grano siciliano verso il Nord Africa, senza dubbio grazie alle persistenti condizioni di crisi nell'area. Il 29 febbraio del 1240 Federico loda l'ammiraglio Nicolino Spinola per come sta conducendo la raccolta di cinquantamila salme di *victualia* da inviare «in navibus nostris apud Tunisum» da vendere al prezzo di 50.000 once d'oro⁸³. A motivare il buon affare sotteso all'imponente esportazione interviene una *responsalis* del 29 febbraio del '40 indirizzata al summentovato Frisario, dalla quale siamo informati che «in partibus Barbarie est caristia victualium», e che le esportazioni imperiali dovevano essere inviate «sive versus Barbariam sive versus alias partes»⁸⁴.

Dai documenti del *Regestum Friderici* appare chiaro come la carestia del 1239-40 «interessi» la Barberia, e che quindi non sia limitata alla sola Ceuta o al *bilād al-Ġarb*. Il grano regnicolo sarà stato utilizzato in prima istanza per sopperire alle necessità del fabbisogno interno al regno ḥafside, in quegli anni anch'esso luogo di immigrazione per gli andalusi in fuga dalla *Reconquista*⁸⁵ i quali, a loro volta, ne avranno forse compromesso le risorse con il loro afflusso. Tuttavia è forse possibile avanzare anche un'altra chiave di lettura in merito alla

tout entiere d'Ar-Rašīd» cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., p. 14, n. 2.

⁷⁹ Kably respinge la dimensione più estesa della carestia (cfr. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, cit., p. 14), tuttavia i passi di Ibn Abī Zar', Ibn 'Idārī e il *Regestum Friderici* (quest'ultimo analizzato *infra*) testimoniano il contrario.

⁸⁰ I dissidi interni alle tribù marinidi danno tregua al califfato almohade e permettono di porre freno ai danni causati dai torbidi politici nella capitale, cfr. HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, pp. 516-518.

⁸¹ *RF*, I, p. 265; Federico specifica a Fallamonaca di far caricare una nave e due *bucti* con il *frumentum* della Curia, e qualora questo non fosse stato sufficiente l'imperatore gli raccomanda di acquistarlo, indicazione che è sintomo del forte coinvolgimento economico nella vicenda.

⁸² «De aliis victualibus curie nostre, que sunt per manus tuas et, ut scripsisti, si mitterentur in Barbariam vel Yspaniam, carius venderentur, placet nobis, ut ubicumque melius vendi possunt, ipsa victualia vendenda transmittas», cfr. *RF*, I, p. 367. Già il 21 novembre del '39 l'imperatore aveva ordinato a Paolino di Malta di mandare a vendere in Barberia i *victualia* in eccesso e di acquistare con il ricavato «leopardos et pullos equinos de Barcha», *RF*, I, p. 202.

⁸³ *RF*, II, pp. 593-4; Federico indica allo Spinola la libertà di scelta nell'imbarcare i *victualia* «in quibuscumque portubus melius et utilius pro nostra curia reputabis».

⁸⁴ *RF*, II, p. 615.

⁸⁵ J.D. LATHAM, *Towards a study of Andalusian Immigration and its place in Tunisian History*, «Les Cahiers de Tunisie», V (1957), pp. 203-251:

ingente richiesta da parte del sultano di Barberia, lo ḥafṣide Abū Zakariyyā'; rammentiamo come nella primavera del 635/1238 il signore di Valencia Zayyān ibn Mardaniš assediato da Giacomo I d'Aragona aveva inviato un'ambasceria ad Abū Zakariyyā' chiedendogli soccorso. Della missione faceva parte anche il celebre poeta Ibn al-Abbār, il quale apostrofa lo ḥafṣide come l'unico vero erede del Mahdī⁸⁶ stigmatizzando la dinastia mu'mīnide⁸⁷. In risposta a questa ambasceria Abū Zakariyyā' invia una flotta di dodici galere, ricche di armi e vettovaglie, a capo della quale vi è il cugino del sultano: Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Yaḥyā al-Šahīd; questi tuttavia non riesce a spezzare l'assedio che serrava Valencia, e dopo un'infruttuosa diversione su Peñiscola, al-Šahīd approda a Denia: Valencia capitola nell'ottobre del 1238⁸⁸. Oltre le contingenze dettate dall'episodio avanziamo l'ipotesi che dietro la forte richiesta del grano siciliano da parte del sultano di Tunisi sia forse possibile intravedere non solo la necessità di soddisfare il fabbisogno interno, ma anche un generale strumento politico utilizzato dal sultano di Tunisi nei confronti delle diverse crisi in atto nel mondo arabo-islamico d'occidente.

Sul piano della politica estera dal '39 Federico è scomunicato dal papa e avversato da genovesi e veneziani uniti sotto l'egida di Gregorio IX⁸⁹; tra le linee politiche perseguite dall'imperatore per contrastare i nemici vi è quella di bloccare le esportazioni del grano siciliano. Per quanto riguarda i rapporti tra lo ḥafṣide di Tunisi e Federico II, sebbene la storiografia abbia evidenziato l'intesa tra i due sovrani, desideriamo piuttosto mettere in rilievo una certa ambiguità politica⁹⁰. Abū Zakariyyā' era formalmente legato al regno svevo da una *treuga*⁹¹, tuttavia lo ḥafṣide favorisce il commercio dei genovesi⁹², nemici dell'imperatore, acquistando da loro il grano regnicolo. Nella *responsalis* indirizzata a Frisario nel febbraio del '40 traspare chiaramente «quod Ianuenses emunt victualia in Sicilia de pecunia regis Tunisi et portant ad eum, unde magnum lucrum consequuntur, quod lucrum poterit nostre camere applicari»⁹³. Tra i provvedimenti presi dall'imperatore vi è quello di bloccare le esportazioni da tutta la Sicilia fintanto che le navi imperiali non fossero salpate per la Barberia e per gli altri luoghi, ottenendo tramite questo embargo il più ampio profitto possibile

203 e ss.; per le importazioni di grano nel regno ḥafṣide cfr. JEHEL, *Les Génois en Méditerranée occidentale*, cit., pp. 66-67.

⁸⁶ Il termine *mahdī* significa «il [ben] guidato [da Allāh]» ed indica il prototipo del perfetto califfo universale venuto a restaurare l'integrità dell'Islām. Il titolo è rivendicato in vari momenti storici da diversi personaggi, fra i quali, il fondatore della dottrina almoḥade: il *mahdī* Muḥammad Ibn Tūmart (m. 524/1130).

⁸⁷ IBN AL-ABBĀR, *Kitāb al-ḥullah al-siyarā'*, a c. di I. 'ABBĀS, II, Il Cairo 1963, p. 262 e FERHAT, *Le rôle de la minorité andalouse*, cit., pp. 394-395.

⁸⁸ Cfr. BRUNDSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, p. 32.

⁸⁹ L'accordo si data al 26 luglio 1239 (tuttavia il doge di Venezia ratificò l'intesa, per motivi di opportunità politica, solo nel '42), cfr. J.M. POWELL, *Genovese Policy and the Kingdom of Sicily 1220-1240*, «Mediaeval Studies» XXVIII (1966), pp. 346-354; JEHEL, *Les Génois en Méditerranée occidentale*, cit., pp. 59-61.

⁹⁰ AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, cit., III, pp. 635-645; A. SCHAUBE, *Storia del commercio*

dei popoli latini nel Mediterraneo sino alla fine delle Crociate, Torino 1915, pp. 364-367; BRUNDSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, pp. 34-37. Ad una riletture dei rapporti tra Abū Zakariyyā' e Federico II dedicheremo un prossimo studio.

⁹¹ La *responsalis* indirizzata a Nicolino Spinola (23 gennaio 1240) si riferisce al re di Tunisi esplicitando che «ad certum tempus treugam de gratia nostra concessimus», notazione quest'ultima che funge da riferimento all'esistenza di un precedente accordo, *RF*, I, pp. 439-40. Per quanto riguarda gli accordi tra i due sovrani, evidenziamo che il trattato del 1231, secondo la corretta lettura datane da R. Brunschvic, sia piuttosto da datare al 5 agosto 1221, cfr. DES MAS LATRIE, *Traité de paix et de commerce*, cit., II, pp. 153-155 e BRUNDSCHVIC, *La Berbérie orientale*, cit., I, p. 26.

⁹² Abū Zakariyyā' aveva precedentemente siglato dei trattati, comprendenti delle clausole sul commercio del grano, sia con Venezia (1231) che con Genova (1236), cfr. DES MAS LATRIE, *Traité de paix et de commerce*, cit., II, pp. 116-118 e 196-198.

⁹³ *RF*, II, p. 615.

per la Curia⁹⁴. Oltre al veto sul grano regnico-
lo, Federico invia un'ambasceria rivolta al re
di Tunisi⁹⁵, a seguito della quale viene istituito
un consolato a Tunisi, volto a tutelare gli inte-
ressi del regno svevo nella capitale ḥafside⁹⁶.

Dal punto di vista economico l'esporta-
zione dell'oro siciliano, il grano, è fundamenta-
le per assicurare l'afflusso dell'oro africano,
impiegato nella coniazione di *augustales* e ne-
cessario all'economia e al mantenimento delle
spese belliche intense proprio negli anni suc-
cessivi alla scomunica del '39⁹⁷. Per quanto ri-
guarda l'oro è stato ben evidenziato il ruolo di
intermediari privilegiati svolto dalle comunità
ebraiche nordafricane⁹⁸. Il prezioso metallo
proveniva dal "paese dei Neri" (*bilād al-Sū-
dān*) e attraverso i percorsi transahariani giun-
geva fino ai porti nordafricani, lungo le rotte
battute anche dal commercio degli schiavi⁹⁹.
Qualche anno dopo l'arrivo degli ebrei del
Garbum in Sicilia, altri gruppi di ebrei prove-
nienti dal Marocco almoḥade vengono ben ac-
colti anche in altri paesi cristiani. A seguito
della conquista di Maiorca (1229), Giacomo I

d'Aragona (1213-1276) incentiva la presenza
ebraica nel proprio regno e promuove gli scam-
bi con le comunità nordafricane, attive e ope-
ranti nella rotta dell'oro¹⁰⁰. Nel 1247 Giacomo
I accorda la sua protezione a due famiglie
ebraiche di Siġilmāsah (punto nodale sulla via
dell'oro), invitandole a stabilirsi a loro discre-
zione a Maiorca, Valencia o Barcellona, e in
maniera significativa estendendo l'invito a tutti
gli ebrei e le ebee di Siġilmāsah¹⁰¹. Per le co-
munità ebraiche marocchine l'invito a stabilir-
si in Aragona rappresentava un modo per sfug-
gire ai disordini connessi all'avvento dei Marī-
nidi e agli ultimi scampoli d'intransigenza
almoḥade¹⁰², mentre per il Regno d'Aragona la
presenza degli ebrei profughi assicurava alla
Corona il considerevole vantaggio costituito da
un'efficiente rete di contatti preferenziali con
la rotta dell'oro della quale, come abbiamo evi-
denziato, erano mediatori proprio gli ebrei
nordafricani.

In analogia a quanto esposto, è forse pos-
sibile ipotizzare anche per l'arrivo nel Regno
svevo degli ebrei dal *Garbum* un richiamo det-

⁹⁴ RF, II, 615; la disposizione è affiancata da
una lettera patente sullo stesso argomento indirizza-
ta all'ammiraglio Nicolino Spinola, cfr. RF, II, 594.

⁹⁵ L'ambasceria era terminata già prima del 3
maggio 1240, data nella quale Oberto Fallamonaca
chiede il rimborso delle spese sostenute, cfr. RF, II,
p. 909. Sulle vicende dell'ambasceria cfr. L. SCIA-
SCIA, *I cammelli e le rose. Gli Abbate di Trapani da
Federico II a Martino il Vecchio*, in *Mediterraneo
medievale. Scritti in onore di Francesco Giunta*,
III, Soveria Mannelli 1989, pp. 1173-1230: 1176.

⁹⁶ La carica di *consul Tunici* è ricoperta da En-
rico Abbate (1239) e in seguito ceduta a Pietro Ca-
puano (1240-41) cfr. RF, II, p. 909 e WINKELMANN,
Acta imperii inedita, cit., I, pp. 669-70, in merito si
vedano: AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*,
cit., III, p. 642; SCHAUBE, *Storia del commercio dei
popoli latini nel Mediterraneo*, cit., pp. 365-366;
SCIASCIA, *I cammelli e le rose*, cit., p. 1176.

⁹⁷ Le tasse sul grano in esportazione corrispon-
devano ad 1/5 del carico in Sicilia e Puglia, ad 1/7 in
Calabria o Abruzzo, per un'analisi dello scambio
grano-oro-*augustales*-spese belliche cfr. ABULAFIA,
Lo Stato e la vita economica, in P. TOUBERT - A. PA-
RAVICINI BAGLIANI (curr.), *Federico II e il mondo me-
diterraneo*, Palermo 1994, pp. 165-187:184-185.

⁹⁸ DUFOURCQ, *La question de Ceuta*, cit., pp.
136-139.

⁹⁹ R.S. LOPEZ, *Studi sull'economia genovese nel
Medio Evo*, Torino 1936, pp. 35-43; T. LEWICKI,
*L'exploitation et le commerce de l'or en Afrique de
l'Est et en celle du Sud-Est au moyen âge d'après
les sources arabes*, «Folia Orientalia» XVIII (1977),
pp. 167-186; M. BRETT, *Islam and Trade in the Bi-
lād Al-Sūdān, Tenth-Eleventh Century A.D.*, «The
Journal of African History» 24, 4 (1983), 431-440;
Id., *Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from
the Tenth to the Twelfth Century A.D.*, «The Jour-
nal of African History» 10, 3 (1969), pp. 347-364.

¹⁰⁰ DUFOURCQ, *La question de Ceuta*, cit., pp.
139-142.

¹⁰¹ DUFOURCQ, *La question de Ceuta*, cit., pp.
137 e 143-4; N. LEVTZION, *The Jews of Siġilmasa and
the Saharan Trade*, in M. ABITBOL (ed.), *Communi-
autés juives des marges sahariennes du Maghreb*,
Jerusalem 1982, pp. 253-263: 262-263.

¹⁰² D. CORCOS, *The Jews of Morocco under the
Marinides*, «The Jewish Quarterly Review» LIV
(1963-1964), pp. 271-287, parte [I]; *ibid.*, LV
(1965), pp. 53-81, parte [II]; *ibid.*, pp. 137-150, par-
te [III]: [II] p. 57 e n. 50.

tato da simili esigenze strategiche, ricordando che Federico è impegnato a partire dal 1231 nella riforma monetaria e nella coniazione degli *augustales*, per l'appunto conati con l'oro proveniente dalle rotte transahariane e noto come "oro di Pagliola"¹⁰³. Sebbene la *responsalis* del '39 ci fornisca il profilo di una comunità la cui unica attività risiede nel settore agricolo, tuttavia e *silentio* forse non è da escludere una diversificazione all'interno del folto gruppo di emigrati, anche in relazione a quanto appena esposto.

III.2 *Le condizione degli ebrei nel Marocco almoḥade e la rappresaglia di Marrākuš del 629 H./1231-32 d.C.*

Per quanto riguarda le condizioni degli ebrei del Marocco almoḥade sottolineiamo come le comunità ebraiche fossero già numerose e storicamente ben insediate in varie aree e centri urbani del paese¹⁰⁴. Durante il califfato almoḥade gli ebrei come i cristiani sono sottoposti ad una rigorosa e intransigente dottrina in materia di *ahl al-dimma*¹⁰⁵. Nella sua applicazione la dottrina del *tawḥīd* propalata da Ibn Tūmart osteggiava apertamente la presenza di non-musulmani nella *dār al-Islām*, e tal-

volta prospettava loro la scelta tra la conversione e la morte, s'intenda per coloro che avessero continuato a vivere nei territori almoḥadi e non avessero tentato la via della fuga¹⁰⁶.

Per gli ebrei marocchini, il periodo di dominazione almoḥade si apre in una temperie di persecuzioni e conversioni forzate iniziate già a partire dal regno di 'Abd al-Mu'min (1128-1163), le quali hanno il loro *akme* tra il 1141 e il 1148 in un clima di esodo¹⁰⁷. Da una lettera della Ghenizà del Cairo siamo informati delle vicende di 'Ephraym ben Yiṣḥaq ebreo di Ceuta trasferitosi a Palermo per scampare alla conversione forzata imposta da 'Abd al-Mu'min (1146 ca.). 'Ephraym fugge dal Marocco (verosimilmente insieme al nucleo familiare) e si stabilisce a Palermo, trasferendosi successivamente in Egitto solo dopo parecchi anni di residenza nella capitale normanna¹⁰⁸. La situazione di intolleranza e fanatismo prosegue con alcuni periodi di recrudescenza; durante il regno di Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184) si attuano numerose conversioni forzate, in un'atmosfera caratterizzata da terrore e esodo che vedrà coinvolto nella fuga dal paese anche Maimonide (1165), già profugo in Marocco dalla vicina Spagna (nel 1149 Rambam

¹⁰³ Sulla riforma degli *augustales* cfr. R.S. LOPEZ, *Settecento anni fa: il ritorno dell'oro nell'Occidente duecentesco*, «Rivista Storica Italiana» LXV (1953), pp. 19-55 e 161-198: 30-36, e L. GANDOLFO, *Le emissioni monetarie siciliane e pugliesi di Federico II*, in CADEI, DI STEFANO, *Federico e la Sicilia dalla terra alla corona*, cit., pp. 45-75: 47-49.

¹⁰⁴ Per una esauriente trattazione storica sugli ebrei durante il regno almoḥade rimandiamo a H.Z. (J.W.) HIRSCHBERG, *A History of the Jews in North Africa*, I-II, Leiden 1974, I, pp. 117-139, 202-204, cui si affianchi anche A. CHOURAQUI, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris 1987, pp. 117-126. In sintesi anche le voci *Almohads*, *Morocco* e *Marrakesh* (D. CORCOS) in *Encyclopedia Judaica* – CD-ROM Edition Judaica Multimedia (Israel) Ltd, nonché cfr. (M. SHATZMILLER), *Rapports avec les Chrétiens et les Juifs, s.v. al-Muwahḥidūn*, *IE²*, VII, pp. 803-808: 806.

¹⁰⁵ Specificatamente per un'analisi della politica almoḥade nei confronti degli ebrei del Marocco rimandiamo allo studio di CORCOS, *L'atteggiamento dei sovrani almoḥadi nei confronti degli ebrei*, cit. e

inoltre si veda anche ID., *The Jews of Morocco under the Marinides*, cit., [I e II]. Sui rapporti tra dottrina almoḥade e cristianesimo cfr. J.-P. MOLÉNAT, *Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en al-Andalus*, «al-Qanṭara» XVIII, 2 (1997), pp. 398-413.

¹⁰⁶ In generale sul *tawḥīd* di Ibn Tūmart cfr. D. URVOY, *Le pensée d'Ibn Toumart*, «Bulletin d'Études Orientales» XXVII (1974), pp. 19-44. Per quanto riguarda l'atteggiamento di 'Abd al-Mu'min nei confronti di ebrei e cristiani, cfr. CHOURAQUI, *Histoire des Juifs*, cit., pp. 117-118.

¹⁰⁷ Sulle persecuzioni di 'Abd al-Mu'min cfr. HIRSCHBERG, *A History of the Jews*, cit., I, pp. 117-139 e CHOURAQUI, *Histoire des Juifs*, cit., pp. 118-124.

¹⁰⁸ Per la lettera di Ephraym ben Yiṣḥaq cfr. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, cit., I, n. 189, pp. 423-5. L'episodio s'inserisce nel costante movimento, costituito non solo da scambi commerciali, tra Nord Africa, Sicilia ed Egitto, ad ulteriore conferma della perfetta integrazione della Sicilia, ancora in età normanna, all'interno della società della Genizah.

lascia Cordova, e dal 1159/1160 al 1165 soggiorna a Fes)¹⁰⁹. Durante il regno di Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (1184-1199) agli ebrei sono vietati i matrimoni misti e il commercio su vasto raggio, inoltre si impone loro un abbigliamento di color blu scuro e un insolito copricapo, e non ultimo un segno distintivo (*šiklah*)¹¹⁰. Il figlio e successore di al-Manṣūr, il califfo Muḥammad al-Nāṣir (1199-1213) modifica la disposizione del padre (1224) imponendo agli ebrei abiti e turbanti gialli, secondo lo storico al-Marrākuṣī (n. 1185)¹¹¹.

Poco tempo dopo, durante il califfato di al-Ma‘mūn (1227-1232), la situazione sembra migliorare. al-Ma‘mūn nominato califfo a Siviglia (1227), nei territori spagnoli dell'impero almoḥade, è costretto immediatamente a fronteggiare il rivale Yaḥyà b. al-Nāṣir, designato califfo dai clan almoḥadi del Marocco (i Maṣmūdah). al-Ma‘mūn, in virtù di larghe promesse e concessioni fatte a Ferdinando III (1229), riceve dal sovrano di Castiglia l'appoggio di truppe al soldo (le fonti parlano della cifra, forse eccessiva, di 12.000 cavalieri)¹¹².

¹⁰⁹ Sulle vicende di Maimonide cfr. HIRSCHBERG, *A History of the Jews*, cit., I, pp. 137-8.

¹¹⁰ Sulle disposizioni di al-Manṣūr cfr. ‘ABD AL-WĀḤID AL-MARRĀKUŠĪ, *Mu‘ğib fī talḥīṣ aḥbār al-Mağrib*, a c. di R.P.A. DOZY, Leiden 1881 [rist. anast. Amsterdam 1968], p. 223 e ABŪ ‘ALĪ MUḤAMMAD B. IBRĀHĪM AL-LU‘LU‘Ī AL-ZARKAŠĪ, *Ta‘rīḥ al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyyah wa’l-ḥaṣṣiyyah*, Tunisi 1966, p. 16, e BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*, cit., I, p. 404; HIRSCHBERG, *A History of the Jews*, cit., I, pp. 201-2; CORCOS, *The Jews of Morocco*, cit., [I], p. 285 e n. 32.

¹¹¹ ‘ABD AL-WĀḤID AL-MARRĀKUŠĪ, *Mu‘ğib*, cit., p. 223; BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*, cit., I, p. 404 e n. 2 e CORCOS, *The Jews of Morocco*, cit., [I], p. 285.

¹¹² Tra le richieste presentate da Ferdinando III ad al-Ma‘mūn in cambio dell'aiuto prestato vi era la cessione di dieci fortezze di frontiera e l'edificazione di una chiesa a Marrākuš; si dettavano inoltre condizioni in merito alla eventuale conversione di cristiani e musulmani, IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 329, trad. II, pp. 485-6.

¹¹³ IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 330, trad. II, p. 487.

¹¹⁴ IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 330, trad. II, p. 487. La rottura con la tradizione

Grazie all'apporto dei mercenari al-Ma‘mūn sconfigge Yaḥyà (11 febbraio 1230) ed entra nella capitale Marrākuš, mentre il rivale è costretto a fuggire sulle montagne¹¹³. Una volta salito al potere, durante la *ḥuṭbah*, al-Ma‘mūn si affretta a sconfessare la dottrina almoḥade e ad ingiuriare e delegittimare il suo Maḥdī (Ibn Tūmart), dichiarando che: «non esiste altro *mahdī* se non Gesù!» («wa-lā Maḥdī illā ‘Īsā!»)¹¹⁴; sembrerebbe inoltre che gli intenti programmatici sottesi alle dichiarazioni di al-Ma‘mūn si concretizzino in una politica più mite nei confronti sia dei cristiani che degli ebrei¹¹⁵.

Tuttavia un episodio traumatico segna la vita di queste comunità: la rappresaglia contro gli ebrei e i cristiani di Marrākuš del 629/1231-32¹¹⁶. Dal *Rawḍ al-Qirṭās* di Ibn Abī Zar‘, siamo informati con precisione sullo svolgersi degli eventi:

Nell'anno 629 [29 ottobre 1231-17 ottobre 1232], nella città di Ceuta, insorse contro al-Ma‘mūn suo fratello *al-sayyid* ‘Imrān b. al-Manṣūr [il quale] as-

almoḥade è dettata da pure motivazioni d'opportunità politica; tuttavia l'episodio induce Gregorio IX ad un invito alla conversione (27 maggio 1233), cfr. DE MAS LATRIE, *Traité de paix et de commerce*, cit., I, pp. 72-73 e II, p. 10. In generale sulla "grande illusione" della conversione al cristianesimo di al-Ma‘mūn cfr. R. LE TOURNEAU, *Sur la disparition de la doctrine almohade*, «Studia Islamica» 32 (1970), pp. 193-201: 194-197 e M. FIERRO, *Christian Success and Muslim Fear in Andalusī Writings during the Almoravid and Almohad Periods*, «Israel Oriental Studies» XVII (1997), pp. 155-178: 168.

¹¹⁵ Per quanto riguarda gli ebrei D. Corcos ipotizza una abolizione dei segni distintivi, cfr. CORCOS, *The Jews of Morocco*, cit., [I], p. 287.

¹¹⁶ Le fonti che menzionano la rappresaglia sono IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 333, trad. II, p. 491; IBN ‘IDĀRĪ, *al-Bayān al-muğrib*, cit., p. 281; ‘ABD AL-RAḤMĀN IBN ḤĀLDŪN AL-MAĠRĪBĪ, *Ta‘rīḥ ‘allāmat Ibn Ḥaldūn*, I-VII, Beirut 1956-1961: VI, p. 531. Secondo un'ipotesi di De Cénival un accenno agli avvenimenti si trova anche in alcune tarde cronache francescane, cfr. P. DE CÉNILVAL, *L'Église chrétienne de Marrakech au XIII^e siècle*, «Hespéris» VII (1927), pp. 69-83: 77-79.

sunse il titolo di *al-Mu'ayyad*; non appena la notizia giunse ad al-Ma'mūn, questi gli marciò contro e lo tenne in stato di assedio per lungo tempo senza ottenere alcun risultato. Dal momento che la sua assenza si prolungava a causa [dell'assedio] di Ceuta, Yahyà approfittò dell'occasione e discese dalla montagna¹¹⁷, ed entrato a Marrākuš distrusse la chiesa dei Rūm¹¹⁸ che vi era stata costruita ed uccise un gran numero di ebrei e di *Banū Farḥān*¹¹⁹ e ne predò i beni; entrò [quindi] nel castello (*qaṣr*) e trasportò tutto ciò che vi trovò alla montagna. Non appena la notizia giunse ad al-Ma'mūn, questi si affrettò a partire da Ceuta verso Marrākuš, nel mese di *dū l-ḥiġġah*¹²⁰ dell'anno summenzionato [18 settembre-17 ottobre 1232]¹²¹.

Tra le vittime della rappresaglia operata da Yahyà nella capitale vi sono sia gli ebrei¹²²

¹¹⁷ Il massiccio montuoso dell'Alto Atlante.

¹¹⁸ Letteralmente il termine vale “romano(-bizantini)”, ma nell'uso serve a descrivere realtà geografiche e socio-culturali “diverse”, accomunate dagli arabi sotto il segno della “romanità”. Nello specifico caso *Rūm* è da riferire al nucleo di cristiani (soprattutto “mercenari”) provenienti dalla Spagna cristiana e residenti a Marrākuš.

¹¹⁹ De Cenival (sulla scorta di Dozy) nota come in origine il termine *farḥān* vale “piccolo uccello” (o “cucciolo”), poi passa a indicare “ragazzo” e assume l'accezione specifica di “bastardo” proprio in relazione ai mercenari cristiani presenti in Marocco, cfr. DE CENIVAL, *L'Église chrétienne de Marrakech*, cit., pp. 75-76 e n. 1.

¹²⁰ Nella traduzione di Huici Miranda il mese è diversamente indicato come *dū l-qa'dah* (20 agosto-17 settembre 1232), cfr. IBN ABĪ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 333, trad. II, p. 491.

¹²¹ «Wa-fī sanat tis' wa-'išrīn ḥaraga 'alā 'l-Ma'mūn aḥū-hu 'l-sayyid 'Imrān b. al-Manṣūr bi-madīnat Sabtah wa-tasammā bi'l-Mu'ayyad, fa'ttaṣala 'l-ḥabar bi'l-Ma'mūn, fa-ḥaraġa ilay-hi fa-ḥāṣara-hu muddatan fa-lam yaqdir min-hu 'alā ṣay', fa-lammā ṭālat ġaybatu-hu bi-Sabtah iġtanama Yahyà 'l-furṣah fa-nazala min al-ġabal fa-daḥala Murrākuš wa-hadama kanīsat al-Rūm allatī buniyat bi-hā, wa-qatala kaṭīran min al-Yahūd wa-banī Farḥān wa-sabā amwāla-hum, wa-daḥala 'l-qaṣr wa-ḥamala ġamī' mā waġada fī-hi ilā 'l-ġabal fa'ttaṣala 'l-ḥabar bi'l-Mamūn fa'rtaḥala 'an Sabtah musri'an ilā Murrākuš wa-dālika fī ṣahr dī 'l-ḥiġġah min al-sanaḥ al-maḍkūrah», cfr. IBN ABĪ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., pp. 332-333, trad. II, p. 491.

che i mercenari cristiani, questi ultimi noti sotto l'epiteto di *Banū Farḥān*. Alla strage e al saccheggio dei beni di entrambe le comunità si aggiunge anche l'incendio della chiesa dei cristiani, dedicata alla “Nostra Signora della Concezione” e fatta erigere due anni prima in virtù degli accordi tra al-Ma'mūn e Ferdinando III¹²³. Secondo lo storico Ibn Ḥaldūn (m. 1406) partecipano al saccheggio della capitale la tribù araba dei Sufyān guidata dallo *ṣayb* Ġarmūn b. 'Īsa, e inoltre lo *ṣayb* dei Hintātah Sa'id b. Wānūdīn¹²⁴. Senza dubbio sia gli ebrei che i cristiani vengono perseguitati in primo luogo per “diritto di rappresaglia” da parte delle soldataglie di Yahyà, ma anche per il forte sostegno sul piano strategico e militare portato ad al-Ma'mūn dalle milizie cristiane¹²⁵, e

¹²² Ai tempi di 'Alī b. Yūsuf b. Tāṣufīn (1106-1143) era vietato agli ebrei di abitare a Marrākuš o trascorrervi anche una sola notte, pena la morte e la confisca dei beni (la loro residenza era nella vicina Aġmāt Aylān, da dove si spostavano quotidianamente), cfr. AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muṣṭāq*, cit., III, p. 235.

¹²³ A fornirci l'indicazione della consacrazione della chiesa alla Nostra Signora della Concezione sono alcune fonti francescane; è probabile che la chiesa si trovasse nel quartiere dei cristiani creato da al-Manṣūr, cfr. DE CENIVAL, *L'Église chrétienne de Marrakech*, cit., pp. 75-76 e n. 1.

¹²⁴ «Wa-ḥālafa Yahyà b. al-Nāṣir al-Ma'mūn ilā 'l-ḥaḍrah fa'qtaḥama-hā ma'a 'arab Sufyān wa-ṣayḥi-him Ġarmūn b. 'Īsa wa-ma'a-hum Abū Sa'id b. Wānūdīn ṣayḥ Hintātah wa-'ātū fī-hā», cfr. IBN ḤALDŪN, *Ta'riḥ 'allāmat*, cit., VI, p. 531; il moderno storico marocchino Aḥmad al-Nāṣirī (fine del XIX sec.) utilizza il passo di Ibn Ḥaldūn chiosandolo: «Wa-lammā ṭālat ġaybat al-Ma'mūn 'an al-ḥaḍrah iġtanama Yahyà b. al-Nāṣir al-furṣah fa-nazala min al-ġabal wa'qtaḥama-hā ma'a 'arab Sufyān wa-ṣayḥi-him Ġarmūn b. 'Īsa, wa-ma'a-hum Abū Sa'id b. Wānūdīn ṣayḥ Hintātah, wa-'ātū fī-hā [...], cfr. AḤMAD AL-NĀṢIRĪ, *Kitāb al-istiṣā li-ahbār al-Maġrib al-aqṣā*, a c. di . AL-NĀṢIRĪ e M. AL-NĀṢIRĪ, II, Casablanca 1953, p. 214-215.

¹²⁵ Ibn Abī Zar' fa riferimento sia agli ebrei che ai cristiani della capitale, diversamente Ibn 'Idārī accenna solo ai cristiani e all'incendio della loro chiesa, cfr. IBN ABĪ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., pp. 332-3, trad. II, p. 491 e IBN 'IDĀRĪ, *al-Bayān al-muġrib*, cit., p. 281. al-Nāṣirī compendia il passo di

non ultimo per il loro *status* di non-musulmani. Come abbiamo già accennato il *Rawḍ al-qirtās* di Ibn Abī Zar‘ sottolinea l’eresia di al-Ma’mūn, la rottura con la tradizione almoḥade e il repulisti di *šuyūḥ* e *ašrāf* almoḥadi favorevoli al rivale Yaḥyà (1230)¹²⁶, contro il quale al-Ma’mūn lotta per tutta la durata del suo regno¹²⁷. Inoltre la medesima fonte evidenzia il forte coinvolgimento ideologico di al-Ma’mūn con l’elemento cristiano sia sul piano dottrinale (le dichiarazioni su Gesù/Mahdī)¹²⁸ che su quello strategico, attribuendo ad al-Ma’mūn il primato nell’utilizzo di soldati cristiani nella ‘Adwah¹²⁹.

Per quanto riguarda i cristiani residenti nella capitale la loro presenza si articolava in tre categorie: mercanti, schiavi e soprattutto soldati¹³⁰. Quanto a questi ultimi, grazie all’appoggio offerto dai mercenari ai sovrani mu’minidi e alle intese con la Castiglia, i cristiani godranno di una relativa tranquillità negli anni a venire del regno di al-Rašīd¹³¹. Di-

versamente per quanto riguarda gli ebrei di Marrākūš siamo poco informati, e secondo alcuni studiosi all’episodio del 1232 segue una cesura nella vita ebraica della capitale¹³². A confermare il quadro di disgregazione della comunità ebraica di Marrākūš sembrerebbe venire a conferma una lettera di Gregorio IX data al 12 giugno 1237 e rivolta a «universis Christi fidelibus in regno Marochitano commorantibus», dalla quale si apprende che l’«ecclesia Marochitana, sterilis hactenus, feconda nunc redditur, et sinagoga peccantium, quae multos habebat filios, infirmatur»¹³³. Forse non è inverosimile ipotizzare che, dietro la dialettica composizione della cancelleria papale tra l’*ecclesia Marochitana* (allora nuovamente in pieno rigoglio) e la *sinagoga peccantium* (la quale pur avendo avuto molti figli giaceva allora inferma), siano da scorgere – fuor di metafora – le condizioni sia dei cristiani che degli ebrei nel Marocco almoḥade, e specificatamente di quelli della stessa capitale Marrākūš¹³⁴.

Ibn Abī Zar‘: «wa-hadamū kanīsat al-Našārà ’llatī buniyat bi-hā wa-qatalū kaṭīran min Yahūdi-hā wa-sabū amwāla-hum, wa-daḥala Yaḥyà al-qaṣr fa-ḥamala min-hu ḡamī‘ mā waḡada-hu bi-hi ilà ’l-ḡabal», cfr. AḤMAD AL-NĀSIRĪ, *Kitāb al-istiḡāḥ*, cit., II, pp. 214-215.

¹²⁶ IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., pp. 330-331, trad. II, pp. 487-90.

¹²⁷ IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 333, trad. II, p. 492.

¹²⁸ IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 330, trad. II, p. 487.

¹²⁹ «Fa-huwa awwal man ḡawwaza ’l-Rūm ilà ’l-‘Adwah wa’staḥdama-hum bi-hā», cfr. IBN ABĪ ZAR‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 329, trad. II, p. 486; la presenza di milizie cristiane in Marocco è nota già in età almoravide e il “primato” attribuito ad al-Ma’mūn è a buon titolo criticato da HUICI MIRANDA, *Historia política*, cit., II, p. 485.

¹³⁰ Per quanto riguarda i cristiani di Marrākūš, soprattutto mercenari, la loro presenza risaliva già ad età almoravide cfr. DE CENIVAL, *L’Église chrétienne de Marrakech*, cit., pp. 72-73 e in generale F. CLÉMENT, *Reverter et son fils, deux officiers catalans au service des sultans de Marrakech*, «Medieval Encounters» 9, 1 (2003), pp. 79-106: 81-83. Alle tre categorie summenzionate sono da aggiungere i missionari francescani, senza dubbio mistici,

ma anche *longa manus* dei pontefici, cfr. DE CENIVAL, *L’Église chrétienne de Marrakech*, cit., pp. 71-72 e in generale A. AJELLO, *La Croce e la Spada. I francescani e l’Islam nel Duecento*, Roma 1999, (*Mediterranea*, 1), pp. 5-38.

¹³¹ Per le buone condizioni dei cristiani del Marocco negli a seguire la rappresaglia del ’32 si veda DE CENIVAL, *L’Église chrétienne de Marrakech*, cit., p. 80; E. TISSERANT - G. WIET, *Une lettre de l’almohade Murtaḍā au pape Innocent IV*, «Hespéris» VI (1926), pp. 27-53: 43-44 e AJELLO, *La Croce e la Spada*, cit., pp. 25-28.

¹³² Corcos ipotizza una cesura della presenza ebraica a Marrākūš fino alla conquista marīnide (1269); nei primi anni di dominio marīnide è attestata a Marrākūš la presenza di un capo della comunità di origini andaluse: Yehudah (ben) Ġi’an, ossia “di Jaen” (m. 1310 ca.), cfr. CORCOS, *The Jews of Morocco*, cit., [I], p. 287; [II], p. 54.

¹³³ DE MAS LATRIE, *Traité de paix et de commerce*, cit., II, pp. 11-12.

¹³⁴ CORCOS, *The Jews of Morocco*, cit., [I], p. 284; in generale, ai fini di un confronto del testo con il lessico in uso nell’allegoria Chiesa/Sinagoga, si veda lo studio di M. SCHLAUCH, *The Allegory of Church and Synagogue*, «Speculum» 14, 4 (1939), pp. 448-464.

IV. Conclusioni

La migrazione del '39, della quale abbiamo cercato di chiarire le cause, è senza dubbio legata al perdurante clima di crisi economica e torbidi politici del Marocco almoḥade, aggravato da diffuse siccità, carestie ed epidemie, e incrementato dai disagi intercorsi nella vicina sponda africana a causa dell'esodo di popolazioni in fuga dalla *Reconquista*. Riteniamo che la rappresaglia del '32 possa essere in relazione alla crisi del '39, e che all'episodio di Mar-rākuš possa essere seguita una successiva fase di riorganizzazione della comunità ebraica della capitale, affiancata da una diffusa mobilità interna verso altre aree del paese, in seguito coinvolte dalla crisi economica e politica¹³⁵.

La carestia del 1239 e le generali condizioni di instabilità del Marocco almoḥade di quegli anni potrebbero aver segnato un punto di crisi anche per le comunità ebraiche, e alcuni gruppi potrebbero aver scelto di emigrare verso la Sicilia. Purtroppo non siamo in grado di precisare in che misura gli ebrei siano stati incoraggiati dalla politica dello Svevo e dei suoi alleati nordafricani. Tuttavia per gli anni successivi alla migrazione degli ebrei dal *Garbum* abbiamo qualche indicazione sul ruolo politico giocato da Federico II nell'area andaluso-marocchina e su una certa continuità nei rapporti

diplomatici tra lo Svevo e il califfato almoḥade: poco dopo la morte di al-Rašīd (5 dicembre 1242), il fratello e successore al-Sa'īd (1242-1248) riceve un'ambasceria da parte dello Svevo, alla quale il califfo risponde richiedendo anche l'intervento della flotta siciliana al fine di contrastare l'espansionismo dello ḥafṣide Abū Zakariyyā', incalzante dopo la presa di Tilimsān (1242)¹³⁶.

Sottolineiamo infine che gli ebrei del *Garbum* provenivano da un'area dove da decenni si perpetuava un clima loro ostile, permeato da una profonda crisi istituzionale, all'interno della quale non vigeva alcuna garanzia di stabilità per la popolazione ebraica. In questa temperie forse non è da escludere che gli ebrei del *Garbum* possano essere stati attratti anche dalla eco della condizione giuridica degli ebrei del Regno svevo: la legislazione federiciana in materia di ebrei promulgata nelle "Costituzioni di Melfi" (1231) – pur frutto dell'età di mezzo – potrebbe aver rappresentato un faro ed un richiamo anche per i correligionari della sponda africana.

Giuseppe Mandalà

via Versilia 1

I-90144 Palermo

e-mail: qadmon@hotmail.com

SUMMARY

This paper investigates the dynamics of mobility that existed at the beginning of the Jewish migration toward Sicily at the time of Frederick II (1198-1250). Jews arrived in Palermo in the autumn of 1239 from a place called *Garbum*, the exact meaning of which corresponds to the geographical and political idea of north-west Africa under the influence of the Almoḥad dynasty. The migration is believed to have been caused by the economic and political crisis that struck the area in the late thirties of the thirteenth century. This paper will also investigate the conditions of the Jews in Almoḥad Mo-

¹³⁵ In relazione al lasso di tempo intercorso tra i due eventi, volendo qualificare un rapporto cronologico, citiamo il quasi analogo periodo trascorso tra la distruzione di Centorbi e Capizzi (1233) e il successivo trasferimento degli abitanti a Palermo (1239-40), sul tema cfr TRASELLI, *Sulla popolazione di Palermo*, cit., p. 332 e n. 9.

¹³⁶ IBN 'IDĀRĪ, *al-Bayān al-muḡrib*, cit., p. 385-6. Negli anni a seguire del regno di al-Sa'īd i rap-

porti diplomatici tra i due sovrani s'intensificano con lo scambio di alcune ambascerie discusse nel nostro studio *Il Prologo delle Questioni siciliane di Ibn Sab'īn come fonte storica*, in *Actes de la Journée d'Étude sur Ibn Sab'īn (Paris, École Pratique des Hautes Études, 14 juin 2005)*, in corso di stampa.

rocco, and will trace elements of possible internal mobility in reprisal against both the Jews and the Christians of Marrākuš (629/1231-32).

KEYWORDS: *Garbun*; Frederick II and the Jews of Sicily; Jews of Morocco in the Almoḥad Period.

