

L'INFLUENZA DELL'EBRAISMO ITALIANO MERIDIONALE  
SUL CULTO E SULLE TRADIZIONI LINGUISTICO-LETTERARIE  
DELLE COMUNITÀ GRECHE

Se la millenaria presenza ebraica nella penisola iberica ha lasciato tracce significative nella cultura dei discendenti degli esuli dopo il *geruš*, un'altra millenaria presenza, quella degli ebrei dell'Italia meridionale, sembra aver lasciato tracce meno importanti e, soprattutto, aver suscitato minore interesse nella ricerca contemporanea<sup>1</sup>.

Come è noto, l'estensione alla Sicilia e, in seguito, all'Italia meridionale continentale dei decreti di espulsione promulgati in Spagna nel 1492 segnò la fine della lunga presenza di comunità ebraiche di antichissima origine. Accanto agli ebrei che si convertirono<sup>2</sup>, a quanti rimasero fino al 1541 nell'Italia peninsulare – nonostante le condizioni sempre più restrittive –, a quanti si trasferirono nell'Italia del Nord e in particolare a Venezia<sup>3</sup>, altri scelsero di accogliere la proposta di ospitalità dell'impero Ottomano<sup>4</sup> e mossero verso la penisola balcanica.

Una ricerca condotta presso l'Università di Lecce, tuttora in corso, tenta di rimettere in luce alcune vicende degli esuli dell'Italia del Sud, in particolare della Puglia, e la loro eredità culturale e linguistica negli attuali territori della Grecia.

Sono stati seguiti due percorsi prioritari, due direttrici favorite di quest'esodo: l'isola di Corfù e la città di Salonicco. In entrambe le località esistevano comunità ebraiche – di rito romaniota, ma anche italiano-romano e *aške-nazita* – prima dell'arrivo del numeroso contingente ebraico iberico-italiano meridionale. Il fine della ricerca è quello di comprendere ciò che accadde ai profughi una volta giunti nelle nuove sedi e che cosa si è mantenuto della loro eredità linguistico-letteraria e, in particolare, della loro tradizione liturgica.

Oltre che sui dati messi in luce dalla contemporanea produzione accademica, ci si è fondati sul reperimento e sull'analisi di testi manoscritti – principalmente miscellanee li-

<sup>1</sup> Si veda quanto scrive sugli ebrei siciliani A. TOAFF, *Gli ebrei siciliani in Italia dopo l'espulsione. Storia di un'integrazione mancata*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V Convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992*, Roma 1995, pp. 382-396: 382.

<sup>2</sup> Si veda C. COLAFEMMINA, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*, Bari 1990, pp. 264-265, 286-289.

<sup>3</sup> Si veda TOAFF, *Gli ebrei siciliani in Italia*, 387-394. Molti dei profughi meridionali, attraverso la Puglia, si trasferirono sulla costa dalmata, soprattutto nei centri governati da Venezia (Spalato e Ragusa, ad esempio): si veda anche C. KIDWELL, *Venice, the French Invasion and the Apulian Ports*, in D. ABULAFIA (Ed.), *The French Descent into Renaissance Italy*, Aldershot 1995, pp. 295-308. Altri scelsero le isole, in particolare Corfù e Zante, per la loro posizione commerciale strategica, a breve distanza dalla Puglia e dalla penisola balcanica, con il vantaggio della protezione che assicurava il governo

veneziano: cfr. A. MILANO, *Storia degli Ebrei italiani nel Levante*, Firenze 1949, pp. 64-66; 74-78; G. COZZI (cur.), *Gli ebrei e Venezia, Atti del Convegno organizzato alla Fondazione Cini*, Milano 1987.

<sup>4</sup> Richiamati dalla politica tollerante dei neoconquistatori dell'Impero Romano d'Oriente, molti profughi si trasferirono in località portuali sotto il dominio ottomano, ad esempio a Valona, a Salonicco o a Istanbul. Le comunità ebraiche di questi centri ricevettero esuli ebrei italiani a più riprese dagli ultimi anni del Quattrocento fino a buona parte del XVII secolo. Altri profughi si stabilirono in località dell'Epìro, ad esempio ad Arta e a Ioannina, o seguirono la direttrice dell'antica via Egnatia, insediandosi in località quali Triccala o Castoria: cfr. MILANO, *Storia degli Ebrei*, cit., pp. 66-106; S. SCHWARZFURCHS, *The Sicilian Jewish Communities in the Ottoman Empire*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V Convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992*, Roma 1995, pp. 397-411.

turgiche e carteggi epistolari – in ebraico o in italiano, di cronache e di raccolte a stampa di *Še'elot u-tešuvot*, preziosissime per i particolari relativi alle tradizioni dei vari gruppi comunitari. Sono stati intervistati alcuni membri delle comunità di Corfù e Salonicco e discendenti di ebrei corfioti attualmente residenti in Italia.

Tra i problemi rilevati si è constatata la difficile accessibilità dello scarso materiale documentario superstite, generalmente non catalogato o descritto in maniera inadeguata; la perdita della memoria storica nelle comunità depauperate numericamente e culturalmente dopo le distruzioni tedesche durante la Seconda Guerra Mondiale. Il problema maggiore, talora quasi insolubile, è tuttavia costituito dalla complessa stratificazione dei riti ebraici nel corso dei secoli, ciò che ha causato un amalgama di tradizioni di varia origine e di dubbia identificazione, che ancora necessitano un'adeguata mappatura.

Oltre a quanto menzionato, si aggiunge la difficoltà di identificare con precisione la composizione delle comunità italiane prima del *geruš*. Occorre sottolineare infatti che, nonostante la presenza degli ebrei nelle regioni meridionali della penisola fosse ininterrotta dall'antichità, i nuclei di tali comunità si erano modificati nel corso dei secoli, a seguito delle migrazioni, da epoca normanna, di un ampio numero di ebrei verso l'Italia del Nord e le regioni d'Oltralpe, ma anche, al contrario, dei movimenti di ebrei balcanici verso la sponda pugliese dell'Adriatico e di ebrei dell'Italia centro-settentrionale richiamati a svolgere attività commerciali a sud, soprattutto nel Quattrocento. In Sicilia la situazione è resa ancor più complessa da varie ondate migratorie di ebrei nord-africani. Si dovranno inoltre considerare le immigrazioni nel regno di Napoli di ebrei provenzali dal Trecento, di aškenaziti all'inizio del Quattrocento e di ebrei iberici prima e dopo l'espulsione del 1492. Infine si dovrà tener conto della massiccia emigrazione di

ebrei siciliani nell'Italia continentale peninsulare dopo tale data<sup>5</sup>.

Al momento dell'emigrazione dal Regno di Napoli, non furono dunque solo ebrei pugliesi o calabresi quelli costretti all'espatrio, ma ad essi si affiancarono anche profughi siciliani, iberici, provenzali e, in minore misura, aškenaziti.

La cultura che i profughi veicolarono, quando si trasferirono al di fuori dell'Italia, fu pertanto una cultura "mista", forse per certi aspetti analoga a quella non ebraica dell'Italia del Sud continentale e della Sicilia della fine del XV secolo, in cui convivevano elementi italiani, francesi, provenzali, catalani, spagnoli, insieme a motivi di origine araba, ebraica o greco-bizantina<sup>6</sup>.

In genere si è portati a ritenere che, poiché gli esuli dell'Italia del Sud incontrarono, nei nuovi luoghi di residenza, comunità preesistenti, dotate di tradizioni culturali e liturgiche diverse, la minoranza proveniente dalla nostra penisola fu costretta, in breve volger di tempo, ad adottare nuove usanze, soprattutto quando, nella maggior parte dei casi, i nuovi nuclei andarono a stratificarsi in aree di forte penetrazione sefardita. Ma anche a questo proposito, come possiamo renderci conto della misura d'integrazione degli ebrei meridionali che seguivano un *minhag* affine a quello romaniota in territori ove le comunità erano perlopiù romaniote? È noto che, in generale, le comunità ebraiche, nelle loro migrazioni, tendono a conservare con scrupolo meticoloso i loro rituali liturgici, pur assumendo elementi della cultura quotidiana dei paesi in cui vanno a stabilirsi. Il *minhag* pugliese, ad esempio, pur derivando probabilmente da una tradizione romaniota comune, sarà stato diverso da quello di Corfù o di altre zone dell'ex impero bizantino, certamente caratterizzato, ad esempio, da *piyyuṭim* specifici che si saranno conservati nel tempo, anche dopo l'esodo nei nuovi territori.

Così gli ebrei iberici, migrati in Oriente attraverso il regno di Napoli e, in seguito, an-

<sup>5</sup> Cfr. D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in C. VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia. Annali 11, Gli ebrei in Italia*, I, Torino 1996, pp. 3-44.

<sup>6</sup> Cfr. Y. SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani* (in ebraico), in *Jews in Italy. Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto*, Jerusalem 1988, pp. 131-217: 133 (sezione ebraica).

che attraverso l'Italia settentrionale, avranno continuato a seguire i loro riti sefarditi ancor prima di lasciare l'Italia. È comprensibile dunque che spagnoli e portoghesi, catalani e provenzali, vissuti per qualche generazione nel sud della nostra penisola, al momento del loro trapianto in luoghi ove si erano stabilite grandi comunità sefardite si siano riavvicinati alla loro tradizione d'origine, benché siano stati considerati profughi italiani, a causa della loro provenienza. È illuminante, a questo proposito, la discussa questione relativa agli ebrei *ma'aravim*, di origine nord-africana, stabilitisi in Sicilia nel tardo Medioevo, i quali, dopo l'espulsione, andarono a ricercare condizioni socio-religiose affini a quelle dei loro paesi d'origine, insediandosi in Siria e nel Medio Oriente, in luoghi cioè dove poterono continuare a seguire il loro *minhag ma'aravi*, pur essendo indicati come "ebrei siciliani"<sup>7</sup>.

Una testimonianza esemplare di quanto finora affermato è offerta da un *Mahazor* copiato nel 1528 ad Arta, in Epiro, da Yosef ben Ḥayyim Vital, su commissione di Mordekay ben Mošeh Kohen<sup>8</sup>. Lo scriba, padre di Ḥayyim Vital Calabrese, forse il più celebre cabalista di scuola luriana, era di origine italiana meridionale, ma il *Mahazor*, probabilmente per volontà del committente, è romaniota. Il codice, arricchito da pregevoli decorazioni, è

l'attuale Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, hébr. 616, la cui grafia bizantina avrebbe dovuto indurre a maggiore cautela gli studiosi che hanno ritenuto italiano il *minhag* che esso contiene<sup>9</sup>. Uno scriba, proveniente dall'Italia meridionale, dove forse si era formato, il cui figlio, nato in Galilea, manterrà traccia dell'origine calabrese nel proprio nome, copia un *Mahazor* di rito romaniota in grafia bizantina. Se la scelta del rito e della grafia furono motivate dalla consuetudine più diffusa ad Arta, si dovrebbe comunque chiarire da dove provengano gli elementi di affinità con il rituale italiano<sup>10</sup> e, soprattutto, con quello siciliano<sup>11</sup>, rilevati dall'esame del testo. Si può forse parlare di una tradizione liturgica precedente all'esilio, diffusa in tutta l'Italia del Sud, come sostiene Sermoneta<sup>12</sup>.

Nella nostra ricerca ci siamo occupati principalmente degli ebrei pugliesi che, come abbiamo detto, decisero di seguire la rotta orientale dell'emigrazione. Da quanto si è osservato, tuttavia, risulta evidente che, sotto l'etichetta "pugliese", si dovranno comprendere anche ebrei di origine calabrese e siciliana. Ancora una volta l'epiteto usato per la definizione (o l'autodefinizione) degli esuli deriva dall'ultimo luogo di residenza prima dell'esodo o dal luogo più vicino alla loro destinazione.

<sup>7</sup> Sulla natura del rito "occidentale" si veda SERMONETA, *ibid.*, pp. 131-132 e note 3 e 4; Y. DAVIDSOHN, *Inni liturgici secondo il rito degli "Occidentali" stabilitisi in Sicilia* (in ebraico), in *Livre d'hommage [...] à S. Poznansky* (in ebraico), Warszawa 1927 (riprod. in facsimile, Jerusalem 1969), pp. 59-77 (sezione ebraica). Sulla presenza di ebrei siciliani in Persia si veda M. MOLHO, *Les Juifs de Salonique à la fin du XVIe. Synagogues et patronymes*, Clermont-Ferrand 1991, p. 40.

<sup>8</sup> Nel colophon il patronimico del committente compare nella forma "Mosqo", particolarmente diffusa in area romaniota. Cfr. M. GAREL, *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*, Paris 1991, p. 20, n. 10, che tuttavia ritiene che il nome sia di origine italiana.

<sup>9</sup> GAREL, *D'une main forte*, p. 20, intitola la scheda dedicata al manoscritto: "Rituel de prière, rite italien". Cfr. anche SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani*, cit., p. 141.

<sup>10</sup> L'affinità tra il rito romaniota contenuto nel manoscritto parigino e il rito italiano era già stata osservata da D. GOLDSCHMIDT, *Minhag Bene Roma*, in Id. (cur.), *Ricerche sulla preghiera e sul piyyut*, Jerusalem 1960, pp. 153-186: 154 (in ebraico). Sull'affinità del rito romaniota e del rito italiano si veda anche la voce "Liturgy", curata dallo stesso D. GOLDSCHMIDT, in *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1972, XI, coll. 392-403: 398-402.

<sup>11</sup> SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani*, cit., pp. 141-143.

<sup>12</sup> *Ibid.* Su *Mahazorim* "calabresi" si veda anche *infra*, nota 88. L'uso simultaneo nell'Italia meridionale di grafie ebraiche bizantine e sefardite è testimoniato, ad esempio, dai codici copiati nei secoli XIII-XIV nel Salento. Si vedano ad esempio i mss. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 1139 e 1140 (= B. RICHLER, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jerusalem 2001, nn. 1545 e 632).

Prenderò avvio dall'analisi della situazione di Corfù<sup>13</sup>. Nell'isola, rimasta quattro secoli sotto il dominio veneziano (dal 1386 fino al 1797), la sopravvivenza dell'elemento linguistico-culturale italiano meridionale nella comunità ebraica fu più duratura che altrove.

Furono Menaḥem e Aharon Mazza, esuli dalla Puglia, ad ottenere, intorno al 1560, il privilegio dalla Repubblica di Venezia di costruire una sinagoga "pugliese" sul "monte degli ebrei"<sup>14</sup>. Stando ai documenti, la costruzione doveva sostituire una preesistente sinagoga italiana distrutta durante l'assedio turco del 1537; nella stessa occasione i due fratelli acquistarono un pezzo di terra da utilizzare in seguito come cimitero dei "pugliesi".

Se ancora nel 1521 la comunità, visitata da Mošeh Basola, era formata da *greci* e, in minor numero, da *ciciliani*<sup>15</sup>, in occasione della visita di Eliyyah da Pesaro, nel 1563, troviamo una diversa e più netta ripartizione: da un lato, numericamente più cospicui, come in precedenza, gli ebrei greci; dall'altro gli ebrei "pugliesi"<sup>16</sup>. È probabile dunque che, tra la visita di Basola e quella di Pesaro, i profughi giunti dalla Puglia fossero diventati l'elemento

preponderante del nucleo ebraico italiano, tanto che, almeno dal momento della ricostruzione della sinagoga da parte dei fratelli Mazza fino ad oggi, la comunità italiana di Corfù si è sempre autodefinita "comunità pugliese". Tuttavia, come si è osservato, è probabile che la definizione "pugliese" volesse soprattutto indicare l'ultimo luogo di residenza dei profughi o il luogo da cui erano arrivati.

Pare opportuno osservare che Eliyyah da Pesaro racconta di aver trovato la popolazione ebraica di Corfù in parte occupata nell'esercizio del prestito, in parte nella tintoria, in parte nella lavorazione delle pelli e in parte nel commercio, esattamente le stesse attività diffuse tra gli ebrei dell'Italia meridionale<sup>17</sup>. Ugualmente significativo è il fatto che gli ebrei italiani corfioti continuarono (come continuano a tutt'oggi) a mantenere rapporti commerciali e culturali con la madrepatria: numerosi furono i medici e i giuristi che si formarono negli atenei di Padova e Venezia; più recentemente ingegneri e economisti corfioti si sono formati a Padova<sup>18</sup>.

Nella comunità, che, nel corso del XVI secolo, incorporò anche elementi aškenaziti e levantini, si utilizzava una lingua italiana lar-

<sup>13</sup> Sulla storia degli ebrei di Corfù si vedano, in particolare: D. KAUFMANN, *Contributions à l'histoire des Juifs de Corfou*, «REJ» 32 (1896), pp. 226-234; 33 (1897), pp. 64-76; 219-232; 34 (1897), pp. 263-275; C. ROTH, *Venice [History of Jews in Venice]*, Philadelphia 1930, pp. 310-331; MILANO, *Storia degli Ebrei italiani*, cit., pp. 74-78; S. BARON, *Jewish Immigration and Communal Conflicts in Seventeenth-Century Corfu*, in *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, pp. 169-182; D. BENVENISTE - C. MIZRAHI, *Rabbi Yehudah Bibas and the Community of Corfu During His Lifetime*, «Sefunot» 2 (1958), pp. 303-330 (in ebraico); K. DAFNI, *Gli ebrei di Corfù*, Corfù 1978 (in greco: sono grato a Lea Campos Boralevi e a Massimo Orbach, della Comunità ebraica di Trieste, per avermi fornito la traduzione italiana curata da Rosella Gabriel di questo contributo); P.L. PRESCHER, *The Jews of Corfu*, Ph.D. Diss., New York Univ., New York 1984; C. BLASI, *Gli ebrei di Corfù: memorie storiche e letterarie dell'ebraismo pugliese*, Tesi di Laurea inedita, Lecce 2005.

<sup>14</sup> Sulla fondazione di sinagoghe a Corfù da parte di ebrei giunti da regioni italiane si veda H.M.

ADLER, *The Jews in Southern Italy*, «Jewish Quarterly Review», v.s., 13 (1901), pp. 114-115.

<sup>15</sup> MOSHEH BASOLA, *A Sion e a Gerusalemme. Viaggio in Terra Santa (1521-1523)*, a cura di A. DAVID (traduzione italiana di A. Veronese), Firenze 2003, p. 43.

<sup>16</sup> Cfr. A. YAARI, *Massa'ot 'Ereš Yišra'el*, Tel Aviv 1946, p. 182; MILANO, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 75-78. I pugliesi, conosciuti anche con il nome di "italiani ab origine", ebbero notevoli occasioni di disputa con i greci, noti come "terrieri". Le due comunità continuarono ad avere a lungo istituzioni indipendenti e frequenti furono i contrasti, almeno fino al 1664, quando esse ricevettero lo stesso trattamento dalla Serenissima: nell'occasione fu pubblicato un opuscolo che celebrava, anche mediante illustrazioni allegoriche, la riconciliazione delle due comunità. Cfr. PRESCHER, *The Jews of Corfu*, cit., pp. 34; 36-38.

<sup>17</sup> Cfr. TOAFF, *Gli ebrei siciliani*, cit., p. 395.

<sup>18</sup> Cfr. PRESCHER, *The Jews of Corfu*, cit., p. 42. Un elenco di medici ebrei corfioti laureati a Padova si trova in A. MODENA - E. EDGARDO, *Medici e chirur-*

gamente influenzata da tratti meridionali, oltre che dal veneziano<sup>19</sup>. Questa parlata, nota come "pugghisu"<sup>20</sup>, venne ben presto accolta anche dalla locale comunità romanota e fu usata sull'isola almeno fino all'inizio del XX secolo. Se è facile spiegare l'influenza del veneziano, data la frequenza degli scambi con la capitale, è significativo notare che numerosi dei tratti linguistici del *pugghisu* frutto di influenze neogreche non sono spiegabili solo in funzione delle interferenze linguistiche all'interno dell'ambito corfiota<sup>21</sup>; molti di tali elementi sono infatti presenti, ancor oggi, nelle parlate salentine<sup>22</sup>. Come nel caso della tradizione romanota, anche per quanto riguarda la lingua è difficile stabilire quali tratti del *pugghisu* siano sta-

ti effettivamente esportati dalla Puglia e quali siano effetto di influenze locali; quali inoltre derivino da influenze calabresi o siciliane. È certo però che i documenti pervenutici in questa parlata all'interno di manoscritti copiati a Corfù rivelano una decisa influenza delle regioni italiane un tempo dominate da Bisanzio.

Si sostiene in genere che la *Qehillah apulianit* e la *Qehillah griqa* (lo stesso nome ancor oggi usato nel Salento per definire la comunità locale di lingua greca)<sup>23</sup> o *griga*, che avevano templi diversi, seguivano il *minhag* Italia e il *minhag* Romania. Tuttavia le interazioni religiose tra i due gruppi, come quelle linguistiche, furono sempre frequenti<sup>24</sup>. Fu certo l'affinità del rito italiano al rito romanota<sup>25</sup> a permette-

*ghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816*, Bologna 1967, pp. 39-104.

<sup>19</sup> L. BELLELI, *Greek and Italian Dialects as Spoken by the Jews in Some Places of the Balkan Peninsula*, London 1905; ID., *Judeo-Italian and Judeo-Greek*, in *The Jewish Encyclopedia*, Jerusalem 1907, 7, 310-313; A. PEROTTI, *Ebrei pugliesi a Corfù*, «Corriere delle Puglie» 13 dicembre 1919 e 5 gennaio 1910; M. CORTELAZZO, *Vicende storiche della lingua italiana a Corfù*, «Lingua nostra» 8 (1947), pp. 44-50.

<sup>20</sup> Come ho appreso dalla testimonianza orale del Maestro Leone Haim, cantore della sinagoga di Livorno, che ringrazio per le precisazioni fornitemi sulla storia della sua famiglia, di origine corfiota. Si veda anche A. COHEN, *Mangeclous*, Paris 1965, p. 64: "[Mangeclous] acheta ensuite de fins feuilletés aux noix qu'il dégusta [...] s'entretenant avec chacun en son langage d'origine: judéo-espagnol, français, jargon des Pouilles ou, les plus souvent, dialecte vénitien". Nel suo romanzo, composto nel 1938, l'autore francese, di origine corfiota, descrive le lingue parlate quotidianamente dagli ebrei dell'isola ionica alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo.

<sup>21</sup> Gli stessi ebrei italiani, patrocinatori della conservazione della lingua e della tradizione liturgica "pugliese", a partire dall'inizio dell'800 sostennero la necessità di insegnare nelle scuole religiose anche il greco moderno, accanto all'italiano. Molto interessante a questo proposito è la testimonianza di un missionario britannico sulla polemica educativa all'interno della comunità di Corfù verso la metà del XIX secolo, riportata da BENVENISTE-MIZRAHI, *Rabbi Yehudah Bibas*, doc. 11, pp. 329-330.

<sup>22</sup> Si veda G. SERMONETA, *La cultura linguistica e letteraria. I testi giudeo-pugliesi*, in C.D. FONSECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA (CURR.), *L'ebraismo nell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, Galatina 1996, pp. 161-168. Il fenomeno più rappresentativo di queste interferenze greco-italiane è l'uso dei modi finiti in luogo dell'infinito, evidentemente calcato sul neo-greco. A questo proposito si vedano: G. ROHLFS, *Vocabolario dei dialetti salentini (Terra d'Otranto)*, München 1956 (riprod. anastatica, Galatina 1976), I, pp. XVII-XIX; CORTELAZZO, *Caratteristiche dell'italiano parlato a Corfù*, «Lingua nostra» 9 (1949), pp. 29-44: 33. Per i tratti distintivi del salentino dai restanti dialetti pugliesi si veda R. COLUCCIA, *La Puglia*, in F. BRUNI (CURR.), *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, Torino 1992, pp. 685-719: 687-688; 690.

<sup>23</sup> BENVENISTE-MIZRAHI, *Rabbi Yehudah Bibas*, p. 305 e nota 14. Cfr. ROHLFS, *Vocabolario dei dialetti salentini*, I, pp. XVI; XXI-XXII, ove lo studioso osserva l'uso esclusivamente salentino del termine 'griko' per definire sia la lingua parlata nella Grecia salentina, sia gli abitanti della regione.

<sup>24</sup> D. GOLDSCHMIDT, *Mahazorim secondo il minhag delle comunità greche*, in ID., *Ricerche sulla preghiera e sul piyyut*, Jerusalem 1960, pp. 217-288: 250-252 (in ebraico). Nell'articolo lo studioso segnala le affinità e le interferenze specifiche tra rito romanota e italiano nel *minhag* di Corfù (pp. 250-251).

<sup>25</sup> L. ZUNZ, *Die Ritus des Synagogaes Gottesdienstes*, Berlin 1919 (ristampa), p. 82; GOLDSCHMIDT, *Minhag Bene Roma*, cit., 153-154. Si tenga conto anche di quanto afferma SERMONETA, *La liturgia*

re tali interferenze: inoltre, come si è detto, è quasi certo che alcune comunità meridionali, già prima di lasciare l'Italia, avessero mantenuto stretti contatti con la tradizione romanota che avevano seguito dall'epoca in cui erano state soggette a Bisanzio.

Per far luce sulla questione, è stato compiuto un primo censimento di opere liturgiche corfiote manoscritte e a stampa<sup>26</sup>. Il maggior numero di testimoni del rito risale al XVII-XIX secolo, periodo in cui l'originale liturgia romanota-italiana meridionale doveva già risultare sefardizzata. Particolarmente interessante è l'esame comparato della tradizione più tarda con quella trasmessa dal codice più antico, il Ms. Schocken Sh. 22, un codice membranaceo in grafia ebraica bizantina del XIV o del XV secolo<sup>27</sup>. L'analisi di quest'importante raccolta di inni sinagogali è significativa per verificare il rapporto tra il rito di Corfù e il *minhag* dell'Italia meridionale: oltre a *piyyuṭim* ebraici<sup>28</sup> di autori corfioti<sup>29</sup>, il manoscritto contiene infatti poemi ebraici pugliesi e giudeo-pugliesi<sup>30</sup>.

*degli ebrei siciliani*, cit., pp. 137-138 e nota 15, sulla difficoltà di definire con esattezza il *minhag Romania*, sicuramente alla base dell'ebraismo italiano meridionale.

<sup>26</sup> Sono stati presi in esame i seguenti manoscritti: London, British Library, Or. 5013, 5472, 5978, 6276, 6277A, 6277B, 6425, 10279 (cfr. G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London 1905, II, pp. 338-346; III, London, 1915, p. iv); London, Jews' College, Montefiore 195-200 (cfr. H. HIRSCHFELD, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library Compiled by H.H.*, Ph.D., London, 1904, pp. 54-58); New York, Jewish Theological Seminary of America, mss. 4171, 4173, 4175, 4178, 4180, 4181, 4580, 4588 (cfr. *A Guide to the Manuscript Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, New York, JTSA, 1991, II, pp. 127-128); Oxford, Bodleian Library, Neubauer (= A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886-1906) 1082, 1083, 2500, 2503. Si veda anche A. FREIMANN, *Union Catalog of Hebrew Manuscripts and Their Location*, New York 1964, II, p. 204, s.v. *Mahzor Corfu*. Cfr. anche i codici menzionati *infra*.

<sup>27</sup> = Collezione Schocken 13488. Il codice è entrato recentemente a far parte di una collezione privata inglese. Il Ms. Copenhagen, Kongelige Bi-

liothek, hebr. add. 8, composto nel 1770, contiene una recensione del *Mahazor* di Corfù quasi identica a quella del Ms. Schocken: si veda J. SCHIRMANN, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie in Apulien und Sizilien*, in *Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung*, Berlin 1933, I, pp. 96-147: 102.

Il codice Schocken comprende anche una collezione di inni liturgici aggiunta nei margini superiori e inferiori delle carte da una mano sefardita, durante il XVI secolo. In questa seconda raccolta si rileva, tra l'altro, una lamentazione anonima sul *geruṣ* dalla Spagna e numerose composizioni in giudeo-spagnolo<sup>31</sup>.  
Se questa miscellanea segna la fusione della poesia liturgica dell'Italia meridionale con quella del rito corfiota e l'adattamento del rito romanota-italiano meridionale a quello sefardita, altri aspetti cerimoniali *pugghisi* nel rito di Corfù si rilevano soprattutto dall'analisi di manoscritti settecenteschi e dall'opera a stampa *Leqet ha-omer*, o più esattamente *Leqet ha-omer: bo devarim ha-mo'lim le-rabim batehillim, yavo seder hatarat nedarim ka-ašer k'v luhot ha berit [...] ke-nahug be-Qorfu u-ve-sof qaddeš u-reḥaš be-lašon italiani ke-lašon 'ammo [...]*<sup>32</sup>. Pubblicata in due parti nel 1718, presso la stamperia Bragadin, l'opera fu curata da Avraham ben Eliyyah de Mordo (o Demordo) e dal figlio Eliyyah.

<sup>28</sup> Il Ms. Schocken 22 contiene circa 580 componimenti, di cui circa 130 anonimi. I restanti sono attribuiti a oltre 120 autori: cfr. SCHIRMANN, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie*, pp. 100-101, nota 5; sull'innografia corfiota, cfr. *infra*.

<sup>29</sup> SCHIRMANN, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie*, cit., pp. 100-101.

<sup>30</sup> Si veda D.S. BLONDHEIM, *Poèmes judéo-français du moyen âge*, Paris 1927, p. 28, n. 21, che pubblica il carme sulla base dei Mss. Oxford, Bodleian Library, Neubauer 2379, 2503, 2504 e New York, Jewish Theological Seminary of America, 4596.

<sup>31</sup> SCHIRMANN, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie*, cit., pp. 100-101.

<sup>32</sup> "Messe di detti, che contiene argomenti utili a molti sulle preghiere e in cui si riporta l'ordine dello scioglimento dei voti secondo le 22 tavole del patto [...] secondo il rito di Corfù e, al termine, l'*Aggadah di Pesah* in lingua italiana, cioè nella lingua della comunità".

I curatori delle edizioni veneziane discendevano da una delle più antiche famiglie *pugghise* di Corfù<sup>33</sup>: per conservare il testo del rituale di *Pesah*, così come era stato tramandato da secoli, i De Mordo inserirono nell'opera alcune rubriche esplicative dell'*Aggadah* in *pugghisu*<sup>34</sup>.

Tra i testi manoscritti pervenutici della tradizione corfiota, un carme trilingue (greco-ebraico-*pugghisu*, con influssi giudeo-spagnoli) dell'inizio del '700 per la liturgia pomeridiana di *Šavu'ot*<sup>35</sup> è opera di Eli'ezer de Mordo<sup>36</sup> e alcune strofe di un canto nuziale *pugghisu*, con ritornello in ebraico, si sono conservate in un codice appartenuto a Mordekay Hayyim ben Eliyyah de Mordo: Rosario Coluccia ha stabilito che il testo della canzone, già da Sermoneta riferito a una tradizione popolare pugliese, corrisponde a quello di un canto napoletano quattrocentesco<sup>37</sup>. Analogamente, un contrasto bilingue ebraico-*pugghisu* riecheggia schemi e motivi della poesia medievale di scuola siciliana<sup>38</sup>. Ci sono giunte inoltre alcune lamen-

tazioni per il 9 di *Av* tradotte dall'ebraico in *pugghisu*<sup>39</sup>.

La presenza dei testi italiani trascritti in manoscritti e stampe settecentesche dimostra l'importanza attribuita da famiglie ebraiche corfiote a tradizioni importate dalle regioni meridionali della nostra penisola, in un periodo in cui l'elemento ebraico veneziano era ormai socialmente e culturalmente dominante. La salvaguardia di queste produzioni deve essere necessariamente associata al loro carattere di tradizioni da conservare all'interno di famiglie di origine corfiota, quali i De Mordo o i Vivante<sup>40</sup> che, dopo aver lasciato l'isola per trasferirsi a Venezia, continuarono a ritenere la liturgia *pugghisa* la più nobile all'interno del rito di Corfù, l'unica in grado di determinare le loro antichissime origini italiane.

In questo senso pare opportuno sottolineare l'importanza dei *piyyuṭim* che caratterizzano il rito corfiota: accanto a quelli importati dall'Italia meridionale, esiste un'abbondante produzione di inni composti sull'isola

<sup>33</sup> Si veda L. BELLELI, *La famiglia Mordo da Corfù*, «Il vessillo israelitico» 49 (1901), pp. 400-402.

<sup>34</sup> Si vedano anche le didascalie all'*Aggadah* manoscritta in *pugghisu* pubblicata in traslitterazione da G. SERMONETA, *Testimonianze letterarie degli ebrei pugliesi a Corfù*, «Medioevo Romano» 15/1 (1990), pp. 139-165; 15/3 (1990), pp. 408-437: 433-437. Lo studioso si basa sulla collazione del Ms. Leeds, University Library, Roth 66 (cc. I, 1r-5v) con l'edizione summenzionata del *Sefer leqet ha-omer*, Venezia 1718, cc. 17r-21r.

<sup>35</sup> Pubblicato da D. BENVENISTE, *Multi-Lingual Hymns*, «Sefunot» 5 (1981), pp. 221-223, sulla base dei Mss. London, British Library, Or. 5978, c. 104v; Oxford, Bodleian Library, Neubauer 2500, cc. 138rv; New York, Jewish Theological Seminary of America, 4588, cc. 1v-2r. Un'altra copia si trova nel Ms. Leeds, University Library, Roth 66, c. 23rv. La melodia di accompagnamento è stata registrata da Leo Levi. SERMONETA, *Testimonianze letterarie*, cit., pp. 149-153.

<sup>36</sup> Sul quale si veda S. BERNSTEIN, *New Piyyuṭim and Poets from the Byzantine Period, Selected from a MS. of the Corfu Mahazor*, Jerusalem 1941, pp. 58-60 (in ebraico).

<sup>37</sup> Cfr. SERMONETA, *Testimonianze letterarie*, cit., pp. 147-149, che ha pubblicato la traslittera-

zione del canto nuziale sulla base dei Mss. New York, Jewish Theological Seminary of America, Ms. 4596, c. 14v; London, Jews' College, Montefiore 236, c. 52v (il codice appartenne anche a Mordekay Hayyim ben Eliyyah de Mordo: Hirschfeld, *Descriptive Catalogue*, pp. 77-78). Sulla corrispondenza di questo testo con un canto napoletano si veda COLUCCIA, *La Puglia*, pp. 710-711.

<sup>38</sup> Cfr. SERMONETA, *Testimonianze letterarie*, pp. 153-157, che ha pubblicato la traslitterazione del testo della canzone bilingue sulla base del Ms. New York, Jewish Theological Seminary of America, Adler 737 (= Mic. 4596), cc. 312v-313r.

<sup>39</sup> I testi, pubblicati in traslitterazione da SERMONETA, *Testimonianze letterarie*, cit., pp. 157-168; 407-432 e ID., *La cultura linguistica e letteraria*, pp. 164-165, si sono conservati nei Mss. London, British Library, Or. 6276, cc. 1v-6r, 7r-12v, Or. 10279, cc. 13rv, 14r-15v, che contengono opere in giudeo-italiano e giudeo-greco, e nel Ms. New York, Jewish Theological Seminary of America, Ms. 4052, cc. 5r-12v. Il Ms. London, British Library, Or. 10279 appartenne alla famiglia De Mordo.

<sup>40</sup> Ringrazio Gabriele Mancuso per avermi segnalato la menzione di alcune *Aggadot* secondo il rito pugliese in un inventario di opere un tempo di proprietà dei Vivante di Venezia.

nella scia della tradizione poetico-liturgica degli autori pugliesi<sup>41</sup>. Se l'affinità della produzione di Šemu'el Memeli e Avraham ben Marino ha-Kohen (XII-XIII secolo) all'innografia pugliese rende addirittura difficile accertare se i due autori abbiano operato nell'Italia meridionale o a Corfù, gli inni "corfioti" di Avraham ben Gavri'el Zafarna o Zafrano (XVI-XVII secolo)<sup>42</sup>, dei già citati Avraham ben Eliyyah de Mordo e Eli'ezer de Mordo (XVII-XVIII secolo), dell'allievo di quest'ultimo Eliyyah ben Mazal Ṭov e di Re'uven Semo<sup>43</sup> presentano gli stessi elementi stilistici e contenutistici dei *piyyuṭim* della tradizione italiana meridionale. Singolare è il caso dell'autore cinquecentesco Mošeh ha-Kohen<sup>44</sup>, celebre, oltre che per gli inni composti nello stile dei poeti pugliesi, per il poema liturgico in terza rima composto per il sabato antecedente a *Purim* secondo il modello dantesco del *Miqdaš me'at* di Mošeh ben Yišhaq da Rieti<sup>45</sup>.

Risulta più difficile distinguere gli elementi musicali relativi alle singole tradizioni liturgiche all'interno del rito corfiota<sup>46</sup>: nell'im-

mediato dopoguerra Leo Levi rilevava che "dello stile romaniota ci sono noti alcuni *piyyuṭim* di *Kippur* e di *Pesaḥ* e qualche recitazione popolare, quale il *We-šameru* del venerdì sera, cantato lentamente, su un tono che ricorda molto da vicino quello delle recitazioni evangeliche greche. Nelle recitazioni bibliche, prevale oggi la tradizione evidentemente imposta dai rabbini sefarditi<sup>47</sup>. Tuttavia, le *haḥḥarot* festive sono cantate con i *ṭe'amim* del rito italiano, infiorescati alla maniera del canto greco moderno. In generale, oggi i canti sinagogali e, ovviamente ancor più quelli domestici – di origine greco-bizantina, italo-veneta, sefardita o pugliese – sono eseguiti alla maniera del canto greco moderno, con ritmi di preferenza ternari e a più voci. Su questo punto il canto giudeo-corfiota si discosta decisamente dal canto sinagogale tradizionale italiano, tutto rigidamente monodico"<sup>48</sup>. Alcune melodie sinagogali, definite "pugliesi" solo perché usate nella comunità italiana di Corfù, provano solo l'enorme influenza del melodramma italiano di età

<sup>41</sup> Si veda L. WEINBERGER, *Jewish Hymnography*, London-Portland, Oregon 1996, pp. 331-342, che pubblica in traslitterazione e, più spesso, solo in traduzione inglese, opere di *payyeṭanim* corfioti tratte dai Mss. New York, Jewish Theological Seminary of America, Mss. 4580 e 4588. Si vedano inoltre: BERNSTEIN, *New Piyyutim and Poets from the Byzantine Period*, cit.; ID., *Liqqute piyyuṭ miketav-yad ha-Maḥazor Qorfu*, in *Sefer ha-yovel likvod ha-Rav Dr. Avraham Weiss*, New York 1964, pp. 233-247.

<sup>42</sup> Secondo PRESCHER, *The Jews of Corfu*, cit., p. 30.

<sup>43</sup> Si veda WEINBERGER, *Jewish Hymnography*, cit., pp. 330-342; su De Semo, che pubblicò le sue composizioni a Venezia nel XVIII secolo, si veda PRESCHER, *The Jews of Corfu*, cit., pp. 29-30.

<sup>44</sup> Non è chiaro se il *payyeṭan* Mošeh ha-Kohen sia lo stesso Mošeh ben Zekaryah ha-Kohen da Corfù, dotto halakista, noto soprattutto per la collaborazione prestata nella composizione tipografica della *Bibbia rabbinica* di Daniel Bomberg. Secondo I. DAVIDSON (*Ošar ha-širah we-ha-piyyuṭ*, New York 1924-1931, III, p. 115, 122; IV, p. 127), il poeta sarebbe stato un contemporaneo più giovane del correttore di testi ebraici. Si veda PRESCHER, *The Jews of Corfu*, cit., p. 29.

<sup>45</sup> Il poema celebra la storia di Ester in 414 terzine incatenate. Pubblicato a Mantova nel 1612 da Dawid Mazza, allievo di Kohen, fu ristampato a Salonicco nel 1613 e conobbe poi un ampio numero di edizioni che influenzarono i poeti liturgici di area balcanica. L'opera si apre con il riconoscimento del debito dell'autore nei confronti di Mošeh da Rieti (sull'importante poeta italiano quattrocentesco si veda A. GUETTA, *Moses da Rieti and His Miqdash Me'at*, «Proof texts» 23/1 (2003), pp. 4-17). Cfr. WEINBERGER, *Jewish Hymnography*, pp. 341-342.

<sup>46</sup> Si veda, in generale, I. ADLER, *La pratique musicale savante dans quelques communautés juives en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1966.

<sup>47</sup> Si veda L. LEVI, *Tradizioni liturgiche, musicali e dialettali a Corfù*, «La Rassegna Mensile di Israel» 27,1 (1965), pp. 20-31: 27, nota 27. Lo studioso indica come causa di questa influenza il susseguirsi, nel primo Ottocento, dei tre rabbini sefarditi Amarillo di Salonicco, Bibas di Gibilterra e Ḥazan di Gerusalemme.

<sup>48</sup> LEVI, *Tradizioni liturgiche*, cit., p. 26. Secondo l'autore, "la polifonia popolare greco-adriatica è basata da un lato su una nota bassa tenuta, che ricorda da vicino il sistema ecclesiastico bizantino dell'*ison* (uguale, ossia nota sempre uguale alla pre-

risorgimentale sulla tradizione musicale ebraica in tutta l'area balcanica<sup>49</sup>.

Nel XIX secolo l'influenza culturale sefardita sulla comunità italiana divenne più forte rispetto ai secoli precedenti. La liturgia fu basata sui *Mahazorim* stampati a Livorno e diffusi in gran parte del Mediterraneo<sup>50</sup>. Nonostante la sefardizzazione del *minhag*, già in corso dal XVI secolo<sup>51</sup>, ancor oggi i pochi superstiti ai massacri nazisti che pregano nell'antico tempio greco, recentemente restaurato (il tempio italiano è andato distrutto durante il conflitto), parlano in italiano con accento veneziano e sono orgogliosi di fregiarsi dell'appartenenza alla *Qehillah apulianit*<sup>52</sup>.

Anche a Salonico, a causa dell'installazione in fasi successive dei nuovi immigrati

ebrei, invece che integrarsi in un rito unitario, ciascun gruppo di profughi rimase parte a sé stante, per poter conservare almeno la memoria del luogo di provenienza e alcune tradizioni che li distinguevano da altre comunità<sup>53</sup>. Come vedremo, i profughi dalla nostra penisola che afferirono alle grandi comunità italiane continuarono, fino alla metà del XX secolo, a seguire il *Mahazor Bene Roma*, mentre quanti preferirono aderire a comunità specificamente italiane meridionali persero abbastanza presto anche la loro tradizione liturgica per accogliere quella sefardita, forse per la maggiore affinità dei loro *Mahazorim* con quelli spagnoli o per la maggiore diffusione del *minhag* sefardita nell'Italia aragonese<sup>54</sup>.

Si deve inoltre ricordare che, già nel 1525, dato l'enorme numero di profughi, il

cedente); dall'altro sull'accompagnamento di terze e seste più facilmente eseguibili. Non risulta che questo sistema, di origine spiccatamente popolare, sia eseguito da alcuna comunità ebraica; né dagli italiani, che cantano all'unisono, né dai sefarditi, che intonano, talora in quinte parallele su diversi registri, né dagli ashkenaziti che raggiungono effetti polifonici attraverso il loro vocio indipendente e disordinato, talvolta a canone. Tale sistema si riscontra piuttosto in molti canti popolari italiani ed è stato constatato anche nell'esecuzione dei canti greco-bizantini, del tutto paralleli a quelli corfioti, delle colonie greche dell'Italia meridionale". Ancora una volta, come nel caso delle interferenze linguistiche italiano-neogreche, si osserva un tratto comune salentino-corfiota.

<sup>49</sup> Si veda la recensione di I.J. KATZ alla raccolta *Greek-Jewish Musical Traditions. Recorded and Annotated by Amnon Shiloah*, Folkways 1978, «Ethnomusicology», January 1983, pp. 143-153. A p. 143 Katz, citando le parole del curatore dell'incisione, spiega che Shiloah ha operato la scelta dei brani registrati sulla base di due considerazioni: «(1) "to reflect the cycles of the liturgical year and of human existence [...]" and (2) to distinguish three musical styles: "the earlier Byzantine (Romanote), the Sephardic (Judeo-Spanish), and the Italian or Pugghiesi", the latter originating from the southern Italian province of Puglia" (p. 1)». Katz aggiunge che i canti della tradizione italiana sono stati raccolti a Corfù e in centri limitrofi, «più recentemente Volos.»

<sup>50</sup> Testimonianza orale del Maestro Leone Haim.

<sup>51</sup> Cfr. GOLDSCHMIDT, *Mahazorim*, cit., p. 152.

<sup>52</sup> Per le informazioni sulla storia più recente della comunità corfiota ringrazio il Sig. Rafail Sussi di Corfù.

<sup>53</sup> Cfr. GOLDSCHMIDT, *Mahazorim*, cit., p. 217: "Più che in ogni altra comunità, a Salonico si mantennero le caratteristiche specifiche dei singoli gruppi, ancora molto tempo dopo il loro insediamento in città".

<sup>54</sup> Sulla storia della comunità di Salonico si vedano, soprattutto, I.-S. EMMANUEL, *Histoire des Israélites de Salonique*, Thonon-Paris 1936 (fino al 1640); D.A. REKANATI (cur.), *Zikron Salonique; gedulata we-ħurbana šel Yerušalim de-Balkan; grandeza i destruyicion de Yerušalim del Balken*, 2 voll., Tel Aviv 1972-1986 (in ebraico e giudeo-spagnolo). Per le informazioni sulla storia più recente della comunità tessalonicese ringrazio il Dr. Iakob Ben-Mayor e la Dr.ssa Miriam Perahia di Salonico. Sulla perdita dei *Mahazorim* delle comunità meridionali a favore del rito sefardita si veda il *responsum* di ŠEMU'EL DE MEDINA, *Še'elot u-tešuvot di R. Šemu'el de Medina (Rašdam)*, Saloniqi, 1694, I, *quaestio* 35, c. 18r: "Ogni comunità aveva il proprio rituale di preghiera. Poi, nel corso del tempo, anche a causa delle traversie dei vari esili, esse sono giunte in questo regno, l'impero turco, sia sempre lodato!, e i loro riti si sono confusi e quasi tutti si sono convertiti alla liturgia sefardita, sia perché [i sefarditi] qui sono i più numerosi, sia perché la loro preghiera è pura e dolce. Tutti o quasi, dunque, hanno abbandonato il loro rito e hanno seguito il rito sefardita, così come si pratica oggi a Salonico, città madre,

rabbinate di Salonico fu costretto a tirare a sorte l'affiliazione dei nuovi arrivati alle varie sinagoghe cittadine: "Qualsiasi sia il luogo designato dalla sorte, il nuovo arrivato vi sarà unito per ogni cosa: che la sorte designi la *Qehillah* di Castiglia per un portoghese o la *Qehillah* portoghese per un castigliano, esse accoglieranno dai nuovi arrivati i diversi doni di carità, così come le imposte: tutte le comunità se li divideranno"<sup>55</sup>. Pertanto, alle famiglie originariamente giunte dalla Sicilia, dalla Puglia o dalla Calabria si aggiunsero, nel corso dei secoli, altri ebrei che potevano provenire da regioni anche non italiane della diaspora mediterranea.

Un primo gruppo di ebrei italiani giunse a Salonico nel 1423, nel breve periodo di dominazione veneziana sulla città, e costituì una comunità, detta in seguito *İtaliyya yašan*: forse i profughi dalla Sicilia entrarono dapprima in questa congregazione, forse ne fondarono una autonoma subito dopo l'espulsione, nel 1493. Sappiamo che la comunità italiana utilizzava il greco come lingua di comunicazione quotidiana. Successivamente, le varie ondate di esuli sefarditi giunti attraverso l'Italia causarono la perdita progressiva del greco a favore del giudeo-spagnolo, nel quale sopravvissero termini e locuzioni italiane, che si conservano, ad esempio, nell'ampio repertorio di canti folklorici giudeo-spagnoli di Salonico. Nel 1582 avvenne una prima scissione della congregazione, che portò alla creazione della sinagoga *İtaliyya ħadaš*. Nel 1606 si ebbe una seconda scissione: *İtaliyya yašan*<sup>56</sup> dette vita alla sinagoga

*İtaliyya šalom*. Probabilmente le tre congregazioni continuarono a servirsi per la preghiera dello stesso edificio. Sembra che nella sinagoga *İtaliyya yašan* le *haftarot* fossero lette su rotoli di pergamena e che questo elemento dimostrasse il prestigio della comunità<sup>57</sup>. Nello stesso luogo dell'antica sinagoga, distrutta dall'incendio del 1891, fu costruito nel 1896 un nuovo e sontuoso tempio in stile basilicale neobizantino, inaugurato il giorno di *Roš ha-šanah* del 1898. Parzialmente distrutto nell'incendio del 1917, l'edificio fu restaurato nel periodo tra le due guerre e abbattuto dai tedeschi nel 1942.

Pur avendo adottato il giudeo-spagnolo come lingua quotidiana, i membri di quella che pare fosse una delle più ricche comunità tessalonicesi, continuarono a seguire il *minhag Bene Roma*; all'inizio gli oranti si basarono sui *Maħazorim* stampati in Italia<sup>58</sup> ma, nel corso del tempo, stamparono a Salonico i loro libri di preghiere. Queste sono le edizioni pervenuteci:

1. *Maħazor le-Roš ha-šanah we-Yom ha-kipurim we-ħag Sukkot [...] ke-minhag Q"Q İtaliyya yašan we-Q"Q İtaliyya ħadaš: Se estampa de muevo en buena conpozision cada coza en su lugar [...]*, Saloniqi, Sa'adi ha-Lewi, [5]631 [= 1871], 240 cc.<sup>59</sup>;
2. *Maħazor le-Šabbatot u-le-ħag ha-Pesaħ u-le-ħag ha-Šavu'ot ke-minhag Q"Q İtaliyya [...] yašan we-ħadaš*, Saloniqi, Šemu'el Nissim Barzilay, [5]645 [= 1885], cc. 110<sup>60</sup>;

costruita da Dio, in cui le comunità Calabria, Provenza, Sicilia e Puglia hanno assunto il rito sefardita, mentre solo la comunità aškenazita non ha cambiato la sua liturgia".

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Ma, secondo MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 29, si sarebbe trattato di una scissione all'interno di *İtaliyya ħadaš*.

<sup>57</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, p. 30. In realtà si tratta di un uso comune anche al di fuori delle comunità italiane.

<sup>58</sup> In particolare, sull'*editio princeps* pubblicata dai fratelli Soncino a Casalmaggiore nel 1485-86, poi a Bologna, espressamente per la colonia italiana di Salonico, con il commento di Yoħanan Treves

Šarfati, 1540, si veda Y.Y. KOHEN, *Bibliografya šel maħazorim [...] lefi minhag Bene Roma*, Jerusalem 1966, nn. 1 e 2.

<sup>59</sup> Con una breve introduzione in giudeo-spagnolo: si veda KOHEN, *Bibliografya šel maħazorim*, cit., n. 31.

<sup>60</sup> Con una breve introduzione in giudeo-spagnolo del *ħazan* della comunità *İtaliyya yašan* Yosef ben Baruk, di suo figlio Ĥayyim e del *ħazan* della comunità *İtaliyya ħadaš*, Yosef Dawid Ĥago'el: si veda KOHEN, *Bibliografya šel maħazorim*, cit., n. 33. Nel colophon si scrive che il curatore dell'edizione fu Yehuda ben Avraham e lo stampatore Dawid Yišħaq Sa'adi (e non Barzilay).

3. *Maḥazor [...] ke-minhag Italiyya* [a cura di Baruk ben Ya'aqov e Ḥanan'el Ḥayyim Ḥasid], Saloniqi, diviso in tre parti:
- a) *Maḥazor le-Roš ha-šanah [...] kefi hanosaḥ še-hitpallelu bo avotenu me'az u-miqodem bi-gelilot Roma we-Italiyya we-ka-ašer garšu mi-šam bi-šenot* [5]252 [=1492] - [5]300 [=1540] *maš'u la-hem miḥlat be-Saloniqi [...]*, Saloniqi, Ašer Brodo, [5]684 (1924), cc. 116;
- b) *Maḥazor le-Yom Kippur*, Saloniqi, A. Brodo, [5]685 [= 1925], cc. 487 [1];
- c) *Maḥazor le-Šabbatot u-le-Mo'adim ke-minhag Qehillot Italiyya*, Saloniqi, Ašer Brodo, [5]687 [= 1927], cc. [10], 13-306 [2]<sup>61</sup>.

Si dovrà ricordare che, a partire dal XVIII secolo, i contatti delle comunità italiane di Salonico con il centro sefardita di Livorno divennero sempre più frequenti<sup>62</sup>. Probabilmente, anche per questo motivo, oltre che per la sefardizzazione generale dell'ebraismo tessalonicense, le edizioni di Salonico contengono molte preghiere e inni liturgici tratti dal *Maḥazor Sefarad*, pubblicati sia nell'originale ebraico sia in versione giudeo-spagnola<sup>63</sup>.

Delle trentadue sinagoghe ancora presenti a Salonico all'inizio del XX secolo, gli esuli dell'Italia del Sud ne fondarono almeno dieci.

<sup>61</sup> Si veda KOHEN, *Bibliografya šel maḥazorim*, cit., n. 34.

<sup>62</sup> Si veda L.E. FUNARO, *A Mediterranean Diaspora: Jews from Leghorn in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century*, in *Espaces et temps de l'Europe Méditerranéenne* (in corso di pubblicazione).

<sup>63</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., pp. 29-30. Le differenze tra il contenuto dei *Maḥazorim* italiani stampati a Salonico e quelli stampati in Italia sono elencate da GOLDSCHMIDT, *Maḥazorim*, cit., pp. 221-222. Cfr. anche *infra* sull'influenza della liturgia sefardita.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 40. E.V. MESSINAS, *The Synagogues of Salonika and Veroia*, Thessaloniki 1997, p. 60.

<sup>66</sup> SCHWARZFURCHS, *The Sicilian Jewish Communities*, p. 405.

<sup>67</sup> MESSINAS, *The Synagogues of Salonika*, p. 61.

<sup>68</sup> SCHWARZFURCHS, *The Sicilian Jewish Communities*, p. 405.

Diversamente dalle comunità afferenti ai templi di rito italiano-romano, i cui membri erano perlopiù mercanti, medici, giuristi, è interessante osservare che le sinagoghe siciliane, pugliesi e calabresi annoveravano tra i loro affiliati perlopiù marinai, pescatori, muratori, tavernieri, occupazioni tipiche degli ebrei dell'Italia meridionale prima dell'esilio<sup>64</sup>.

La comunità *Sišiliah yašan* (che alcuni fanno risalire all'epoca della costituzione del tempio *Italiyya yašan*, cioè al 1423, altri al periodo successivo all'espulsione dalla Sicilia)<sup>65</sup> risulta attiva almeno dal 1505<sup>66</sup>. Verso la metà del XVI secolo, a seguito di problemi interni, alcuni esponenti si convinsero della necessità di fondare (nel 1562<sup>67</sup> o nel 1575<sup>68</sup>) la comunità *Sišiliah ḥadaš*.

Uno dei motivi principali di disputa era l'assenza di un *Maḥazor* siciliano autorevole<sup>69</sup>, come testimonia un *responsum* di uno dei più illustri halakisti di Salonico, Šemu'el de Medina<sup>70</sup>. All'insigne rabbino fu richiesto di pronunciarsi a proposito di un ebreo che desiderava separarsi dalla comunità siciliana per unirsi a quella sefardita. La ragione addotta dal richiedente era che, a suo parere, il rito sefardita era più semplice da seguire, mentre il rito siciliano era confuso, dato che "non hanno *Maḥazorim* per pregare secondo il *minhag* siciliano e che la maggior parte dei *ḥazanim* non

<sup>69</sup> Sul problema dell'assenza di un *Maḥazor* siciliano a stampa si veda SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani*, cit. Nel suo importante saggio lo studioso tenta di ricostruire la tradizione liturgica siciliana sulla base del Ms. London, British Library, Or. 11669, composto prima del *geruš*. Un altro *Maḥazor* di rito siciliano sembra conservarsi nel Ms. Parma, Bibl. Palatina, De Rossi 570 (cfr. RICHLER, *Hebrew Manuscripts*, cit., n. 1086).

<sup>70</sup> Šemu'el de Medina, noto anche come Rašdam o Maharašdam (Salonico, 1506-1589), allievo di Yosef Taitašaq e Lewi ibn Ḥabib, fu testimone dei complessi problemi della comunità di Salonico nel corso del XVI secolo, quando l'arrivo delle varie ondate di profughi creò notevoli difficoltà per l'organizzazione del culto all'interno delle varie comunità della città definita da Samuel Usque "città madre in Israele e nuova Gerusalemme" (*Consolaçam tribulações d'Ysrael*, Ferrara 1553, II, 34).

sono in grado di pregare secondo il loro rito”<sup>71</sup>. Pur essendo contrario alle scissioni all’interno delle comunità, De Medina rispose sostenendo che ogni congregazione doveva ritenersi una città a sé stante e che nessuno poteva essere costretto a rimanere al suo interno<sup>72</sup>.

Dopo la separazione, gli appartenenti alla congregazione *Sišīliah ḥadaš* reclamarono dai membri di *Sišīliah yašan* la loro parte di eredità in libri e arredi sacri: da ciò si comprende che, almeno fino alla fine del XVI secolo, il senso di appartenenza alla comunità, intesa come tradizione storico-culturale oltre che religiosa, doveva essere ancora molto forte<sup>73</sup>. Verso la fine del XVI secolo, i *memunnim* della nuova sinagoga siciliana decretarono “che, sotto pena di bando in qualsiasi forma, chiunque si separerà dalla comunità dovrà tornare a pregare nella sinagoga”<sup>74</sup>.

Ciò non impedì, tuttavia, ad alcune famiglie siciliane di fondare nel 1631<sup>75</sup> una nuova comunità, che prese il nome *Qahal bet Aharon*, dal nome della famiglia che donò i fondi per la costruzione dell’oratorio. Sembra che, fino all’inizio del XX secolo, i membri della famiglia Saraqussi (o Sarahussi), affiliata al tempio, abbiano continuato a celebrare ogni anno il 18 e il 19 Ševaṭ il *purim di Siracusa*<sup>76</sup>.

Sappiamo, sulla base di altri *responsa* di Šemu’el de Medina, che le comunità siciliane, calabresi e pugliesi di Salonicco adottarono lin-

gua e costumi sefarditi già durante il XVI secolo<sup>77</sup>. Ciò nonostante, i siciliani mantennero usanze liturgiche proprie, tra le quali, ad esempio, l’abitudine di leggere per Šemini ‘Ašeret il Salmo 42, in luogo del Salmo 12, comune nell’uso sefardita<sup>78</sup>. I siciliani, inoltre, conservarono riti speciali per la festa di *Sukkot*<sup>79</sup>.

In particolare, sembra essersi mantenuta fino a tempi recenti una tradizione relativa alla liturgia delle *Hoša‘anot*, che conserva inni sconosciuti agli altri *minhagim*. Di tale rituale furono stampate a Salonicco quattro edizioni:

1. L’edizione più antica delle *Hoša‘anot* siciliane sopravvive esclusivamente nel ricordo di un’edizione successiva (vedi oltre, n. 3), che fa uso della stessa introduzione;

2. *Hoša‘anot ke-minhag Q”Q Sisiliyya*, Saloniqi [5]378 [= 1628]: anche di quest’edizione abbiamo traccia solo nella menzione di un’edizione successiva (vedi oltre, n. 4);

3. *Sefer Hoša‘anot ke-minhag ha-Qehilot Qedošot we-ha-Tahorot Sisiliyya yašan we-ḥadaš*, Saloniqi, tipografia Rafa’el Yehuda Qalay e Mordekay Naḥman, [5]526 [= 1766], cc. 54<sup>80</sup>;

4. *Sefer Hoša‘anot ke-minhag Q”Q Sisiliyya yašan we-ḥadaš [...]*, Saloniqi, Ḥevrat ‘Eš Ḥayyim, 5637 [= 1877], pp. 116<sup>81</sup>.

<sup>71</sup> ŠEMU’EL DE MEDINA, *Še’elot u-tešvot*, I, *quaestio* 35, c. 18v.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> SCHWARZFURCHS, *The Sicilian Jewish Communities*, cit., p. 405.

<sup>74</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 41.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 36, 40-41. Sul *Purim* di Siracusa si veda, in questo volume, il contributo di Dario Burgaretta.

<sup>77</sup> SCHWARZFURCHS, *The Sicilian Jewish Communities*, cit., pp. 405-406. Cfr. anche *supra*, nota 54.

<sup>78</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 41.

<sup>79</sup> EMMANUEL, *Histoire des Israélites de Salonique*, cit., pp. 61-64.

<sup>80</sup> Nel frontespizio si legge che è infine venuto il momento di raccogliere e stampare frammenti della liturgia siciliana, poiché “oggi il Signore ha suscitato lo spirito di uomini buoni [...] l’eccellente R. Ven-

tura Gavri’el [...] il saggio rabbino Avraham bar Yehi’el ha-Lewi [...] a compiere con la massima energia possibile l’impresa di portare sull’altare della stampa questo libro [...]”. Cfr. anche il Ms. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 570 (= RICHLER, *Hebrew Manuscripts*, n. 1086) e *supra*, nota 7, per i *ḥizzunim* degli ebrei *ma’aravim* (pubblicati a Costantinopoli, 1585), che sarebbero stati impiegati dagli ebrei di Sicilia; si consideri tuttavia quanto si è detto sulla discutibile “sicilianità” degli ebrei dell’Africa settentrionale.

<sup>81</sup> Nel frontespizio si legge che “oggi il Signore ha suscitato R. Yišḥaq Mošeh Ḥago’el [...] Yosef Mošeh Ḥaver [...] Šemu’el Šami, affinché finanziasse di tasca loro l’impresa di portarle [le *Hoša‘anot*] sull’altare della stampa [...] con un commento dei termini in giudeo-spagnolo e con un commento delle *Hoša‘anot*, intitolato *Mašiyah be-šemen*, composto da Dawid Ya’aqov Ḥago’el”. Si vedano: GOLD-

Le congregazioni siciliane mantennero a lungo la tradizione di nominare un solo *ḥatan Torà* per *Sukkot*<sup>82</sup>. Quest'usanza pare essersi mantenuta solo nelle comunità romaniote e in quelle italiane, nonostante che anche in esse, come altrove, il termine *ḥatan*, inteso nel senso di "sposo", e non di *ḥatam*, cioè di "suggellatore", desse modo di eleggere un'ampia serie di "sposi della Torà".

Come per la Cabbalà e l'esegesi halakica<sup>83</sup>, gli ambienti ebraici bizantini e dell'Italia meridionale più a lungo rimasta sotto l'egida di Bisanzio sembrano i diretti responsabili della diffusione di tradizioni liturgiche orientali. Non è un caso dunque che alcuni usi ebraici palestinesi siano stati veicolati, attraverso l'impero d'Oriente, nelle regioni meridionali d'Italia, sia all'interno delle comunità ebraiche sia, attraverso la mediazione del culto ortodosso, nelle comunità cristiane locali. Dopo l'espulsione, gli ebrei dell'Italia del Sud ritrovarono molte di queste tradizioni nell'ambiente greco in area ottomana.

Un caso significativo di antiche tradizioni mediate da Bisanzio è quello dell'uso, riscontrato presso gli ebrei siciliani di Salonico, di

non mangiare carne, ma solo uova e formaggio, nella prima settimana di lutto<sup>84</sup>. La tradizione, derivante dalle prescrizioni rabbiniche<sup>85</sup>, si è persa in ambiente aškenazita, mentre pare essere sopravvissuta nell'uso romaniota. È interessante osservare che la stessa tradizione si è mantenuta anche tra alcuni cristiani nel Salento (oggi sembra praticata solo da anziani), che l'avrebbero mutuata dai contatti con la chiesa ortodossa<sup>86</sup>, la quale, a sua volta, l'avrebbe ereditata dall'ebraismo rabbinico.

Pare inoltre che i siciliani a Salonico abbiano continuato a lungo a non mangiare carne insufflata, a differenza dei castigliani<sup>87</sup>.

Secondo la tradizione, la sinagoga *Newe šalom*, chiamata anche *Qalabriyyah*, fu fondata nel 1497 da profughi ebrei della Calabria e della Puglia: fu questa *Qehillah Qedošah Qalabrezim* o *Qalorizim* o *Geruš Qalabrizis* che dette origine nel 1537 alla sinagoga *Yišma'el* (o *Qalabriyyah ḥadaš*) e, nel 1545, alla sinagoga *Qyana* (il cui nome potrebbe derivare da una corruzione di "Lu-cania"), la quale, a metà del secolo, si divise ulteriormente, dando vita alla sinagoga *Newe šedeq*<sup>88</sup>. Dawid ben Yehudah Messer Leon fu rabbino della prima comunità

SCHMIDT, *Maḥazorim*, cit., pp. 247-250; SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani*, cit., p. 132, nota 6.

<sup>82</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 41. Il termine originale *ḥatam* sarebbe diventato *ḥatan* per influsso dell'aramaico mišnaico: nel rituale più antico si trattava dunque di chi "sigillava la lettura della Torah". Devo quest'informazione alla cortesia di Michael Ryzhik, dell'Accademia della Lingua Ebraica di Gerusalemme.

<sup>83</sup> Cfr. F. LELLI, *Rapporti letterari tra comunità ebraiche dell'impero bizantino e dell'Italia meridionale: studi e ricerche*, «Materia giudaica» IX/1-2 (2004), pp. 217-230.

<sup>84</sup> EMMANUEL, *Histoire des Israélites de Salonique*, cit., p. 64 e nota 32.

<sup>85</sup> Cfr. *Talmud Pal.*, *Berakot* 22b.

<sup>86</sup> Nella chiesa ortodossa l'astensione dalla carne dopo il lutto si estende per circa un mese.

<sup>87</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 40: "Autrement dit, ils pratiquaient la Bedika (examen visuel) de la bête abattue et s'en tenaient donc à une stricte orthodoxie. Pour eux, comme pour les Ashkénazes, la Nefiha imposée par les castillans (insufflation de la bête) était objet de scandale".

<sup>88</sup> Di un *Maḥazor qalabrezi* conservato in un manoscritto della collezione di Yehošua' Heschel Schorr parla Y. BEN YA'AQOV, *Ošar ha-sefarim*, *Vilna* 1880, n. 959, di cui scrive che è "antichissimo". Poiché Heschel Schorr acquistò numerosi codici dalla collezione Reggio, il codice potrebbe corrispondere al Ms. Reggio 63, attualmente conservato presso la Bodleian Library di Oxford (= Neubauer, *Catalogue*, n. 1081), di cui SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani*, p. 157, nota 53, scrive: "Il Ms. Oxford, Bodleian 1081 contiene un *Maḥazor* secondo il rito calabrese". Sermoneta, *ibidem*, osserva anche che "Un altro *Maḥazor* è descritto da Y.L. WEINBERG, *Sul Maḥazor Qalabriyya e sul suo minhag per Yamim nora'im e Sukkot*, «Biššaron» 64 (1973), pp. 353-358 (in ebraico). A questi codici si devono aggiungere i Mss. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 89 e 435, provenienti entrambi dall'Italia del Sud". NEUBAUER, *Catalogue*, p. 270, a proposito del Ms. Reggio 63, parla di "Greek Rite (Calabria and Corfu)" e osserva le affinità del contenuto del codice con quello del Ms. Bodleian Library, Neubauer 1092: i due testimoni conterrebbero materiali liturgici analoghi a quelli del *minhag*

calabrese. La sede della comunità *Qyana*, ricostruita dopo l'incendio del 1891, fu uno dei pochi edifici religiosi ebraici a sopravvivere alle distruzioni naziste. Del piccolo luogo di preghiera, demolito negli anni '80 del secolo appena trascorso, la comunità di Salonicco ha preservato l'architrave marmorea dell'ingresso principale (ornata di iscrizione di dedica in ebraico), ora esposta al museo recentemente istituito dalla comunità tessalonicese, che conserva anche alcune foto dell'esterno e dell'interno del tempio<sup>89</sup>.

Fino all'incendio del 1917 la comunità *Qyana* custodiva otto rotoli della *Torah*, portati dall'Italia del Sud, racchiusi in astucci, secondo una tradizione che, a quel che sostengono gli ebrei di Salonicco, avrebbero introdotto gli italiani e i siciliani nella città "madre in Israele". È noto, tuttavia, che l'uso di conservare i rotoli in astucci di metallo è diffuso in tutto il mondo sefardita e orientale<sup>90</sup>.

Veniamo infine alle sinagoghe pugliesi. Sembra che la sinagoga Otranto (o Odranto/Odronto, secondo la pronuncia grecizzante del nome Hydruntum, impiegata già dagli ebrei pugliesi in età medievale<sup>91</sup>) sia stata fondata subito dopo l'espulsione definitiva degli ebrei dal regno di Napoli. Alcuni pugliesi originari di Otranto andarono ad aggiungersi ai nuovi arrivati. I membri della comunità erano così litigiosi che il nomignolo attribuitole, secondo l'uso giudeo-spagnolo, fu *Kal del gayo* (Comunità del gallo) o *Kal de los pleiteses* (Comunità

dei lamentosi). A causa dei continui dissidi, la comunità restò a lungo divisa in più correnti che furono riconciliate solo grazie all'autorità del *marbiš Torah Ḥayyim Šabbetai*. Tra i costumi particolari della congregazione si ricorda una preghiera per *Kippur* in cui si elencavano i nomi dei rabbini che avevano presieduto la comunità. La sinagoga, ricostruita dopo l'incendio del 1917, fu distrutta durante la Seconda Guerra Mondiale<sup>92</sup>.

Alcuni membri fuorusciti dalla comunità Otranto fondarono, prima del 1613, la sinagoga Estruc, che prese nome dalla famiglia più importante dei dissidenti<sup>93</sup>.

Scarse sono le notizie sulla comunità *Puliya*, composta da profughi dell'Italia meridionale. Il suo nomignolo giudeo-spagnolo, indicativo della provenienza dei suoi membri, era *Kal de los makkarones*. Nel corso del XVI secolo furono numerosi i pugliesi che si trasferirono nella comunità *Newe šalom*. Dalla sinagoga *Puliya* trae forse origine anche la comunità *Har gavoah*, di cui non si hanno notizie certe<sup>94</sup>.

Nel XVIII secolo, Yosef ben Avraham Molko, a proposito dell'uso rituale di recitare la preghiera *Avinu Malkenu* di *Šabbat*, scrive: "A Salonicco esistono comunità che lo recitano e comunità che non lo recitano e questo accade anche per *Yom Kippur* quando inizia di *Šabbat* [...] perché ogni comunità ha un codice di diritto diverso. Questo vale per tutte e trentadue [le comunità] che si trovano a Salonicco, ognu-

corfiota, ma, diversamente dagli altri manoscritti in grafia romaniota di questo rito, essi sono vergati in grafia sefardita. Analogamente il Ms. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 89 (= Richler, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina*, n. 1089), copiato a Lecce nel 1485, contiene anch'esso un *Mahazor* di rito romaniota, in grafia sefardita, mentre il Ms. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 435 (RICHLER, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina*, n. 1090), copiato nel XV secolo in Italia meridionale o in area bizantina, contiene un *Mahazor* di rito romaniota, in grafia bizantina (per entrambi RICHLER, *Catalogue*, cit., p. 284, parla di "Southern Italian Rite"). Cfr. anche *supra*, note 12 e 25.

<sup>89</sup> L'antica sinagoga aveva la particolarità che la *tevah* si trovava al centro della sala, secondo l'uso

sefardita, ma a un livello ribassato rispetto al suolo. Questa particolarità veniva interpretata secondo Sal. 130,1: "Dagli abissi io t'invoco, Signore".

<sup>90</sup> Si veda TH. - M. METZGER, *Jewish Life in the Middle Ages*, Secaucus, N.J., 1982, pp. 66-67. Si confronti la tradizione conservata dal *Purim di Siracusa* sui rotoli custoditi negli astucci: cfr. D. SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse est un pourim de Syracuse*, «REJ» 59 (1910), pp. 90-95.

<sup>91</sup> Cfr. SCHIRMANN, *Zur Geschichte der hebräischen Poesie*, cit., p. 105.

<sup>92</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 27.

<sup>93</sup> Tra i nomi delle famiglie appartenenti a questa comunità, a parte Estruc o Estrug, si ricordano Markesano e Capuano (*ibid.*, p. 31).

<sup>94</sup> MOLHO, *Les Juifs de Salonique*, cit., p. 16.

na delle quali segue un rito diverso: così le comunità aškenazite [...] quelle aragonesi [...] e quelle italiane, che hanno un *Mahazor* e un ordine di preghiere ciascuna per conto proprio”<sup>95</sup>. Nel testo non si fa menzione della comunità romaniota e non è chiaro se le sinagoghe costituite dai profughi meridionali venissero considerate italiane o sefardite.

Da quanto si è osservato, possiamo concludere che le tradizioni liturgiche delle comunità di profughi ebrei italiani persero le loro caratteristiche autonome nei luoghi in cui i nuovi arrivati si vennero a trovare a confronto con tradizioni simili alle loro, ma accolte da più ampi gruppi ebraici. Nel caso di Corfù la sopravvivenza dell'elemento culturale italiano meridionale pare essere stata garantita dalla presenza di una comunità italiana settentrionale potente economicamente, che permise il mantenimento della tradizione liturgica in forme affini a quelle praticate nelle regioni d'origine degli esuli. Così, nel caso di Salonicco, il rito italiano si mantenne grazie alla continua reintegrazione, nel corso dei secoli, di esponenti dell'élite commerciale ebraica provenienti soprattutto da Livorno all'interno delle congregazioni italiane.

Gli ebrei dell'Italia meridionale a Salonicco, come altrove nell'impero Ottomano, for-

se anche a causa del diverso livello culturale o per le maggiori contaminazioni con altri riti, già verificatesi prima dell'espulsione, sembrano distinguersi dagli ebrei provenienti dall'Italia centro-settentrionale<sup>96</sup>. Nella stessa ottica di lettura è possibile ritenere il *minhag* corfiota una silloge di tradizioni linguistico-religiose pugliesi, calabresi e siciliane<sup>97</sup>.

Lo studio comparato del materiale liturgico corfiota, delle tradizioni delle sinagoghe siciliane pubblicate a stampa a Salonicco e delle produzioni liturgiche dell'Italia meridionale conservate in manoscritti anteriori all'esilio permetterà di chiarire la questione del *minhag* dell'Italia meridionale, contribuirà a definire la composizione delle comunità ebraiche del sud della nostra penisola e consentirà, allo stesso tempo, una valutazione più obiettiva dell'eredità ebraica italiana nell'Oriente mediterraneo.

Fabrizio Lelli

Dip.to di Studi Storici dal Medioevo  
all'Età Contemporanea,  
Università degli Studi di Lecce,  
Via V.M. Stampacchia, 45  
I-73100 Lecce  
e-mail: farlel@tin.it

<sup>95</sup> *Šulhan gavoah, Oraḥ ḥayyim*, Saloniqi 1756, par. 584, 3, c. 35v.

<sup>96</sup> Analogamente, SERMONETA, *La liturgia degli ebrei siciliani*, ha dimostrato che il rito siciliano non doveva essere dissimile da quello calabrese e pugliese. Cfr. anche *supra*, nota 88.

<sup>97</sup> Un *responsum* rabbinico di Dawid ha-Kohen proverebbe la relativa affinità del *minhag* diffuso nelle comunità del sud. Si veda DAWID HA-KOHEN, *Sefer tešuvot*, Qostandina [5]297 [=1537], *Quaestio* 13: “Nella città di Arta si sono insediate quattro comunità, la corfiota, la siciliana, la calabrese e la pugliese, ognuna con una sua sinagoga, ognuna con una liturgia diversa, secondo il rito che aveva nel luogo d'origine. Il consiglio della comunità calabrese ha decretato che nessuno si può allontanare dalla comunità per andare a pregare in una delle altre sinagoghe e anche nel caso di disputa giuridica egli è

solo, mentre gli altri sono numerosi [= la comunità ha la meglio sulla volontà del singolo] [...] Ma ora si dà il fatto che una parte di essi è passata alla sinagoga siciliana e hanno inviato gli anziani della comunità calabrese dagli anziani della comunità siciliana per convincerli a rifiutare di accogliere i dissidenti nel loro tempio, cioè nella sinagoga siciliana, in quanto trasgressori. Ma i siciliani non hanno prestato ascolto alle loro parole. Anche dalla sinagoga pugliese sono andati a pregare nella sinagoga siciliana [...]”. La storia della comunità ebraica di Arta, in Epiro, è molto simile a quella di Corfù: anche ad Arta gli italiani rimasero numericamente e culturalmente più potenti dei sefarditi, benché, in breve volger di tempo, la lingua quotidiana della comunità sia divenuta il giudeo-spagnolo, come nel resto dell'impero Ottomano. Cfr. MILANO, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 70-74.

Fabrizio Lelli

#### SUMMARY

Social, religious, and linguistic information about late medieval Southern Italian Jewish communities can be drawn from a comparative analysis of the Hebrew and Judeo-Italian liturgical material produced before and after the expulsion of Southern Italian Jews. In this article Romaniote and Italian liturgical literature produced by the “Apulian” Jewish Community in Corfu, as well as by the “Italian” Jewish Communities in Salonika is examined.

**KEYWORDS:** Liturgia ebraica romaniota; liturgia ebraica italiana; Corfù, Salonicco, ebraismo dell’Italia meridionale.

Clara Biondi e Mauro Perani\*

IL TESTAMENTO DI UN EBREO CATANESE DEL 1392  
CON FIRME DEI TESTI IN EBRAICO

I. *Il testamento di un ebreo catanese del 1392\*\**

Salamon de Bizino, cittadino di Catania, il 27 agosto 1392, a Catania, detta il suo testamento al notaio Antonio de Protopapa<sup>1</sup>, in presenza del giudice ai contratti, Giovanni Pesce<sup>2</sup>, e dei testimoni Grison di lu Presti, Aron Acton, Muximello Sala, Vita David, Merdoc Ginar, Iusep Cicala, Iacob David, Merdoc Levi e Sabbatino de Messana<sup>3</sup>.

È subito da osservare che, tra questi nove testimoni, menzionati dal notaio nel protocollo dell'atto, Merdoc Levi, nel sottoscrivere il testamento e vergando in caratteri ebraici la sua firma, aggiunge di essere figlio del defunto Abramo Levi. La diversa indicazione onomastica – come mi ha suggerito Mauro Perani che qui ringrazio per la sua cortese sollecitudine nell'avermi dato la lettura e la spiegazione degli autografi dei cinque firmatari in caratteri ebraici – caratterizza le firme di altri tre testimoni, i quali con la loro sottoscrizione danno validità e autenticità al documento. Si tratta di Josef Daian, figlio del defunto Giacobbe, di Iacob, figlio del defunto Chaim, e di Ghershon, figlio del defunto Shalom. Si tratta di un'indicazione onomastica che rinvia all'uso ormai consolidato nella Sicilia latinizzata di sostituire spesso con un soprannome l'originaria forma antroponimica<sup>4</sup>.

Sotto questo profilo Josef Daian, figlio del defunto Giacobbe, si identifica con Iusep Cicala; Iacob, figlio del defunto Chaim, corrisponde al nome di Iacob David; Ghershon, figlio del defunto Shalom, trova la sua equivalenza in Grison di lu Presti e, infine, il quinto firmatario in ebraico, Nissim Salach, figlio di Aharon, corrisponde a Muximello Sala.

Sulla mancanza poi di alcune firme dei testimoni presenti nell'elenco fornito dal notaio nel protocollo dell'atto si può ipotizzare che qualcuno di essi possa essere morto nell'arco di tempo, peraltro imprecisabile, tra il giorno in cui il notaio aveva ricevuto le ultime volontà del testatore<sup>5</sup> e la stesura della pergamena in oggetto, oppure assente per altre ragioni. Si può, in alternativa, ipotizzare che i testimoni di cui mancano le firme non sapessero scrivere; ma, in questo caso, stupisce che altri presenti ed alfabetizzati non abbiano firmato per loro. Nei coevi negozi giuridici fra cristiani, ad esempio, è lo stesso notaio a dichiarare di tracciare le lettere che compongono il nome di chi non sa scrivere, mentre nessuna ipotesi si riesce a formulare sulla mancanza della firma del giudice ai contratti, Giovanni Pesce; infatti, già in età fridericiana, per la validità del documento pubblico, a proposito delle sottoscrizioni, si stabiliva che l'atto contenesse, oltre alle firme del giudice ai contratti e del notaio, almeno quelle di tre testimoni<sup>6</sup>.

Nel consueto formulario giuridico il notaio dichiara che, sebbene ammalato, il testatore è nel pieno delle sue facoltà mentali ed è in grado di parlare, precisando che la scelta di dettare le sue ultime volontà dipende dal timore che la morte, come spesso suole accadere, possa all'improvviso sopraggiungere, poichè «nil morte [...] certius et nil incertius hora mortis»<sup>7</sup>.

\* Clara Biondi è autrice della parte I; a Mauro Perani si deve la lettura delle firme in ebraico e la parte II.

\*\* Gli autori ringraziano la dott. Rita Carbonaro, direttrice delle *Biblioteche Riunite Civica e A. Ursino Recupero* di Catania, per aver autorizzato la riproduzione del documento oggetto del loro lavoro (Prot. N. 166/XIII del 28 luglio 2006).

<sup>1</sup> La sua attività notarile è attestata a Catania dal 1374 (cfr. A. GIUFFRIDA, *Il cartulario della famiglia Alagona di Sicilia*, Palermo 1978, p. 83) al 1401 (cfr. M. GANGEMI, *Il Tabulario del monastero San Benedetto di Catania*, Palermo 1999, p. 358).

<sup>2</sup> C. BIONDI, *Mentalità religiosa e patriziato urbano a Catania. Secoli XIV-XV*, Messina 2001, pp. 187-189.

<sup>3</sup> *Infra*, Documento.

<sup>4</sup> F. MENANT, *Quelques remarques de méthode sur l'étude des systèmes anthroponymiques italiens du Moyen Âge*, in J.M. MARTIN - F. MENANT (cur.), *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne: l'espace italien. Chronique*, «MEFRM» 106/2 (1994), pp. 325-329.

<sup>5</sup> *Infra*, Documento.

<sup>6</sup> W. STURNER (cur.), *Die Konstitutionen Friedrichs II, für das Königreich Sizilien*, Hannover 1996, p. 256.

<sup>7</sup> *Infra*, Documento.

Il testatore innanzi tutto afferma di avere in comune e «pro indiviso» con Gaudiosa, sua moglie, e la loro figlia Stilla alcuni beni, di cui dà un dettagliato elenco, assimilabile ad un vero e proprio inventario. Inizia col dichiarare un giumento dal mantello sauro e tre muli di cui due di sesso femminile. La distinzione di genere suggerisce l'idea che queste ultime abbiano un valore più elevato e, dunque, una diversa valutazione economica<sup>8</sup>.

I quattro animali, ovviamente idonei al trasporto di uomini e merci, consentono di sostenere che Salamon de Bizino abbia esercitato la mercatura, per la cui attività viaggiare era l'aspetto più vistoso sia per il rifornimento della merce in occasione delle fiere o dei mercati sia per la ridistribuzione nei diversi centri abitati dell'isola o nella stessa città di provenienza.

Indizi in tal senso si colgono, ad esempio, quando il testatore dice al notaio che deve riscuotere un'onza e due tarì dalla vendita di frumento, senza specificarne la quantità, da un certo Antonio de Massaro, dal quale deve avere pure dieci tarì «pro loherio» di una sua bottega, come pagamento anticipato per l'anno successivo; oppure quando dichiara di dover ricevere ventidue tarì da un certo Simmito de Corrado per avergli venduto una incudine e per la cui somma ha avuto in pegno una coperta bianca; o quando sostiene di possedere dieci veli, cinque libbre di reticella (circa due Kg.) per confezionare ornamenti per il capo, salviette, tovaglie ed altro<sup>9</sup>; infine una certa quantità di filato del valore di un'onza.

L'esercizio della mercatura non sembrerebbe però l'unica attività che questo ebreo catanese abbia esercitato; infatti, è credibile che egli sia stato anche un fabbro ferraio se dichiara al notaio di possedere, oltre ad una incudine del peso di diciannove rotoli (circa 16 kg), una «foryam magnam», cioè una fucina con tutto il suo apparato.

Dei beni posseduti in comune con i suoi familiari fanno parte inoltre alcuni oggetti in argento come un paio di orecchini, dei bottoni del peso di quattro onze e mezzo, un paio di fibbie, una cintura, considerata all'epoca un ornamento prezioso, ma anche un pettine «imperlatum», una bibbia ed alcuni utensili per la cucina, cioè una caldaia e un bacile in rame ed un mortaio di metallo<sup>10</sup>. Ed ancora dichiara al notaio di avere in comune con la moglie e la figlia tre onze e alcuni indumenti di lana e di lino: qui il testatore tiene a precisare che si tratta di indumenti per la sua persona.

Infine, dice di aver ricevuto dalla moglie «ex causa dotis»<sup>11</sup> una certa quantità di «robba» indicata in un «vintario iudayco»<sup>12</sup>. La dote, costituita come è noto da corredo, denaro e beni immobili, nella società ebraica, come in quella cristiana, è l'elemento essenziale per la stipula del contratto matrimoniale: «un vero e proprio affare di famiglia», in congruità con la posizione economica e sociale dei contraenti<sup>13</sup>.

Dopo aver esaurito la lista dei beni posseduti in comune con il suo nucleo familiare, il testatore prosegue elencando i suoi crediti e i nomi dei suoi debitori. Da un non meglio identificato Simone deve riscuotere, per avergliela data in prestito, l'importante somma di cento onze e diciannove tarì. Ed ancora «ex causa mutui», pure da suo fratello, Lufi, anche lui ebreo, un'onza e sei tarì; da Nicola de Naso sette tarì e dieci grana; da Simone Cannarozu cinque augustali; da Chanino de Butera, anche questo ebreo, sette tarì e dieci grana. Infine dal catanese Muxa Cazenì, anche lui ebreo, deve incassare tre augustali.

Si noti che in questo caso il notaio scrive che il personaggio è presente alla stesura testamentaria e dà conferma delle dichiarazioni del testatore nei suoi riguardi. E sono proprio questi peculiari det-

<sup>8</sup> Negli anni Settanta del Quattrocento il costo del maschio è valutato tre onze mentre quello della femmina quattro, E. SIPIONE, *Economia e società nella contea di Modica (Secoli XV-XVI)*, con introduzione e a cura di Clara Biondi, Prefazione di Giuseppe Giarrizzo, Messina 2001, p. 42.

<sup>9</sup> H. BRESK, *Arabi per lingua Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001, pp. 179-80.

<sup>10</sup> *Infra*, Documento.

<sup>11</sup> A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester. Donne ebrae del Medioevo in Sicilia*, Palermo 1999, pp. 65-79.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 80-86.

<sup>13</sup> A. GIUFFRIDA, *Contratti matrimoniali e doti nella comunità ebraica palermitana del 1480*, in N. BUCARIA, M. LUZZATI, A. TARANTINO (curr.), *Ebrei e Sicilia*, Palermo 2002, pp. 185-192.

tagli del testamento a permettere di constatare che Salamon de Bizino, per le sue redditizie attività, rientrava a pieno titolo in quella parte della comunità ebraica catanese, la cui condizione economica consentiva di effettuare prestiti in denaro<sup>14</sup>.

Il testatore istituisce erede universale la figlia, Stilla, disponendo, nel caso in cui lei dovesse morire in tenera età oppure senza aver procreato eredi «de suo corpore legitime descendentibus», la sua sostituzione col menzionato Lufi, suo fratello. Vuole altresì «pro anima sua» –con espressione ispirata al formulario cristiano– che la figlia, nella sua posizione di erede universale, si occupi di far tumulare il corpo del padre «in loco debito et consueto iudeorum», cioè nel cimitero ebraico, e di spendere un'onza «in die obitus sui» per il rito della sepoltura<sup>15</sup>.

Dispone di lasciare alla «miskita iudeorum» della città di Catania la Bibbia; questo dono alla sinagoga<sup>16</sup> manifesta il suo desiderio di perpetuare il nome e il ricordo di sè ai posteri<sup>17</sup>.

Nei riguardi della moglie dispone, oltre alla tunica e al velo «de visito», del valore di cinque augustali, di tutti gli oggetti di casa, delle botti e del frumento: beni questi – precisa il notaio – che «non sunt scripta in presenti testamento»; infine, nell'eventualità che la figlia premorisse alla madre, dispone di lasciarle pure le tre onze, già menzionate dal testatore fra quei beni che egli ha dichiarato al notaio di possedere in comune con i componenti della sua famiglia. Anche queste ultime notazioni consentono di osservare che non si tratta di comunione tripartita dell'asse patrimoniale, come invece si verificava nella coeva realtà siciliana per coloro che contraevano matrimonio «secundum morem latinorum»<sup>18</sup>.

Lascia ad un certo Gaudeo Russo, ad un certo Sabbatino de Paternò e al suocero, Sabbatino de Messina, anche lui citato dal notaio fra le persone presenti alla stesura del testamento, un cappuccio «de visito» per ciascuno di loro: un capo di vestiario, questo, quale segno evidente del lutto che ha colpito parenti e/o amici, in qualche misura, a lui vicini durante la sua vita terrena<sup>19</sup>.

Assegna ai suoi fratelli Lufi e Ventura come «iure recognicionis», cioè come legittima, un'onza per ciascuno di loro, al fine di evitare eventuali contestazioni dopo la sua morte. Ed infine stabilisce di lasciare tre tari a Muxa Chazeni, prima ricordato come suo debitore.

Nomina esecutore testamentario il fratello, Lufi, al quale impone, entro due mesi dal giorno della sua morte, di soddisfare le sue ultime disposizioni, affidandogli piena responsabilità nella gestione patrimoniale<sup>20</sup>.

Una significativa traccia del ruolo sociale che Salamon de Bizino ha assunto all'interno della comunità ebraica catanese si trova in un documento del 1416: a proposito di un contratto di locazione di un palazzetto, si dice, fra l'altro, che è confinante con le case che appartennero al defunto Salamon, giudeo, situate in contrada *Puthei de Ugolino*<sup>21</sup>.

Secondo Matteo Gaudioso, proprio qui doveva esserci una sorta di linea di demarcazione tra la «Judeca di susu» e la «Judeca di iusu», cioè quella zona che distingueva a Catania la Giudecca della parte collinare, in posizione più elevata, da quella situata nella parte pianeggiante della città. Proprio nei pressi lo studioso ha localizzato la «Meskita di susu», cioè la sinagoga, il contiguo ospedale ebraico e la *Porta della Iudaica*, che immetteva al cimitero ebraico in contrada Arcura<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, cit., p. 121.

<sup>15</sup> *Infra*, Documento.

<sup>16</sup> M. BACCI, *Lo spazio dell'anima. Vita di una chiesa medievale*, Roma-Bari 2005, pp. 163-166.

<sup>17</sup> BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, cit., p. 148.

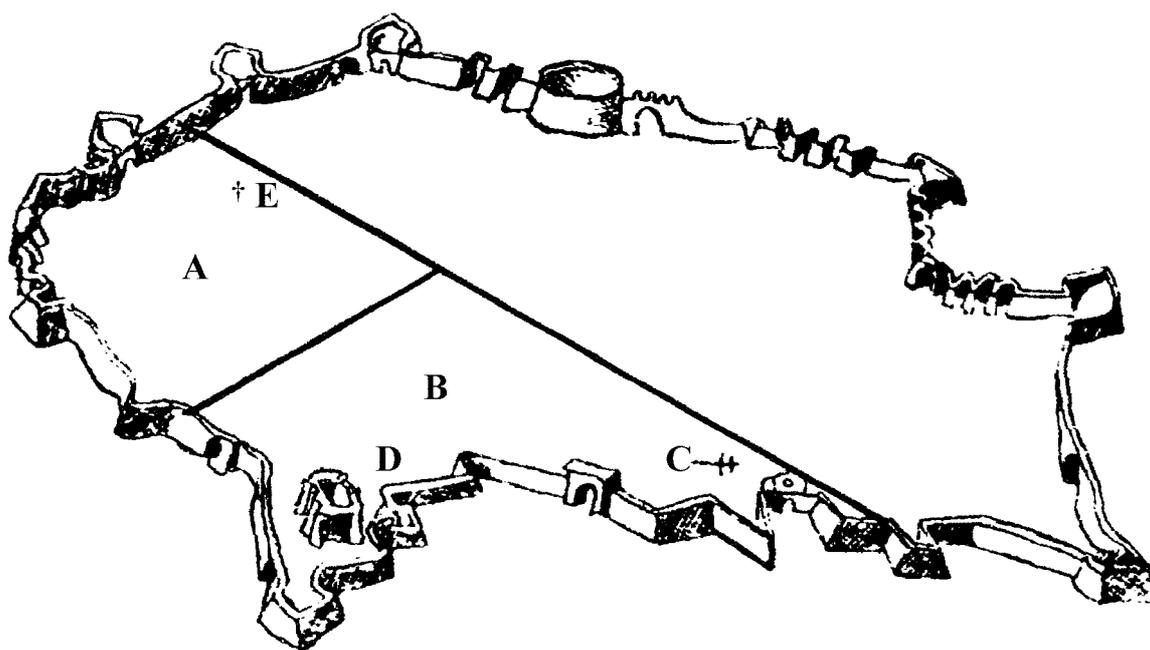
<sup>18</sup> C.A. GARUFI, *Ricerche sugli usi nuziali nel Medioevo in Sicilia*, Palermo 1893, p. 27; A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994, pp. 89-92.

<sup>19</sup> S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia. Abbigliamento, feste e spettacoli nel Medioevo*, Palermo 1993, pp. 51-59.

<sup>20</sup> *Infra*, Documento.

<sup>21</sup> L'atto notarile è citato in M. GAUDIOSO, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV e XV*, Catania 1974, p. 25.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 23-26.



Rielaborazione grafica di Nicolò Mirabella

Tav. 1 – Le mura cinquecentesche della città di Catania: A. la Iudeca di «susu»; B. la Iudeca di «iusu»; C. Sant’Agata Maggiore; D. Castello Ursino; E. San Nicolò l’Arena, cfr. M. Gaudio, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV e XV*.

Il testamento consente di apprendere che agli inizi degli anni novanta del Trecento esiste a Catania una sola sinagoga; pertanto, le considerazioni di Matteo Gaudio possono ritenersi valide se riferite ad un periodo successivo.

La lacunosità delle fonti non permette di conoscere a che data si sia resa necessaria la realizzazione di una seconda sinagoga: si può ipotizzare per la seconda metà del Quattrocento in correlazione all’incremento della popolazione ebraica a Catania. Incremento nella città etnea legato, per certi versi, anche alle dinamiche migratorie interne al territorio siciliano. Un naturale «incremento che si accorda con la generale ripresa demografica dell’Isola e rimane comunque molto moderato»<sup>23</sup>.

Il toponimo de *Bizino*, assunto a cognome, nel dare l’identità a questo cittadino ebreo catanese, svela che le sue origini erano legate a Vizzini, un ‘centro minore’ della Sicilia orientale, ubicato in Val di Noto<sup>24</sup>.

La presenza di questa pergamena fra i documenti del monastero di San Nicolò l’Arena di Catania fa pensare che si riferisca all’acquisizione monasteriale di un cespite, del quale però non si conosce alcunchè riguardo al tempo e alla ragione per cui i monaci ne vennero in possesso. D’altronde, anche all’interno delle mura monastiche nelle successive generazioni si ignorava la provenienza del documento se, in una nota tergale, vergata da mano settecentesca, si legge «Testamentum unius iudei et nihil pro monasterio». Conta rilevare che i monaci riedificano il monastero, nella seconda metà del Cinquecento, nello stesso luogo della città in cui avevano posto la loro antica sede, e, nuovamente, dopo il terribile terremoto del 1693, sceglieranno di riedificare l’edificio, ampliandolo notevolmente, nello stesso luogo. Nella zona, cioè, in cui era vissuto l’ebreo Salamon de Bizino: «un bell’esempio di ricco artigiano – a giudizio di Henri Bresc – che si dedica al commercio e concede ingenti somme di denaro in prestito».

<sup>23</sup> BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, cit., p. 121.

<sup>24</sup> V. AMICO, *Dizionario topografico della Sicilia tradotto ed annotato da Gioacchino di Marzo*, II, Palermo 1856, pp. 663-668.

*Documento*

1392, agosto 27, indizione XV, Catania

*Salamon de Bizino, iudeus, cittadino di Catania, disponendo per testamento, istituisce erede universale, Stilla, sua unica figlia, e, nell'eventualità che lei muoia minorenni, oppure priva di eredi legittimi de suo corpore descendentibus, stabilisce che venga sostituita con Lufi, suo fratello, nominato esecutore testamentario.*

Originale [A], Catania, Biblioteche Riunite Civica e A. Ursino Recupero. *Inventario e regesto di documenti inediti del Tabulario del monastero di San Nicolò l'Arena di Catania*, a cura di C. Biondi e N. Mirabella (in corso di stampa) atto del 27 agosto 1392. Pergamena di mm. 485×310.

A tergo: «1392 regnante Maria. Salomon de Bizini iudeus Cathanie legavit omnia sua Stilla filie et Sabatino [.....] / Testamentum seu legatum. / VI.C.17 / Testamentum Catania. / Testamentum unius iudei et nihil pro monasterio».

In nomine Domini amen. Anno dominice incarnationis millesimo trecentesimo nonagesimo secundo mense augusti vicesimo septimo die eiusdem quintedecime indicionis regnante sere/nissima domina domina nostra regina Maria Dei gracia excellentissima regina Sicilie ac ducissa ducatum Athenarum et Neopatrie regni eius vero anno sexto decimo, / feliciter, amen. Nos Iohannes Pissis iudex civitatis Cathanie Antonius de Prothopapa puplicus eiusdem civitatis Cathanie notarius et testes infrascripti, videlicet Grison / di lu Presti, Aronus Actonus, Muximellus Sala, Vita David, Merdoc Ginar, Iusep Chicala, Iacob David, Merdoc Levi et Sabbatinus de Messana ad hoc vocati / specialiter et rogati presenti scripto puplico notum facimus et testamur quod presens coram nobis Salamon de Bizino iudeus civis civitatis Cathanie iacens infirmus in lecto / sane tamen mentis et sensus ac habens lingue officium expeditum verens ne inopinate mortis preventus iudicio sic plerisque solet accidere et decederet intestatus / maxine cum nil morte sit certius et nil incertius hora mortis suum sollempne nuncupativum condidit testamentum volens et mandans dictus testator quod presens suum testamentum / valeat et valere debeat iure testamenti et si forte quod non valeret iure testamenti saltim valeat et valere debeat iure codicillorum seu cuiuslibet alterius sue ultime dispo/sicionis quo melius valere poterit seu potest in quo quidem testamento suo dictus testator dixit se habere tenere et possidere communiter et pro indiviso una cum Gaudiosa muliere eius / uxore et Stilla filia eorumdem iugalium bona et res infrascriptas videlicet imprimis iumentum unum pili sauri. Item mulos tres quorum due sunt femine. Item incudem / unam magnam. Item foryam unam magnam munitam omnibus fornimentis. Item zonam unam de argento. Item par unum auricularium de argento. Item scrimalem unum imperlatum. / Item buctonos de argento de filo ponderis unciarum quatuor et dimidie. Item par unum vuculis de argento. Item bibiam unam. Item caldariam unam de ere. Item bacile unum / de ere. Item murtarum unum de mitallo. Item in pecunia uncias tres ponderis generalis. Item certas robbas de lana et de lino corporis dicti testatoris. Item certam robbarum / quantitatem olim per eundem testatorem receptam a predicta Gaudiosa eius uxore ex causa dotis prout continetur in quodam vintario iudayco inde facto. Item dixit se habere recipere a Simmito / de Corrado ex causa vendicionis cuiusdam incudis tarenos vigintiduos ponderis generalis pro qua causa idem testator dixit se habere pignoris nomine cultram unam albam. Item dixit se / habere recipere a Simone centum uncias tarenos decem et novem ponderis generalis ex causa mutui. Item dixit se habere recipere a Lufi iudeo eius fratre unciam unam et tarenos sex ponderis / generalis ex causa mutui. Item dixit se habere recipere a Nicolao de Naso tarenos septem et granos decem ponderis generalis. Item dixit se habere recipere a Simone Cannarozu augustales / quinque ponderis generalis. Item dixit se habere recipere ab Antonio de Masaro tarenos decem ponderis generalis pro loherio cuiusdam apothece pro anno proximo venturo prime indicionis nec non et in / alia manu unciam unam et tarenos duos ponderis generalis ex vendicione formenti. Item dixit se habere recipere a Chanino de Butera iudeo tarenos septem et granos decem ponderis / generalis. Item dixit se habere recipere a Mux[a] Chazeni iudeo augustales tres ponderis generalis ex causa mutui presente et hoc confitente. Item dixit se habere faciolos decem / de cucullo. Item certa ritichillarum quantitate ponderis livirarum quinque. Item certam cuculli filati quantitatem

valoris unciæ unius. Item dixit se habere incudem unam ponderis / rotulorum decem et novem. Item dixit se habere certa stivilia et ergastilia domus. Et quia heredis institutio capud dicitur testamenti idcirco dictus testator instituit / ordinavit et fecit heredem suam universalem super omnibus bonis suis mobilibus et stabilibus ubicumque melius apparentibus et existentibus predictam Stillam eius filiam. Item / dictus testator voluit et mandavit quod si forte dicta Stilla eius filia et heres sua universalis ut supra mori contingerit in minori etate vel in maiori liberis non relictis / de suo corpore legitime descendentibus substituit ordinavit et fecit heredem suum universalem super omnibus bonis suis ut supra predictum Lufi eius fratrem. Item dictus / testator voluit et mandavit quod dicta Stilla eius filia et heres ut supra teneatur et dare debeat pro anima eiusdem testatoris infrascriptam pecunie et rerum quantitatem modo / infrascripto, videlicet imprimis dictus testator elegit sepulturam in loco debito et consueto iudeorum in quo voluit et mandavit expendi in die obitus sui unciam auri / unam ponderis generalis. Item legavit Gaudiose eius uxori tunicam unam et faciolum unum de visito valoris augustalium quinque ponderis generalis. Item legavit predicto / Lufi eius fratri iure recognitionis unciam unam ponderis generalis. Item legavit Vinture mulieri eius sorori iure recognitionis hereditatis unciam unam ponderis generalis. Item / legavit Gaudeo Russo capuceum unum de visito. Item legavit Muxe Chazeni tarenos tres. Item legavit Sabbatino de Messana eius socero capuceum unum de visito. / Item legavit Sabbatino de Paternò capuceum unum de visito. Item legavit miskite iudeorum civitatis Cathanie predictam eius bibiam. Item legavit predictæ Gaudiose eius uxori / omnia stivilia domus vegetes et formenta que non sunt scripta in presenti testamento. Item voluit et mandavit dictus testator quod si forte dicta Stilla eius filia et heres sua ut supra / mori contingerit ut dictum est superius legavit predictæ Gaudiose eius uxori uncias tres ponderis generalis. Item instituit ordinavit et fecit suum fidecomissarium et exequ/torem presentis sui testamenti seu sue ultime voluntatis predictum Lufi eius fratrem cui fidecomissario suo dictus testator dedit atque tribuit plenam licenciam et liberam potestatem et / autoritatem intrandi capiendi vendendi alienandi donandi et destrubendi tantum de bonis eiusdem testatoris quod satisfaciatur presens suum testamentum seu ultimam voluntatem. Item dictus testator voluit et mandavit quod presens suum testamentum seu ultimam voluntatem exequatur statim et incontinenter post eiusdem testatoris obitum ab inde / ad menses duos cassans et irritans dictus testator omnia alia testamenta et codicillos olim per eundem testatorem facta et perpetrata sub quacumque modo forma et / condepcionem verborum. Hec est sua ultima voluntas. Unde ad futuram memoriam et dicti Lufi heredis et fidecomissarii et heredum suorum cautelam factum / est ex inde presens publicum testamentum per manus mei predicti notarii publici nostrum qui supra iudicis et notarii ac subscriptorum testium subscripcionibus et testimonio roboratum. / Actum Cathanie anno mense die et indictione premissis.

✽ Ego Antonius de Prothopapa qui supra publicus civitatis Cathanie notarius predicta scripsi et meo signo solito signavi ST.

יעקב ב"ר חיים נ"ע שהדת  
גרשון ב"ר שלום נ"ע  
מרדוך לוי ב"ר אברהם הלוי נ"ע  
נסים צאלח ב"ר אהרון עד  
יוסף דיין ב"ר יעקב נ"ע

Trascrizione dell'ebraico:

*Ya'aqov ben Rabbi Ḥayyim,*

*Ya'aqov ben Rabbi Ḥayyim, nuḥo 'Eden, šāhadtu*

*Merdok Lewi ben Rabbi Avraham ha-Lewi, nuḥo 'Eden*

*Nissim Ṣalah ben Rabbi Aharon 'ed*

*Yosef Dayyan ben Rabbi Ya'aqov, nuḥo 'Eden*

Il testamento di un ebreo catanese del 1392 con firme dei testi in ebraico

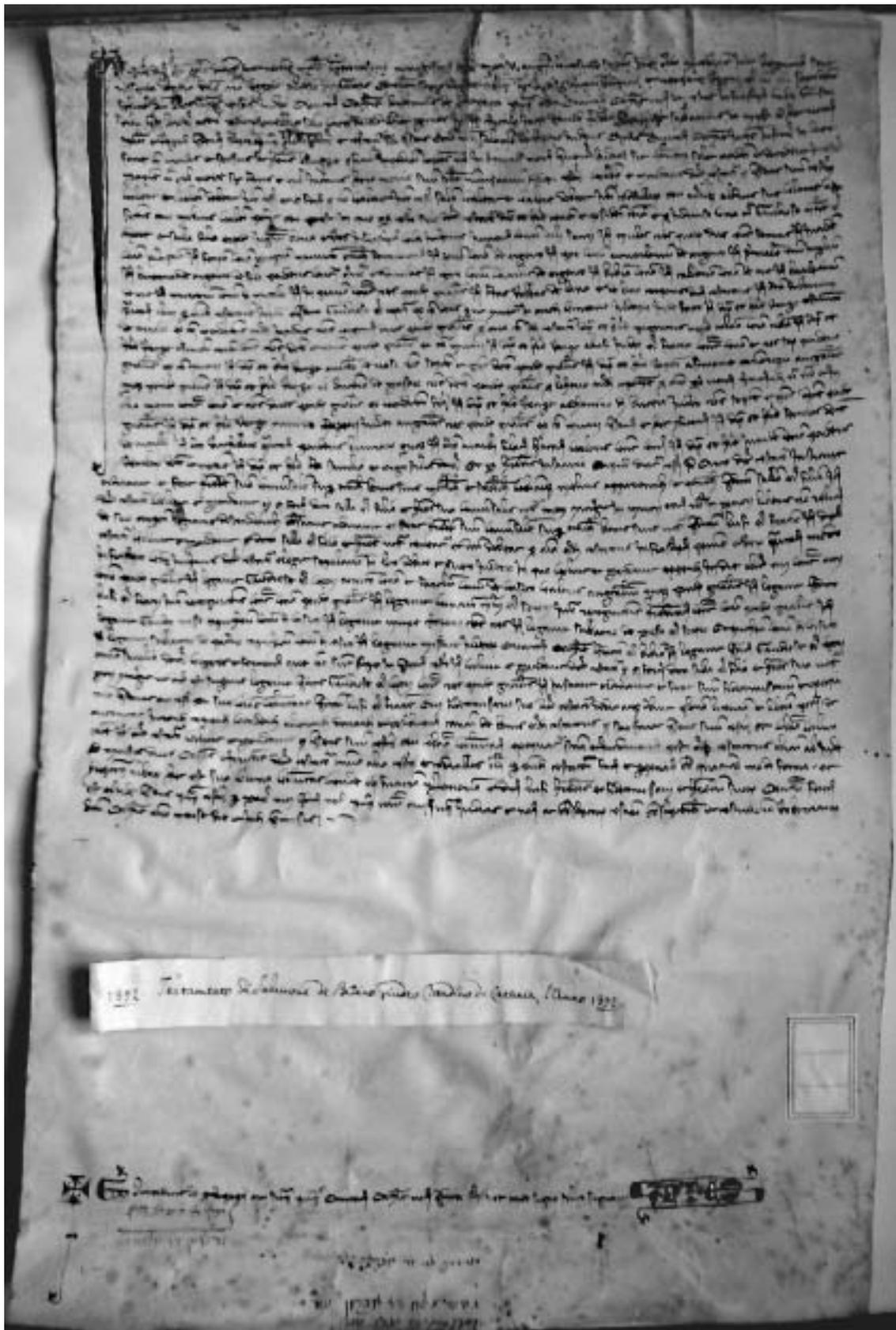


Fig. 1 – Il testamento dell’ebreo Salamon de Bizino vergato il 27 agosto 1392 dal notaio Antonio de Protopapa, con in basso le firme in ebraico; Catania, Biblioteche Riunite Civica e A. Ursino Recupero. Riproduzione fotografica di Nicolò Mirabella.



Fig. 2 – Particolare della pergamena.

## II. *Le firme in ebraico dei testi*

La Sicilia presenta un fatto molto interessante nei documenti relativi agli ebrei in essa residenti: si tratta del privilegio accordato ai testimoni di firmare atti di vario genere, in particolare testamenti riguardanti ebrei, apponendo i loro nomi accompagnati da formule di testimonianza in ebraico o giudeo-arabo scritti in caratteri ebraici.

In un mio recente studio mi sono occupato di tutti i documenti siciliani contenenti queste firme, che ho pubblicato integralmente, con una serie di indici dei nomi in ebraico, nella trascrizione dell'ebraico, nonché dei nomi corrispondenti in siciliano, che quasi sempre sono scritti dal notaio accanto a quelli in ebraico. Il numero complessivo delle firme in ebraico e giudeo-arabo pubblicate nel mio lavoro testé menzionato è di 191<sup>25</sup>. Il più antico documento con firme in ebraico fra i 38 da me pubblicati non è un testamento, ma un atto del tribunale rabbinico di Siracusa dell'anno 1020. Il secondo per antichità contiene la stipula redatta nel 1187-88 di un accordo fra gli ebrei di Siracusa e il vescovo di Cefalù per l'ampliamento del cimitero ebraico. Tutti gli altri 36 documenti, quasi tutti testamenti, datano fra il 1436 e il 1491, essendo quest'ultimo l'anno precedente all'espulsione del 1492.

La scoperta fatta da Clara Biondi di un testamento di un ebreo catanese stilato nel 1392 ci ha restituito un atto che precede di 44 anni il più antico documento con firme in ebraico e giudeo-arabo in nostro possesso – prescindendo dai due documenti di diversa natura dei sec. XI e XII – che datava appunto al 1436. Una seconda peculiarità del prezioso documento pubblicato in questo studio è il fatto che, a differenza di tutti gli altri testamenti con firme ebraiche da me pubblicati, non è vergato su fogli cartacei dei registri notarili, ma su una pergamena.

Non mi resta che passare alla trascrizione delle firme dei testi del documento medesimo. Le cinque firme sono tutte vergate in grafie di tipo semicorsivo sefardita, secondo la tradizione scrittoria diffusa in Sicilia. Alcune firme sono di pregevole eleganza, in particolare le prime tre. Tutti i cinque firmatari, meno il quarto, dopo l'indicazione del padre, aggiungono l'eulogia *Il suo riposo sia nell'Eden*, il che significa che i loro padri erano defunti al momento della redazione del testamento. Il primo firmatario usa la formula di testimonianza in giudeo-arabo magrebino *šāhadtu*, mentre il quarto firmatario Nissim Şalaḥ, nel cui nome compare la fusione *alef-lamed*, usa la formula ebraica di testimonianza 'ed, ossia 'testimone'.

<sup>25</sup> 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 Colafermina*, (DSA Series Minor LXX) Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2005, pp. 143-238, e Id., *Le firme in ebraico e in giudeo-arabo dei Bulfarag, famigliari di Guglielmo Raimondo Moncada, in documenti di Sciacca e Caltabellotta*, in M. PERANI (cur.), *Caltabellotta città natale di Guglielmo Raimondo Moncada nel contesto dell'ebraismo di Sicilia*, Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004, Officina medievale, Palermo 2006, in stampa.

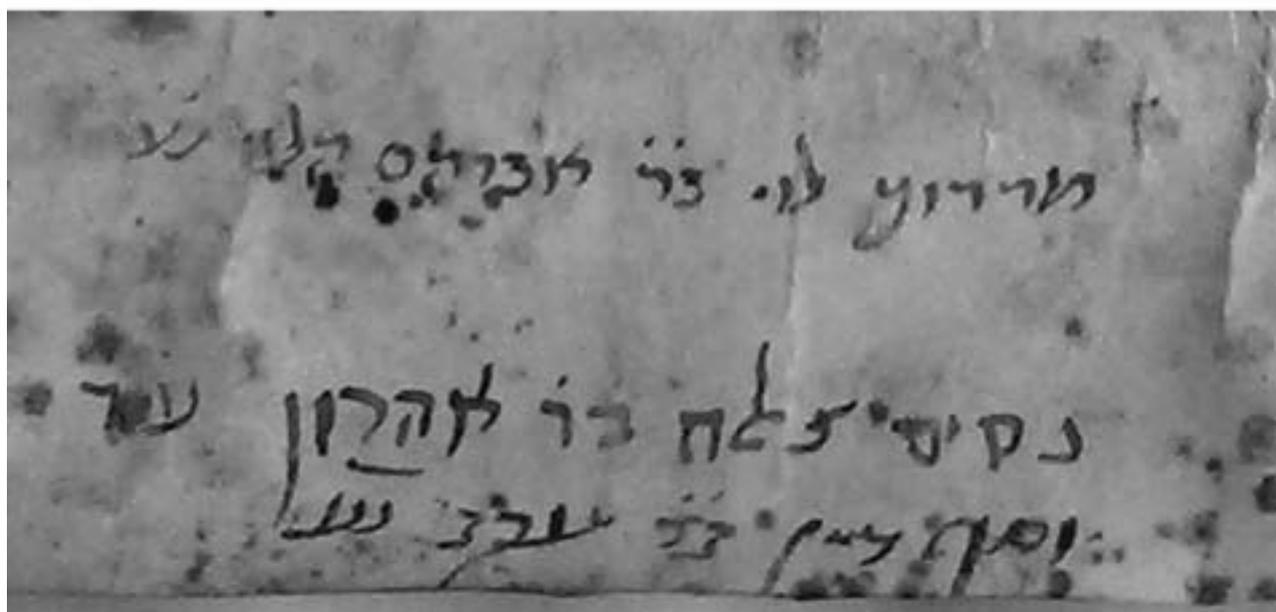
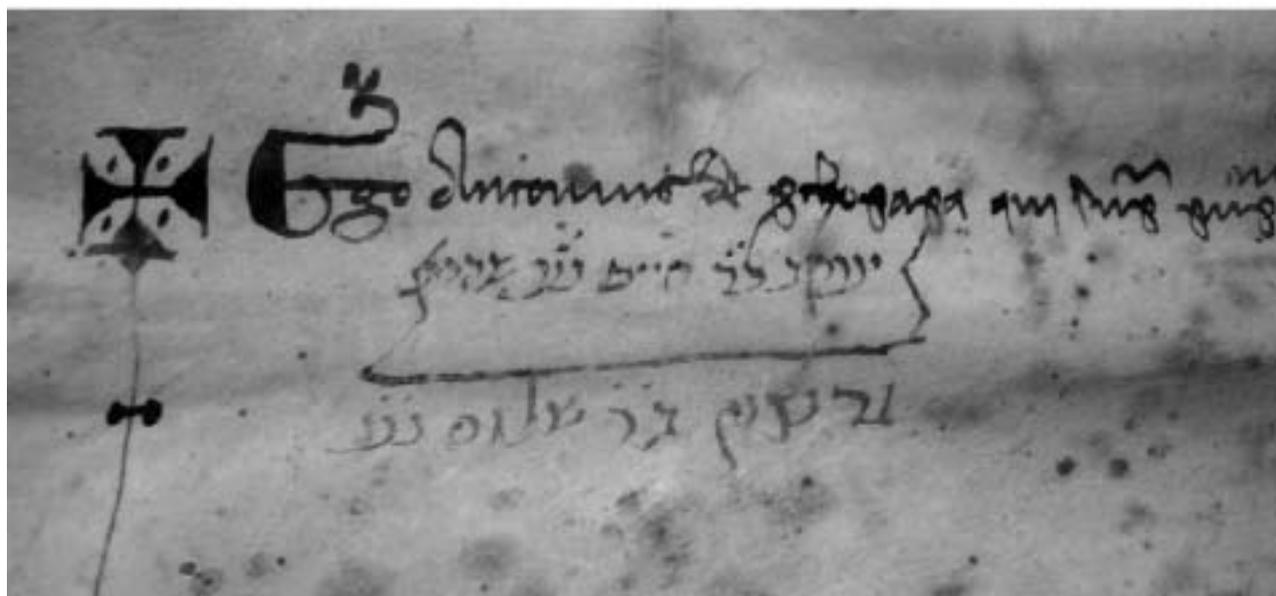
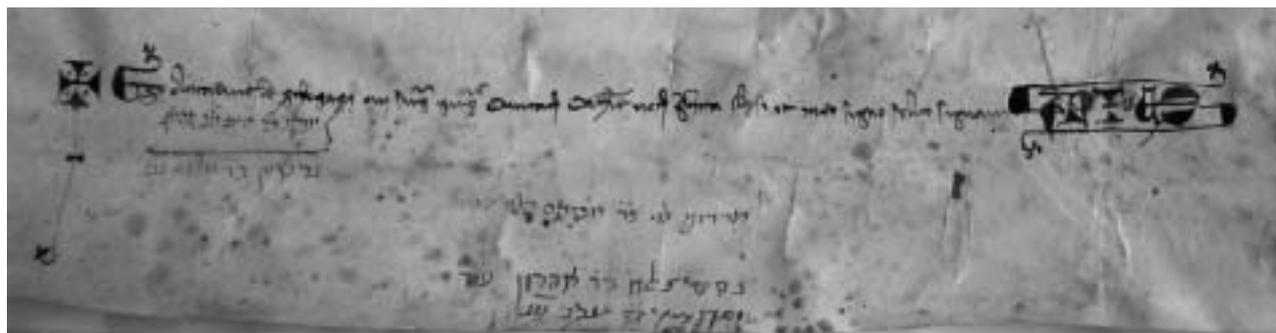


Fig. 3 – Le firme in ebraico in calce al testamento; figura in alto: visione d’insieme delle firme; al centro: particolare delle due firme di sinistra in alto; in basso: particolare delle tre firme in basso al centro, dove la pergamena sembra tagliata.

Traduzione	Trascrizione	Testo ebraico	Resa in siciliano
1. Giacobbe figlio di Chaim, il suo riposo sia nell'Eden, è testimone	<i>Ya'aqov ben Rabbi Ḥayyim, nuḥo 'Eden, šāhadtu</i>	יעקב ב"ר חיים נ"ע [נוחו עדן] שהדת <sup>26</sup>	Iacob David
2. Gherson figlio di Shalom, il suo riposo sia nell'Eden	<i>Geršon ben Rabbi Šalom, nuḥo 'Eden</i>	גרשון ב"ר שלום נ"ע	Grison di lu Presti
3. Merdok Levi, figlio di Abramo Levi, il suo riposo sia nell'Eden	<i>Merdok Lewi ben Rabbi Avraham ha-Lewi, nuḥo 'Eden</i>	מרדוך לוי ב"ר אברהם הלוי נ"ע	Merdoc Levi
4. Nissim Salach, figlio di Aronne, testimone	<i>Nissim Šalah ben Rabbi Aharon 'ed</i>	נסים צאלח ב"ר אהרון עד	Muximello Sala
5. Josef Daian figlio di Giacobbe, il suo riposo sia nell'Eden	<i>Yosef Dayyan ben Rabbi Ya'aqov, nuḥo 'Eden</i>	יוסף דיין ב"ר יעקב נ"ע	Iusep Chicala

Come ha già rilevato Clara Biondi nell'edizione del documento, i testi elencati nell'atto risultano essere nove, mentre i testi che firmano in ebraico sono cinque.

*Testi elencati nel Documento latino*

Grison di lu Presti  
Aron Acton  
Muximello Sala  
Vita David  
Merdoc Ginar  
Iusep Cicala  
Iacob David  
Merdoc Levi  
Sabbatino de Messana

*Testi che firmano in ebraico*

Gershon figlio di Shalom  
Nissim Šalach figlio di Aharon  
Yosef Dayyan figlio di Giacobbe  
Ya'aqov figlio di Chayyim [David]  
Merdoc Levi figlio di Abraham Levi

Guardando come l'ultima firma in basso sia rasente la fine della pergamena, quando tra la fine del documento latino e il margine inferiore c'era molto spazio, vien da pensare che dopo l'ultima firma la pergamena sia stata tagliata, magari per utilizzare il pezzo che nel verso era bianco. Mi pare chiaro che l'asta verticale discendente della *pe* finale di Yosef sia tagliata. Sono quindi convinto che le quattro firme ebraiche mancanti, originariamente ci fossero e seguissero quella che ora appare come la quinta e ultima in basso. Un'ultima osservazione: l'ordine delle firme in ebraico è sparso e non segue quello dei testi come sono elencati dal notaio.

Il documento ci arricchisce di un bell'esempio di firme in ebraico di pregevole antichità. Sono convinto che altre firme in ebraico saranno scoperte nei prossimi anni fra i documenti d'archivio della Sicilia, meglio documentando un fenomeno unico nel suo genere per l'ebraismo italiano.

Clara Biondi  
Dip.to di Scienze della Cultura, dell'Uomo e del Territorio,  
Università di Catania  
Piazza Dante 32, I-95124 Catania  
e-mail: cbiondi@unict.it

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

<sup>26</sup> La forma è una prima persona singolare del perfetto della radice *š-h-d*, *šāhadtu* o *šāhidtu* in arabo classico, *Xhedt* in maltese, col senso di "ho testimoniato, ho assistito, sono stato testimone".

SUMMARY

This article deals with an archival document, which was recently found in the *Tabulario* of the San Nicolò l'Arena Monastery in Catania. It contains the will, written in 1392, of Salamon de Bizino, a Jew from Catania. Clara Biondi, who found the parchment document, illustrates and publishes it, while Mauro Perani studies and transcribes the signatures at the end of the will that were written by five Jewish witnesses who wrote their names in Hebrew, using witnesses' formulas in both Hebrew and in Judeo-Arabic.

**KEYWORDS:** Salamon de Bizino, Jew of Catania; will of 1392 from Sicily; witnesses' signatures in Hebrew.

FRAMMENTI DI MICROSTORIA EBRAICA DELLA SICILIA ORIENTALE  
DA UN LIBRO CONTABILE CATALANO DEL XV SECOLO\*

Le notizie su alcune attività ebraiche nella Val di Noto nella seconda metà del Quattrocento presentate in questa nota sono tratte dal *Libre de la magníficha sra. Catherina Çabastida, començat a 2 de jener 1472*, conservato nell'archivio del Centro Borja di S. Cugat del Vallès (Barcellona)<sup>1</sup>. Si tratta di un registro di contabilità privata del XV secolo intestato ad una donna, Caterina Llull<sup>2</sup>, madre di quattro figli, vedova di un importante nobile-mercante che gestisce – come moglie non passiva, ma energica collaboratrice, feudataria e operatrice economica indipendente – i beni e le attività di una famiglia divisa tra la Catalogna e la Sicilia del secondo '400.

Essendo la Sicilia uno dei punti cardine della politica economica dell'ampia confederazione della corona aragonese, nel XV secolo conobbe massicci afflussi di stranieri e capitali se-

condo itinerari ed obiettivi parzialmente diversi: tra le varie immigrazioni una delle più importanti fu quella catalana a seguito proprio della conquista aragonese<sup>3</sup>, mentre il flusso di ebrei provenienti non solo dalla Spagna, dall'Africa ma anche da Malta fu una costante<sup>4</sup>, fino all'espulsione del 1492, quando un gran numero di ebrei siciliani si trasferì nel Regno di Napoli ed in particolare a Reggio Calabria<sup>5</sup>. Ed è proprio in relazione alla nomina del nobile catalano Johan Çabastida, a presiedere la Camera Reginale di Siracusa, che arriva in Sicilia l'autrice del libro mastro Caterina Llull, moglie del barcellonese, in cui si trovano varie informazioni d'interesse per la storia ebraica dell'Isola.

Negli otto anni di attività registrata nel mastro (1472-1479) su un totale di circa 250 operazioni di acquisto e vendite<sup>6</sup> la presenza di vari operatori economici della comunità ebrai-

\* Ricerca prodotta nell'ambito del progetto *Hebraica hereditas: storia, testi, beni culturali dell'ebraismo dell'Italia meridionale*, diretto da Giancarlo Lacerenza presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" con la partecipazione di chi scrive e cofinanziato dalla Regione Campania (L. R. 5/2002) e dall'IBAM-CNR.

<sup>1</sup> S. Cugat del Vallès, Centre Borja, Archivio del Palau, Fondo Sabastida: Ms. 43. È in corso di stampa l'edizione critica dell'intero manoscritto a cura della scrivente.

<sup>2</sup> Cfr. N. COLL JULIÀ, *Nova identificació de l'escriptor i poeta Romeu Llull*, in "Estudios Históricos y documentos de los archivos de protocolos" 5 (1977), pp. 245-287, dove però l'identificazione di alcuni membri della famiglia è poco chiara e credo in alcuni casi errata; R. CONDE I MOLINA, *Los Llull: una familia de la burguesía barcelonesa del siglo XIII*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*, Atti dell'XI Congresso di storia della Corona d'Aragona, II, Accademia di Scienze, Lettere ed Arti, Palermo 1983; e sulla figura di Caterina Llull cfr. G.T. COLESANTI, "Per la molt magnífica senyora e de mi cara jermana la senyora Catarina Çabastida en lo Castell de la Brucola, en Sicilia". *Lettere di donne catalane del Quattrocento*, in "Acta Histori-

ca et Archaeologica Mediaevalia" 25 (2003-2004), pp. 483-498; e ID., *Caterina Llull i Sabastida*, in M. FIUME (cur.) *Siciliane*, Emanuele Romeo, Siracusa 2006, pp. 151-153.

<sup>3</sup> A. ROMANO, *Stranieri e mercanti in Sicilia nei secoli XIV-XV*, in ID. (cur.) *Cultura ed Istituzioni nella Sicilia Medievale e Moderna*, Rubbettino, Messina 1992, pp. 83-109.

<sup>4</sup> G. WETTINGER, *The Jews of Malta in the Late Middle Age*, Midsea Books, Valletta 1985 e J. HINOJOSA MONTALVO, *The Jews of Kingdom of Valencia from Persecution to Expulsion, 1391-1492*, Magnes, Gerusalemme 1993, p. 216; V. MULÈ, *Ebrei tra Siracusa e Malta nel '400*, in "Archivio Storico Siracusano" III<sup>a</sup> s., 16 (2002), pp. 101-122.

<sup>5</sup> Cfr. N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. PATRONI GRIFFI, Dick Peerson, Napoli 1990, pp. 1-13; C. COLAFEMMINA, *Per una storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 36; M. BEVILACQUA KRASNER, *Sicilia e Meridione: rapporti e scambi tra le comunità ebraiche durante il XIV e XV secolo*, in "Sefer Yuhasin" 21-22 (2005-2006), pp. 25-38: 38.

<sup>6</sup> Escluse le altre tipologie di operazioni registrate come prestiti, noli, commende etc.

ca di Siracusa ma anche di altri luoghi della Sicilia orientale è ben documentata e copre diversi settori: artigianato, commercio, bancario ed agricoltura.

Tra le attività principali di Caterina Lull vi era il commercio di cereali (frumento ed orzo), l'acquisto avveniva tramite un tipo di contratto agrario che prevedeva una vendita anticipata all'ingrosso sul raccolto. Tipico dell'Italia meridionale ed insulare<sup>7</sup>, nella nostra fonte

si riferisce alla zona di Lentini e si esplicita con la formula *de les quals me n'ha adonar forment en Lenti a la recolta axi com sera mas de masar a mercant com apar per contracte fet en Lenti en poder del notari*. Il prezzo medio pagato nell'acquisto del grano oscillava tra i 13 ed i 22 tari<sup>8</sup>, mentre per l'orzo il prezzo era tra i 4 ed i 9 tari<sup>8</sup>, secondo le annate. Molti tra i venditori-coltivatori sono ebrei della Val di Noto: fra questi un certo Miquel D'Imola<sup>9</sup>, Xuxi Na-

<sup>7</sup> Cfr. A. LI GOTTI, *Notizie sul convicino, l'Hi-bla galatina sicula, la Calloniana romana detta poi Barratranea attraverso nuovi documenti: (1091-1529)*, in "Archivio Storico Siciliano" 8 (1956), pp.110-130: 115s; stessa tipologia di vendita si ritrova anche nei calmieri palermitani del XV secolo "dal massaro al mercante": (cfr. C. TRASSELLI, *Alcuni calmieri palermitani del '400*, in "Economia e Storia" 15 (1968), pp. 337-378) e in alcuni atti notarili di Mineo del XV secolo, su cui cfr. G. CALABRESE, *Il registro del notaio Pietro Pellegrino di Mineo (1428-1431)*, in "Archivio Storico per la Sicilia Orientale" 89-90 (1993), pp. 205-341: 315; H. BRESCH, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicilie 1300-1450*, Ecole Française de Rome, Rome 1986, I, pp. 546-548; e cfr. anche M. SCARLATA, *Mercati e Fiere nella Sicilia aragonese*, in *Mercati e consumi, organizzazione e qualificazione del commercio in Italia dal XII al XX secolo*. Atti del I Convegno Nazionale di Storia del Commercio in Italia, Analisi, Bologna s.d. (1986), pp. 477- 494: 483.

<sup>8</sup> D'ora in poi si abbreviano le parole tari in tt., onze in oz. e grani in gr.

<sup>9</sup> c. 86.

Miquel Dimola, abitant a Lenti, deu a IIII de febrer 1474, cinquanta oz., les quals ja en los dies passats, hi doní comptants de la caixa de la qual cantitat me'n havia a donar forment en Lenti, axí com seria més de masar a mercant en la recolita passada, en cartes: 105 oz. 50.

Miquel Dymola, abitant en Lenti, deu a XI de abril 1474, trenta oz., les quals li doní contants per mans de Pere Lull, de la qual cantitat me'n ha a donar forment en Lenti, a la recolta axí com serà més de masar a mercant, com apar per contrat fermat en poder de notari Antonio de Recheputo de la caixa, en cartes: 160 oz. 30.

c. 88:

Ítem, a IIII de febrer 1474, per lo cost de 116 salmes 15 tumons forment comprat de Miquel Dymola a Lenti, a rahó 12 tt. salma en son comte, en cartes: 86 oz. 46 tt. 23 g. 7.

Ítem, lo faç deutora de 3 oz. 10 tt. 3 ½ per portadures de 98 salmes forment, part de Lenti e part de les eres, portades a la Brúcola pagat a Miquel Dymola de comptants, en cartes: 105 oz. 4 tt. 10 g. 3 ½.

Ítem, paguí a Miquel Dymola una oz. cinch tt. deu g. per responsió de 142 salmes de forment comprà per mi de masar a mercant de la caixa, en cartes: 105 oz. 1 tt. 5 g. 10.

Ítem, paguí per mesuradura del dit forment paguat de la caixa, en cartes: 105 oz. 0 tt. 4 g. 19.

Ítem, per lo cost de 41 salma forment comprà de Miquel Dymola post a la Brúcola a raó XIII tt. XII ½ paguats de comptants: 105 oz. 18 tt. 18 g. 7.

c. 105:

Ítem, a IIII de febrer 1474, doní contants ja en los dies passats a Miquel Dimola, en son comte, en cartes: 86 oz. 50.

Ítem, paguats de comptants a Miquel Dymola per portadures de forment, a comte de compra, en c.: 88 oz. 3 tt. 10 g. 3 ½.

Ítem, paguats a Miquel Dymola per responsió de forment a comte de compra, en cartes: 88 oz. 1 tt. 5 g. 10.

Ítem, paguats a Miquel Dymola per mesurar forment a comte de compra, en cartes: 88 oz. 0 tt. 4 g. 19.

Ítem, paguats per lo cost de 41 salma forment comprí de Miquel Dymola, a comte de compra, en cartes: 88 oz. 18 tt. 18 g. 7.

puli<sup>10</sup>, Ximuni Minixe<sup>11</sup>, Jusep Napuli alias Canfor<sup>12</sup>.

Di entità più modesta rispetto alla vendita dei cereali è lo smercio di animali (montoni, castrati, buoi, vitelli, muli e cavalli) acquistati perlopiù a Chiaromonte, e di carni per la macellazione. Sulla piazza di Siracusa si rivendono montoni e castrati a due facoltosi acquirenti ebrei, Sabatino Greco<sup>13</sup> e il noto mercante Salomone di Tripoli<sup>14</sup>; altri 100 montoni li compra un certo Pietro Randazzo.

Ma sono soprattutto i panni la merce più rivenduta da Caterina nell'Isola. Oltre ai *draps* colorati di Maiorca, ai panni di lino forse provenienti da Napoli, dalla Calabria o dall'Egitto, sono i panni comuni, la cui generica dicitura non permette un'analisi tipologica del tessuto, che ella rivende ad una variegata

clientela durante l'intero anno<sup>15</sup>, e che vede partecipi, tra i più numerosi, per operazioni concluse, gli ebrei di Siracusa e di tutta la Val di Noto.

A c. 59<sup>16</sup> (a. 1473) vengono riportate tre poste relative alla vendita di tessuti e due dei compratori sono ebrei: Camno Efrahim di Siracusa compra 4 panni *vermelles* al prezzo di oz. 10 tt. 24; l'atto di compravendita è redatto il 10 febbraio 1473 dal notaio Joan de Gravina e il pagamento avviene attraverso Bartolomeo Sanxo il 19 aprile dello stesso anno; Artali de Caltagirone, ebreo di Modica, compra sempre con la mediazione del Sanxo, un panno per 2 oz. e 21 tt., e il pagamento si effettua il 17 ottobre 1473, all'affare partecipa un altro ebreo, Xummi de Ragosa di Siracusa<sup>17</sup>. La terza, infine, si riferisce alla vendita di altri 7 *draps ver-*

<sup>10</sup> c. 234:

Xuxi Napuli, jueu de Lenti, deu I tt. II ½ per resta de major suma que Andreu de Vera, procurador meu, li donà per forment de masar a mercant, com apar per contracte fet en poder de notari Joan Muntaguto de Lenti, a 30 de maig 1473, a comte del dit Andreu, en cartes: 124 oz. 0 tt. 1 g. 2 ½.

<sup>11</sup> c. 234:

Ximuni Minixe, jueu de Lenti, deu I tt. X per resta de major suma Andreu de Vera, procurador meu, li donà per forment de masar a mercant, com apar per contracte fet en poder de notari Joan Romano a VIII de juny 1473, a comte del dit Andreu, en cartes: 124 oz. 0 tt. 1 g. 10.

<sup>12</sup> c. 234:

Jusep Napuli, àlias Canfor de Lenti, deu III tt. per resta de major suma Andreu de Vera, procurador meu, li donà per forment de masar a mercant, com apar per contracte fet en Lenti en poder de notari Joan Muntaguto a VIII de juny 1473, a comte del dit Andreu, en cartes: 124 oz. 0 tt. 3.

<sup>13</sup> c. 13 r, e c. 97: Ítem, pos en comte X oz., per lo preu de cent becos crestats venuts a Sabatino Greco rebuts de comptants: 97 oz. 10.

<sup>14</sup> R.M. RIZZO PAVONE, *Gli Archivi di Stato siciliani e le fonti per la storia degli ebrei*, in *Italia Judaica*, Atti del V Convegno Internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995, pp. 75-86: 84 e COLAFEMMINA, *Per la storia cit.*, p. 39.

<sup>15</sup> Non vi è nessun riferimento preciso alle fiere della Val di Noto, ma si sono notati alcuni periodi dell'anno nei quali è maggiore il numero di affari

realizzati o contratti firmati: novembre per i tessuti e aprile per la vendita anticipata del grano.

<sup>16</sup> c. 59:

Camno Efrahim, jueu de Saragoça, deu X oz. XXIII tt., la qual cantitat sobre ell me asesionà Berthomeu Sanxo e foren per vendeciò de IIII draps vermelles, la qual cantitat à de donar, a XVIII de abril 1473, com se mostra per contracte fet en poder de notari Joan de Gravina e la sesiò fou feta a 10 de febrer 1473, en poder de dit notari Joan de Gravina, a comte del dit Berthomeu, en cartes: 58 oz. 10 tt. 24.

Perucho e Alfonso de Aragona deuen, per lo preu de VII drap vermell los vené Pere Roig, lo qual Pere lo prés de'n Berthomeu Sanxo, per preu de 2 oz. 26 tt., la qual cantitat me han adonar encorporada en major suma, com apar per contracte fet en poder de notari Berthomeu de Palerm per tot junny primer vinent e lo contracte fou fet a XVIII de octubre 1472, en comte del dit Berthomeu Sanxo, en cartes: 58 oz. 2 tt. 26.

Artali de Caltagirone, jueu de Mòdica, deu a XVII de octubre 1473, per lo preu de hun drap li vené Berthomeu Sanxo, com se mostra per contracte en poder de notari Berthomeu de Palerm, e la dita cantitat lo dit Berthomeu me sisionà sobre lo dit jueu, e són plejo que és Xummi de Aragona, jueu de Saragoça, com se mostra per sesiò me ha feta en poder de notari Joan de Gravina a X de febrer 1473, a comte del dit Bertomeu, en cartes: 58 oz. 2 tt. 21.

<sup>17</sup> Per la famiglia Ragosa cfr. V. MULÈ, *Nuovi documenti sulle comunità ebraiche della Sicilia*

*mell* ed altri quattro di Maiorca a Perucho e Alfonso de Aragona, per un totale di 18 oz. e 2 tt. A c. 98 in riferimento allo stesso affare troviamo coinvolti altri ebrei Miquel de Bonavogla (*sic*)<sup>18</sup> e il *corredor* Aron Titon<sup>19</sup>. A c. 60 altri tre affari seguono la dinamica precedente, ossia la partecipazione di Bartolomeo Sanxo e l'intervento del notaio Joan de Gravina, ma gli acquirenti sono Cubellu Cubbu, un ebreo di Siracusa, che compra 2 panni per 5 oz. e 12 tt.; Luca Cubbes e Paulo de Santa Fè comprano anch'essi 2 panni per la stessa cifra, e per ultimo Salamuni de Malta<sup>20</sup>, anch'egli siracusano, acquista un panno per 2 oz. e 24 tt.; Salamuni de Brahimi e *company* di Siracusa pagano oz. 19 e tt. 7 per l'acquisto di 5 panni di Maiorca, venduti tramite Cola la Matina. Il pagamento avverrà dopo otto mesi e mezzo, secondo quanto prescritto nel contratto redatto dal notaio Bartolomeo di Palermo il 6 novembre 1472. La consuetudine di pagare dopo otto mesi e mezzo si ritrova anche nelle vendite fatte a Johanni Corfito di Noto, Guillermo Danieli di Siracusa e Santor Callas<sup>21</sup> per un totale di oz. 96 e tt.

29. Era questa una pratica attuata soprattutto dai mercanti stranieri, i quali per sostenere lo scambio concedevano varie facilitazioni alla clientela come anticipazioni, dilazioni di pagamento e rinnovi<sup>22</sup>.

Altre considerazioni in merito alle attività degli ebrei vengono fornite dalle poste relative alle operazioni bancarie e feneratizie. Dall'esame di tali operazioni affiora chiaramente che le esigenze creditizie di Caterina Llull sono soddisfatte dalla banca di Pere Marquet di Messina, da quella di Guglielmo Aiutamicro di Palermo ed anche da quella di Marc e Masià Salmons di Siracusa. Pur nella concisione delle informazioni, la fonte permette anche di vedere una certa differenziazione di rapporti secondo la tipologia di affare o la nazionalità della persona interessata. Infatti, la maggior parte delle operazioni intrattenute con i membri della comunità ebraica si realizzano con l'ausilio del banco di Marco<sup>23</sup> e Masià Salmons. Questo banco, a lungo sconosciuto a tutta la storiografia esistente sulla folla comunità ebraica di Siracusa<sup>24</sup> ed anche al

*Oriente: Messina, Catania, Siracusa*, in "Materia giudaica" 9/1-2 (2004), pp. 231-240.

<sup>18</sup> Qui come altrove la grafia dei nomi propri è quella attestata nel manoscritto, che generalmente riflette l'uso catalano, sebbene non manchino gli influssi della pronuncia locale siciliana.

<sup>19</sup> Sulla figura del mediatore cfr. H. BRESK, *Arabi per lingua, Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Mesogea, Messina 2001, p. 219.

<sup>20</sup> V. MULÈ, *Ebrei tra Siracusa e Malta nel '400*, in "Archivio Storico Siracusano" III<sup>a</sup> s., 16 (2002) pp. 101-122.

<sup>21</sup> c. 91.

<sup>22</sup> Cfr. A. LEONE, *I mercanti stranieri a Napoli nella seconda metà del Quattrocento*, in J. AURELL (cur.), *El Mediterráneo medieval y renacentista, espacio de mercados y de culturas*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 169-176: 173; A. GROHAMN, *Prime indagini sull'organizzazione fieristica siciliana nel Medio Evo e nell'età Moderna con particolare riferimento alla fiera di Sciacca*, in "Atti dell'Accademia Pontaniana" 18 (1970), pp. 295-341.

<sup>23</sup> Un Marc Salmons si ritrova attivo tra Maiorca, Ibiza e Napoli nel 1467, come proprietario di un *balaner* (imbarcazione) ed esportatore di grano e

sale: cfr. O. VAQUER I BENNÀSSAR, *Importacions i exportacions alimentàries del Regne de Mallorca a la segona meitat del segle XV*, in *La Mediterrània, àrea de convergència de sistemes alimentaris: segle V-XVIII: XIV jornades d'Estudis Històrics Locals*, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma 1996, pp. 181-190: 185.

<sup>24</sup> La giudecca di Siracusa contava 5 mila abitanti secondo F. RENDA, *Gli ebrei prima e dopo il 1492*, in *Italia judaica V* cit., p. 38; già di diverso avviso S. SIMONSOHN, *Gli ebrei a Siracusa ed il loro cimitero*, in "Archivio Storico Siracusano" 9 (1963), pp. 8-20, in particolare p. 9; ID., *The Jews in Sicily*, vol. 3, 1392-1414, Brill, Leiden et al. 2001; ID., vol. 4, 1415-1439, (2002); ID., 5, 1440-1457, (2003); ID., 7, 1478-1489 (2005). Per una visione generale sugli ebrei in Sicilia cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1992, in particolare il capitolo sulla Sicilia (pp. 167-179) e BRESK, *Arabi per lingua* cit.; A. SCANDALIATO, *Ebrei a Siracusa nel Basso Medioevo, primi risultati della ricerca*, in "Materia Giudaica" 4 (1984), pp. 8-12; ID., *La "meschita judeorum" a Siracusa*, in "La Rassegna Mensile d'Israël" 67 (2001), pp. 291-302; ID., *Siti ebraici dell'Ortigia medievale alla luce delle fonti notarili*, in "Materia Giudaica" 6 (2001), pp. 2-4. Questi

Trasselli<sup>25</sup>, ad eccezione di una breve notizia in un recente studio di Viviana Mulè<sup>26</sup>, si ritrova attivo nella nostra documentazione dal mese di febbraio del 1475. Caterina instaura un rapporto fiduciario con i Salmons, i quali non solo si occupano della clientela ebraica ma sono un punto di riferimento anche negli affari con il clero, con le monache e con chiunque trattasse con lei sia per piccole sia per grandi somme<sup>27</sup>. Tuttavia sono le registrazioni che vedono protagonisti i mercanti ebrei a essere più numerose nelle operazioni con i Salmons. Nel 1477<sup>28</sup> Caterina acquista da Sabbatino della tela per foderare due pale d'altare, da Rafael Efraym del *cordellat pris* per calze, da Mazzui Sabba 2 pani di lino, da Ynuni 6 rotoli e 28 onze di cotone filato e due coperte per materassi<sup>29</sup>, da Miquel Sien 10 canne di tela e da Benedicto Comte 2 canne e 2 palmi di stoffa verde.

Sembra opportuno segnalare a questo punto che agli ebrei e non soltanto ad essi la nostra Caterina presta del denaro, e riscuote anche un prestito di 75 oz.<sup>30</sup> effettuato dal marito a Moyses Alfanderi argentiere di Siracusa. Per il prestito il Çabastida aveva avuto in pegno dell'argento e alcuni anelli che furono restituiti al momento del saldo insieme ad un interesse di oz. 2 e tt. 15, nonostante la formula

reciti *prestades graciosament*<sup>31</sup>. Dallo stesso Alfanderi<sup>32</sup> Caterina spende oz. 59 tt. 17 e g. 10 per comprare alcuni oggetti di argento, tra cui una brocca, 4 bicchieri, una saliera dorata e un'altra argentata, due coppe dorate, una *canada*<sup>33</sup>, due tazze con un sole bullonato, due piatti e due scodelle con anse. Alcuni di questi oggetti vengono subito rivenduti come la *canada* d'argento, acquistata da un altro ebreo Johan Donedo per 5 oz. Un altro prestito lo concede a Aynuny nel 1477 (c. 207), e per due volte alla badessa del monastero di San Benedetto di Siracusa (c.182 e c. 200) e a Ramon Almaselles, tutti i crediti verranno riscossi dal banco dei Salmons. Possiamo notare che la nostra mercantessa concede i prestiti senza un atto notarile solo a persone che conosce perfettamente, che hanno una credibilità nella comunità siracusana e dai quali potrà, in caso di mancato pagamento, avere in cambio della merce; infatti sia Aynuni che Ramon sono dei fornitori dai quali Caterina acquista vino, miele, mandorle, spezie e olio (c. 224); mentre nel caso dell'abbadessa si avvale di un notaio che stipula l'atto di prestito. Nel 1477 presta 200 ducati d'oro veneziani a Francí Miquel, equivalenti a oz. 68 e tt. 10, di cui conserva la *poliça de sa ma*<sup>34</sup>, e non l'atto notarile. Il 28 aprile 1479 invece presta 5 oz. a Johanna Olzi-

tre studi, assieme a tutte le altre indagini dell'Autrice, sono da poco stati riproposti alle pp. 243-266 nel volume: A. SCANDALIATO, *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006, con un prezioso indice dei nomi.

<sup>25</sup> C. TRASELLI, *Note per la storia dei banchi in Sicilia nel XV secolo*, Pellegrini, Cosenza 1993 (Palermo 1958<sup>1</sup>); V. CUSUMANO, *Storia dei banchi della Sicilia. I Banchi Privati*, Roma 1887.

<sup>26</sup> V. MULÈ, *Nuovi documenti* cit., p. 236.

<sup>27</sup> Sono d'accordo con BRESK, *Arabi per lingua* cit., pp. 216-218, quando, a proposito dei banchieri ebrei, afferma che essi restano all'ombra dei pisani; tuttavia, forse il banco dei Salmons è stato qualcosa di più: essi si muovono infatti su più livelli e non sono dei semplici cambiavalute. Nella nostra fonte vi sono conti intestati chiaramente al Banch de Marc e Masia Salmons come a quello di G. Aiutamieristo e per le operazioni usano le stesse tecniche.

<sup>28</sup> Cfr. cc. 205 e 226.

<sup>29</sup> Queste erano la base di ogni corredo matrimoniale, cfr. BRESK, *Arabi per lingua* cit., p. 214.

<sup>30</sup> c. 100. La presenza di donne tra i prestatori nella società del XV secolo è documentata anche dal TRASELLI, *Note per la storia* cit., p. 259.

<sup>31</sup> Cfr. BRESK, *Arabi per lingua* cit., p. 215 s.

<sup>32</sup> L'Alfanderi esercitava anche altri mestieri tra cui il *corredor* insieme ad Aron Titan come risulta da c. 186 ultima posta, c. 187 e c. 190. Per quanto riguarda la figura del *corredor* cfr. F. PLAZZOLES-GUILLEN, *Les courtiers de commerce à Barcelone au XVe siècle*, in *Mèlanges de la Casa Velázquez*, XXIX/1, Madrid 1993, pp. 127-154.

<sup>33</sup> La *canada* probabilmente era la cosiddetta "cannata" in siciliano, ossia una brocca per liquidi che era anche utilizzata come unità di misura. La stessa parola si trova anche in M. GUAL CAMARENA, *Vocabulario del Comercio Medieval*, El Albir, Barcelona 1976, p. 249.

<sup>34</sup> c. 220.

na che dovrà restituire nel successivo mese di maggio e in pegno prende due cinghie d'oro<sup>35</sup>. A Paulo de Testaferrada presta ben 33 oz. e a Paulo Guastella concede in prestito una prima volta 20 once (c. 232), e una seconda volta 50 once, che dovrà restituire nel giro di 10 giorni in ducati veneziani; tutte queste operazioni avvengono sempre attraverso il banco dei Salmons (c. 230). Ancora, concede un credito di 8 once al notaio Nicolau Steve e in pegno ha una collana di perle e una cinghia d'argento<sup>36</sup>. Ma l'operazione più importante con i Salmons è un pagamento di 400 once effettuato al conte di Cardona<sup>37</sup> per una questione aperta probabilmente quando il marito era ancora vivo e poi risolta solo nel 1478 (c. 42 e 229). In altre operazioni effettuate tramite i Salmons si evince anche il lavoro di intermediazione effettuato da questi banchieri-mercanti che si adoperano nella vendita di prodotti giunti da Tripoli a nome di Caterina alla quale rimetteranno solo il guadagno della parte a lei spettante dell'intera operazione<sup>38</sup>. L'altro tipo di mediazione più comune, ossia la semplice rimessa di lettere di cambio, essi la svolgono tra Siracusa e Palermo, dove la nostra operava preferibilmente tramite il banco più importante di Sicilia, ossia quello di Guglielmo Aiutamicro<sup>39</sup>.

Il maggior numero di operazioni bancarie Caterina le realizza con la filiale di Siracusa del noto banco di Pere Marquet e *company*. Come è risaputo la sede principale del banco era a Messina<sup>40</sup>, ma dalla nostra fonte appare con chiarezza la presenza di un'agenzia nella

città fin dal gennaio 1472. Purtroppo i riferimenti si esauriscono nel mese di marzo del 1475<sup>41</sup>, quando forse la Lull inizia a servirsi del banco dei Salmons. Le numerose operazioni con Marquet riguardano principalmente tutti gli affari lasciati in sospeso dal marito, la gestione dell'eredità e i pagamenti a tutti i salariati che lavoravano alle dipendenze della mercantessa: dallo schiavo domestico, al segretario-contabile, alla tessitrice, per finire con i sacerdoti che celebravano le messe giornaliere sulla tomba del defunto marito. Il riferirsi soprattutto ad operazioni iniziate anni prima dal marito testimonia probabilmente la presenza a Siracusa della filiale già prima del 1472. L'analisi della pratica contabile di queste banche "locali" (quali i Simons o Marquet) e cioè l'accettazione e la tenuta di conti correnti, la concessione di crediti ad una variegata clientela può forse portarci ad alcune considerazioni che trovano riscontro nelle ipotesi esposte dal Tognetti nel suo lavoro sul Banco Cambini a Firenze<sup>42</sup>. Alcune operazioni, come quelle appena citate, non "sono esclusiva prerogativa a Firenze di piccoli cambiavalute, al contrario esse rientrano spesso e volentieri fra le molteplici iniziative affaristiche di una grande azienda dell'epoca come il commercio internazionale dei tessuti e dei gioielli, le speculazioni sui cambi internazionali, le pratiche assicurative, il noleggio delle galee di stato"<sup>43</sup>. Questo ci porta a considerare che i banchi citati nel mastro, in particolare quelli dei Salmons e il Marquet non fossero piccoli banchi cui non si addice tanto

<sup>35</sup> c. 253.

<sup>36</sup> c. 235.

<sup>37</sup> Pere Joan de Cardona, già socio del marito, come risulta da diverse poste dei libri mastri sia di Joan Çabastida che di Caterina.

<sup>38</sup> Cfr. c. 177 e 158: Ítem, a XXI de octubre 1477, per lo procehit de certs jndis, los quals Andreu Prats portà de Trípol, venut per mans de March e Masià Salmons en son comte, en cartes: 158 oz. 4 tt. 6 g. 11 ½.

<sup>39</sup> Cfr. c. 238, 263, 229 e BRESK, *Arabi per lingua* cit., p. 218.

<sup>40</sup> Cfr. TRASELLI, *Note per la storia* cit., pp. 17, 100, 184, 185 e 255; per altre citazioni su questa banca cfr. M. DEL TREPPO, *I mercanticalanie l'espansione della Corona d'Aragona nel XV secolo*,

Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972, p. 424, n. 49 e pp. 473 e 478 e M.G. MILITI, *Vicende mercantili di Calabria in alcuni registri notarili messinesi del Quattrocento*, in *Messina e la Calabria nelle rispettive fonti documentarie dal basso medioevo all'età contemporanea* Atti del 1° colloquio calabro-siculo, (Acta Fretensia, 1) Società Messinese di Storia Patria, Messina 1988, pp. 351-360: 355.

<sup>41</sup> Tranne un solo richiamo nel libro II nel 1479 ad un conto lasciato aperto ed intestato al *balaner* de la Rossa, c. 4.

<sup>42</sup> S. TOGNETTI, *L'attività di banca locale di una grande compagnia fiorentina del XV secolo*, in "Archivio Storico Italiano" 155 (1997), pp. 595-643.

<sup>43</sup> Id., p. 597.

l'aggettivo "locale" ma che possiamo forse chiamare piuttosto aziende bancarie che operano, oltre che a livello locale, anche a livello internazionale, come quella riconosciuta dell'Aiutamicristo, sebbene quella dei fratelli Salmons sia meno conosciuta per mancanza di fonti

Altro dato che emerge analizzando i conti di "casa", è il doppio ruolo di molti personaggi: si è potuto infatti constatare che la maggior parte di essi sono al tempo stesso sia clienti sia di fornitore. In particolare tra i fornitori di vino e di olio troviamo vari membri della giudecca di Siracusa. Caterina compra alcuni caffissi di olio da Robi de Malta<sup>44</sup> e da Ynuni; da Gaujo e Jusep de Catania e da Muxuli de Messina compra del mosto; 51 rotoli di grasso per fare le candele; da Guanyo de Tripoli; da Miquell Dimola compra *hordi* per le bestie di casa. Soffermandoci velocemente sui personaggi riportati in questa tipologia di conti notiamo inoltre la presenza di altri ebrei di Siracusa che può offrire un'immagine più articolata delle attività svolte dai componenti di una delle maggiori comunità ebraiche della Sicilia<sup>45</sup>. Tra gli artigiani a cui si rivolge Caterina vi sono i fabbri Jusep e Matzini<sup>46</sup>, che vengono pagati per ferrare le bestie di casa e preparare le catene per gli schiavi; Gabriel D'Alari, sarto abitante a Siracusa, aiutato dal giovane apprendista Ritzo, riceve il 25 gennaio 1477 oz. 8 per *costures a fetes en casa de molte e diverses coses tant per mi com per mon fills e companya de casa*<sup>47</sup>; un altro sarto è Santor<sup>48</sup>; Lätzer calzolaio<sup>49</sup> per fabbricare le scarpe, e Caym

per lavori di manutenzione delle case<sup>50</sup>. Le contrattazioni della mercantessa con altri operatori economici ebrei si riferiscono anche all'acquisto di animali da trasporto: da Leone de Leoni di Ragusa acquista un cavallo per il figlio, e da Cahim Guanach affitta una mula che servì a Perot per andare a Palermo. Nel conto dell'eredità, il 14 gennaio del 1474, vengono pagate a Salomone di Tripoli 1 oz. e 24 tt. per la seta utilizzata per foderare le bandiere che servirono alla sepoltura del marito ed ancora (c. 191): *Ítem, a V del dit, pagats a Salamó de Trípol per tres veles de seda e una lligadura d'or per mes filles, de la caxa: 189 oz. 0 tt. 10 g. 10*; e a c. 228: *Ítem, dit jorn, paguí a Salamó de Trípol per lo cost de II vels de seda e sis onzes de canyella de la caxa, en cartes: 214 oz. 0 tt. 6*. Dal noto mercante Salvo Dien<sup>51</sup> acquista vari tessuti, una coperta di pelo di capra, diverse paia di calze e drappi maiorchini, a conferma della diversificazione esistente nella distribuzione di prodotti catalani nell'isola<sup>52</sup> e del ruolo non secondario che avevano i piccoli e grandi mercanti ebrei nell'economia della Sicilia orientale<sup>53</sup>, molti dei quali operavano e vivevano tra Siracusa e Malta come è stato già da tempo dimostrato<sup>54</sup>.

Gemma Teresa Colesanti  
IBAM-CNR  
Via Mezzocannone 109  
I-80134 NAPOLI  
e-mail: gt71@hotmail.com

<sup>44</sup> Per una parziale ricostruzione della famiglia De Malta cfr. V. MULÈ, *Ebrei tra Siracusa e Malta*, cit., pp. 101-122.

<sup>45</sup> Cfr. sopra, nota 24 e D. ABULAFIA, *Le attività economiche degli ebrei siciliani attorno al 1300*, in *Italia Judaica V* cit.

<sup>46</sup> c. 23, 150, 210.

<sup>47</sup> c. 144, c. 196, c. 197.

<sup>48</sup> c. 254.

<sup>49</sup> c. 213.

<sup>50</sup> c. 242r.

<sup>51</sup> Cfr. p. 84 di RIZZO PAVONE, *Gli Archivi di Stato siciliani* cit., e BRESO, *Arabi per lingua* cit., nota 1134.

<sup>52</sup> S. EPSTEIN, *Potere e mercanti in Sicilia, secoli XIII-XVI*, Einaudi, Torino 1996, p. 114.

<sup>53</sup> Gli ebrei di Corleone come anche quelli di Siracusa contribuiscono in maniera decisiva alla diffusione precoce dei panni catalani, BRESO, *Arabi per lingua* cit., p. 239.

<sup>54</sup> WETTINGER, *The Jews of Malta* cit. Sulle relazioni tra Siracusa e Malta cfr. anche DEL TREPPO, *I mercanti catalani* cit., pp. 172-178; e EPSTEIN, *Potere e mercanti* cit., pp. 178-189.

SUMMARY

Utilizing unpublished documents found in the Archives of “Centre Borjas” of S. Cugat del Vallés (Barcelona), this essay illustrates some aspects of the economic life of Sicilian Jews in the Middle Ages. The documents were written by and for Caterina Lull, a Catalan woman who lived in Sicily and Barcelona at the end of the fifteenth century. Through the study of one of these documents, the *libromastro*, containing deeds from 1472-1479, it has been possible to highlight a woman’s active involvement in the economic life of her time, which may have been less unusual than is often believed. A new strand of knowledge of the history of the Sicilian economy at the end of the fifteenth century has been added as well.

KEYWORDS: Sicily; Economic History; 15<sup>th</sup> century.

## **RELAZIONI A TEMA LIBERO**



A PROPOSITO DELL'ESISTENZA DI UNA TRADIZIONE SUL FIGLIO DELL'UOMO  
TRA GIUDAISMO DEL PERIODO ELLENISTICO-ROMANO E PROTO-CRISTIANESIMO\*

1. *Premessa*

Il rapporto tra simbolo del Figlio dell'Uomo e auto-designazione di Gesù con questo stesso simbolo è una delle questioni più complesse di tutta la storia degli studi sul N.T. Un bilancio, ancorché sommario, di tutte le posizioni e di tutte le ipotesi prodotte sarebbe quasi impossibile da presentare; ciononostante è possibile fornire un quadro schematico delle tendenze scientifiche più importanti, per individuare una serie di elementi su cui far proseguire il nostro discorso. Da un lato ci sono le tesi di quegli studiosi che negano ogni riferimento messianico nell'auto-designazione gesuana: per questi studiosi il simbolo sarebbe un modo per

dire «io» e, quindi, non avrebbe nessuna reale preistoria messianica nell'ambito del giudaismo. Espressioni di questa tendenza di studio sono, tra gli altri, il Campbell, Vermes, Bowker, Casey, Higgins, Hare, Ross (auto-designazione significativa)<sup>1</sup>. Un'altra tendenza è quella rappresentata da studiosi come Bammel (anche se non *in toto*), in parte la Hooker, il Gaston, in parte il Leivestad, Moule, in parte il Kim che collegano l'uso dell'espressione ad un significato collettivo o, comunque, ad un rapporto molto stretto con una collettività<sup>2</sup>. L'altra tendenza è quella che assegna all'espressione un significato messianico<sup>3</sup> molto forte, almeno in alcuni detti trasmessi dai sinottici, sebbene non tutti questi esegeti riconoscano al *Libro*

\* In questo articolo metto a frutto alcuni suggerimenti sorti nelle discussioni avute con molti dei partecipanti al III *Enoch Seminar* (Camaldoli, Giugno 2005), dedicato proprio al tema *The Book of Parables and the Messianic Son of Man*. Ringrazio in particolare G. Boccaccini, J.H. Charlesworth, S. Chiarella, J.J. Collins, H.S. Kvanvig, P. Piovaneli, L.T. Stuckenbruck, A. Yarbro Collins, con i quali ho potuto confrontarmi su alcuni dei problemi discussi in questo studio. Certamente nuovi dati emergeranno dalla pubblicazione dei *Proceedings* del convegno.

<sup>1</sup> J.Y. CAMPBELL, *The Origin and Meaning of the Term Son of Man*, «Journal of Theological Studies» 48 (1947), pp. 145-155; G. VERMES, *The Use of Bar Nash/Bar Nasha in Jewish Aramaic*, in M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967<sup>3</sup>, pp. 310-330; A.J.B. HIGGINS, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge 1980; J. BOWKER, *The Son of Man*, «Journal of Theological Studies» 28 (1977), pp. 19-48; P.M. CASEY, *Son of Man*, London 1970 (volume che sintetizza bene le diverse prospettive di Casey sull'uso dell'espressione Figlio dell'Uomo); D.R.A. HARE, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990; J.M. ROSS, *The Son of Man*, «Irish Biblical Studies» 13 (1991), pp. 186-198.

<sup>2</sup> E. BAMMEL, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, «Studia Evangelica» 3 (1964), pp. 3-32; M. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, London 1967; L. GASTON, *No Stone Another: Studies to the Significance*

*of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970, pp. 374.380.409; C.D.F. MOULE, *Neglected Features in the Problem of the 'Son of Man'*, in J. GNILKA (cur.), *Neues Testament und Kirche*, Freiburg 1974, pp. 413-428; S. KIM, *The 'Son of Man' as the Son of God*, Tübingen 1983.

<sup>3</sup> È necessaria una chiarificazione: l'impiego del termine «messianismo» è, a mio avviso, piuttosto ambiguo, perché sembra sovrapporre cose piuttosto eterogenee; oggi è invalso l'uso di impiegare il plurale «messianismi» (cfr. J. NEUSNER [cur.], *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987; J.H. CHARLESWORTH [cur.], *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992; G. BOCACCINI [cur.], *Il Messia tra memoria e attesa*, Brescia 2005), operazione senz'altro legittima, ma che non mi sembra che sposti troppo oltre i termini del problema. È noto che il termine «messia» è una translitterazione del termine ebraico corrispondente il quale, aveva una valenza ben determinata; è ovvio che l'applicazione teologica di questo termine a Gesù ha portato a definire un «messianismo» giudaico che, sebbene non strettamente legato al termine tecnico, è stato comunque interpretato come tale, ma sempre e comunque in modo da contestualizzare il «messianismo» gesuano. Credo che questo sia un caso in cui la terminologia non possa comunque eludere un certo grado di ambiguità: è indubbio che –

delle Parabole (d'ora in poi LP) un ruolo decisivo per la comprensione dell'espressione; esponenti di questa tendenza sono il Fuller, il Colpe, il Lindars, Jeremias, Perrin, Hampel (anche se questo A. non si dilunga molto sul problema della preistoria giudaica del simbolo), Davis, e altri<sup>4</sup>. Possiamo rappresentare queste tendenze in un tabella per maggiore comodità espositiva, indicando con un + o un - l'incidenza che ciascun studioso attribuisce a LP nello studio dell'espressione così come attestata in alcuni ambiti del proto-cristianesimo.

È possibile notare come, in realtà, gli studiosi che appartengono alla prima categoria

oltre al messianismo in senso stretto (quello connesso all'impiego del termine *unto*) – l'ebraismo del periodo ellenistico-romano conoscesse una serie di agenti escatologici non strettamente connessi al messia davidico *stricto sensu* ma che potevano certamente fungere da sfondo per le riletture gesuane e cristiane dell'azione escatologica di un inviato di Dio. Ma fino a che punto queste erano considerate «messianiche» da tutti i giudei dell'epoca? Connesso a questi problemi è, a mio avviso, il tentativo di delineare un tipo di messianismo già nell'Israele più antico. Questo è argomento di cui, francamente, non mi sento di occuparmi: ma credo che ogni discorso storico debba cercare di prescindere, il più possibile, da problemi teologici almeno secondo le diverse teologie moderne e contemporanee. Certamente il fatto che un tipo di messianismo fosse già presente nell'Israele più antico darebbe maggiore consistenza storica ad una lettura in chiave cristologica di numerosi luoghi del cosiddetto Antico Testamento; ma è questa un'operazione storicamente legittima? Sul problema di un'origine del messianismo già a partire dall'VII secolo cfr. l'interpretazione, e la relativa datazione, che E. Cortese fornisce del Sal. 72 (*Che Messia? Per quali poveri?*, «Lateranum» 41 [1991], pp. 41-60; *Come sbloccare l'attuale esegesi messianica*, «Lateranum» 46 [1996], pp. 33-45, contro soprattutto J.M. AUWERS, *Les Psaumes 70-72. Essai de lecture canonique*, «Revue Biblique» 101 [1994], pp. 242-257; ulteriore bibliografia sul problema è in E. CORTESE, *Formazione, redazione e teologia dei «Salmi di Davide»*, Bologna 2004, pp. 142-143); la cosa è certamente possibile (oggi quasi tutto è possibile!), ma è storicamente legittima? O è solo un tentativo di giustificare una lettura teologica, per quanto autorevole essa sia, sfruttando delle argomentazioni che pretendono di essere storiche? Un tentativo storicamente più equili-

minimizzino, quasi totalmente, la testimonianza del LP; tra quelli che appartengono alla seconda categoria solo la Hooker fa riferimento a LP, rilevando, però, che il testo è inutilizzabile perché appartiene al I sec. e.v. Tra quelli che fanno parte della terza corrente di studi utilizzano il LP sia il Fueller che il Lindars, così come il Davis, lo Jeremias e l'Hampel. Ma anche costoro, nonostante l'utilizzo, sono portati a considerare il LP come la testimonianza di una più vasta tradizione apocalittica interessata ad un messianismo celeste del Figlio dell'Uomo. La nostra posizione parte certamente soprattutto dagli studi della terza corrente, ma cerca

brato di rinvenimento di concezioni messianiche nell'Israele più antico (sebbene non si arrivi, come Cortese, al VII secolo!) è invece quello di A. LAATO, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of Jewish Messianic Expectations*, Atlanta 1997; ma molte delle sue letture di luoghi derivanti dal profetismo rimangono piuttosto ipotetiche.

<sup>4</sup> R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965; C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, «Grande lessico del Nuovo Testamento» 14, coll. 273-472; B. LINDARS, *Re-enter the Apocalyptic Son of Man*, «New Testament Studies» 22 (1975-1976), pp. 57-72; *The New Look on the Son of Man*, «Bulletin of the John Ryland's Library» 63 (1980), pp. 437-462; *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, London 1983; J. JEREMIAS, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien*, «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 58 (1967), pp. 159-172; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, pp. 164-172; V. HAMPPEL, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1990; D. DAVIS, *The Semantic Content of 'Son of Man'*, «Notes of Translation» 4 (1990), pp. 9-23. Tra gli altri cfr. J.H. CHARLESWORTH, *Gli pseudepigrifi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento. Prolegomena per lo studio delle origini cristiane*, Brescia 1990, pp. 197-203 il quale, giustamente, auspica «studi sulle possibili influenze che il Libro delle Parabole di Enoc può aver avuto su Gesù e non soltanto sui suoi primi discepoli» (p. 203). Una tesi che mette insieme Vermes e Perrin è quella espressa nel recente studio di R.M. PRICE, *The Incredible Shrinking Son of Man*, New York 2003, pp. 278-280.

<i>Modo per dire «io»</i>	<i>Interpretazione collettiva o con forti implicazioni collettive</i>	<i>Interpretazione messianica</i>
Campbell (-)	Bammel (-)	Fuller (+/-; tradizioni apocalittiche sul Figlio dell'Uomo)
Vermes (-)	Hooker (+/-; la datazione di <i>tutto</i> il LP viene posta al I sec. e.v.; ciononostante il LP è testimonianza di una interpretazione "messianica" di <i>Dan. 7</i> )	Colpe (-; per Colpe neanche <i>Dan.</i> è soggiacente all'uso attestato nella tradizione sinottica)
Bowker (-)	Gaston (-)	Lindars (+/-; futuro plenipotenziario di Dio derivante da <i>Dan. 7</i> , come in LP)
Casey (-)	Leivestad (-)	Jeremias (+/-; tradizioni apocalittiche attestate anche in LP)
Higgins (-)	Moule (+/-; interessanti notazioni di carattere metodologico; ma sostanziale inutilizzabilità)	Perrin (-; preferisce parlare di una tradizione esegetica che mette insieme <i>Dan. 7,13, Sal. 110,1 e Zac. 12,10a</i> )
Hare (-)	Kim (+/-; non viene esclusa la possibilità che LP sia testimonianza di una rilettura di <i>Dan. 7</i> in chiave messianica)	Hampel (+/-; sostanziale ripresa del metodo dei paralleli letterari)
Ross (-)		Davis (+/-; tradizioni apocalittiche sul Messia intronizzato e seduto alla destra della potenza, tra cui LP)

di puntare maggiormente l'attenzione sul LP in quanto testimonianza di un gruppo appartenuto al più vasto movimento enochico. La nostra ipotesi è che lo sviluppo dell'espressione, a cominciare da Gesù stesso, sia stato parallelo ad alcune riletture in chiave messianica di *Dan. 7* che alcuni gruppi giudaici di ascendenza enochica stavano portando avanti da circa mezzo secolo.

## 2. I limiti connessi al concetto di «tradizione apocalittica giudaica» sul Figlio dell'uomo

La seconda grande sezione del *Dialogo con Trifone* di Giustino (31-108)<sup>5</sup> si apre con la trattazione del problema delle due parusie e con l'interpretazione dei passi scritturistici che fanno riferimento ad una venuta futura del messia. Il punto centrale di questa sezione per

<sup>5</sup> Cfr. F.M.M. SAGNARD, *Y a-t-il un plan du 'Dialogue avec Tryphon'?*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, I vol., pp. 171-182, seguito da D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin*, Paris 1981, pp. 70-71, L.W. BARNARD, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge 1967, pp. 21-22, G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979, pp. 19-29 e altri. Cfr. ulteriore bibliografia in G. VISONÀ (cur.), *Giustino. Dialogo con Trifone*, Cinisello Balsamo 1988, p. 59, n. 3. Nonostante i vari tentativi di individuare una

struttura letteraria in *Dial.*, resta – come osserva il Visonà – che l'opera è «quanto mai disorganica»; in essa «è difficile scorgere uno sviluppo secondo un piano preordinato. Giustino sembra procedere più per richiami interni e spunti occasionali, con continue ripetizioni e digressioni, che hanno spesso fatto ritenere il *Dialogo* più un ammasso di materiale scritturistico ed esegetico mal riconnesso che un'opera organica» (*ibid.*, pp. 58-59). Ciononostante è possibile riconoscere in esso tre grandi sezioni che hanno come oggetto la Legge mosaica, il Cristo e la Chiesa come nuovo Israele.

Giustino è mostrare come Cristo sia colui che realizza le profezie dell'A.T. e rilevare come la credenza di alcuni ebrei, che considerano abominevole l'adorazione di un uomo da parte dei cristiani (cfr. *Dial.* 8,3), sia priva di reale fondamento, visto che Gesù è il Messia di Israele. L'apertura della seconda sezione entra nel vivo della discussione concentrandosi proprio sul passo di *Dan.* 7,9-28 (che viene riportato per intero), che Giustino interpreta in chiave cristologica. Cristo è già venuto una volta, per morire e redimere l'uomo; ma tornerà in gloria per giudicare, così come annunciato dal profeta Daniele (sulla morte cfr. *Dial.* 36,1; 39,7; 89,2; 90,1; cfr. anche 55,1 e 56,3 sulle possibili obiezioni alla divinità di Gesù). All'esegesi messianica e cristologica di *Dan.* 7,9-28 risponde l'ebreo Trifone mettendo l'accento sul fatto che il Messia è un essere glorioso e potente, che deve venire necessariamente in gloria, per cui l'identificazione di Gesù col Messia è del tutto improbabile; il passo di *Dan.*, così come altri luoghi della Bibbia ebraica, vietano – dice Trifone – di vedere in Gesù, morto in croce, il Messia atteso di Israele (cfr. 32,1).

Come valutare, sotto il piano storico, la risposta che Trifone dà a Giustino? Rappresenta la testimonianza indiretta dell'esistenza di una «tradizione apocalittica messianica» sul Figlio dell'Uomo nel giudaismo del secondo Tempio? La risposta di Trifone è piuttosto evasiva: «Amico, queste e altre analoghe Scritture ci costringono ad attendere come grande e glorioso colui che come figlio dell'uomo riceve dall'antico di giorni il regno eterno. Ora, invece, colui che voi chiamate Cristo fu senza né onore né gloria, tanto da incorrere nell'estrema delle maledizioni previste dalla Legge: fu infatti crocifisso» (*Dial.* 32,1). La replica dell'ebreo è assolutamente necessaria allo svolgersi successivo dell'argomentazione; Giustino infatti risponde:

«Se, amici, le Scritture che ho citato sopra non affermassero che il suo aspetto è senza gloria e la sua generazione inanerrabile, che in cambio della sua morte saranno messi a morte i ricchi, che per la sua lividura siamo stati guariti e che doveva essere condotto come un agnello, se non avessi spiegato che vi devono essere due sue venute, la prima in cui è stato da voi trafitto, la seconda in cui *guarderete a colui che avete trafitto e si percuoteranno il petto le vostre tribù, tribù per tribù, le donne da una parte e gli uomini dall'altra*, avrei dato l'impressione di dire cose oscure e insostenibili. Ma in tutti i miei discorsi io poggio ogni dimostrazione su quelle che per voi sono le Scritture sante e profetiche, nella speranza che qualcuno di voi risulti appartenere al resto lasciato per la salvezza eterna secondo la grazia del Signore Sabaoth»<sup>6</sup>.

La risposta di Trifone, dunque, serve alla successiva argomentazione di Giustino sull'uso delle Scritture quale mezzo di individuazione del carattere messianico di Gesù; non è un caso che Giustino in 32,2 faccia riferimento ad altri passi della Scrittura che vanno ad integrarsi con quello di *Dan.* citato in precedenza, per rilevare che il Messia doveva soffrire (cfr. *Zac.* 12,10.12; *Is.* 1,9). L'uso analogo dell'associazione di *Dan.* con *Zac.* in *Apoc.* 1,7 conferma che l'associazione è fatta da Giustino in chiave essenzialmente cristologica e che la risposta di Trifone è conseguenza della lettura messianica di *Dan.* attuata dall'apologeta e non premessa. Trifone non fa altro che attribuire al Figlio dell'Uomo fattezze messianiche davidiche (la presenza di termini come «grande» e «glorioso» e la presenza del termine «regno»<sup>7</sup>): l'operazione, piuttosto semplicistica, costituisce lo spunto imprescindibile per la successiva interpretazione in chiave cristologica di altri luoghi della Bibbia ebraica (*Sal.* 110 e 72

<sup>6</sup> Trad. di VISONÀ, pp. 154-155.

<sup>7</sup> I termini ἔνδοξον e μέγαν, nonché il riferimento alla τὴν αἰώνιον βασιλείαν, sembrano rimandare al messianismo davidico: cfr. *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, hrsg. von E.J. GOODSPEED, Göttingen 1914, p. 126. Ciò vuol dire che è Giustino a semplificare di molto il quadro delle attese messianiche giudaiche in virtù della sua

idea – piuttosto semplicistica – che per il giudaismo il messianismo davidico fosse preponderante (la semplificazione è funzionale alla polemica: cfr. D. BOYARIN, *Justin Martyr Invents Judaism*, «Church History» 70 [2001], pp. 427-461). Certamente il messianismo *stricto sensu* è rappresentato da quello davidico, ma è noto quanto – nei diversi gruppi del giudaismo del periodo ellenistico-romano – *Dan.* 7

[32,3-33,2]<sup>8</sup>). A ciò si unisca il valore essenzialmente «proselitistico» dell'uso della Scrittura: Giustino vuole, attraverso la rilettura della tradizione, fare in modo che alcuni Ebrei possano passare nel suo gruppo, che egli definisce «vero Israele».

Analizzando i (pochi) riferimenti all'immagine presenti nella letteratura del periodo ellenistico-romano riteniamo che l'esistenza di una tradizione apocalittica messianica sul Figlio dell'uomo sia piuttosto problematica da stabilire; innanzitutto perché recenti studi hanno sottolineato che il termine «apocalittica» non è utilizzabile per definire una vera e propria corrente o un determinato movimento, ma solo un genere letterario utilizzato da diversi

gruppi in competizione o con intenti spesso molto diversi; e, secondariamente, perché lo stesso concetto di «messianismo» non sembra essere una realtà meramente ideologica strettamente connessa ai testi che gli studiosi definiscono come «apocalittici» a livello genetico, ma un elemento, per così dire, trasversale, e che, in alcuni casi, può ben rappresentare la tendenza reinterprete di uno specifico gruppo (simbolo come strumento di autodefinizione sociale di un singolo gruppo) e non l'attestazione di una concezione «a largo raggio»<sup>9</sup>.

## 2.1 *Dan.*

Tralasciando i vari riferimenti che si ritrovano sparsi nella Bibbia ebraica, dove spes-

fosse soggetto a riletture messianiche molto varie (applicazione di alcuni tratti alla figura di Abele [*Testamento di Abramo*], messia celeste [LP], lettura collettiva in comunione con gli angeli [Qumran], davidico-regale-celeste [*4Ezra*]). Sul problema delle attese messianiche giudaiche in Giustino cfr. l'articolo, oramai superato, di A.J.B. HIGGINS, *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Tryphon*, «Novum Testamentum» 9 (1967), pp. 298-305. Più utile, di contro, è quanto afferma G. JOSSA, *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Napoli 1970, pp. 12-23, che va contro J.T. BROTHERS, *The Interpretation of παῖς Θεοῦ in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, «Studia Patristica» 9 (1966), pp. 127 ss.

<sup>8</sup> Su cui cfr. P. BOBICHON, *Salomon et Ezéchias dans l'exégèse juive des prophéties royales et messianiques selon Justin Martyr et les sources rabbiniques*, «Tsafon. Revue d'études juives du Nord» 44 (2002-2003), pp. 149-165.

<sup>9</sup> In un recente contributo J.C. VanderKam ha ripreso l'annosa questione dei rapporti tra «apocalittica» e «messianismo» (cfr. *Messianism and Apocalypticism*, in *Encyclopedia of Apocalypticism*, New York 1998, I vol., pp. 193-228); lo studioso inizia col notare che il termine משיח nella Bibbia si trova connesso ai seguenti ambiti: I. l'unzione dei re d'Israele (cfr. *1Sam.* 12,3.5; 16,6; 24,7.11); II. l'unzione dei sommi sacerdoti di Israele (*Lev.* 4,3.5.16; 6,15; *Sal.* 84,10); III. Ciro di Persia è definito tale in *Is.* 45,1; IV. un futuro principe è definito tale in *Dan.* 9,25.26; V. i patriarchi sono definiti tali in *Sal.* 105,15 = *1Cr.* 16,22. La domanda centrale per VanderKam è la seguente: è possibile

usare il termine per riferirsi a qualsiasi «leader of the end-time and the thought patterns that include such characters?». O è necessario restringere il campo alla menzione 'esplicita' del termine tecnico in un contesto escatologico? VanderKam opta per la prima ipotesi (*ibid.*, p. 195) portando come esempio i testi profetici, dove è possibile osservare un proliferare di «figure messianiche», pur nell'assenza del termine specifico (ad es. cfr. *Is.* 11,1.2-16; *Ger.* 23,5-6; *2Sam.* 7,12-14a.16). Nella stessa prospettiva si muove J.J. Collins che scrive «a messiah is an eschatological figure who sometimes, but not necessarily always, is designated as a משיח in the ancient sources» (*The Scepter and the Star*, New York 1995, p. 12; cfr. anche «*He Shall Not Judge by What His Eyes See*»: *Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls*, «Dead Sea Discoveries» 2 [1995], pp. 145-164 [spec. p. 146]). Partendo da queste premesse, si è osservato che certamente l'escatologia è un elemento centrale nella definizione di un particolare messianismo, ma che esistono figure messianiche non necessariamente definibili come «giudice escatologico» (il caso del messianismo davidico), così come sono documentati messia di matrice sacerdotale e addirittura la venuta di entrambi i personaggi (il caso di alcuni scritti qumranici), correlata all'attesa di un profeta che sembra comunque avere caratteristiche messianiche. Ma se la connessione escatologia/messia è dato comunque abbastanza certo (sebbene Giuseppe ricordi il proliferare di figure [che si consideravano] messianiche che sembrano solo «preannunciare» l'imminente rivolgimento escatologico della storia: cfr. *Bell.* II,262-263.433-448; VI,312-313; 7,26-36; *Ant.* XVIII,63.85-87; XX,97-99.169-172.200), meno certe sono le connes-

so l'espressione ricorre come circonlocuzione per dire «io» (ad es. *Ger.* 49,18.33; 50,40; 51,43; *Is.* 51,12; 56,2; *Sal.* 8,5; 80,18; 146,3; *Num.* 23,19; *Gb.* 16,21; 25,6; 35,8)<sup>10</sup>, nella storia degli studi, a partire già da Théodore de Bèze nel 1557<sup>11</sup>, la presenza dell'immagine in *Dan.* ha rappresentato il punto di partenza obbligato per ogni indagine sulla storia dell'espressione: è in questo testo che, per la prima volta, l'espressione viene impiegata con un certo valore simbolico ed amplificato, e con una precisa funzionalità letteraria (e, quindi, sociale) all'interno di *Dan.*, volta a rimandare ad un significato ulteriore espressamente riferito nel prosieguo del testo.

Al di là di alcune ricorrenze in cui l'espressione sembra significare semplicemente «uomo» e «uomini» (cfr. 2,38; 5,21; 10,6), e di una in cui sembra ricalcare l'uso di *Ezech.* (cfr. 8,17), la prima apparizione dell'espressione Figlio dell'Uomo in chiave, per così dire, «simbolica» in *Dan.* avviene nell'ambito della grande visione del cap. 7 incentrata sulle quattro bestie come quattro regni che si sono succeduti sulla terra (7,1-14).

Il veggente vede quattro grandi bestie, differenti l'una dall'altra, salire dal mare; esse rappresentano quattro imperi che si sono succeduti nel governo di Israele. La visione, a li-

vello di struttura letteraria, è parallela al sogno di Nabuconodossor (cap. 2): i quattro regni che compaiono corrispondono ai quattro metalli della statua demolita dalla pietra misteriosa (cfr. 2,28). Dopo la visione dei quattro regni, il cui schema non è ignoto anche al mondo greco, come ha ben rilevato il Momigliano<sup>12</sup>, il veggente vede un'altra grande scena simbolica, con al centro troni e un vegliardo che ha il potere di detronizzare le bestie e l'apparizione di un altro simbolo, quello del Figlio dell'Uomo, che si presenta al vegliardo e da quello riceve potere, gloria e regno.

Il Vegliardo viene rappresentato con attributi indicanti il giudizio (i troni, il trono come vampe di fuoco, la corte, i libri) derivanti da motivi tradizionali del profetismo soprattutto di *Ez.*; esso rappresenta chiaramente Dio. L'interpretazione del Figlio dell'Uomo, di contro, viene espressamente riferita nei vv. 15 ss.: il Figlio dell'Uomo è il popolo dei santi dell'altissimo (sull'espressione «santi» cfr. *Sal.* 34,10; *Is.* 4,3; *Num.* 16,3; *Es.* 19,6) che, dopo la vicenda di Antioco IV, assurgerà al potere e vendicherà gli oltraggi subiti dal sovrano straniero (che aveva pensato di «mutare i tempi e la legge», *Dan.* 7,25a). Il testo ricorda che i «santi gli saranno dati in mano per un tempo, più tempi e la metà di un tempo» (7,25b: è un

sioni apocalittica/escatologia e messianismo/apocalittica. Vista l'inconsistenza storica dell'uso del termine «apocalittica» per la definizione di uno specifico e ben definito movimento del giudaismo del periodo ellenistico-romano e visto che non in tutti gli scritti dal carattere apocalittico l'attesa escatologica è così preponderante, non deve stupirci il fatto che in numerose apocalissi il messianismo non sia affatto presente (il caso di *Libro dei Vigilanti*, *Apocalisse delle Settimane*, *Apocalisse degli Animalì*), mentre in *Giubilei* questo non sia connesso ad una attesa escatologica in senso stretto (cfr. *Giub.* 31,11-17.18-20; 30,18; qui si parla di due figure, una sacerdotale ed una messianica [Levi e Giuda]), mentre in altri ancora sia il frutto di un lavoro redazionale stratificato e complesso, per cui non è sempre facile stabilirne la reale portata per definire il quadro delle attese messianiche del giudaismo precedente alla nascita del proto-cristianesimo. Il movimento enochico ha certamente prodotto un numero considerevole di apocalissi, ma sembra poco interessato alle specula-

zioni messianiche. Solo LP sembra rappresentare una importante eccezione in questo senso: la figura messianica ivi descritta ha certamente caratteristiche escatologiche, ma resta il fatto che essa rappresenta un *unicum* nell'ambito della tradizione enochica e non sembra essere attestata, al di là di alcune tradizioni protocristiane, nel giudaismo del periodo ellenistico-romano con la stessa portata (sulle attese messianiche nel giudaismo del periodo ellenistico-romano cfr. il quadro fornito da C.E. EVANS, *Messiahs*, in J.C. VANDERKAM - L.H. SCHIFFMANN [curr.], *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, Oxford 2000, pp. 537-542).

<sup>10</sup> Una certa particolarità è possibile riscontrare in *Ezech.* dove l'appellativo, in forma vocativa, viene usato soprattutto in relazione al profeta in quanto uomo inviato da Dio (cfr. J. BURNIER-GENTON, *Ézéchiël, Fils d'Homme*, Genève 1982).

<sup>11</sup> Cfr. *Adnotationes in vol. III N.T. D.N. Iesu Christi*, Geneva 1557.

<sup>12</sup> Cfr. *Pagine ebraiche*, Torino 1987, pp. 33-39.

cifra che indica un periodo di tribolazione dei santi prima della definitiva vittoria), ma questo momento di difficoltà sfocerà nella vittoria del gruppo dei santi, «il cui regno sarà eterno» (7,27).

La ricostruzione storica del cap. 7 di *Dan.* ha posto, come è noto, non pochi problemi<sup>13</sup>: certamente non è scevra da elementi ideologici (soprattutto nella caratterizzazione della figura di Antioco IV); ma ciò non toglie che essa possa gettare una certa luce sulla percezione di quella stessa vicenda nel gruppo che sta dietro al testo. Nell'immagine del Figlio dell'Uomo, in questo contesto, si concentrano le aspettative del gruppo dei «santi» che vedevano nell'operato di Antioco IV un vero e proprio «abominio»; che questa percezione fosse, poi, un fatto generalizzato è altro problema che qui non intendo trattare. Resta, però, che l'immagine del Figlio dell'Uomo in connessione alla teoria della successione degli imperi e alle vicende di Antioco IV, si riveste di una funzione fortemente galvanizzante per il gruppo del cap.

<sup>13</sup> Ad es. non ci è dato sapere fino a che punto fosse un fatto generale o solo una disputa interna alle classi sacerdotali il contrasto con Antioco IV, i sacerdoti da lui messi al potere e il gruppo che sta dietro a *Dan.* 7. Sappiamo che a Giasone successe Menelao che comprò il sommo sacerdozio da Antioco IV; lo stesso Menelao fece uccidere Onia III sempre con l'appoggio di Antioco IV. Come spesso accade nei testi di tipo apocalittico, a dispetto del loro simbolismo dal carattere «cosmico», «universale», il significato che si cela dietro di essi può avere una valenza molto più ristretta, relativa a singoli gruppi o a contrasti interni agli stessi gruppi. Sulle vicende storiche narrate in *Dan.* 7 cfr. la ricca documentazione presente in J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, pp. 323 ss. Un caso analogo lo si può riscontrare nel *Libro dei Sogni*, testo sorto in una temperie storica molto vicina a quella di *Dan.* Sebbene in entrambi gli scritti sia presente una forte opposizione all'ellenizzazione e al relativo operato di sacerdoti come Menelao, ciononostante le differenze interne ai due scritti, al di là del medesimo genere letterario (chiarmente derivato da una funzione galvanizzante del tutto simile), dimostrano, in maniera quasi inoppugnabile, il fatto che essi afferiscono ad un contrasto sorto all'interno del medesimo gruppo di opposizione all'ellenismo, contrasto che trova la sua eziologia

7, volta a sostenere la sua resistenza: alla fine Dio darà ragione ai santi.

Si è discusso molto, inoltre, se il simbolo abbia, in questo contesto, una funzione strettamente «messianica»<sup>14</sup>. Ma questa definizione, come abbiamo visto, non è esente da problemi. Se per messianismo intendiamo solo un intervento di un essere esterno inviato da Dio, certamente il caso di *Dan.* non può rientrare in questa categoria. Ma se per messianismo intendiamo un intervento di Dio nella storia, anche per mezzo di un sovrano o di un rivolgimento politico, allora il caso di *Dan.* 7 potrebbe essere inteso come «messianico» in senso lato, cioè come l'aspettativa di un rivolgimento politico a favore del gruppo simboleggiato dal Figlio dell'Uomo.

Il valore simbolico connesso all'immagine, chiaramente esplicitato dall'espressione «simile», «come», se conferma il fatto che non ci troviamo di fronte ad una vera e propria figura, ma solo di fronte a un simbolo dalla fun-

logia in problematiche connesse all'interpretazione della Legge (per questo Boccaccini parla di «protorabbinismo» [*Dan.*] vs. «enochismo» [*Libro dei Sogni*]). Per i rapporti tra *Dan.* e *Libro dei Sogni* cfr. J.J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, New York - London 1997, pp. 12-29; sulle differenze ideologiche tra i due scritti cfr. G. BOCCACCINI, *È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica*, «Henoch» 9 (1987), pp. 267-299 e *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003, pp. 153-161; sul contesto storico e sulle diverse reazioni all'ellenizzazione cfr. P.A. TILLER, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, Atlanta 1993, pp. 104 ss. Sui rapporti tra *Dan.* e *Libro dei Sogni* cfr. anche i recenti studi di M. HENZE, *Dream Visions and the Visions of Daniel Reexamined*, P. TILLER, *The Sociological Context of the Dream Visions of Daniel and I Enoch*, A. LANGE, *Dream Visions and Apocalyptic Milieus*, J.R. DAVILA, *The Animal Apocalypse and Daniel*, in G. BOCCACCINI (cur.), *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids 2004.

<sup>14</sup> Cfr. discussione in G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo*, Brescia 2000<sup>2</sup>, pp. 30-33 e COLLINS, *Daniel*, cit., pp. 313 ss.

zione collettiva<sup>15</sup> (e quindi rivestito di una particolare valenza culturale e sociale), ciò non toglie il significato implicitamente *messianico*, in senso però soprattutto collettivo e di aspettativa del gruppo simboleggiato dal Figlio dell'Uomo.

Nel testo danielico (nella sua redazione finale) non vi è reale allusione alla morte di Antioco IV e alla definitiva ascesa del gruppo maccabaico; per questo il testo dipinge una situazione di difficoltà, ma cerca di galvanizzare il gruppo e di spronarlo alla resistenza mettendo l'accento sulle sue possibili vittorie. Emerge, quindi, un valore simbolico molto accentuato, in connessione ad aspettative di definitiva vittoria di un gruppo, e quindi un significato messianico in senso lato; ma è da escludere il fatto che il testo raccogliesse l'eredità di una concezione messianica universalmente nota. Il

significato dell'immagine va compreso soprattutto sulla scorta dell'esperienza storica che il singolo gruppo vive. Certamente è possibile anche vedere una soggiacenza di un messianismo regale (in fondo l'aspettativa del gruppo che sta dietro al simbolo è quella di un'ascesa al potere vera e propria<sup>16</sup>), ma questo viene rivestito comunque di una forma simbolica che è il marchio di una identità di gruppo (il simbolo rappresenta il gruppo dei «santi»<sup>17</sup>) e che, di conseguenza, obbedisce ad una ben determinata funzione sociale, che è quella di veicolare una risposta all'esperienza di oppressione politica<sup>18</sup>.

## 2.2 *4Ezra*

Molti studiosi hanno ritenuto di scorgere nella raffigurazione del cap. 13 di *4Ezr.* un'al-

<sup>15</sup> Cfr. S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Brescia 1997, pp. 310-311.

<sup>16</sup> Cfr. M. ALBANI, *The 'One Like a Son of Man' (Dan 7:13) and the Royal Ideology*, in G. BOCCACCINI (cur.), *Enoch and Qumran Origins*, cit.

<sup>17</sup> Per questo tipo di interpretazione cfr. anche A.A. DI LELLA, *The One in Human-Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7*, «Catholic Biblical Quarterly» 39 (1977), pp. 1-19 e G.F. HASSEL, *The Identity of the 'Saints of the Most High' in Daniel 7*, «Biblica» 76 (1975), pp. 173-192.

<sup>18</sup> Cfr. P.F. ESLER, *Millennialism and Daniel 7*, in ID., *The First Christians in their Social World: Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation*, London - New York 1994, pp. 92-109, spec. pp. 93.104-109. Una lettura di questo tipo, secondo il nostro punto di vista, non cozza con quelle interpretazioni che vedono nel simbolo un significato angelologico, una sorta di interpretazione sempre collettiva ma celeste del simbolo, come sembra invece ritenere lo stesso Esler (cfr. *ibid.*, p. 93). Tra i più autorevoli sostenitori di questa tesi troviamo J.J. Collins il quale, nel suo monumentale commentario più volte citato, dedica un ampio *excursus* al problema (cfr. *Daniel*, cit., pp. 304-310). Per Collins l'elemento più vistoso che non può non far leggere ogni riferimento al Figlio dell'Uomo presente in *Dan.* come allusione ad un essere angelico è, innanzitutto, la sua associazione con i «santi» che, come è noto, nella letteratura qumranica rappresentano quasi sempre gli angeli (vd. 1QH<sup>a</sup> XI [= III],21-22; XII [= IV],24-25; XIX [= XI],11-12); connessa a

questa idea è, dunque, quella secondo cui il Figlio dell'Uomo sia il loro capo, la loro guida, e debba essere, quindi, identificato con Michele. Questa idea, secondo Collins, è confermata dall'apparizione del medesimo simbolo in 10,16-21 e dall'apparizione di Michele in 12,1-4. La menzione di Michele quale capo dei «figli del tuo popolo» (12,1) e le associazioni tra la figura misteriosa che appare in 10,9-15 (quasi certamente un angelo) e quella che appare in 10,16-19 (definito simile a Figlio dell'Uomo, ma non espressamente come angelo: cfr. 10,16), con ulteriore connessione con il principe di Persia che si presenta come uno degli angeli protettori delle nazioni nemiche di Israele (vd. 10,13a) contro cui Michele è stato inviato (vd. 10,13b), sono tutti elementi che sembrano confermare l'idea che il conflitto tra gli angeli è figura di quello che si svolge in terra. L'idea di un'associazione tra il gruppo e la comunità angelica quale guida e assistente della guerra che questo gruppo dovrà condurre per portare a compimento il proprio disegno non è certamente un *unicum*; il caso della comunità di Qumran è, in questo senso, particolarmente indicativo: 1QM (dove questa idea è particolarmente importante: cfr. G. IBBA, *Gli angeli del 'Rotolo della guerra' (1QM)*, «Henoch» 19 [1997], pp. 149-159), nonostante si presenti come un'opera unitaria, secondo alcuni studiosi ha rielaborato anche la descrizione che troviamo proprio in *Dan.* di una guerra che comporta la vittoria di Michele e delle sue truppe contro le forze del male (cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ - A.S. VAN DER WOUDE, *De Rollen van de Dode Zee Ingeleid en in het Nederlands ver-*

lusione al Messia Figlio dell'Uomo, ancorché diluita quasi a mo' di fossile, quale è attestato in LP<sup>19</sup>. Nonostante alcune innegabili somiglianze a livello di raffigurazione e alcuni paralleli (ad es. il «fondere come cera» davanti al personaggio, tema che in LP è applicato alla venuta del Messia, oppure l'espressione «l'Altissimo lo riserva da tanto tempo», etc.<sup>20</sup>), derivanti soprattutto dalla soggiacenza danielica<sup>21</sup> e dalla ripresa di medesimi luoghi della Bibbia ebraica, resta, però, che questa associazione ci sembra insostenibile per due motivazioni:

1. linguistiche e di tradizione testuale;
2. contenutistiche e di contesto letterario;

*taald* II, Kampen 1995, p. 101. Sull'uso di *Dan.* 11-12 in 1QM I cfr. G.K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham MD 1984, pp. 42 ss.). Il fatto che gli angeli partecipino alle attività umane è un importante fattore nella costruzione di un modello autoritativo (rispetto all'interno e all'esterno del gruppo), e non riguarda solo aspetti tipicamente escatologici (il caso di 1QM) e aspettative di un rivolgimento di tipo politico (il caso di *Dan.*), ma può andare ad intaccare – in altri casi – aspetti anche più strettamente liturgici e di prassi religiosa (il caso dei cosiddetti *Canti dell'olocausto del sabato* è, in questo senso, emblematico). Non è escluso che la comunità di Qumran abbia potuto trarre questa particolare concezione e questa specifica prassi proprio da una rilettura di *Dan.* Sul rapporto angeli/membri della comunità a Qumran cfr. D. DIMANT, *Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community*, in A. BERLIN (cur.), *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda MD 1996, pp. 93-103 e B. FRENNESSON, *'In a Common Rejoicing': Liturgical Communion with Angels in Qumran*, Uppsala 1999.

<sup>19</sup> Ad es. J.H. CHARLESWORTH, *The Concept of Messiah in the Pseudepigrapha*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II.19.1 (1979), pp. 188-218 (spec. pp. 202 s.); J.J. COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, «New Testament Studies» 38 (1992), pp. 448-466 (spec. pp. 465-466); T.B. SLATER, *One Like a Son of Man in First-Century CE Judaism*, «New Testament Studies» 41 (1995), pp. 183-198 (spec. pp. 195-196; Slater parla

La motivazione 1. deriva da un'osservazione circa il testo latino e quello siriano: il primo ha solo il termine «uomo», quindi il traduttore latino aveva a disposizione un testo in cui si parlava semplicemente di *uomo* e non di *Figlio d'uomo*. Naturalmente non sappiamo quale fosse la lingua originale di *4Ezra* (anche se si suppone, con molta verosimiglianza, una lingua semitica<sup>22</sup>), ma ciò non toglie che il testo latino, che molto probabilmente ha tradotto dal greco se non addirittura dall'originale semitico, aveva davanti a sé un testo dove era del tutto assente l'espressione *Figlio dell'Uomo*, espressione comunque attestata nella Vulgata con la forma corrispondente *Filius hominis* (cfr. *Dan.* 7,13 *vulgata*)<sup>23</sup>. Per il testo siriano

di tradizioni comuni a LP e *4Ezra*; il fatto che il testo di *4Ezra* presenti solo il termine «uomo» non viene neanche menzionato).

<sup>20</sup> Cfr. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc*, cit., p. 333.

<sup>21</sup> Come rileva giustamente il COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, cit., p. 466.

<sup>22</sup> Cfr. *status quaestionis* ad opera di P. MARRASINI in P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, Milano 1990<sup>2</sup>, pp. 355-357 e in M.E. STONE, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis 1990, pp. 207-213.

<sup>23</sup> La testimonianza del cod. *Sangermanensis* è, in questo ambito, di estrema importanza; il cod. non presenta alcun tipo di variante al passo in questione, nonostante presenti l'ablazione volontaria di un foglio contenente 7,36-106, ablazione legata evidentemente a motivi ideologici derivanti dalle affermazioni di GIROLAMO, *Contra Vigilantium* C,7; proprio il passo aspramente criticato da Girolamo ha indotto l'ignoto monaco ad eliminare il foglio contenente la negazione della possibilità di intercedere per i defunti; ciononostante non si è «corretto» il passo in cui appare l'Uomo immettendo la formula della Vulgata *Filius hominis*, cercando di spostare il senso del testo verso una maggiore «leggibilità» da parte dei cristiani. Ciò vuol dire che la forma su cui si è basato il testo latino è proprio «Uomo», e questa forma era soggiacente anche all'archetipo del cod. *Sangermanensis*. Sul problema cfr. P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, p. 360 e R.L. BENSLY, *The Missing Fragment of the Latin*

la questione è più complessa<sup>24</sup>: la versione siriana è conservata in un solo ms., il B. 21 Inf. dell'Ambrosiana di Milano, contenente la Bibbia e datato fra il VI e il VII sec. d.C. Il fatto che la versione siriana, di primaria importanza, sia attestata in un testimone unico è certamente abbastanza problematico, anche se un discreto aiuto dovrebbe venire proprio dalla versione araba condotta su di essa (cfr. P. SACCHI [cur.], *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, pp. 362; 364-365). Il testo venne edito da Ceriani nel 1868<sup>25</sup>, e da lui riprodotto fotolitograficamente nel 1883<sup>26</sup>; un'altra edizione è stata curata da R.J. Bidawid per il *Peshitta Institute* di Leiden, che riporta anche un elenco degli emendamenti alle pp. 48-50<sup>27</sup> (il testo, con qualche differenza, era già stato pubblicato nella *Sample Edition* del 1966). Il termine impiegato in questa versione è *barnašâ* che letteralmente significa *Figlio d'uomo*, ma che nelle letterature siriana è quasi sempre utilizzato per

indicare l'uomo<sup>28</sup>. Partendo proprio da questa versione alcuni hanno ritenuto che nell'originale semitico dovesse esserci l'espressione *Figlio dell'uomo*; ma in tal caso è difficile spiegare la versione latina. Partendo da un originale *uomo*, di contro, è possibile spiegare sia la versione latina che quella siriana.

Assodato che l'originale semitico aveva la forma «uomo», allora questa espressione può essere spiegata sulla scorta del potente afflato simbolico che avvolge il linguaggio di *4Ezr.* (motivazione 2.); Stone ha giustamente rilevato come l'immagine dell'Uomo vada letta in funzione simbolica, come contraltare al termine «leone» del cap. 12<sup>29</sup>. Oltre a questo elemento si è rilevata la dimensione di rilettura del testo danielico, quale principale causa della presenza del termine «uomo» anziché «figlio dell'uomo»<sup>30</sup>, per cui ci troveremo di fronte ad una rilettura del testo danielico in chiave davidica. Ed è questo ultimo, a mio avviso decisivo, ele-

*Translation of the Fourth Book of Ezra*, Cambridge 1875. Parliamo di «archetipo» del *Sangermanensis* forse in maniera impropria, ma riferendoci al testo da cui il *Sangermanensis* ha copiato, appartenente ai mss. derivati da  $\phi$ . Per lo *stemma codicum* di *4Ezra* cfr. la classica trattazione di L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras (4 Esdras)*, Paris 1938, I vol., p. XIII, a sua volta basato su D. DE BRUYNE, *Un manuscrit complet du IV.e livre d'Esdras*, «Revue Bénédictine» 24 (1907), pp. 254-257 e *Quelques nouveaux documents pour la critique textuelle de l'Apocalypse d'Esdras*, *ibid.* 32 (1920), pp. 43-47 e B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch. Erste Hälfte. Die Esra-Apokalypse (IV Esra). Zweiter Teil. Die deutsche Textherstellung*, Leipzig 1923. Cfr. anche P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, cit., p. 362.

<sup>24</sup> Sulla versione siriana cfr. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra*, cit., pp. XXIX-XXX; R.J. BIDAWID, *4Ezra*, in *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Sample Edition: Songs of Songs – Tobit – 4Ezra*, Leiden 1966, pp. II-IV; A.F.J. KLIJN, *Textual Criticism of IV Ezra: State of Affairs and Possibilities*, «Society of Biblical Literature Seminar Papers» 20 (1981), pp. 219.222.223; P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, cit., pp. 362-363.

<sup>25</sup> Vd. *Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum Bibliothecae Ambrosianae, Tomus V, Fasc. I*, Milano 1868, pp. 41-111.

<sup>26</sup> *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codici Ambrosiano sec. fere VI, photolitografice edita curante et adnotante Sac. Obl. Antonio Maria Ceriani*, Tom. II, Pars IV, Milano 1883, da p. 267 r.

<sup>27</sup> *4Ezra*, in *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part IV, Fasc. 3: Apocalypse de Baruch, 4Esdras*, Leiden 1973, pp. I-IV.1-50.

<sup>28</sup> Cfr. CHIALÀ, *Libro delle Parabole di Enoc*, cit., p. 332. Vd. anche le voci in J.R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2 voll., Oxford 1879-1901, with J.P. MARGOLIOUTH's Supplement, Oxford 1927; *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903; C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, Editio secunda aucta et emendata, Halis Saxonum 1928. Notiamo come il siriano, per indicare l'uomo, abbia anche il termine *gabrâ*.

<sup>29</sup> Cfr. *The Concept of the Messiah in IV Ezra*, in ID., *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden - New York - Köln 1991, pp. 317-332; spec. pp. 327-330.

<sup>30</sup> In questo senso Chialà ha certamente ragione quando parla di «echeggiamento» e «ricontestualizzazione»: cfr. CHIALÀ, *Libro delle Parabole di Enoc*, cit., pp. 332-333.

mento che mi porta a vedere nessun tipo di correlazione, se non in chiave essenzialmente polemica, con il Figlio dell'Uomo di LP.

La funzione più importante del Figlio dell'Uomo, nel LP, è quella giudicante nell'ambito del giudizio finale e dell'*eschaton* vero e proprio. Questa dimensione sembrerebbe accennata anche in *4Ezra*; ma, a ben guardare, ci si accorge – stando almeno ad una lettura unitaria del testo<sup>31</sup> – che l'agente di salvezza del cap. 13 non svolge un'attività giudicante a livello propriamente escatologico, ma solo una funzione che potremmo definire «vendicatrice» dei popoli che hanno oppresso Israele in una fase storica («il suo giorno»<sup>32</sup>) che precede l'*eschaton* vero e proprio, e rientra, dunque, perfettamente nello schema del messianismo davidico così come espresso in precedenza nel testo, legato ad un ben precisa funzione sociale frutto degli eventi successivi alla caduta del 70.

### 2.3 Testamento di Abramo

Il *Testamento di Abramo* è uno scritto che ci è giunto in due recensioni greche, una breve ed una lunga, nonché in una serie di versioni (slava, rumena, copta, araba ed etiopi-

ca<sup>33</sup>). Il problema del rapporto tra le due recensioni greche (la breve detta B e la lunga detta L) e di quale tra esse sia precedente è stato, almeno fino agli inizi degli anni '80, assai spinoso: le posizioni, diametralmente opposte, di Schmidt e Nickelsburg sono attestazione delle difficoltà connesse all'argomento<sup>34</sup>. Per Nickelsburg la recensione lunga rappresentava il presupposto per la recensione breve; per Schmidt, di contro, la recensione breve era quella più antica ed era grazie a quella che si poteva spiegare la recensione lunga (vera e propria amplificazione di quella breve, chiaramente precedente)<sup>35</sup>. Il problema, però, è stato definitivamente chiarito, a mio avviso, dalla pubblicazione del ms. E conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano (= greco 405 [G 63 sup.], foll. 164r-171r), databile all'XI sec.<sup>36</sup> Come osserva giustamente la Rosso Ubigli, «si tratta di un testimone degno di particolare interesse non tanto per la sua relativa antichità, quanto soprattutto per la qualità del testo tradito, che, rispetto a quello degli altri manoscritti, contiene un maggior numero di semitismi e un minor numero di vocaboli tardi, e si ritiene, dunque, più vicino al *Testamento di Abramo* originale»<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Il problema di una possibile preesistenza del cap. 13 è esposto in STONE, *Fourth Ezra*, cit., pp. 22-23.211-212 e in *Features of the Eschatology of IV Ezra*, Scholars Press, Atlanta 1989, pp. 122-125. Ma cfr. anche le osservazioni alle pp. 399-400 del suo commentario.

<sup>32</sup> Cfr. P. BOGAERT, *Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris 1969, I vol., p. 414, P. SCHÄFER, *Die Lehre von den zwei Welten im 4. Buch Esra und in der tannaitischen Literatur*, in Id., *Studien zur Geschichte und Theologie der rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, pp. 261-263 e P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, p. 384.

<sup>33</sup> Sulle differenti versioni cfr. M. DELCOR, *Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec, et commentaire de la recension grecque longue*, Leiden 1973, pp. 15-23.

<sup>34</sup> Sul problema delle due recensioni cfr. F. SCHMIDT, *The Two Recensions of the Testament of Abraham: In Which Way did the Transformation Take Place?*, in G.W.E. NICKELSBURG (cur.), *Studies on the Testament of Abraham*, Missoula MT 1976, pp. 65-84; J.W. LUDLOW, *The 'Testament of*

*Abraham': Which Came First, Recension A or Recension B?*, «Journal for the Study of Pseudepigrapha» 13 (2002), pp. 3-15.

<sup>35</sup> Per la posizione di Nickelsburg vd. il suo articolo *Structure and Message in the Testament of Abraham*, in Id., *Studies*, cit., pp. 85-94. Per la tesi di Schmidt, oltre all'articolo già citato, cfr. *Le Testament grec d'Abraham. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction*, Tübingen 1986.

<sup>36</sup> Cfr. F. SCHMIDT, *Le Testament grec d'Abraham*, cit., pp. 2.7-8.

<sup>37</sup> L. ROSSO UBIGLI, *Testamento di Abramo*, in P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento IV*, Brescia 2000, p. 19. Un nuovo modo di intendere il rapporto tra le due recensioni è sotteso al recente lavoro di D.C. ALLISON JR., *Testament of Abraham*, Berlin - New York 2003, pp. 12 ss. Egli osserva come non sia necessario, almeno in teoria, stabilire quale tra le due recensioni sia la più antica. È probabile che all'origine esistesse una forma del nostro testo più lunga della rec. B e più breve di quella L (cfr. spec. pp. 15-19). La scoperta e l'utilizzo del

La recensione B contiene una scena piuttosto singolare, di carattere escatologico, dove ad Abele vengono attribuite funzioni di giudizio in una scenografia che ricorda, piuttosto da vicino, LP (cfr. *Testamento di Abramo* 12,1-13,3). Qui Abele viene definito «Figlio di Adamo, la prima creatura», e in alcune caratteristiche ricorda il personaggio descritto in LP (vd. 12,3 e LP 46,1)<sup>38</sup>. Chialà osserva, però, che la scena descritta nel *Testamento* sembra volontariamente eludere l'appellativo «Figlio dell'Uomo» in virtù dell'impiego del più allusivo termine «Uomo», con un intento implicita-

mente polemico<sup>39</sup>; anche l'espressione «Figlio di Adamo», secondo Chialà, sarebbe specchio di questa polemica contro l'espressione di LP<sup>40</sup>.

Posta in questi termini la questione, se sembra comunque cogliere un aspetto del nostro enigmatico testo, ciononostante non sembra tenere nel debito conto il fatto che sia il termine «Uomo» che quello più esplicito di «Figlio di Adamo» hanno soprattutto una funzione ben precisa nel contesto letterario della descrizione del giudizio di 12,1-13,3. Per quanto concerne l'espressione «Uomo», al di là della

ms. E ha portato nuova luce anche sul problema della lingua originale del nostro testo; già il James, in verità, che pure riteneva la recensione lunga quella più vicina all'originale, vedeva in una lingua semitica la lingua originale del *Testamento*, e proprio basandosi sulla recensione breve (cfr. M.R. JAMES, *The Testament of Abraham*, Cambridge 1892); il ms. E ha rilevato che questa supposizione era giusta. L'elenco dei semitismi fornito da Schmidt derivanti da E sono esempio più che autorevole della vicinanza del testo ad una lingua semitica vera e propria (ebraico?), sebbene sia innegabile una successiva revisione greca (cfr. SCHMIDT, *Le Testament grec d'Abraham*, cit., pp. 12-13. Eppure sia il Sanders che lo stesso Schmidt pensano che la lingua originale fosse un greco frammisto ad ebraico derivante dalla lingua della LXX: cfr. E.P. SANDERS in J.H. CHARLESWORTH [cur.], *The Old Testament Pseudepigrapha* I, New York 1983, pp. 873-874 e SCHMIDT, *Le Testament grec d'Abraham*, cit., p. 12. Le evidenze testuali, in questo caso, mi fanno propendere per un originale semitico, cosa che sembra essere suggerita, nonostante una certa prudenza, dalla stessa Rosso Ubigli [cfr. *Apocrifi* IV, pp. 21-22]. Cfr. anche R.A. MARTIN, *Syntax Criticism of the Testament of Abraham*, in G.W.E. NICKELSBURG [cur.], *Studies*, cit., pp. 95-120). Di notevole importanza è il problema del rapporto tra le due recensioni per chiarire la datazione del testo: al di là delle diverse ipotesi prodotte da studiosi come Nickelsburg e Sanders, ci sembra che la Rosso Ubigli, soprattutto sulla scorta dello Schmidt, sintetizzi bene lo stato attuale della ricerca sul nostro scritto e i punti fermi cui si è giunti: la recensione breve può essere agevolmente datata al I sec. e.v. (anche se noi riteniamo in un periodo antecedente alla caduta di Gerusalemme, visto che non vi sono riferimenti espliciti all'evento) e in un ambiente palestinese, cosa ben rilevata dallo Schmidt (sebbene non sia ac-

cettabile la sua proposta di collegarla ad un ambiente esseno, come ha dimostrato Sanders), mentre quella lunga, che mostra notevoli rimaneggiamenti sempre e comunque derivati dalla recensione breve, può essere agevolmente ambientata in un ambiente egiziano e in un'epoca chiaramente posteriore.

<sup>38</sup> Cfr. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc*, cit., p. 335 e J.C. VANDERKAM, *Enoch: A Man for All Generations*, Columbia 1995, p. 158.

<sup>39</sup> Cfr. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc*, cit., pp. 335-336.

<sup>40</sup> *Ibidem*. Troppo sommaria è la valutazione di ALLISON, *Testament*, cit., p. 260, che definisce questa parte della rec. B «secondaria» solo perché «confusa». L'apparato scenografico del giudizio, sebbene sembri avere connessioni con quello descritto in LP, è sempre e comunque un adattamento di scene dell'apparizione di Jahvè e di teofanie. Il potere dato ad Abele di giudicare non si concentra sulla sua preesistenza celeste, né sulla sua dimensione angelica; di Abele si dice che è un uomo, sebbene meraviglioso, e che fu ucciso dal fratello Caino; questa notazione potrebbe essere importante ai fini di una definizione sociale del nostro testo, visto che impiegare in un giudizio escatologico la figura di un essere brutalmente ucciso dal proprio fratello potrebbe essere il marchio di un gruppo che nel momento presente è oppresso e che confida in un proprio futuro riscatto. Ma, al di là dell'ipotesi (potrebbe essere anche un'allusione alla caduta di Gerusalemme, sebbene la scarsa rilevanza posta ad elementi più generalmente «catastrofici» nel resto del *Testamento* mi porti ad escludere questa eventualità), resta che non solo non è presente nessuna reale allusione al Figlio dell'Uomo di LP, ma nemmeno alle funzioni celesti tipiche del personaggio del testo enochico (preesistenza, correlazione esplicita col Messia, funzione ben precisa nell'ambito dei giudizi dei malvagi, etc.)

soggiacenza ebraica o greca, nel contesto della visione serve semplicemente a rilevare che ciò che il veggente vede è proprio un «uomo meraviglioso» (l'aggettivo conferma il fatto che il veggente vuole mettere l'accento sul fatto che egli sta vedendo un «uomo»; il termine Figlio dell'Uomo in LP non è mai associato ad un aggettivo). L'espressione «Figlio di Adamo» è certamente più complessa, soprattutto se si stabilisce che l'originale del testo è ebraico (l'espressione  $\text{בן־הָאָדָם}$  sembra essere l'espressione ebraica soggiacente allo stesso LP, almeno secondo la tesi del Black dell'originale ebraico); ma ciò non toglie che in questo caso il testo vuole mettere l'accento proprio sul fatto che Abele è il «figlio di Adamo», come confermato dall'apposizione «prima creatura», in conformità alla narrazione di *Gen.* Quindi, anche se in questo caso l'ebraico è piuttosto ambiguo (il nome di Adamo non è altro che una traslitterazione dell'ebraico «uomo»: cfr. ad es. *Gen.* 3,17, opp. 3,21, etc.), ciononostante l'attributo «prima creatura» non fa altro che sottolineare che il *Testamento* sta mettendo l'accento sulla figliolanza di Abele e non sulla sua dimensione di «Figlio dell'Uomo» (e, quindi, non sta tenendo presente l'immagine attestata in LP).

### 3. Conclusioni: il Figlio dell'Uomo in LP e nella tradizione proto-cristiana

L'attestazione più massiccia del Figlio dell'Uomo quale figura di agente escatologico di salvezza è, come è noto, rappresentata da LP. In questo scritto la stretta colleganza che lo stesso redattore-autore pone tra l'Eletto e il Figlio d'Uomo impone un'analisi comparata di questi diversi attributi simbolici, certamente correlati tra loro. È apparso chiaro a molti studiosi il fatto che se l'Eletto ha tale designazione

soprattutto in funzione degli eletti, il Figlio dell'Uomo ha, di contro, inerenza con il giudizio (di vendetta) sui malvagi e sui potenti<sup>41</sup>. Questa osservazione tiene conto del fatto, osservato, tra gli altri, anche dal VanderKam, che gli epiteti «Eletto» e «Figlio dell'uomo» (nelle sue varie formulazioni) appaiono in specifici blocchi di LP, secondo un andamento che potremmo definire chiastico (A. 38-45: Eletto; B. 46-48: Figlio dell'Uomo; C. 49-62: Eletto; D. 62,2-71: Figlio dell'Uomo)<sup>42</sup>.

Anche nel caso di LP, sulla scorta della particolare rilettura attuata sulla Scrittura considerata autorevole nell'ambito del gruppo in cui il testo è sorto (nel caso l'immagine di *Dan.* 7, sebbene ricontestualizzata in senso assolutamente diverso: da simbolo collettivo a simbolo di un agente escatologico di salvezza), riteniamo che l'immagine sia connessa ad una particolare valenza autoritativa. La sua importanza nel giudizio è specchio di una precisa funzione culturale e simbolica nell'ambito del gruppo che ha prodotto e nei successivi gruppi che hanno riletto il LP (riscatto da una situazione di oppressione e di estromissione dal potere<sup>43</sup>). L'utilizzo di una specifica immagine legata ad una dimensione di rilettura e di amplificazione di un testo della tradizione considerata autorevole trascina inevitabilmente dietro di sé un particolare valore autoritativo, ulteriormente amplificato dal genere apocalittico e dalla funzione escatologica di giudizio ad esso connessa.

Il cosiddetto «movimento» enochico ha certamente prodotto un numero considerevole di apocalissi, ma sembra che fosse poco interessato alle speculazioni messianiche. Solo LP sembra rappresentare una importante eccezione in questo senso: la figura messianica ivi descritta ha certamente caratteristiche escatologiche, ma resta il fatto che essa rappresenta

<sup>41</sup> Cfr. T.W. MANSON, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, «Bulletin of the John Ryland's Library» 32 (1949-1950), pp. 171-193 (spec. pp. 179 ss.).

<sup>42</sup> Cfr. J.C. VANDERKAM, *Righteous One, Messiah, Chosen One and Son of Man in 1 Enoch 37-71*, in J.H. CHARLESWORTH (cur.), *The Messiah*, pp. 169-191 (spec. p. 175).

<sup>43</sup> Per una lettura che sfrutta una metodologia di tipo sociologico cfr. D.W. SUTER, *The Measure of Redemption: The Similitudes of Enoch, Nonviolence, and National Integrity*, «Society of Biblical Literature Seminar Papers» 22 (1983), pp. 167-176.

un *unicum* nell'ambito della tradizione enochica e non sembra essere attestata, al di là di alcune tradizioni protocristiane, nel giudaismo del periodo ellenistico-romano con la stessa portata (anche Qumran tace per quanto riguarda la presenza di tradizioni legate al Figlio dell'uomo<sup>44</sup>).

Spesso ancora oggi si parte dalla definizione di un movimento apocalittico per cercare di ricostruire i filoni legati all'immagine del Figlio dell'Uomo, come se questa fosse universalmente nota nel giudaismo del secondo Tempio. Si dice che visto che Gesù utilizzava l'immagine senza spiegarla, i suoi uditori dovevano neces-

sariamente capirla e, quindi, conoscerla. Ma davvero è ipotizzabile che tutti conoscessero le tradizioni enochiche del LP? O che tutti fossero a corrente di non meglio specificate «tradizioni apocalittiche» sul Figlio dell'Uomo danielico riletto in chiave individualistica (che cioè fossero informati sui dibattiti esegetici che si consumavano attorno a *Dan.*)? Caduta la definizione di apocalittica non è più possibile conservare neanche il concetto di tradizioni apocalittiche messianiche sul Figlio dell'Uomo. Visto che la stessa tradizione enochica nella sua interezza non sembra essere interessata al messianismo superumano di questa figura, è necessa-

<sup>44</sup> Una certa discussione si è avuta per il frammento 4Q246 (cfr. presentazione e analisi in E.M. COOK, *4Q246*, «Bulletin for Biblical Research» 5 [1995], pp. 43-66 e F.M. CROSS, *The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' [4Q246]*, in S.M. PAUL-R.A. KRAFT-L.H. SCHIFFMAN [CURF.], *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, pp. 151-158). Secondo J.J. Collins, che ha dedicato al frammento una serie di studi di grande interesse, l'elemento abbastanza certo (sebbene non indiscutibile) riguardo al nostro testo è la sua appartenenza al «ciclo danielico», come evidenziato dai rapporti tra il frammento qumranico e il testo biblico (col. II, l. 5/*Dan.* 4,3; 7,27; col. II, l. 9/*Dan.* 4,31; 7,14) e dall'utilizzo del termine *dîš* nella col. II, l. 3 (vd. *Dan.* 7,7). Secondo lo studioso il termine «Figlio di Dio» non solo si riconnette a testi quali *2Sam.* 7,14 e *Sal.* 2 (4Q174), ma rappresenta un vero e proprio *leader* espressione del popolo di Dio, e si trova nella stessa relazione del Figlio dell'Uomo con il popolo dei santi presente in *Dan.* 7 (per una sintesi e ulteriore bibliografia cfr. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, pp. 17-18). Ma la col. II, in questo senso, proprio perché si trova in uno stato di conservazione accettabile, può fornire delle indicazioni alla chiarificazione del senso dell'immagine; il governo di questo personaggio viene posto dopo una serie di regni che avranno un effetto catastrofico. Ma dopo di essi «sorgerà il popolo di Dio e tutti abbandoneranno la spada» (cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, Traduzione dei testi originali con note di C. MARTONE, Paideia, Brescia 2003<sup>2</sup>, p. 251): la col. II inizia con il presentare nuovamente il personaggio (l. 1), passa poi a trattare dei regni che distruggeranno ogni cosa (ll. 2-3), per poi parlare dell'avvento del popolo di Dio e della pace che succederà a questo evento (l. 4). La l. 5 poi presenta la citazione

di *Dan.* 7,14, ma non sostituisce il possessivo singolare con quello plurale, come ci si aspetterebbe dopo la menzione del popolo di Dio, ma mantiene il possessivo singolare, come è nel testo danielico; la l. 4, inoltre, menziona il popolo di Dio, per cui sembra associare il Figlio di Dio al popolo di Dio. Per questo una interpretazione collettiva del simbolo, secondo il mio parere, sembra tenere meglio nel debito conto il rapporto tra il popolo di Dio e il simbolo del Figlio di Dio; resta, comunque, che nel testo non è presente l'appellativo «Figlio dell'Uomo», e che lo stesso termine «Figlio di Dio» sembra riconnettersi ad alcuni luoghi dell'A.T. dove esso viene impiegato (anche se non in maniera totalmente esplicita) soprattutto per omaggiare i grandi re: vd. *Sal.* 2,7, *2Sam.* 7,14 o *Sal.* 89,27; questi appellativi sono rilevanti a Qumran, dove tutti i membri sono riconosciuti come «Figli [di Dio]» in 4QSalmi apocrifi<sup>b</sup> (4Q381) fr. 48 (cfr. E.M. SCHULLER, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphical Collection*, Atlanta 1986, pp. 61-240, tavv. I-VII. IX); è dunque in questa stretta relazione tra un simbolo individuale e un significato collettivo, riferentesi al gruppo, la vicinanza con *Dan.* 7 che, come abbiamo già avuto modo di notare, ha attuato lo stesso procedimento. Credo che il testo di 4Q246 alluda all'era in cui il gruppo potrà assurgere al comando, e che non abbia un significato messianico in senso stretto ma solo in senso lato (il gruppo, alla fine, potrà assurgere al potere; evidente è altresì, a mio parere, il significato sacerdotale connesso alla rilettura dell'espressione «Figlio di Dio»). Sul rapporto Figlio dell'Uomo/Figlio di Dio cfr. le riserve e le osservazioni di J.D.G. DUNN, 'Son of God' as 'Son of Man' in the Dead Sea Scrolls? A Response to J.J. Collins on 4Q246, in S.E. PORTER - C.A. EVANS (curr.), *The Scrolls and the Scriptures*, Sheffield 1997, pp. 198-210.

rio concludere che LP, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, è l'unica attestazione di questa particolare attesa escatologica (che sembra anche piuttosto isolata nel giudaismo del secondo Tempio o, comunque, affiancata da altre attese, diversificate e divergenti; non è neppure certo se il messianismo fosse una concezione che apparteneva a tutti i giudei dell'epoca. Noi crediamo di no), e che – di conseguenza – il dibattito sorto nel proto-cristianesimo si consumò proprio in riferimento all'attesa messianica documentata da quella specifica fase del movimento enochico.

Per questo anche il problema del rapporto tra cosiddetto «giudeocristianesimo» (definizione a mio avviso inutilizzabile) e «cristologie protocristiane» non va impostato in termini di contrasto o di analogia (cristologia alta = cristianesimo «non giudaico» [sic!]; cristologia bassa = giudeocristianesimo; queste contrapposizioni sono frutto di valutazioni piuttosto semplicistiche dei gruppi protocristiani nel loro rapporto coi giudaismi del periodo ellenistico-romano), ma tenendo presente che la forma messianica promulgata da LP, che presenta un personaggio intronizzato e assunto al ruolo di giudice escatologico, è l'unico elemento che permette di spiegare lo sviluppo di alcune cristologie del proto-cristianesimo. Certamente l'immagine deriva da Gesù stesso, che avrà sicuramente riletto il simbolo danielico in chiave individualistica; ma riteniamo che la riflessione successiva di alcune comunità protocristiane abbia ulteriormente allargato il senso della definizione gesuana in continua dialettica con

branche successive del movimento enochico, così come testimoniato da *2Enoc*, che ancora risente dei dibattiti intorno a figure celesti assimilabili al Figlio dell'Uomo del LP (sebbene con terminologia diversa). La posizione di LP – per certi versi – dovette essere avversata anche all'interno della stessa tradizione enochica.

Se ogni «cristologia» presuppone un «messianismo»<sup>45</sup>, è chiaro che quella del Figlio dell'Uomo presuppone quel particolare messianismo di chiara matrice giudaica, sebbene riletto in una prospettiva affatto diversa: non è allora questo tipo di cristologia «alta» anch'essa di matrice «giudaica»? Esiste allora una reale dicotomia tra cristologia alta e giudaismo? O non sono tutte manifestazioni di polemiche e dialettiche presenti nel giudaismo del periodo ellenistico-romano? La riflessione intorno all'identità del Figlio dell'Uomo continua anche in una fase successiva a quella delle comunità che hanno prodotto Q e i Vangeli, visto che anche l'A. di *Apoc.* sembra rileggere *Dan.* sulla scorta di una interpretazione individuale del Figlio dell'Uomo: questa, se da un lato sembra riconnettersi alla cristologia delle comunità che hanno prodotto Q (comunità palestinesi, quindi), dall'altro sembra rinverdire le polemiche contro alcuni gruppi che si riconnettevano all'immagine enochica del Figlio dell'Uomo.

Luca Arcari  
Via Ettore Riola, 8  
I-82018 San Giorgio del Sannio (BN)  
e-mail: lucaar@genie.it

<sup>45</sup> È necessario ricordare, però, che l'uso di questi termini non può essere volto solo alla definizione di realtà ideologiche e/o teologiche; spesso gli studiosi sono influenzati dalle categorie teologiche, di derivazione successiva, di «cristologia» e «messianismo» (cfr. J.H. CHARLESWORTH, *Gli pseudepigrifi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, pp. 237-248). In realtà, per il mondo antico, il simbolo non è strumento di autodefinizione ideologica, ma è

soprattutto strumento di autodefinizione sociale, per cui quello che (spesso impropriamente, stando almeno alle nostre categorie ermeneutiche) viene definito come simbolo, era impiegato non per trasmettere un'idea (o almeno non solo), ma quale elemento di autorappresentazione in quel microcosmo sociale che è il testo prodotto dal gruppo: cfr. É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963, pp. 7-8.

SUMMARY

In this study the author analyzes the concept of the «apocalyptic tradition on the messianic Son of Man». He rereads the Jewish sources about the messianic Son of Man and concludes that it is more problematic to establish in the Judaism of the Hellenistic-Roman period the existence of an «apocalyptic tradition on the messianic Son of Man». The concept of «tradition» presupposes an ample number of sources, or the possibility to reconstruct a historical development by using either an expression or an idea. The case of the messianic Son of Man, on the contrary, is a specific case of rereading of the danielic image in a single group, that of the *Book of Parables*. Neither *4 Ezra* nor the *Testament of Abraham* uses the image of the Son of Man (despite some danielic literary reuses); the Qumran and other enochic sources seem to avoid the messianic symbol as well. Consequently, on the basis of our knowledge of the messianic concepts of the Judaism of the Second Temple Period, we cannot derive the synoptic messianic use of the expression from an «apocalyptic tradition on the messianic Son of Man». Rather, the expression seems to be derived from a direct controversy against the group of the *Book of Parables*, carried on both by the historical Jesus and by the some Proto-Christian communities.

**KEYWORDS:** Book of Parables; Son of Man; Messianic Ideas and Protochristian Groups.

“PROMISED GIFT” AND “PROMISE OF A GIFT”: THE CASE OF THE LEXEME *NDR*

*Introduction*

This paper focuses on the two semantic values of the Hebrew lexeme *ndr*, which have been disambiguated during the analysis of the Lexical Field (LF) of the substantives of “gift” in Ancient Hebrew<sup>1</sup> (AH). Such values are “promised gift to God” and “promise of a gift to God”.

The aim of this paper is trying to understand whether these different semantic values actually represent two lexematic variants or whether they imply the existence of two different lexematic units<sup>2</sup>. This paper will eventually try to demonstrate that such semantic values represent lexematic variants: in other terms, the Hebrew lexeme *ndr* can objectively be considered as a case of polysemy.

The argument will be developed into six detailed parts, by which I will try to provide pieces of evidence grounded on different perspectives.

In the first part I will discuss the relevance of the distributional data in understanding the relation between these two values, in the second part I will analyse the role of the syntagmatic evidence, by focusing on two meaningful examples, in the third and fourth parts I will briefly furnish the main classematic and dimensional data, in the fifth part I will draw some conclusions concerning the relatedness in meaning between the two semantic values, and in the final part I will

briefly analyse the role of the lexeme *ndr* within the LF of “gift”.

1. *Distributional data*

EBH1 <sup>3</sup>	(9)
EBH2 <sup>4</sup>	(17)
EBH4 <sup>5</sup>	(31)
LBH1 <sup>6</sup>	(2)
LBH3 <sup>7</sup>	(1)
BH:	57
LBH:	3
Total:	60

Table 1: distribution of the lexeme *ndr* in Biblical Hebrew.

Table 1 highlights a relevant decrease of the usage of the lexeme *ndr* in late Biblical languages: as a matter of fact, in Biblical Hebrew (BH) only 3 occurrences out of 57 belong to the late languages (LBH). Such a result is furthermore confirmed by the lack of occurrences of the lexeme *ndr* in the language of Ben Sira’ (BSH) as well as by the exiguity of its attestations in Qumranic Hebrew (QH).

Surprisingly, the lexeme *ndr* does not seem to be consistently substituted by any other lexeme of the LF.

Secondly, the distributional data concerning the Biblical and Qumranic *corpora* show that the occurrences of *ndr* “promise of a gift to God” are absolutely pre-eminent; such a

<sup>1</sup> The LF of the substantives of “gift” in Ancient Hebrew is the subject of my doctoral thesis at the University of Florence, under the supervision of Professor Ida Zatelli.

<sup>2</sup> The reference to “different lexematic units” and “lexematic variants” actually reflects the lexematic methodology, which is used in my thesis. As far as the lexematic perspective is involved, cfr. e.g. Coseriu (1967; 1971ab) and Zatelli (1978; 1995; 2004). According to the traditional vocabulary of

lexical semantics, the aim of this paper is trying to understand if the lexeme *ndr* might be a case of polysemy (i.e. lexematic variants) or homonymy (i.e. different lexematic units). Cfr. e.g. Lyons (1977), Cruse (1986; 2000) Lynne Murphy (2003).

<sup>3</sup> Early Historical-Narrative Language.

<sup>4</sup> Early Poetical Language.

<sup>5</sup> Early Juridical-Cultic Language.

<sup>6</sup> Late Historical-Narrative Language.

<sup>7</sup> Late Poetical Language of Job.

datum is consistent for each functional language (FL), in which the lexeme *ndr* occurs.

Let us go into the details, which are highlighted by table 2.

Functional Language	<i>ndr</i> “gift”	<i>ndr</i> “promise”
EBH1	1	8
EBH2	0	17
EBH4	10	21
LBH1	0	2
LBH3	0	1
QH2 <sup>8</sup>	0	1
QH3 <sup>9</sup>	4	11

Table 2: *ndr* “gift” and *ndr* “promise” according to the FL

As far as BH is concerned, in the early historical narrative language (EBH1) *ndr* “promise of a gift to God” is attested 8 times out of 9; in the early poetical language (EBH2) it is used in all occurrences; in the early juridical-cultic language (EBH4) it occurs 21 times out of 31; in the late narrative language (LBH1), as well as in the late poetical language of Job (LBH3), *ndr* “promise of a gift to God” is used in all occurrences.

As far as QH is concerned, the lexeme occurs in the poetical language of Qumran (QH2), in which *ndr* “promise of a gift to God” is used in all occurrences, as well as in the juridical-cultic language of Qumran (QH3), in which *ndr* “promise of a gift to God” is used 11 times out of 15.

What could be, then, the actual relevance of such data, in order to determine any

kind of sense-relation (which is in this paper assumed and proved) between the two semantic values of the lexeme *ndr*?

The consistency of such a datum might actually lead to the conclusion that *ndr* “promised gift to God” is marked, at least distributionally<sup>10</sup>, since its distribution is rather restricted, whereas *ndr* “promise of a gift to God” is distributionally unmarked, since its distribution is unquestionably wider.

Unfortunately, there is not a reverse logic correspondence between distributional markedness and semantic markedness, since, as Lyons writes (1977:307) «it should be noticed [...] that whereas all semantically marked lexemes are (by virtue of their more specific sense) distributionally marked, the converse does not hold».

Therefore, it is not logically – and objectively – possible to deduce any relation grounded on semantic markedness concerning the two values of the lexeme *ndr*, by merely focusing on the distributional data. This does not mean, however, that this distributional evidence cannot actually be completed and strengthened by other perspectives and results, such as the classematic ones (cf. §3).

## 2. The role of syntagmatic evidence

The syntagmatic structures, within which the lexeme *ndr* is used, are rather complex and not immediately understandable. A detailed analysis of such relations cannot obviously be the aim of this paragraph, which will merely try to provide a short draft of the main problems and their possible solutions, referring to their semantic relevance as well.

<sup>8</sup> Poetical Language of Qumran.

<sup>9</sup> Juridical-Cultic Language of Qumran.

<sup>10</sup> Lyons (1977:305-306) describes three different kinds of markedness (or marking): formal marking, distributional marking and semantic marking. As a general rule, marking might correlate with a difference in distribution, since the marked member could tend to be more restricted in its distribution than the unmarked one. In fact, at a first glimpse it would seem possible to argue that

«distributional marking correlates with, and in many cases can be plausibly explained as being determined by, semantic marking». However, as Lyons notes, the situation is more complex: on the one hand, in fact, there is not a clear-cut distinction between the different kinds of markedness, and, on the other hand it is quite a hard task to clearly determine their respective boundaries as well as the relations between them.

At a first glimpse, one might think that there could be a logic correspondence between the syntagmatic context of the lexeme *ndr* and its semantic value. For instance, by looking at the syntagmatic data concerning EBH1, one might assume that, as a general rule, *ndr* “promised gift to God” is always in syntagmatic relation with items of the sacrificial lexicon, whereas *ndr* “promise of a gift to God” is always linked to nouns and verbs referring to speech acts (e.g. the verbs *’mr* –“to say” - and *dbr* - *qittēl* –“to speak”- as well as syntagms such as *hyš’ mpyw* – “what comes out of his mouth”).

Such a kind of relation, however, might be valid only for EBH1, and it *must not* be considered as a necessary and sufficient condition for the disambiguation of the two semantic values of the lexeme *ndr*.

As a matter of fact, in the other FL, in which the lexeme *ndr* is attested, the correspondence between syntagmatic relations and semantic values is more complex; it often depends, furthermore, on the FL in which the lexeme is used.

In EBH4, for instance, many occurrences of *ndr* “promise of a Gift to God” – as well as all the occurrences of *ndr* “promised gift to God” – are used in syntagmatic relations with the sacrificial lexicon.

Examples (1-4) will hopefully clarify such a syntagmatic situation: as a matter of fact, in examples (1-2) the lexeme is used with reference to a gift, while in examples (3-4) it is used with reference to a promise, and in all the examples the lexeme *ndr* is patently used within the sacrificial lexicon.

(1) Nm 29:39

*’lh t’šw lyhwh bmw’dykm lbd mndrykm wndbtykm l’ltykm wlmnh̄tykm wlnskykm wlšlmykm*

<sup>11</sup> According to Arnold-Choi (2003:113) the usage of the proclitic preposition *l* in cases such as Nm 29,39 could be defined as «*normative*: often translated ‘according to’, [it] classifies the object of the preposition, sometimes dividing a larger whole into parts».

«all these things you are to offer to YHWH in your appointed times: besides your *ndrym*, and your freewill offerings, according to<sup>11</sup> your burnt offerings and your vegetal offerings, and your peace offerings»

(2) Dt 12:6

*wbh’tm šmh ’ltykm wzbh̄ykm w’t m’šrtykm w’t trwmt ydykm wndrykm wndbtykm [...]*

«and you shall bring there your burnt offerings and your animal sacrifices and your tithes and the contribution of your hand, and your *ndrym* and your freewill offerings»

(3) Lv 22:21

*w’yš ky yqryb zbh̄ šlmym lyhwh lpl’ ndr ’w lndbh [...]*

«And when someone presents an animal sacrifice of peace offering to YHWH, in order to do a *ndr* in a special way or with a freewill offering [...]

(4) Nm 15:3

*w’sytm ’šh lyhwh ’lh ’w zbh̄ lpl’ ndr ’w bndbh wbm’dykm [...]*

«And you shall do a fire offering to YHWH, a burnt offering or an animal sacrifice in order to do a *ndr*<sup>12</sup> in a special way, or with a freewill offering, or in your appointed times [...]

As it has been said in the beginning of the paragraph, the syntagmatic *milieu* of the lexeme *ndr* is rather complex; examples 1-4 should clearly highlight, to my mind, that the syntagmatic relation between the lexeme *ndr* and the sacrificial lexicon cannot be considered by itself as a valid proof of the value in which the lexeme is used, since it can actually be shared by both the semantic values of *ndr*.

<sup>12</sup> One might note that *ndr* “promise of a gift” is plural, whereas *ndr* “promised gift” is singular: this is merely and accidentally due to the examples here quoted, and it does not reflect a functional datum.

Going into the details, in such cases, beside the sacrificial lexicon an important and decisive role is actually played by the verbs which are in syntagmatic relation with *ndr*.

As a matter of fact, in examples (1-2) the lexeme is direct object of verbs (i.e. the verbs *šh* –“to do”, but also “to offer”- and *bw*’ -*hiqtil* –“to bring”), which are commonly shared by many lexemes of the LF, whereas in examples (3-4) the lexeme is direct object of the verb *pl*’ (*qiṭṭel* “to do in a special way”), which happens to be specifically used with *ndr* “promise of a gift to God”<sup>13</sup>.

Another interesting syntagmatic datum, resulting e.g. from EBH4, is the frequent relation between *ndr* “promise of a gift to God” and lexical items belonging to the lexicon of “promise and obligation” (cfr. e.g. the lexemes *šb’h* - “oath” - and *’sr* - “obligation, bind”).

Such data are consistently confirmed by all the FL, in which the lexeme is used.

To sum up, these results actually allow to organise the heterogeneous syntagmatic structure as it follows: it should be clear that whereas all the occurrences of *ndr* “promised gift to God” imply a syntagmatic relation with the sacrificial lexicon, the opposite is not necessary.

It should eventually be clear that, with the exception of specific and extremely clear cases, both the semantic values of the lexeme *ndr* happen to be used within a shared syntagmatic context.

As we are going to see in §4, such a common syntagmatic ground can actually be a consistent piece of evidence of the closeness between these two semantic values.

After analysing the general syntagmatic data, I would think it could be interesting to discuss into the details two meaningful examples of syntagmatic relation, which will hopefully throw some further light on the closeness between the two values of the lexeme *ndr*.

## 2.1. *The lexemes ndr and ndbh*

The lexeme *ndr* is sometimes in syntagmatic relation with another lexeme of the LF, the substantive *ndbh* (“freewill offering”), as it is highlighted by the following examples (5-8):

(5) *ndr ’w ndbh* (“a *ndr* - gift - or a freewill offering”)<sup>14</sup>,

(6) *lkl ndryhm wkl ndbwtm* (“according to all their *ndrym* – gift - and all their freewill offerings”)<sup>15</sup>,

(7) *lpl’ ndr ’w lndbh* (“to do a *ndr* – promise - in a special way, or for a freewill offering”)<sup>16</sup>,

(8) *lpl’ ndr ’w bndbh* (“to do a *ndr* – promise - in a special way or with a freewill offering”)<sup>17</sup>.

This kind of syntagmatic relation patently implies – as clearly as an example of a basic manual of lexical semantics – a paradigmatic opposition between the main semantic features of the lexemes *ndr* and *ndbh*. By means of such an opposition, it is possible to determine that the meaning of the lexeme *ndr* is qualified by the sense-component “binding” – which actually implies that the referent of the lexeme *ndr* is something obligatory, having been promised – whereas the meaning of the lexeme *ndbh* is qualified by the sense-component “spontaneous”: the referent of the lexeme *ndbh* is then something which happens to be done (or given) at will.

It is not trivial, moreover, to insist on the fact that such a syntagmatic relation involves both values of the lexeme *ndr*, as it is highlighted by examples (5-8). From the point of view of the componential analysis, the explanation is simple: as a matter of fact, this oppositional structure correlates only the sense-components “spontaneous” and “binding”, which eventually appear to be the main qualifiers respectively of the meanings of the lexeme *ndbh* and of *both the values* of the lexeme *ndr*.

<sup>13</sup> Cfr. *below*, § 2.2.

<sup>14</sup> Cfr. Lv 7:16.

<sup>15</sup> Cfr. Lv 22:18.

<sup>16</sup> Cfr. Lv 22:21.

<sup>17</sup> Cfr. Nm 15:3.

## 2.2. The lexeme of *ndr* and special “verbs of action”

A second syntagmatic case, which is very interesting, is the relation between the lexeme *ndr* (“promise of a gift to God”) and the following set of verbs referring to specific actions.

*šlm* (qittēl “to accomplish”, “to fulfil”): attested in EBH1, EBH2, EBH4, LBH3.

*pl’* (qittēl “to do in a special way”): attested in EBH4.

*qwm* (hiqtīl “to give effect to”): attested in EBH2, EBH4.

*šh* (“to do”, “to perform”): attested in EBH1, EBH2.

Two opposite perspectives of analysis are now possible: such syntagmatic relations might as well be maximised or minimised.

By maximising the semantic closeness and the distributional frequency between the lexeme *ndr* and these verbs, it would then be possible to consider them as complementary members of a sort of homogeneous syntagm.

By minimising them, such relations would not even be noteworthy.

To my mind, the limit of the first perspective would be that it does not take fully into consideration the semantic value of the lexeme *ndr* by itself – which is the main topic of this analysis.

As a matter of fact, such cases cannot be considered as belonging to the value “promised gift to God”, since it is undoubtedly clear that the lexeme *ndr* by itself keeps on having the semantic value of “promise of a gift to God”.

The limit of the second perspective would be that it does not give such relations any relevance – doing this would be at least undue.

There might then be, to my mind, a third way, which actually is a compromise between maximising and minimising such relations.

The closeness and the frequency of the correspondence between the lexeme *ndr* and these special verbs might be preserved by considering such a relation as a *fixed pair*: such as

fixed pair, the structure *ndr* + *verbs of action* could actually be interpreted as a reference to an act of giving<sup>18</sup>: as a matter of fact, it denotes the actual and effective fulfilment – in terms of giving – of something which has previously been promised. In the meanwhile, the value itself of the lexeme *ndr* would be preserved, since it would keep on being used with the semantic value “promise of a gift to God”.

Furthermore, I would argue that it might even be possible to give such fixed pair a position between *ndr* “promised gift” and *ndr* “promise of a gift to God”, as if they could represent a sort of gradual and flexible boundary between the two values of the lexeme *ndr*.

## 3. Classematic data

The following table (tab. 3) shows the classematic data concerning the lexeme *ndr*, in relation with each FL.

CLASSEMATIC DATA: <i>ndr</i>	
EBH1	Class: “animals” <i>ndr</i> “promised gift to God”. Class: “human beings”, “objects”, “state, conditions” <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.
EBH2	Class: “animals”, “human beings”, “objects”, “state, conditions”. <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.
EBH4	Class: “animals”, “objects” <i>ndr</i> “promised gift to God”. Class: “animals”, “human beings”, “state, conditions”. <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.
LBH1	Class: “animals”, “state, conditions” <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.
LBH3	Class: “state, conditions” <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.
QH2	Class: “animals” <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.
QH3	Class: “objects” <i>ndr</i> “promised gift to God”. Class: “state, conditions” <i>ndr</i> “promise of a gift to God”.

Table 3: classematic data of the lexeme *ndr*.

<sup>18</sup> In Biblical Hebrew a similar situation is given by the relation between the lexeme *mšwh* (“precept”) and the verbs *šmr* (“to observe”), and *šm’*

(“to listen to”, “to obey”): these fixed pairs can actually be interpreted as a reference to an act of doing or performing something.

A comprehensive survey of all the classematic data concerning all the FL, in which the lexeme *ndr* is used, actually highlights a meaningful difference between the two values of the lexeme in analysis.

As a matter of fact, *ndr* “promised gift to God” involves only 2 classes – “animals” and “objects” – whereas *ndr* “promise of a gift to God” involves 4 classes: “animals”, “objects”, “human beings”, “state, condition”. Such a result is highly important, since it actually implies that *ndr* “promise of a gift to God” is qualified by a wide semantic extension, while *ndr* “promised gift to God” would appear to be more specific.

Such a datum is totally consistent with – and complementary to – the distributional results (cf. §1), which show that the *ndr* “promised gift to God” is distributionally marked.

In other words, the classematic data would seem to imply that *ndr* “promised gift to God” is also semantically marked, since its semantic extension is more restricted.

#### 4. Dimensional data

The analysis of all the occurrences of the lexeme *ndr* in AH shows that in all the FL, in which the lexeme *ndr* is attested, both its values are used within the “cultic” dimension, which denotes gift-giving intended for God as well as for religious purposes.

#### 5. Relatedness in meaning between “promised gift” and “promise of a gift”

As it has often been noticed<sup>19</sup>, there is not a clear-cut distinction between polysemy

and homonymy: in lexematic terms, it is not always an easy and objective task distinguishing between lexematic variants and different lexematic units. As a matter of fact, the choice often depends on the perspective adopted by the linguist himself, who can actually decide to maximise or minimise the phenomena he is dealing with.

Nevertheless, an objective and helpful criterion is a preliminary analysis of the relatedness between the values of a lexeme<sup>20</sup>: so, if the semantic values “a” and “b” of a lexeme X appear to have strong relations (i.e. they might share the same sense-components, or it might be possible to deduce a semantic development from “a” to “b” and so on), then they might be considered as semantic values belonging to two lexematic variants of the lexeme X, labelled as X<sup>1</sup> and X<sup>2</sup>.

On the other hand, if they do not appear to have anything to share, then it might be possible to deduce the existence of two different lexematic units, i.e. X<sub>1</sub> and X<sub>2</sub>, respectively with the values “a” and “b”<sup>21</sup>. In such a case, a further proof might be asking a native speaker<sup>22</sup>, which, in the case of BH, can be a difficult task!

As far as the case of the lexeme *ndr* is concerned, all the pieces of evidence gathered in this paper would actually seem to highlight a close sense-relation between the two semantic values of the lexeme *ndr*.

As a matter of fact, as it has been briefly shown in this paper, the syntagmatic data clearly imply that both these values often share the same syntagmatic background, the para-

<sup>19</sup> Cfr. e.g. Lyons (1977), Cruse (1986).

<sup>20</sup> According to Kedar-Kopfstein (1994:18-19) another way might be «to note the conceptual link [between the different values of a word] as evident in the texts themselves». Kedar-Kopfstein’s suggestion is interesting, even if, to my mind, it would be preferable – as well as more prudential – to investigate the “relatedness in meaning” rather than any “conceptual link” or «idea» (*ibidem*:20). The expression “conceptual link” (as well as “idea”), could actually be fallacious, since it might imply a sort of pre-comprehension, which could misleadingly influence the lexematic analysis itself.

<sup>21</sup> As far as the LF of the substantives of “gift” is concerned, the lexeme *mś’t* is interpreted as a case of homonymy: as a matter of fact, three values have been disambiguated, between which it does not seem to subsist any kind of relatedness. The existence of the following three different lexematic units has then been deduced: *mś’t*<sub>1</sub> (“gift of a portion of non sacrificial food”), *mś’t*<sub>2</sub> (“appointed signal of smoke”) and *mś’t*<sub>3</sub> (“the act of lifting something up”).

<sup>22</sup> Cfr. KEDAR-KOPFSTEIN (1994:18).

digmatic data show that both values share the same main sense-components, and the dimensional data highlight that they are used within the same dimension. The distributional and classematic data would eventually seem to imply that *ndr* “promise of a gift to God” is less marked, from both a distributional and semantic point of view, than *ndr* “promised gift to God”.

To sum up, I would say that there are enough data to argue that *ndr* “promise of a gift to God” and *ndr* “promised gift to God” imply the presence of two lexematic variants, which can be labelled as *ndr*<sup>1</sup> (“promise of a gift to God”) and *ndr*<sup>2</sup> (“promised gift to God”).

#### 6. The role of the lexeme *ndr* within the LF: between “gift” and “promise”

In the light of all the data here gathered it should be clear that the lexeme *ndr* takes a marginal position within the LF of the substantives of “gift” in AH.

Its semantic extension, in fact, would seem to place the lexeme within a semantic area between the LF of “gift” and the LF of “promise”, as it is highlighted by the frequent syntagmatic relations of the lexeme *ndr* with lexical items referring to promises, oaths and speech acts.

The ideal borderline between these two LF would obviously leave *ndr* “promised gift to God” on the side of the LF of “gift”, whereas *ndr* “promise of a gift to God” would remain within the LF of “promise”.

Eventually, just across the borders of both the LF there would be a third area: this place would be taken by those occurrences, in which *ndr* “promise of a gift to God” occurs together with special “verbs of action”, referring to an act of giving (cf. §2.2.).

#### BIBLIOGRAPHY

ARNOLD, B.T., - J.H. CHOI,  
*A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge University Press Cambridge, 2003.

- COSERIU, E.,  
*Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*, in AAVV., *Les théories linguistiques et leur applications*, Nancy, 1967, pp. 9-87.  
*Per una semantica diacronica strutturale*, in ID., *Teoria del linguaggio e linguistica generale. Sette studi*, Laterza, Bari 1971, pp. 225-286.  
*Solidarietà Lessicali*, in ID., *Teoria del linguaggio*, Bari 1971, pp. 303-316.
- CRUSE, A.,  
*Lexical Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.  
*Aspects of the Micro-structure of Word Meanings*, in Y. RAVIN and C. LEACOCK (edd.), *Polysemy, Theoretical and Computational Approaches*, Oxford University Press, Oxford 2000.  
*Lexical Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B.,  
*On the decoding of Polysemantic Lexemes in Biblical Hebrew*, «ZAH» 1 (1994), pp.17-25.
- LYNNE MURPHY, M.,  
*Semantic Relations and the Lexicon. Antonymy, Synonymy, and Other Paradigms*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- LYONS, J.,  
*Semantics 1&2*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- ZATELLI, I.,  
*Il campo lessicale degli aggettivi di purità in Ebraico Biblico*, in Quaderni di Semitistica, 7, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, Università di Firenze, Firenze 1978.  
*Functional Languages and their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in T. Muraoka (ed.), *Studies in Ancient Hebrew*, Peeters Press, Louvain 1995, pp. 55-63.  
*The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language*, «KUSATU» 5 (2004), pp. 129-159.

Francesco Zanella  
Università di Firenze  
Via D'annunzio, 8  
I-36010 Monticello Conte Otto (VI)  
e-mail: zanellafrancesco@hotmail.com

SUMMARY

This paper analyzes the lexeme *ndr* and its two semantic values “promised gift to God” and “promise of a gift to God”. Different kinds of data (i.e. distributional, syntagmatic, classematic, dimensional and paradigmatic data) have been gathered here in order to argue objectively that the following two lexematic variants are identifiable: *ndr*<sup>1</sup> (“promised gift to God”) and *ndr*<sup>2</sup> (“promise of a gift to God”). As far as the role of the lexeme *ndr* within the LF of “gift” in AH is involved, it is clear that the lexeme takes a marginal position between the LF of “promise” and “gift”.

KEYWORDS: Semantics of Ancient Hebrew; Gift; *ndr*.

Piergabriele Mancuso

IL SEFER ḤAKMONY NELLA BIBLIOTECA DEGLI ḤASIDEI AŠKENAZ.  
L'ESEMPIO DEL COMMENTO ALLE *TEFILLOT* DI EL'AZAR DA WORMS

Anello finale di una lunga catena ideale durata quasi un secolo e mezzo, El'azar ben Yehudah da Worms fu il rappresentante ultimo degli Ḥasidei Aškenaz, il noto movimento ebraico che nacque e si sviluppò in Germania e Francia settentrionale a cavallo tra il XII e il XIII secolo. Fondato dai membri della famiglia dei Kalonymos, il movimento degli Ḥaside Aškenaz fu un'importante fucina di idee, un luogo ideale di ricezione, elaborazione e infine trasmissione di un patrimonio culturale e spirituale il cui corpo e nucleo primigenio si era formato nell'alveo fertile del giudaismo medievale del meridione d'Italia<sup>1</sup>.

Sorto nella cittadina di Regensburg ma presto diffusosi in altre città tedesche e nel nord della Francia, il movimento diede vita ad un complesso insieme di pensieri ed idee destinato ad a riverberarsi a lungo anche dopo la morte del movimento stesso nel cuore del mondo ebraico, in primis quello aškenazita.

Le strade che il pensiero del ḥasidico renano imboccò fin dal suo inizio e attraverso cui esso venne a maturare, furono essenzialmente due: da una parte lo sviluppo di un patrimonio ideale di tipo morale ed etico che trovava una prima e più completa definizione nel *Sefer Ḥasidim*, una sorta di manifesto del pensiero pietista, in cui il concetto tradizionale di *ḥasidut* (*pietas*, devozione) veniva rivisitato e interpretato alla luce di una ideale di asceti spirituali, in cui confluivano influenze spirituali provenienti anche dal circostante mondo cristiano<sup>1</sup>. Nel concetto stesso di penitenza, ad esempio, pur senza mai perder il primigenio significato di rinascita e rinnovamento spirituale, si innestano suggestioni assai pronunciate di carattere ascetico, quasi di atarassia e indifferenza ai fatti del mondo, sia a quelli ignominiosi che il mondo ebraico del nord Europa era allora costretto troppo spesso a subire, sia alle critiche e forti opposizioni che all'interno della stessa comunità ebraica si muovevano contro i pietisti stessi.

Benché l'adozione e la conoscenza di tali prassi etica venisse raccomandata anche a coloro che non vivevano all'interno del movimento, dato che essa veniva percepita come conoscenza esoterica di cui poteva fruire teoricamente tutta l'ecumene ebraica, tuttavia il raggiungimento di livelli superiori di maturazione spirituale si pensava fosse possibile solo dopo l'iniziazione e la comprensione interiore di una serie di conoscenze di carattere filosofico ed esoterico. Fu in questo secondo ambito, distinto ma complementare al primo, che il pietismo renano si espresse forse in maniera più originale e certamente nuova.

Fedeli al tradizionale concetto di *qabbalah*, secondo cui ogni innovazione doveva necessariamente trovare giustificazione in ciò che le generazioni precedenti avevano trasmesso – i pietisti tedeschi inserirono nella loro biblioteca una serie di opere del passato che in un modo o nell'altro, ovvero più o meno forzatamente, potessero giustificare l'ideale ascetico e pietistico attorno a cui il movimento aveva imperniato buona parte del proprio bagaglio ideologico. Agli scritti della *Merkavah* (*L'Opera del Carro*) e quelli del *Ma'aseh Berešit* (*L'opera della Creazione*) si intrecciavano le riflessioni sul potere creativo degli *otiyot* (le lettere dell'alfabeto ebraico di cui, in guisa di soggetti creativi, si par-

\* In questo articolo ci sono due serie di note: la prima indicata con cifre arabe e note poste a piè di pagina, la seconda con cifre romane e note poste alla fine del testo.

<sup>1</sup> Sulle migrazioni della famiglia Kalonymos dall'Italia verso l'Europa settentrionale, si veda A. GROSSMAN, *The Migration of the Kalonymus Family from Italy to Germany*, «Zion» 40 (1975), pp. 154-186 [in ebraico]. Su tale argomento esiste una corposa bibliografia, buona parte della quale riconducibile ai seguenti studi: J. DAN, *The Beginning of Jewish Mysticism in Europe*, in C. ROTH (ed.), *The World History of the Jewish People – The Dark Ages*, Tel-Aviv 1966, pp. 282-290; ID., *The Emergence of Jewish Mysticism in Medieval Germany*, in R.A. HERRERA (ed.), *Mystics of the Book – Themes, Topics and Typologies*, New York 1993, pp. 57-95; ID., *La cultura ebraica nell'Italia meridionale: filosofia, etica, misticismo*, in C. VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia – Gli ebrei in Italia*, vol XI, Torino 1996, pp. 339-358.

lava già nel Talmud, oltre che nel ben noto *Sefer Yeširah* [*Il Libro della Formazione*] gli estremizzati antropomorfismi dello *Ši'ur Qoma* (*La Misura della Statura*), ma anche testi nient'affatto esoterici, come il commento sa'adiano al *Sefer Yeširah* e l'*Emunot we-de'ot* (*Il Libro delle Credenze e delle Opinioni*). Di tali scritti il pietismo renano diede letture fortemente influenzate da suggestioni mistiche, che spesso forzavano e travisavano l'interpretazione dei reali contenuti del testo, concentrando forzatamente l'attenzione – come disse Scholem – *sulla parte che era più vicina al loro pensiero, trasformando praticamente quegli autori in teosofi*<sup>2</sup>. A tale processo di rilettura e quindi di formazione di un nuovo sostrato mistico – diede un importante contributo l'apporto neoplatonico di autori quali Abraham ibn Ezra, Abraham bar Ḥiyya e Šabbatai Donnolo, forse la figura più nota di intellettuale ebreo italiano in età alto medievale, e il cui *opus magnum*, il *Sefer Ḥakmony*, insieme al sa'adiano *Tafsir Kitāb al-Mubādī* (*Commento al Libro della Formazione*) ebbe un ruolo estremamente importante nella definizione ideologica del ḥasidismo renano e, più in particolare, nell'interpretazione ḥasidica del *Sefer Yeširah*<sup>3</sup>.

Che il *Sefer Ḥakmony* abbia trovato posto tra la biblioteca del movimento renano sin dal suo inizio è confermato, tra le tante attestazioni, da un brano preso dalla parte introduttiva dell'opera di Donnolo che – mutilo, ma con variazioni testuali tutto sommato non rilevanti – veniva inserito insieme ad un brano del *Sefer Yuḥasin* (*Il Libro delle Genealogie*) nel già citato *Sefer Ḥasidim*. Si pensi, a titolo di esempio, al *Commento al Sefer Yeširah* di El'azar da Worms in cui il riferimento all'opera di Donnolo non si limita alla semplice citazione ma si esplica in un continuo e costante richiamato letterale all'opera del Donnolo che sembra venire a coprire la maggior parte del renano<sup>4</sup>. Anche spostando il nostro punto di osservazione e guardando al circolo del *Keruv ha-meyuḥad* (*Il Cherubino speciale*), la cui identità rimase confusa fino a tempi recenti con quella degli Ḥaside Aškenaz di cui peraltro condivideva parte del bagaglio ideologico<sup>5</sup>, il ruolo che l'opera donnoliana svolse come fonte

<sup>2</sup> Vedi G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1961, pp. 127, 140-142; Id., *La Cabala*, Roma 1982, p. 43; I.G. MARCUS, *Hasidei 'Ashkenaz Private Penitentials: An Introduction and Descriptive Catalogue of their Manuscripts and Early Editions*, in J. DAN - F. TALMAGE (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge (MA) 1982, pp. 57-83. Per quanto riguarda l'oggetto del presente contributo, la *tefillah*, la concezione mistica della preghiera così come definita dai ḥasidim trovava fondamento nelle teorie che i Kalonymos avevano portato dall'Italia meridionale e che, come si racconta nel *Sefer Yuḥasin*, e che più in specifico si attribuivano ad Aharon di Baghdad si veda SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., p. 147; A. NEUBAUER, *Abu Ahron, le Babylonien*, «REJ» 23 (1892), pp. 230-237; Id., *The Early Settlement of the Jews in Southern Italy*, «JQR» 4 (1892), pp. 606-625; I. WEINSTOCK, *Discovered Legacy of Mystic Writings Left by Abu Aaron of Bagdad*, «Tarbiz» XXXII (1963), pp. 153-159 [in ebraico] e la nota, aspra, obiezione di SCHOLEM, *Has a Legacy been discovered of Mystic Writings left by Abu Aaron of Bagdad?*, «Tarbiz» XXXII (1963), pp. 252-265 [in ebraico].

<sup>3</sup> SCHOLEM, *La Cabala*, cit., pp. 45-46. Esiste una enorme di studi sul problema delle fonti letterarie. Dettagliate informazioni bibliografiche sono offerte da J. DAN in *Ḥasidut Aškenaz be-toledot ha-maššavah ha-yehudit*, 3 voll., Tel-Aviv 1990; Id., *Torat ha-sod šel ḥasidut Aškenaz*, Gerusalemme 1968; Id., «*Sefer ha-ḥokmah*» le-rabby El'azar mi-Worms we-mašma'uto le-toledot toratah we-sifrutah šel ḥasidut Aškenaz, «Zion» XXIX (1964), pp. 168-181; Id., «*Sifrut ha-yyiḥud*» šel ḥaside-aškenaz, «Kiriyat Sefer» XLI (1965-1966), pp. 533-544; Id., *The Emergence of Mystical Prayer*, in DAN - TALMAGE (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, cit., pp. 85-120 e Id., *Ṭekstym be-torat ha-'elohut šel ḥasidut aškenaz*, Gerusalemme 1997. Sulla nascita e la formazione del pensiero mistico ḥasidico si veda anche D. ABRAMS, *L'émergence littéraire de l'ésotérisme dans le piétisme allemand*, «Pardès» 18 (1993), pp. 117-133.

<sup>4</sup> Come sottolineato più volte in passato, il contributo forse più noto da parte di Sa'adiah, sia in quanto autore del suddetto *Kitab* che dell'*Emunot we-de'ot*, sta nell'aver dato origine alla nozione di *kavod* intesa come prima entità creata da Dio, identificata con la *Šekinah* e quindi divenuta una sorta di ipostasi divina.

<sup>5</sup> Lo studio di tali citazioni, iniziato da chi scrive, non è ancora stato portato a termine. Un esempio comunque eloquente di tali prestiti possono però venire dall'esame di alcuni dati preliminari, ottenuti grazie al determinante aiuto della dott.ssa Francesca Bregoli – già autrice di un'ottima traduzione italiana di parte del commento di El'azar sul *ma'aseh berešit* (*Il segreto dell'opera della creazione*. Genova, 2002) – sui prestiti donnoliani individuati in *Sode Razayya*, e più in particolare nella sezione *Sod Ma'aseh Berešit*. L'edizione del *Sefer Ḥakmony* cui si fa riferimento è, in attesa di pubblicazione di una versione critica da parte di chi scrive, quella di D. CASTELLI, *Il commento di Shabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*, Firenze 1880.

ispiratrice, tutto sommato non cambia: un esempio chiave penso possa venire dagli scritti di Elḥanan da Londra, che in uno dei suoi due commenti al *Sefer Yeširah* riportava numerose citazioni dal *Sefer Ḥakmony*, inserendo infine nella parte conclusiva del testo, il nome del medico di Oria tra gli autori le cui opere avevano maggiormente contribuito alla redazione dei suoi scritti<sup>6</sup>.

Lungi dal voler fare una disamina dettagliata del ruolo svolto dall'opera donnoliana nel complesso mondo della movimento ḥasidico tedesco, scopo del presente contributo è quello di analizzare da vicino un brano tratto dal *Peruš la-tefillot* (*Commento alle preghiere*) di El'azar da Worms a commento del *Nišmat kol ḥay* (*L'anima di ogni vivente*) una delle più belle composizioni del formulario religioso ebraico<sup>7</sup>. Il *Peruš* è forse l'opera più importante dell'ultimo leader renano, da cui è possibile avere, come già evidenziato da Joseph Dan<sup>8</sup>, un chiaro esempio del contributo dell'opera di Donnolo nell'ambito della letteratura ḥasidica.

Prima di entrare nell'analisi del commento al *Nišmat kol ḥay*, penso sia necessario spendere qualche parola a proposito della composizione del *Peruš*.

L'idea di comporre un commento alle preghiere non fu un'idea nuova ed originale di El'azar. L'ultimo leader ḥasidico, infatti, percorreva in questo senso un sentiero che era già stata segnata dal suo maestro Yehudah he-ḥasid, autore per l'appunto di un primo *Peruš la-tefillot*, in parte perso<sup>9</sup>, con cui si poneva in netto contrasto con coloro che volevano modificare il testo della *tefillah*, per via di omissioni o aggiunte di singole parole o interi passi. Come si evince dalla lettura dell'anonimo scritto pietistico intitolato *Sodot ha-tefillah* (*I Segreti della Preghiera*), la ragione di tale opposizione stava nel fatto che secondo Yehudah e i ḥasidim, la modifica sia pur minima del testo della *tefillah* avrebbe comportato una rottura del rapporto armonico che legava il fedele a Dio, dato che la preghiera, oltre ad esser un medium e un modo di espressione spirituale, veniva considerata dal ḥasidismo renano come la manifestazione prima e più chiara della struttura coerente entro cui trovavano realizzazione i fatti e le cose di tutto il creato.

La dimostrazione di tale principio si concretizzava da parte dei ḥasidim attraverso un'attenta analisi del testo liturgico, in cui venivano adoperati come strumenti di esegesi le varie tecniche di computazione numerico-alfabetica (*gematriyyah* e *notariqon* in primis)<sup>10</sup>, e grazie a cui era possibile dimostrare come nel testo della *tefillah* – in ogni sua parola e in ogni singola, anche più piccola lettera – vi fosse un equilibrio e un'armonia perfetta che trovava corrispondenza nel testo biblico così come nella realtà del mondo fisico. La modifica anche minima di una lettera o di un segno vocalico – soste-

(SR = *Sode Razayya*; SH = *Sefer Ḥakmony*):

SR, 20 = SH, 24 e 26 / SR, 20 = SH, 48, 47, 49 / SR, 20 = SH, 48 / SR, 20 = SH, 69 / SR, 22 = SH, 28 / SR, 22 = SH, 29 / SR, 22 = SH, 39 / SR, 23 = SH, 48 / SR, 24 = SH, 39-40 / SR, 24 = SH, 48 / SR, 24 = SH, 49 / SR, 34 = SH, 25-26 / SR, 35 = SH, 29 / SR, 56-57 = SH, 62-63 / SR, 70 = SH, 79-80 / SR, 70 = SH, 80-81 / SR, 70 = SH, 82-83 / SR, 74 = SH, 33-34.

<sup>6</sup> Lo studio in assoluto più esauriente è offerto da J. DAN, *The 'Unique Cherub Circle – A School of Mysticism and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen 1999. Dan fu il primo ad evidenziare il carattere peculiare ed unico di tale gruppo e quindi a differenziarlo da quello dei Ḥasidei Aškenaz.

<sup>7</sup> *Peruš Sefer Yeširah le-rabby Elḥanan ben Yaqar*, in DAN (ed.), *Ṭekhstym be-torat*, cit., pp. 31-32, 59.

<sup>8</sup> Composizione liturgica assai antica, come testimoniato dalle citazioni che di essa si fanno nel Talmud babilonese (*Pesaḥim* 118a; *Berakhot* 59b) e in quello di Palestinese (*Berakhot* 1:8, 3d). Assai diffusa quanto costituita di ogni fondamento fu in età medievale l'idea che tale preghiera fosse stata composta dall'apostolo Pietro. Più precisamente, ad esso veniva attribuita la redazione della prima parte della preghiera (...“Tu sei Dio, e all'infuori di Te noi non abbiamo Re, redentore e salvifico...E all'infuori di te non abbiamo Re, redentore e salvifico”...) che egli avrebbe composto per combattere idee poco consoni con il pensiero monoteistico. La seconda parte (...“Anche se la nostra bocca fosse piena di canto”...) sarebbe stata composta in epoca tannaitica, mentre la terza (“Ci hai redento dall'Egitto”...) sarebbe stata scritta in epoca gaonica; v.v. *nishmat kol hai*, *Encyclopaedia Judaica*, Gerusalemme 1971, I, pp. 1176-1178. Si veda anche I. ELBOGEN, *Jewish Liturgy – A Comprehensive History*, New York 1993, pp. 96 e 169 e H. HALEVY DONIN, *To Pray as a Jew*, New York 1980, pp. 180-182.

<sup>9</sup> DAN, *La cultura ebraica nell'Italia meridionale*, cit., p. 345, n. 14.

<sup>10</sup> Parte del materiale di tale scritto riguardante il concetto di *yihud* [unità] è stato descritto da DAN, “*Sifrut ha-yyihud*”, cit., pp. 533-544.

neva Yehudah he-ḥasid – avrebbe quindi reso il testo della *tefillah* come un insieme di segni privi di ogni relazione con la divinità e il mondo creato, e la sua recitazione un mero esercizio di lettura senza alcuna valenza teurgica.

Per quanto paradossale possa sembrare rispetto a quanto detto, Yehudah, nei fatti, non riuscì in realtà a dare una reale convincente dimostrazione dei propri assunti, dato che la preoccupazione vera e propria era in primis quella di provare che la nozione di armonia della *tefillah* non fosse frutto della propria mente o innovazione portata dal genio del movimento ḥasidico, quanto piuttosto lo sviluppo e la continuazione di un principio teologico – se di teologia ebraica si può parlare – che si era trasmesso di generazione in generazione e che parte del mondo ebraico, ovviamente ad eccezione di quello pietistico, stava allora per dimenticare.

Le strategie di difesa del testo della *tefillah* decise da Yehudah erano piuttosto chiare: innanzitutto e quasi ovviamente, era necessario canonizzare il testo della *tefillah*; da ciò ne sarebbe conseguita la possibilità di preservare l'equilibrio testuale, ovvero il rapporto armonico tra le parole, e quindi la corretta interpretazione del testo.

Yehudah he-Ḥasid innestava nel concetto ebraico di *tefillah* una nuance di sapore mistico, dato che egli sottolineava come in ogni singola lettera, in ogni minimo segno grafico, così come nella forma e nella conformazione di ogni singolo *ot* (lettera) e nella combinazione dei vari *otiyot* in parole diverse, si celasse, al di là della mera valenza semantica che i grafemi esprimevano, un intrinseco significato teologico. Nella filigrana di tale ragionamento si intravedono piuttosto chiare le speculazioni sugli *otiyot* del *Sefer Yeširah*, in particolare modo l'idea di pragmatismo alfabetico che attribuita ad ogni lettera un attivo principio genetico. Nella la difesa del *nusah* – vale a dire il testo tradizionale della *tefillah* e l'ordine delle sue diverse componenti – Yehudah attivava quindi un meccanismo ambivalente, dato che la fedeltà ai canoni della tradizione, e nel caso specifico al canone della liturgia, passava attraverso l'adozione di elementi ideali nuovi.

Benché quello che si legge nel *Sodot ha-tefillah* sia soprattutto la storia della polemica contro la modifica del testo liturgico, mentre la dimostrazione vera e propria della validità della posizione assunta sia in realtà posta in secondo piano, è comunque chiaro che la direzione verso cui El'azar indirizzava la sua opera era la stessa verso cui Yehudah he-Ḥasid aveva proiettato alcuni anni più tardi il suo *Peruš la-tefillot*. Da notare, però, che se simile era l'atteggiamento e in parte le strategie esegetiche applicate, diverse erano però le motivazioni che spingevano i due maestri alla redazione dei rispettivi scritti. Al tempo di El'azar, infatti, la polemica contro gli innovatori che Yehudah individuava nei *bene-šarfāt* (gli ebrei francesi), e negli *yošve yi ha-yam* (lett. "coloro che abitano l'isola del mare", cioè gli ebrei inglesi), si era già spenta da tempo, o addirittura, come da più parti si è recentemente sostenuto, non era nemmeno mai esistita, se non nella mente di Yehudah he-Ḥasid<sup>11</sup>.

Quello che invece suggerì a El'azar di ri-intrecciare i fili di un argomento così complesso, annoso, e tutto sommato privo di colpi di scena, fu in primo luogo il pericolo, di cui egli faceva riferimento spesso nelle sue opere, che il patrimonio di conoscenze che da maestro ad allievo e da padre in figlio era stato trasmesso durante il secolo e mezzo di storia ḥasidica renana, potesse dissolversi. Al tempo di El'azar il movimento pietistico aveva subito gravi defezioni, i suoi ranghi si erano sempre più ridotti, molti degli aderenti e dei simpatizzanti migravano o rimanevano vittime, come nel caso della famiglia di El'azar stesso, delle persecuzioni antiebraiche che all'epoca insanguinavano il cuore dell'Europa. El'azar aveva espresso tali angosce in apertura del suo *Sefer ha-ḥokmah*, che egli terminava nel 1217 e quindi pochi anni dopo la morte di Yehudah he-ḥasid. A testimonianza della fondatezza delle sue preoccupazioni riguardo la vita del movimento e del pericolo che incombeva su tutto il patrimonio umano e culturale del ḥasidismo renano, sta innanzitutto il fatto che nessun dei discepoli di

<sup>11</sup> Sul ruolo della computazione numerica delle lettere nel Ḥasidismo renano e in altri milieu mistici, si veda D. ABRAMS, *From Germany to Spain; numerology as a mystical technique*, «Journal of Jewish Studies» 47, 1 (1996), pp. 85-101.

Yehudah seppe o volle continuare la tradizione pietistica, che con la morte del suo leader, sostanzialmente si estinse<sup>12</sup>.

Scevro dunque dai toni polemici e apologetici che, si presume, caratterizzavano il commento di Yehudah, El'azar sviluppa il commento delle *tefillot* seguendo due principi generali: primo, analisi piana del testo; quindi, un'esegesi più profonda, di cui fa parte, come abbiamo detto sopra, anche l'individuazione degli elementi linguistici attraverso cui il testo della *tefillah* si lega con altri testi sacri, definendo il tale modo la rete di rapporti intra e intertestuali grazie a cui è possibile aver comprensione della trama armoniosa entro cui si scrive tutto il testo della liturgia ebraica.

Il risultato di tale indagine è lo svelamento del *sod* – letteralmente il segreto – che nella letteratura ḥasidica, almeno per quanto riguarda le problematiche legate alla *tefillah*, non sta ad indicare, come il termine potrebbe subito suggerire, una conoscenza di tipo esoterico o misteriosofico, quanto appunto l'insieme dei rapporti testuali che legano armonicamente le componenti singole – singole lettere o parole – e parti della preghiera. Essendo poi la *tefillah* intesa dai ḥasidim come uno specchio su cui si riflette l'armonia che fa dell'universo un tutto coerente, e il luogo in cui si riverberano le relazioni che legano le varie parti della realtà empirica, è logico che la spiegazione del *sod* della *tefillah* comporti necessariamente anche la conoscenza dei rapporti che legano le varie componenti della realtà creata e, in ultima sintesi, la conoscenza del mondo fisico<sup>13</sup>. Se da una parte, come abbiamo visto sopra, il ḥasidismo renano non identifica il *sod* con la comprensione di misteri esoterici, dall'altra, esso lo intende quale parte del patrimonio di conoscenze tradizionali, trasmesse attraverso una catena ininterrotta, di generazione in generazione. I *sodot*, spiega El'azar nella parte conclusiva del suo *Sodot ha-tefillah*:

*Li trasmisero di maestro in maestro, fino a Šim'on Haškoly, mentre i nostri padri li celarono, e non li trasmettevano se non agli umili e ai più della generazione, fino a che giunse il nostro maestro Yehudah he-Ḥasid – sia la sua memoria in benedizione – che li trasmise a me, comandandomi di copiarli e svelarli ai più della generazione, perché sapessero quale fosse il sod nelle benedizioni e nelle preghiere.*

Per rendere possibile la rivelazione e la comprensione del *sod*, El'azar pensa sia necessaria una duplice analisi: una di tipo linguistica che analizzi il testo della *tefillah* sottolineando i suoi rapporti inter e intratestuali; poi, una di tipo fisica, strettamente legata al mondo delle scienze naturali, dato che la *tefillah*, come si è detto, è specchio della realtà esistente, manifestazione dell'equilibrio perfetto che regola il mondo empirico.

Per quanto concerne questo secondo aspetto, una delle fonti più antiche e autorevoli di cui poteva disporre El'azar e in cui si definivano in maniera estremamente chiara le relazioni intercorrenti tra i soggetti del mondo esistente, era senza dubbio il *Sefer Ḥakmony* di Šabbatai Donnolo.

<sup>12</sup> Riporto un brano significativo del suo commento, dove si fa menzione degli ebrei francesi e delle loro modifiche al testo della preghiera:

נהגו בני צרפת לומר "אשר תמימי דרך" וכתב רבינו החסיד זצ"ל ששקר גדול הוא בימינם ובשמאלם כי מן יחי כבוד" עד "תהילה לדוד" תמצא י"ט אזכרות (של שם האל) נאחד "שה' אלהיו" וכן תמצא י"ט אזכרות ב"ויושע" עד "ושמו אחד" כשכופלין "ה' ימלוך לעולם ועד"... וכן תמצא י"ט "אלקים" בפרשת ואלה שמות... וכן תמצא י"ט פעמים נקראו ישראל "בנים"... ועוד לדברי הצרפתים שמוסיפים "אשר תמימי דרך" תמצא ד' "אשר", "אשרי תמימי דרך" "אשר יושבי", "אשרי העם", "אשרי העם" וזהו טעות ושקר גדול, שהרי לא "תמצא כי אם ג' "אשר" כנגד ג' יום הכפורים בחומש וכנגד ג' "ה' אלקי אברהם יצחק וישראל"... כנגד ג' אלף שנה מהלך הגן (גן עדן) וכנגד ג' פעמים שמסכימים "קדוש" בכל יום. כל אלה מחוברים בקרסים ובלולאות ועליהם סודות גדולים ועצומים המחזיקים כמה וכמה קונטרסים. על כן כל ירא שמיים יתפלל תמיד ויאמר בסודם של צרפתים אל תבוא נפשי ובקהלם אל תחד כבודי חבורים מלבם ומוסיפים בתפילתם כמה וכמה תיבות שלא לצורך וגורמים גלות להם ולבניהם עד סוף כל הדורות והמונעים מלהוסיף עליהם אמר החכם בספר משלי (א' יג) ושומע לי ישכון בטח בעולם הזה ובעולם הבא.

Testo tratto dal ms. 8° 3296 della Biblioteca Nazionale di Gerusalemme, f. 2a, citato da DAN in *Ḥasidut Aškenaz be-toledot ha-maššavah ha-yehudit*, cit., p. 122. Ulteriori e più dettagliate informazioni sul significato del *sod*, la questione della *tefillah* e la (finta?) polemica con gli ebrei inglesi e francesi si veda, *ibidem*, pp. 117-128.

<sup>13</sup> Vedi DAN, "*Sefer ha-ḥokmah*", cit., pp. 168-181.

L'opera, come è ben noto, andava ben oltre l'esegesi del testo del *Sefer Yeşirah*, e si spingeva ad investigare in maniera dettagliata, secondo i principi del pensiero neo-platonico, il mondo naturale. Oltre a fornire preziosi indicazioni sul mondo fisico e naturale, il *Sefer Ḥakmony* aveva cercato di dimostrare come la genesi del mondo creato – l'uomo in primis, ma anche tutti gli altri esseri animanti e inanimati – fosse avvenuta secondo gli stessi principi che la divinità aveva applicato quando creò l'universo intero. In questo senso l'opera di Donnolo condivideva con il commento alle *tefillot* di Yehudah ed El'azar una forte tensione, volta a dimostrare l'unità del tutto, fosse questo il mondo fisico o il testo della preghiera.

### Analisi del testo

Il testo che qui si propone è tratto dal ms. 1204 della Biblioteca Bodleiana di Oxford (cat. Opp. 160)<sup>14</sup> in cui, insieme ai mss. 772 della Biblioteca Nazionale di Parigi e 108 della Biblioteca Nazionale di Vienna, è stato trasmesso il testo del *Peruš la-tefillot* di El'azar da Worms. Il manoscritto è in alcuni punti lacunoso e di difficile lettura. L'interpretazione di alcuni è quindi non sempre sicura.

Lo scritto è costruito su una struttura tripartita: una prima e una terza parte (corrispondenti approssimativamente alle pagine 143a-144b, 147b-148b), caratterizzati da un'esegesi per così dire "piana" in cui si evidenziano i rapporti testuali che legano il testo del *Nišmat kol ḥay* a quello biblico. Gli strumenti che El'azar adotta nel condurre la sua esegesi si possono dividere, a mio parere, in due categorie: da una parte, vi è il metodo del calcolo numerico-alfabetico degli *otiyot*; dall'altra, un'analisi più vicina al metodo midrashico, che quindi è svincolata dal rigido calcolo alfabetico-numerico, ma sempre molto aderente al dettato testuale.

Nell'incipit del testo El'azar fa una netta distinzione tra il concetto di *ruah* e *nešamah*: il primo è il respiro dell'esser vivente, sia esso uomo o animale, di cui è ovviamente privo l'oggetto inanimato, e che interessa in primis la funzione vegetativa del corpo dotato di vita; la *nešamah* è invece il principio vitale e il motivo spirituale primario e superiore, posto nel cuore e nel cervello, ed il cui possesso è prerogativa del solo essere umano, dato che, dice El'azar, il resto del regno animale, ne è privo o lo possiede solo in minima parte. Tale distinzione porta quindi El'azar a spiegare cosa si debba intendere per *kol ḥay*: non ogni esser vivente, non appunto ogni essere dotato di *ḥayyim*, di vita come suggerisce il testo, ma solo gli esseri che possiedono la *nešamah* (o *nišmat ḥayyim*)<sup>1</sup>, il principio spirituale superiore. Questi sono gli esseri umani e le creature della corte celeste. La ragione della compresenza del *ruah* e della *nešamah* nell'uomo si spiega, oltre al fatto quasi ovvio che l'uomo, benché superiore, è pur sempre creatura vivente dotata di un corpo caduco in cui non può mancare un principio per così dire meccanico come quello del *ruah* che lo faccia sussistere, soprattutto in ragione del fatto che – dice El'azar – *tutto ciò che il Santo – sia Egli benedetto – ha creato nel Suo mondo, l'ha creato anche nell'uomo* (p. 275).

La spiegazione della natura di tale relazione micro-macrocosmica avviene quindi nella seconda parte dell'opera (corrispondente approssimativamente alle pagine 145a-147b), che si apre con una lunga serie di dimostrazioni di parallelismi e corrispondenze tra le strutture del microcosmo umano e quelle del macrocosmo celeste. La prima serie di paralleli è quella tra i sette corpi celesti e gli organi del corpo umano. Il testo di riferimento, che El'azar cita letteralmente, parola per parola ampliandolo liberamente in alcuni punti, è la *Aggadat 'olam qatan*, un midrash astrologico composto probabilmente tra il IX e il X secolo<sup>15</sup>: i luminari celesti, sono in corrispondenza degli occhi; le stelle sono in corrispondenza dei capelli, e così di seguito, arrivando a delineare, secondo i principi delle corri-

<sup>14</sup> Id., *Torat ha-sod*, cit., pp. 68-83, ma in particolare 81-82 dove Dan specifica il significato del *sod* e la sua natura di conoscenza non-mistica quanto invece quella di conoscenza tradizionale legata all'esame fisico del reale: ... אין 'הסוד' מיוחד כלל לתורת האלוהות, אלא יחמת הטבע והמדעים אף הם בגדרו של מושג זה (p. 82 ss).

<sup>15</sup> Il testimone fu copiato all'inizio del XIII in scrittura ashkenazita semi-corsiva. Due furono i copisti che si avvicendarono nella redazione del testimone: il primo, di nome Judah, copiò i ff. 1-175 e 264-297 mentre i ff. 176-263 furono copiati da uno scriba che si firma El'azar. Vedi A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscript in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886, pp. 418-419; M. BEIT-ARIÉ e R.A. MAY, *Catalogue of the Hebrew Manuscript in the Bodleian Library – Supplement and Addenda to Vol. I*

spondenze astrali, le relazioni che legano le parti del corpo anche ai segni dello Zodiaco: Ariete corrisponde alla testa dell'uomo, il Toro al collo, i Gemelli alle spalle, la Vergine alla pancia, e così via fino al segno dello Scorpione, del Capricorno e dei Pesci, ultimo segno della cintura astrale e base del corpo umano. È infine interessante notare che la corrispondenza tra segni dello Zodiaco e parti del corpo umano non è per così dire semplicemente "posizionale", ponendo cioè ogni segno in relazione ad una parte del corpo umano secondo i principi dell'astrologia classica, ma interessa anche gli aspetti comportamentali dell'animale da cui il segno zodiacale è rappresentato:

Scorpione, è l'ira dell'uomo, perché così come lo Scorpione si adira e uccide, così gli uomini si adirano e uccidono...così come il Capricorno vede l'erba ma non vede il recinto, così gli uomini agiscono ma non sanno il giorno in cui son nati. L'Acquario alle volte è pieno, altre volte è vuoto, allo stesso modo, gli uomini alle volte son pieni, altre volte son vuoti. I Pesci vagano da un estremo all'altro del mondo; allo stesso modo, l'uomo si muove da un estremo all'altro del mondo (vedi sotto p. 276).

La comparazione passa quindi sul piano della relazione micro-macrocosmica tra corpo umano e strutture del mondo creato, ma anche tra parti del corpo e la realtà ultramondana della corte celeste: i quattro venti che fanno vivere e prosperare il mondo, sono i quattro spiriti (*ruḥot*) che regolano e guidano la vita dell'uomo. El'azar si distacca quindi dal testo della *Aggadat 'olam qatan* ed elabora nuove serie di corrispondenze, in cui egli mette in relazione le ali dei volatili con i polmoni dell'uomo; la metamorfosi cromatica che si nota in natura tra il colore bianco del fiore e il rosso del frutto, con la trasformazione del sangue rosso, durante la gestazione della donna, in latte, e ancora, tra le tre membrane che ricoprono il cervello e il Trono divino; tra la *nešamah*, che è spirito vitale radicato e non movibile dal corpo dell'uomo se non a costo della morte di questi, e la Gloria divina assisa sul trono celeste, mentre lo spirito – il *ruah* – che dal corpo esce e rientra e a cui prima El'azar aveva attribuito il controllo delle funzioni vegetative del corpo, viene ora messo in relazione alla Šekinah, l'ipostasi divina. Se, come El'azar afferma nel commento, la *nešamah* è il principio vitale che sta a fondamento dell'esistenza del vivente e che in esso risiede, lo spirito – il *ruah*–respiro – può esser visto come prima esternazione del principio vitale, ed esser quindi posto in corrispondenza microcosmica con l'ipostasi divina.

Punto culminante dell'esegesi è la spiegazione del *sod*, il nucleo forse più importante dell'intera opera e che, come abbiamo detto sopra, si esplica nel rivelamento di un sapere tradizionale atto a dar ragione degli eventi e dei soggetti del mondo creato. Il rivelamento del *sod*, di quella conoscenza che El'azar definisce *mufla* (f. 146b), consta infatti della definizione dei quattro elementi fondamentali del mondo creato – (fuoco, acqua, aria e terra) e le corrispettive sostanze nel corpo dell'uomo (bile rossa, bile nera, sangue e flemma), dell'esplicazione della relazione che lega il corpo umano al corpo celeste e dell'analisi della corrispondenze tra i singoli organi del corpo e le singole entità celesti, siano queste pianeti o costellazioni. El'azar si affida qui al testo di Donnolo che, al contrario di quanto egli faccia nel suo commento al *Sefer Yeširah*, non cita letteralmente, cercando di riassumere – pare di capire – i caratteri salienti della teoria donnoliana. In buona sostanza El'azar enuncia la teoria dei quattro umori e dei quattro elementi, riformula la serie di corrispondenze tra pianeti, costellazioni e parti del corpo umano. È da questi passi che El'azar definisce molto più chiaramente di prima il principio di mutua dipendenza degli elementi fondamentali, e come questi facciano parte di un tutto molto coerente e organizzato. Così facendo, il maestro di Worms vuole dimostrare come la struttura razionale ed equilibrata che sottostà al dettato della preghiera ebraica trovi perfetta corrispondenza nella realtà empirica.

Già da tempo ogni dubbio circa la reale presenza dell'opera di Donnolo negli scaffali degli Ḥaside Aškenaz era stato fugato. Ciononostante, una disamina attenta dell'apporto e del contributo ideale dell'opera donnoliana allo sviluppo ideologico del ḥasidismo tedesco rimane in realtà ancora da farsi. El'azar, come abbiamo visto, vedeva nel *Sefer Ḥakmony* un'opera autorevole, capace di dar ragione del *sod* della *tefillah*, il nucleo delle conoscenze ḥasidiche sulla preghiera ebraica.

(A. Neubauer's Catalogue), Oxford 1994, col. 193. Ringrazio il personale della Oriental Reading Room della Bodleian Library di Oxford, e in particolare Doris Nicholson per il prezioso aiuto e la paziente assistenza.

Piergabriele Mancuso

*Dal Commento alle preghiere di El'azar da Worms*

Dal ms. Opp. 160–Neubauer 1204 della Bodleian Library di Oxford, ff. 143a-148b

Testo ebraico e traduzione italiana

מפרוש לתפילות לרבי אלעזר מוורמס

מכתב יד אוכספורד בספריית בודלין 1204 דפים 143א-148ב

נוסח עברי ותרגום איטלקי

Testo della preghiera *Nišmat kol ḥay*<sup>II</sup>.

<p>L'anima di ogni vivente benedirà il Tuo nome, Signore nostro Dio, e lo spirito di ogni carne per sempre glorificherà ed esalterà ricordo di Te, nostro Re; dal tempo più antico al più lontano futuro, Tu sei Dio, e all'infuori di Te noi non abbiamo Re, redentore e salvifico, che riscatti e liberi, che dia risposta e abbia misericordia in ogni momento di angoscia e tribolazione.</p>	<p>נשמת כל חי תברך את שמך יהוה אלהינו ורוח כל בשר תפארו ותרומום זכרך מלפניו תמיד מן העולם ועד העולם אתה אל ומבלי עדין אין לנו מלך גואל ומושיע. פודה ומציל ומפדנס ומרחם בכל עת צרה וצוקה. אין לנו מלך עוזר וסומך אלא אלהי הראשונים והאחרונים אלוה: אתה כל בריות. אדון כל תולדות המהלל בכל התשפחות המנהג עולמו בקסד ובריותיו ברקמים. ויהנה לא נגום ולא יישן המעורר ישנים והמקוץ נרדמים והמשיח אלמים. והמתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>E all'infuori di te non abbiamo Re, redentore e salvifico. Dio delle prime e delle ultime [generazioni], Dio di tutte le creature, Signore di tutte le generazioni, lodato con tutte le celebrazioni, che guida il Suo mondo con bontà e tutte le Sue creature con misericordia.</p>	<p>המתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>Il Signore non sonnecchia e non dorme, desta i dormienti, sveglia coloro che si son addormentati, fa parlare i muti, libera coloro che son legati, sostiene coloro che cadono, tira su coloro che si son piegati. Noi rendiamo grazie solo a Te.</p>	<p>המתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>Anche se la nostra bocca fosse piena di canto come il mare, e la nostra lingua di inno come il fragore dei suoi flutti, e la nostra labbra di lode come gli spazi del firmamento, anche se i nostri occhi fossero splendenti come il Sole e la Luna, anche le nostre braccia [lett. "mani"] potessero aprirsi come ali di aquile del cielo, anche se i nostri piedi fossero snelli come cervi, noi non saremmo capaci di rendere grazie a Te, Signore nostro Dio e Dio dei nostri padri, e benedire il Tuo nome, per una delle mille migliaia di migliaia e le miriadi di miriadi di volte in cui hai beneficiato noi, e prima di noi i nostri padri, con miracoli e prodigi.</p>	<p>המתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>Ci hai redento dall'Egitto, Signore nostro Dio, dalla casa di schiavitù ci hai riscattato, nel momento della carestia ci hai sostenuto, nel momento dell'abbondanza ci hai nutrito, dalla spada ci hai salvato, dalla peste ci hai tratto in salvo, da malattie gravi e lunghe ci hai dato scampo.</p>	<p>המתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>Fin qui la Tua misericordia ci ha aiutato, la Tua bontà non ci ha abbandonato e Tu, Signore nostro Dio, non ci lascerai mai. Perciò, tutte le membra che hai suddiviso dentro di noi, lo spirito e l'anima che hai soffiato nelle nostre narici, e la lingua che hai messo nella nostra bocca, tutti questi Ti renderanno grazie, Ti benediranno, Ti celebreranno, Ti glorificheranno, Ti esalteranno e Ti onoreranno, Ti santificheranno e proclameranno il regno del Tuo nome, nostro Re. Ogni bocca ti renderà grazie, ogni lingua Ti celebrerà e ogni occhio guarderà a Te, ogni ginocchio a Te si piegherà, ogni statura a Te si prostrerà, tutti i cuori Ti temeranno, le viscere e le reni Ti canteranno al nome Tuo, come è scritto: <i>Tutte le mie ossa diranno: Chi è pari a te, o Signore, che liberi il debole dal più forte di lui, il misero e il povero dal suo oppressore</i> (Sal. 35, 10).</p>	<p>המתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>Chi può esser paragonato a Te, chi è uguale a Te, chi può esser messo a confronto a Te, Dio grande, potente e terribile, Dio supremo creatore del cielo e della terra. Ti loderemo, Ti celebreremo, ti glorificheremo e benediremo il Tuo santo Nome, come è detto: <i>Di Davide. Benedici, anima mia, il Signore e tutto quello che è in me benedica il Suo santo Nome</i> (ibid. 103, 1).</p>	<p>המתיר אסורים והסומך גופלים והזוקר כפופים. לך לבדך אנחנו מודים. אלו פינו מלא שירה כים ולשינוי רנה פהמון גליו ושפתותינו שבה כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וככרם ונדינו פרושות כנשרי שמים ורגליו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך על אחת מצלק אלקי אלפים ורבי רבבות פעמים. השובות שששית עם אבותינו ועמנו. ממצרים אאלתנו יהוה אלהינו ומפית עבדים פדיתנו ברעב ונתנו ויבשבע כלפלתנו מקרב הצלתנו ומדבר מלשנתנו ומתלים רעים ונאמנים דליתנו עד הנה עזרנו כחמין. ולא עזבונו חסדיך ואל תשנו יהוה אלהינו לצצה על פן אברים שפלקת בני רוח ונשמה ששפחת באפינו ולשונו אשר שמת בפיו. הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו את שמך מלפניו פי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתנה וכל לבבות ייראוך וכל קרב וקליות יזמרו לשמך פדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני מחוק ממנו ועני ואביון מגולול תהלים ל"ה י. מי ידמה לך. ומי ישנה לך. ומי יערך לך. האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ. גהלך ונשפחת ונפארת ונברך את שם קדשך פאמור לדוד ברכי בפשי את יהוה. וכל קרבי את שם קדשו.</p>
<p>L'ANIMA DI OGNI VIVENTE BENEDIRÀ IL TUO NOME, SIGNORE NOSTRO DIO: L'anima [<i>nešamah</i>] è posta nel cuore, oppure nel cervello, oppure nel corpo, e nel corpo viene turbata<sup>III</sup>. L'anima è simile al suo Creatore. Perciò l'anima renderà lode a Dio. Questo è il significato di <i>L'ANIMA DI OGNI VIVENTE BENEDIRÀ IL TUO NOME, SIGNORE NOSTRO DIO</i>, come è scritto: <i>Benedici, anima mia, l'Eterno, e tutto quello che è in me benedica il Suo santo Nome</i> (Sal. 103, 1).</p>	<p><b>דף 143א</b> נשמת כל חי תברך את שמך יהוה אלהינו. הנשמה היא נתונה בלב או במוח או בגוף ובגוף נדבה. והנשמה דומה לבוראה. על כן כל הנשמה תהלל יה. זהו נשמת כל חי תברך את שמך דכת' [יב] ברכי בפשי את יי וכל קרבי את שם קדשו [תהלים ק"ג א.]. ורוח כל בשר. חילוק יש</p>

E LO SPIRITO DI OGNI CARNE: C'è una differenza tra l'anima [*nešamah*] e lo spirito [*ruah*] dato che l'anima non esce dal corpo fino a che il Signore non comanda alla Sua parola, così che lo spirito esce dal corpo tutta la notte. Ogni cosa ha uno spirito, anche l'animale, che però non possiede l'anima, che fu posta da Colui che creò il mondo solo nel corpo dell'uomo, come è scritto: *gli soffiò nelle narici un alito [nešamah] di vita (Gen. 2, 7).*

LO SPIRITO DI OGNI CARNE PER SEMPRE GLORIFICHERÀ ED ESALTERÀ IL RICORDO DI TE, NOSTRO RE; DAL TEMPO PIÙ ANTICO AL PIÙ LONTANO FUTURO, TU SEI DIO.

GLORIFICHERÀ [*tefa'er*], perché la magnifica forza che si esprime a gran voce nella *kawwanah*<sup>v</sup> è detta gloria [*pe'er*]; ED ESALTERÀ, perché quando Israele glorifica la lode del Trono e della Gloria, egli esalta e magnifica, come è scritto: *I tuoi santi ti benediranno. Essi parleranno della gloria del tuo regno (Sal. 145, 10-11)*; IL RICORDO DI TE, NOSTRO RE, questo è il ricordo di Me di generazione in generazione, Signore, il ricordo di Te di generazione in generazione; DAL TEMPO PIÙ ANTICO AL PIÙ LONTANO FUTURO, TU SEI DIO, perché Tu sei stato prima di ogni cosa.

E ALL'INFUORI DI TE NOI NON ABBIAMO RE, REDENTORE E SALVIFICO. REDENTORE, uno; E SALVIFICO, due; CHE RISCATTI, tre; CHE LIBERI, quattro; CHE DIA RISPOSTA, cinque; E ABBA MISERICORDIA, sei, in relazione ai sei *Tu* del Salmo 119<sup>v</sup> e ai sei *mio cuore*, che stanno in relazione alle sei lodi di grazie che si dicono nel Salmo, insieme ai versetti che si aggiungono a tutti gli altri nel Salmo di Davide. Ne troverai sei, ed essi sono: *Ti lodano del continuo* (ibid. 84, 5), uno; *loderò il Tuo nome* (ibid. 145, 2), due; *degnò di somma lode* (ibid. 145, 3), quattro<sup>v</sup>; *la lode dell'Eterno* (ibid. 145, 21), cinque; *hallevu-ya*, sei, ed ecco quindi sei, che nel Salmo di Davide non si possono non ritenere altro che in relazione al Santo – sia Egli benedetto. Davide disse: *Benedite il Signore, voi Suoi angeli* (ibid. 91, 11; 103, 20; 104, 4; 148, 2); *voi tutti eserciti Suoi, voi Suoi ministri* (ibid. 103, 21); *voi Suoi angeli potenti* (ibid. 103, 20), di cui ne troverai sei nei Salmi.

CHE DIA RISPOSTA E ABBA MISERICORDIA: Egli ci dà tutto ciò di cui abbiamo bisogno e per noi ha misericordia in ogni momento di distretta e tribolazione. Perciò non abbiamo altro Re all'infuori di Te.

DIO DELLE PRIME E DELLE ULTIME GENERAZIONI. Non si deve spiegare ciò come se egli fosse il Dio delle prime generazioni, e questo è il significato: Egli creò tutto e *alla fine si leverà sulla terra (Giob. 19, 25)*, ma Io sono il primo e Io son colui che è con le ultime generazioni<sup>vii</sup>.

Spiegazione: fui con [le] prime generazioni in Egitto così come con le ultime, Io son Colui che stette con loro e perciò venne chiamato *Io sono colui che sono (Es. 3, 14)*. Questi è il Dio delle prime e delle ultime generazioni, dato che Egli è il primo e l'ultimo, contemporaneo delle prime e delle ultime generazioni. Dio di tutte le creature, cui tutte rendono grazie, perché Egli è Dio, mentre anche le nazioni del mondo sanno che Dio è uno e capo su tutto. Questa è la spiegazione: *poiché dal sol levante fino al ponente sarà grande il Suo nome (Mal. 1, 11)*.

SIGNORE DI TUTTE LE GENERAZIONI. Signore di tutte le creature che sono state procreate, per cui si dice *generazioni*, dato che queste nacquero dalla forza del fuoco superno che uscì dal Suo spirito di santità, e dal fluire che trattenne dal Suo santo Nome il fuoco e la forza. La signoria Sua grande si mostra loro, e questi, dinanzi al Suo cospetto, si prostrano a terra.

LODATO CON TUTTE LE CELEBRAZIONI. Lode, questa è la lode [*pe'er*] per la gloria [*tife'ret*], la cui traduzione è per le celebrazioni, dato che Egli è celebrato e glorificato con ogni lode.

בין הנשמה ובין הרוח. כי הנשמה אין יוצאה מן הגוף עד שייצוה השם את דברו שתצא אך הרוח היא יוצאה בכל לילה מן הגוף. וכל דבר יש לו רוח אפילו הבהמה אך הנשמה אין לבהמה שלא נוסחה מיוצר בראשית ברוך הוא אך בגוף האדם כדכתיב ויפה באפיו נשמת חיים [בראשית ב' ז]. ורוח כל בשר תפאר ותרוםם זכרך מלכינו תמיד מן העולם ועד עולם אתה אל. תפאר [דף 143ב] שכה מפואר שאומרים בקול רם בכונה נקרא פאר. ותרוםם כשישראל מפארים שבה הכסא והכבוד מתרוםם ומתגדל זכת' [יב] והסידוך יברוכך כבוד מלכותך [תהלים קמ"ה י-יא]. זכרך מלכינו תמיד זה זכרי לדור דור ייאל זכרך לדור ודור. מן העולם ועד עולם אתה אל שהיית בטרם כל. ומבלעדך אין לנו מלך גואל ומושיע. גואל א' ומושיע ב' פודה ג'. ומציל ד'. מפרנס ה'. ומרחם ו'. כנגד ו' אתה בתמניא אפי' [ן] ו' לבי בתמניא אפי' [ן] כנגד ו' הילולים שאומ' [רים] בתהילה עם הפסוקים שמצטרפין עם תהילה לדוד בין כולם. תמצא ו' אילו הן יהלודך סלה א' [שם פ"ד ה] ואהלה שמך ב' [שם קמ"ה ב] ומהולל מאד ד' [שם ג]. תהילת ייאל ה' [שם כ"א] הלויה ו' הרי ו' ואין להשוב תהילה לדוד שלא דיבר כנגד הקב"ה כנגד ו' דברים אמ' [ר] דוד ברכו ייאל מלאכיו צבאיו משרתיו גיבורי כח ו' תמצא בתילים. מפרנס ומרחם. גותן לנו כל צורכינו ומרחם אותנו בכל עת שיש צרה וצוקה על כן אין לנו מלך אלא אתה יי אלהי הראשונים והאחרונים. אין לפרש שהוא אלהי הראשונים זהו פשיטא שברא הכל ואחרון על עפר יקום [איוב י"ט כה]. אלא אני ראשון ואת אחרונים אני הוא. פירוש הייתי עם ראשונים במצרים וגם את אחרונים עם דורות בכל ודורות אחרונים אני הוא עמהם לכך נקרא אהיה אשר אהיה [שמות ג' יד]. זהו אלהי הראשונים והאחרונים לפי שהוא ראשון ואחרון הווה עם ראשונים ואחרונים אלוה' [ים] כל בריות הכל מודים שהוא אל אפילו גם האומות יודעים שאל אהד ראש לכל. זהו ממזרה שמש ועד מבואו גדול שמו [מלאכי א' י"א]. אדון כל תולדות. אדון של כל בריות הילודים לכך נקרא תולדות שנולדו מכה תוקף אש מעלה שיצא מרוח קדשו ומהוצאת אשר עצר משמו הקדוש אש וכה. ואדונתו גדול מראה להם וכורעים לפניו בגהר ארצה. המהולל בכל התושבות שבה זהו פאר לתפארת תרגומו לתשבות שהוא מהולל בכל שבה מפואר. המנהג עולמו בהסד ובריותיו ברהמים. מנהג עולם בטובו הסדיו

CHE GUIDA IL SUO MONDO CON BONTÀ E TUTTE LE SUE CREATURE CON MISERICORDIA. Egli guida il Suo mondo con la Sua bontà e con la Sua misericordia, come è scritto: *Celebrate il Signore, perché Egli è buono, perché la Sua benignità dura in eterno* (Sal. 106, 1). Egli mostra la grazia e la misericordia Sua alle Sue creature, come è scritto: *Ricordati, o Eterno, delle tue misericordie e delle Tue grazie* [wa-ḥasadeka], *perché sono da sempre* (ibid. 25, 6). *La mia grazia* [ḥesed] *rimane per sempre* (ibid. 89, 3).

DIO DELLE PRIME E DELLE ULTIME GENERAZIONI, uno; DIO DI TUTTE LE CREATURE, due; SIGNORE DI TUTTE LE CREATURE, tre; LODATO CON TUTTE LE CELEBRAZIONI, quattro; CHE GUIDA IL SUO MONDO CON BONTÀ, cinque; E TUTTE LE SUE CREATURE CON MISERICORDIA, sei; ecco sei significati di contro cinque *potente di Giacobbe*<sup>am</sup> nella Scrittura e ad un *potente di Israele* (Is. 1, 24). Così nella Scrittura si dice *il Signore nostro Dio, è uno* (Deut. 6, 4) e un *Egli non ha uguali* (Giob. 23, 13). Per questo son scritte cinque corrispondenze e un LE SUE CREATURE CON MISERICORDIA. IL SIGNORE NON SONNECCHIA E NON DORME, come è detto: *Ecco, colui che protegge Israele non sonnecchia e non dorme* (Sal. 121, 4); non vi è sonno di fronte a Lui, e questo è quanto è scritto: *Risvegliati! Perché dormi?* (ibid. 44, 24); Dio ne scampì, non vi è sonno nell'alto, ma solo nell'esilio, [che è stato] paragonato al sonno. [Questo è il significato]: *poi il Signore si risvegliò come dal sonno* (ibid. 78, 65). DESTA I DORMIENTI, SVEGLIA COLORO CHE SI SON ADDORMENTATI. *Molti di quelli che si sono addormentati nella polvere* [della terra] *si risveglieranno* (Dan. 12, 2).

E FA PARLARE [mešiah] I MUTI. *Chi ha fatto la bocca dell'uomo, o chi rende uno muto* (Es. 4, 11), Egli fa parlare i muti, dà loro la bocca per parlare. Bisogna leggere *mesiah*, perché di colui che parla [sah] si dirà *mesiah*, da *qam* [si dirà] *maqom*, da *ram* [si dirà] *ramym* [u]merym<sup>n</sup>. *Mesiah*, però, viene da *nasah* [sradicare, stendere, n.d.r.], *masya'* [viene] da *nasa'* [partire, viaggiare]. *Mešiah* si spiega con il significato di "trascinare", come nel versetto *e sarete strappati dal paese* (Deut. 28, 63). *Mešiah*, invece, si spiega con il significato di "parlare".

LIBERA COLORO CHE SON LEGATI, come è scritto: *Il Signore libera i prigionieri* (Sal. 146, 7). Il Santo – sia Egli benedetto – libera dai lacci coloro che son legati.

SOSTIENE COLORO CHE CADONO, come è scritto: *Il Signore sostiene tutti quelli che cadono e rialza tutti quelli che sono abbattuti* (ibid. 145, 6), come è scritto: *Il Signore rialza quelli che si sono abbattuti* (ibid. 146, 8).

NOI RENDIAMO GRAZIE SOLO A TE. *Ora dunque, o Dio nostro, noi ti ringraziamo e celebriamo il tuo nome glorioso* (1 Cron. 29, 13). Vi son dunque nove attributi, che sono: IL SIGNORE NON SONNECCHIA, uno; E NON DORME, due; DESTA I DORMIENTI, tre; SVEGLIA COLORO CHE SI SON ADDORMENTATI, quattro; E FA PARLARE I MUTI, cinque; LIBERA COLORO CHE SON LEGATI, sei; SOSTIENE COLORO CHE CADONO, sette; TIRA SU COLORO CHE SI SON PIEGATI, otto, ecco otto ed un [passo] differente, RENDIAMO GRAZIE, che non somiglia agli altri. Per cui, otto volte nella Scrittura il Nome si accompagna a Santo [kados], e una volta le Genti dissero: "Ecco". Questi sono: *si mostrerà santo nella giustizia* (Is. 5, 16), uno; *Santo, santo, santo è l'Eterno degli eserciti* (ibid. 6, 3), due; *e adorate sul Suo monte santo, perché il Signore il nostro Dio è santo* (Sal. 99, 9), tre; *Siate santi, perché Io, il Signore il vostro Dio, sono santo* (Lev. 19, 2), quattro; *poiché Io il Signore, sono santo, e vi ho separati dagli altri popoli perché foste miei* (ibid. 20, 26), cinque; [poiché Io il Signore, sono santo]

דכת'יב] הודו לייאל כי טוב כי לעולם הסדו [תהלים ק"ו א] מראה הסדו לבריותיו ורחמיו דכת'יב] זכור רחמך ייאל והסדך כי מעולם המה [שם כ"ה ו]. עולם ח'ס'ד' יבנה [שם פ"ט ג]. אלהי הראשונים והאחרונים א'. אלה כל בריות ב' אדון כל תולדות ג' המהולל בכל התושבות ד' המנהג עולמו בהסד ה' ובריותיו ברחמים ו' הרי ו' עניינים כנגד ה' אביר יעקב בקרייה וא' אביר ישראל הרי ו' וכן ה' ייאל ה' אחד בקרייה וא' והוא באחד לכך כת'יב] ה עניינים וא' ובריותיו ברחמים וייאל לא ינוס ולא ישן דכת'יב] הנה לא [דף 144א] ינוס ולא ישן שומר ישראל [שם קכ"א ד] ואין ישינה לפניו ומה שכת'יב] עורה למה תישן [שם מ"ד כד] הס ושלום אין ישינה למעלה אלא בגלות נדמה כישן. זהו ויקץ כישן יי [שם ע"ה סה]. המעורר ישינים והמקיץ נרדמים. ורבים משיני [אדמת] עפר יקיצו [דניאל י"ב ב]. והמשיח אלמים. מי שם פה לאדם או מי ישום אילם [שמות ד' יא] הוא מדבר אילמים נותן להם פה לדבר. מסיח יש לקרות כי מי סה יאמר מסיח מן קם מקום מן רם רמים [ו]מרים. אבל מסיח היה מן גסח מסיח מן גסע. ופירוש מסיח היה לשון גירור כמו ונפתחם מעל אדמתכם<sup>am</sup> [דברים כ"ה סג]. אבל מסיח [משיח] לשון דיבור והמתיר אסורים דכת'יב] ייאל מתיר אסורים [שם קמ"ו ז]. אותם האסורים [ה]ק' [זוש] ב' [רוך] ה' [וא] מתירם מקישור אסורם. והסוגך גופלים דכת'יב] סומך ייאל לכל הגופלים והזוקף כפופים [שם קמה' יד] דכת'יב] ייאל זוקף כפופים [שם קמ"ו ה] לך לברך אנהנו מודים. אלהינו מודים אנהנו לך ימהלים לשם תפארתך [דברי הימים א כ"ט ג]. בכאן ט' מידות אילו הן וייאל לא ינוס א' ולא ישן ב'. המעורר ישינים ג' והמקיץ רדומים ד' והמסיח אילמים ה' והמתיר אסורים ו' והסוגך גופלים ז' והזוקף כפופים ח' הרי ה' וא' משנה אנהנו מודים אינו דומה להם לכך ה' פעמים בקרייה השם אצל קדוש וא' גיים אמרו הן. ואילו הן והאל הקדוש נקדש בצדקה [ישעיה ה' טז] א' קדוש קדוש קדוש ייאל צבאות [שם ו' ג] ב' והשתחוה להר קדשו כי קדוש ייאל אלהינו [תהלים צ"ט ט] ג' קדושים תהיו כי קדוש אני ייאל אלהים [ויקרא י"ט ב] ד' כי קדוש אני ייאל ואבדיל אתכם [שם כ' כו] ה' כי קדוש אני ייאל מקדשכם [שם כ"א ח] ו' לא תוכלו לעבוד את ייאל כי אלהים [קדושים] הוא [יהושע כ"ד יט] ז' אין קדוש כייאל כי אין בלתך [שמואל א ב' ב] ה' וא' מי יוכל לעמוד לפני ייאל ה' האלהים הקדוש הזה [שם א' ו' ד] ו' דברים

*perché Io, il Signore che vi santifico, sono santo* (ibid. 21, 8), sei; *Voi non potete servire l'Eterno, perché Egli è un Dio santo* (Gios. 24, 19), sette; *Non c'è alcuno santo come il Signore perché non c'è alcun altro all'infuori di Te* (1 Sam. 2, 2), otto, e un *Chi può resistere davanti al Signore, a questo Dio santo?* (ibid. 6, 20).

Sei parole: DESTA I DORMIENTI, uno; SVEGLIA, due; FA PARLARE, tre; LIBERA, quattro; SOSTIENE, cinque; TIRA SU, sei di contro sei; *dà il cibo agli affamati* (Sal. 146, 7), uno; LIBERA COLOR CHE SON LEGATI due, *apre gli occhi tre, rialza quelli che sono abbattuti*, quattro; ama, cinque; *protegge i forestieri*, sei (ibid. 8-9). Otto parole di contro ai sette cieli, e l'immagine sulle teste delle creature del cielo.

ANCHE SE LA NOSTRA BOCCA FOSSE PIENA DI CANTO COME IL MARE, vale a dire, anche se cantassimo per tutto il giorno, ogni momento dell'anno; LA NOSTRA LINGUA COME IL FRAGORE DEI FLUTTI, *come i flutti del mare* (Is. 48, 18) rumoroso, così la nostra vita è come canti del mare, dato che il mare è in ogni momento potente, come al principio del mondo, *ma il Signore nei luoghi altissimi è più potente delle voci delle grandi acque, più potente dei flutti del mare* (Sal. 93, 4); E LE NOSTRE LABBRA DI LODE COME GLI SPAZI DEL FIRMAMENTO, vale a dire, la nostra lingua fa sempre parlare; la bocca è detta spazio della bocca, mentre le labbra e la lingua pronunciano il discorso<sup>5</sup>; ANCHE SE I NOSTRI OCCHI FOSSE RO SPLENDENTI COME IL SOLE E LA LUNA, per vedere bene, le nostre braccia COME AQUILE DEL CIELO per affrettarsi come quando l'aquila osserva, i NOSTRI PIEDI COME CERVE, che corrono veloci, vale a dire se fossimo zelanti nell'affrettarci e nel pronunciare tutto il giorno la lode, non saremmo sufficientemente capaci, dato che una lode ricorda sei cose, che sono: ANCHE SE LA NOSTRA BOCCA, uno; LA NOSTRA LINGUA, due; LE NOSTRE LABBRA, tre; I NOSTRI OCCHI, quattro; LE NOSTRE BRACCIA, cinque; I NOSTRI PIEDI, sei di contro alle sei benedizioni con il Nome nel Pentateuco: una secondo Noè<sup>N</sup>, una secondo Melchisedek<sup>M</sup>, due secondo Eliezer, tre secondo Ietro<sup>M</sup>, una secondo Mosè e anche *benedite il Signore, voi suoi angeli* (Sal. 103, 20), uno; *potenti e forti* (ibid.), due; *ubbidendo alla voce della sua parola* (ibid.), tre; *eserciti Suoi* (ibid. 21), quattro; *suoi ministri* (ibid.), cinque; *che fate la sua volontà* (ibid.), sei.

Vi sono sei invocazioni nella lode di Davide. NOI NON SAREMMO CAPACI DI RENDERE GRAZIE A TE, SIGNORE NOSTRO DIO E DIO DEI NOSTRI PADRI, E BENEDIRE IL TUO NOME, PER UNA DELLE MILLE MIGLIAIA DI MIGLIAIA E LE MIRIADI DI MIRIADI DI VOLTE IN CUI HAI BENEFICIATO NOI, E PRIMA DI NOI I NOSTRI PADRI, CON MIRACOLI E PRODIGI. Infatti, chi può proclamare la voce di lode, una o un'altra, tra le migliaia di migliaia dei tuoi canti, e chi può narrare le bontà che hai usato ai nostri padri e a noi.

CI HAI REDENTO DALL'EGITTO, come è detto: *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, DALLA CASA DI SCHIAVITÙ* (Es. 20, 2; Deut. 5, 6) CI HAI RISCATTATO, *che tu hai redento con la tua grande potenza* (Nem. 1, 10).

NEL MOMENTO DELLA CARESTIA CI HAI SOSTENUTO, e negli anni della fame ci hai dato nutrimento; NEL MOMENTO DELL'ABBONDANZA CI HAI NUTRITO, perché ci hai dato in abbondanza del nostro cibo; DALLA SPADA CI HAI SALVATO, quante volte ci hai salvato dalla spada dei popoli; DALLA PESTE CI HAI TRATTO IN SALVO, così che non siamo morti, E DA MALATTIE GRAVI E LUNGHE CI HAI DATO SCAMPO. Le lunghe malattie, ché il Santo – sia Egli benedetto – decretò in un dato giorno che le sofferenze si abbattessero in un determinato periodo, non sempre nello stesso tempo, così da non creare danni, dato che ci son persone che si

hemeror yeshimim 'a המקיץ ב' המסיה ג' המתיר ד' הסומך ה' הזוקף ו' נגד ו' נתן לחם לרעיבים [תהלים קמ"ו ז] א' מתיר אסורים [שם] ב' פוקח ג' זוקף ד' אוהב ה' שומר את גרים [שם ט] ו' ה' דברים כנגד ז' רקיעים ודמות על ראשי החיות רקיע. אילו פינו מלא שירה כים. כלומר שהיינו משוררין כל היום כולו כל רגעי השנה. ולשונינו כהמון גליו. כגלי הים [ישעיה מ"ח יח] ההומה כן היינו כשירות לפי שהים מאדיר כל שעה כמו בתחילת העולם אדירים משברי ים אדיר במרום ייאל [תהלים צ"ג ד] ושפתותינו כמרחבי רקיע כלומר [ר] שפתנו מדובבת כל שעה. פה הוא נקרא חלל הפה אבל השפתים והלשון הדיבור. ועינינו כשמש וירה מהתכים לראות כטוב ידנו כנשרי שמים למהר כאשר יראה הנשר ורגליו כאיילות שרצים בקלות במהרה. כלומר היינו זרוים למהר ולהלל כל היום אין מספיקין די היול אחת כאן מזכיר ו' דברים אילו הן אילו פינו א'. ולשונינו ב' ושפתותינו ג' ועינינו ד' ידנו ה' ורגליו ו' כנגד ו' ברכות אצל השם בחמש. א' כנה א' כמליצדק. ב' כאליעזר ג' כיתרו א' כמשה. וגם לברכו ייאל מלאכיו [שם ק"ג ד] א' [דף 144ב] גיבורי כח [שם] ב'. עושי דברו [שם] ג'. צבאיו [שם כא] ד'. משרתיו [שם] ה'. עושי רצונו [שם] ו'. ו' היוליים יש בתהילה לדוד. אין אנו מספיקין להודות לך ייאל אלהינו ואלהי אבותינו ולברך את שמך. על אחת מאלף אלף אלפי אלפים וריבי רבבות פעמים הטובות שעשית עם אבותינו ועמנו. כי מי יוכל להשמיע קול תהילה אחת או אחת מכמה ריבי ריבבות משירותיך ומי יוכל לספר טובות עשית עם אבותינו ועמנו. ממצרים גאלתנו ייאל אלהינו דכת' [יב] אנכי יי אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים [שמות כ"ב – דברים ה' ו] פדיתנו אשר פדית בכחך הגדול [נחמיה א' י]. ברעב זנתנו בשני רעבון זנתה אותנו. ובשובע כלכלתנו שנתת לנו לשובע כילכול מזונותינו. מהרב הצלתנו כמה פעמים הצלתנו מהרב האומות ומדבר מלטתנו שלא מתנו מהלאים רעים רבים ונאמנים דיליתנו. החלאים הן נאמנים. שהקב"ה גזור ביום פלוני יבואו על פלוני ייסורין לא יעברו לעולם אותו הזמן שלא יזיקוהו כי יש בני אדם שהם חולים באדר ויש באלול כשיבא אדר אלול לעולם חולים הם. זהו נאמנים בשליחותם. מהם דיליתנו כשאתנו והצלתנו. ז' דברים ממצרים גאלתנו א' מבית עבדים פדיתנו ב' ברעב זנתנו ג' ובשובע כילכלתנו ד' ומהרב הצלתנו ה' ומדבר מלטתנו ו' ומהלאים דיליתנו ז' הרי

ammalano nel mese di Adar, altri in Elul, e che nell'approssimarsi di Adar [ed] Elul son sempre malate. Questo è il significato di LUNGHE, nel loro compito<sup>NV</sup>. Da queste CI HAI DATO SCAMPO quando erano presso noi, e CI HAI SALVATO.

Sette parole: CI HAI REDENTO DALL'EGITTO, uno; DALLA CASA DI SCHIAVITÙ CI HAI RISCATTATO, due; NEL MOMENTO DELLA CARESTIA CI HAI SOSTENUTO, tre; NEL MOMENTO DELL'ABBONDANZA CI HAI NUTRITO, quattro; DALLA SPADA CI HAI SALVATO, cinque; DALLA PESTE CI HAI TRATTO IN SALVO, sei; E DA MALATTIE CI HAI DATO SCAMPO, sette. Ecco dunque sette di contro i sette *che siede sopra i cherubim*<sup>NV</sup> nella Scrittura. I sette cieli e i sette versetti nel Pentateuco, in cui è scritto *benedetto*: uno secondo Noè, uno secondo Melchisedek, due secondo Eliczer, uno secondo Ietro, uno secondo Mosè, e un *benedetto colui che estende Gad (Deut. 33, 20)*. E sette sono anche: *Tua, o Signore, è la grandezza*, uno; *la potenza*, due; *la gloria*, tre; *lo splendore*, quattro; *la maestà*, cinque; *perché tutto ciò che è in cielo*, sei; e *sulla terra*, sette (1 Cron. 29, 11). Ed ecco dunque che stabilirono le sette benedizioni delle lettere, di cui il Santo – sia Egli benedetto – con la Sua misericordia e la Sua bontà ci ha fatto dono.

FIN QUI LA TUA MISERICORDIA CI HA AIUTATO, LA TUA BONTÀ NON CI HA ABBANDONATO, nostro Dio, perché la Tua misericordia e la tua bontà furono con noi. Questo è quanto dice il versetto: *Ricordati, o Signore, della Tua misericordia e della Tua bontà, perché sono da sempre (Sal. 25, 6)*. Non da ora ma da sempre.

TU, SIGNORE NON CI LASCERAI MAI, *Poiché l'Eterno non abbandonerà il suo popolo (1 Sam. 12, 22)*<sup>NVI</sup>. PERCIÒ TUTTE LE MEMBRA CHE HAI SUDDIVISO DENTRO DI NOI, vale a dire, che hai differenziato dentro di noi; LO SPIRITO E L'ANIMA CHE HAI SOFFIATO DENTRO DI NOI, come è detto: *Gli soffiò nelle narici un alito di vita [nišmat ruah hayyim] (Gen. 2, 6)*. Nell'uomo entra un soffio [ruah], che è l'umidità che si trova nell'uomo e che lo idrata, che esce dal soffio della sua bocca e che alla sua bocca torna. L'anima [nešamah] invece è legata ai vasi del cervello, fino a che Dio decide di farla uscire dall'uomo, che così muore. Perché il Santo – sia Egli benedetto – ha soffiato nell'uomo di più [anima] che nell'animale? Perché l'uomo è un microcosmo, così che tutto ciò che il Santo – sia Egli benedetto – ha creato nel Suo mondo, l'ha creato anche nell'uomo.

Il firmamento<sup>NVII</sup> in corrispondenza della testa dell'uomo, così come la membrana del cervello, [che è] fatta come la volta celeste, estesa e la cui forza è il fuoco. Il Sole e la Luna sono in corrispondenza degli occhi dell'uomo, che gli danno luce. Le stelle sono in corrispondenza dei capelli della testa. Sette pianeti guidano il mondo: Sole, Venere, Mercurio, Luna, Saturno, Giove e Marte; così nel corpo dell'uomo vi sono due occhi, due orecchie, due narici e la bocca, ed ecco dunque sette.

Nella testa: la testa con il collo ad immagine di una *zayin*. Il Santo – sia Egli benedetto – creò nel mondo dodici costellazioni che si trovano anche nell'uomo: Ariete, [in corrispondenza de] i capelli della testa dell'uomo. Così come l'Ariete<sup>NVIII</sup> si tosa di anno in anno e il suo manto ricresce<sup>NIX</sup>, così sono i capelli della testa dell'uomo e la barba, che se si tagliano poi ricrescono. Toro: questo è il collo dell'uomo, perché così come il Toro porta il giogo del suo collo, così gli uomini portano il giogo sui loro colli. Gemelli, le due arcate della bocca dell'uomo. Così come son uguali i Gemelli, così sono [uguali] le spalle [dell'uomo]. Cancro: questo [è in corrispondenza de] le mani, dei piedi e delle dita dell'uomo, perché così come il granchio è pieno di occhi e piedi, così son le dita del cuore di leone dell'uomo, come è detto: *Anche chi ha un*

ז' כנגד ז' יושב הכרובים בקרייה. וז' רקיעים וז' פסוקים בחומש כת' [וב] ברוך א' נצה וא' כמלכי צדק וב' כאליעזר וא' כיתרון א' במשה. וא' ברוך מרחיב גד [דברים ל"ג ד] וכן ז' לך ייי הגדולה א' והגבורה ב' והתפארת ג' והנצה ד' וההוד ה' כי כל בשמים ו' ובארץ [דברי הימים א כ"ט יא] ז' הרי ז' לכך תיקנו ז' ברכות תיבות. אילו שהשפיע הקב"ה לנו ברחמיו והסדיו. עד הגה עזרונו רחמך ולא עזבונו הסדיך אליהנו כי רחמך והסדיך היו עמנו זהו שאמ' הכתוב זכור רחמך ייאל והסדיך כי מעולם המה [תהלים כ"ה ו]. ולא מן עתה כי אם מעולם המה. ואל תשנו ייאל אלהינו לנצה. כי לא יטוש ייאל את עמו [שמואל א י"ב כב]. על כן איברים שפילגת בנו. כלומ' שחלקת בנו. ורוח ונשמה שנפתח בנו. כדכת' [יב] ויפה באפיו נשמת חיים [בראשית ב' ו] ונכנס באדם רוח הוא הליהלוחית שבאדם ומלכלכת האדם והוא אשר יצא מרוח פיו וחזרת אל פיו. אך הנשמה קשורה במתרי מוח עד אשר יגזור השם לצאת מן האדם ומת. ולמה נפח הקב"ה בעצמו באדם יותר מן הבמה לפי שהאדם עולם קטן כיצד כל מה שברא הקב"ה בעולמו ברא באדם. רקיע כנגד ראשו של אדם שהרי קרום של מוח עשוי ככיפה הוא משפוע וכוחו אש. המה ולבנה כנגד עיניו של אדם שהם מאירין לו. ככוכבים כנגד שער ראשו. [דף 145א] ז' כוכבים מנהיגין העולם 'ח'לכל ש'צ"ם' כך בגוף האדם ז' יש ב' עינים ב' אזנים ב' נחיריים ופה הרי ז'. בראש לכך הראש עם הצואר כתואר ז'. יב' מזלות ברא הקב"ה בעולם וכולם באדם מלה שער ראשו של אדם. כשם שגוזזין את הטלה כל שנה ושנה ומתגדלת אותו כך שער ראשו של אדם וזקנו מגלחין וגדילין. שור זה צוארו של אדם כשם ששור נושא עול צוארו לכך בני אדם ישתרגו עול על צוארם. תאומים ב' כתפיו של אדם כשם שהתאומים שוין כן הכתפיים. סרטן זה ידיו ורגליו ואצבעותיו של אדם כשם שסרטן מלא עינים רגלים כך האצבעות אריה לב האדם שבו [אמר] אשר לבו כלב האריה המס ימס [שמואל ב י"ז ו]. בתולה בטן האדם כשם שהבתולה תעדה כליה הכל רצון אחריה כך בטנו של האדם הכל מכניס לתוכו. מאזנים יריכין ורגליו. עקרב כעס האדם כשם שעקרב כועס והורג כך והורגין. קשת אמתו של בני האדם כועסין אדם דכת' [יב] ותשב באיתן קשתו [בראשית מ"ט כד]. גדי כשם שהגדי רואה עשב ואינו רואה גדר כך בני האדם עושין ואינן יודעין מה היום שנולדו בו. דלי פעמים מלא פעמים חסר. כך אדם פעמים

*cuore come il cuore del leone, si perderà d'animo* (2 Sam. 17, 10). Vergine, è la pancia dell'uomo, perché così come la Vergine si adorna dei suoi gioielli<sup>xx</sup> e soddisfa ogni suo desiderio, così la pancia dell'uomo fa entrare tutto dentro essa. Bilancia, [in corrispondenza de] le sue anche e dei suoi piedi. Scorpione, è l'ira dell'uomo, perché così come lo Scorpione si adira e uccide, così gli uomini si adirano e uccidono. Sagittario [*'anan qešet*], [in corrispondenza de] il membro virile, come è detto: *Ma l'arco suo [qašto] è rimasto saldo* (Gen. 49, 24)<sup>xxi</sup>. Capricorno: così come il Capricorno vede l'erba ma non vede il recinto, così gli uomini agiscono ma non sanno il giorno in cui son nati. L'Acquario alle volte è pieno, altre volte è vuoto, allo stesso modo, gli uomini alle volte son pieni, altre volte son vuoti. I Pesci vagano da un estremo all'altro del mondo; allo stesso modo, l'uomo si muove da un estremo all'altro del mondo.

La testa; la sua forza è il fuoco caldo, e così dal cielo viene fuoco caldo. Il cervello è fatto come di tre membrane, e così è il trono. Il cervello è tondo, come il trono. Il cervello fa uscire l'umidità dalla bocca, è così il trono si vede di contro ad esso in tutti i firmamenti, come è detto: *Il Signore ha stabilito il Suo trono nei cieli* (Sal. 103, 19). In tutti i cieli vi è la gloria del trono, e quindi il firmamento è come colui che porta<sup>xxii</sup> il trono tondo. È a questo che si riferisce l'inno: "La gloria sta sul trono, lo spirito [se ne va] verso la terra". Questo è ciò che si dice nel midrash, e cioè che tutti i firmamenti hanno dei troni, dato che in tutti i firmamenti appaiono dei troni, che son l'esercito del Signore degli eserciti, mentre l'anima sul cervello è la gloria sul trono, lo spirito che esce fuori è così la Šekinah, che appare sul trono di Dio. I capelli si nutrono dal cervello, così gli angeli dalla gloria. Sulla testa ve ne son sette, che sono: due orecchie, due occhi, due narici e una bocca. Attorno al trono di fuoco chiaro e rosso vi sono sette fiumi di fuoco, così come i vasi del cervello della testa. La šin è sibilante e rumorosa quando esce dalla bocca dell'uomo, ed essa è fuoco, così anche nel naso, che è fatto come una šin rovesciata: . Lì l'anima soffia, mentre lo spirito da là esce continuamente. Le umidità superiori stanno in relazione ai cieli, così i cieli non tremano mai. Le umidità inferiori tremano, così alle volte anche la terra trema. Nella bocca, la fonte sotto la lingua è piacevole, così il fuoco attorno al trono illumina gli angeli ed è piacevole, come è detto: *La luce è dolce [ed è cosa piacevole] per gli occhi* (Ecl. 11, 7).

L'uomo ha sedici denti sopra e sedici denti sotto, bianchi per via del latte, e posti parallelamente; così sono gli accampamenti attorno alla gloria, coperti come di fuoco bianco. Nell'uomo, la barba è ciò che nel corpo che cresce per ultimo, ma è la prima cosa che imbianca, per dirti che la barba è la bellezza del volto. Così [le creature] superiori crescono come capelli, mentre gli ultimi tornano al fiume di fuoco, al posto da cui venivano. La trachea fa uscire la voce ma non mangia, così le superiori fanno uscire la voce ma non mangiano. Nel mondo, tutte le creature che si trovano in basso mangiano e i loro peccati son rossi come pruni, ma se fanno *tesuvah*, tornano bianchi. Così l'esofago, in cui entra il cibo, ha due membrane, una interna bianca ed una esterna rossa, nel mondo vi è uno spirito<sup>xxiii</sup>, un tremore e un fuoco; così come lo spirito sostiene tutto il mondo, così l'anima dell'uomo, che è spirito, sostiene tutto il corpo.

La paura dell'uomo è il tremore, come è scritto: *Affinché il timore di Lui vi sia sempre davanti* (Es. 20, 17), ed è scritto: *Tremate, non peccate* (Sal. 4, 5), *l'uomo che faceva tremare la terra* (Is. 14, 16). Ecco, colui che fa tremare è il tremore, il fuoco è

digi è štin מסוף העולם מלא פעמים חסר. ועד סופו כך האדם הולך מסוף העולם ועד סופו. הראש כמו אש הם כך מן השמים אש הם. המוח עשוי כג' כיסויים כך הכסא. המוח עגול כך הכסא. המוח יוצא לחוץ מפי הקרירה כך הכסא נראה כנגדו בכל הרקיעים. זכת' [יב] ייאל בשמים הכין כסאו [תהלים ק"ג יט] בכל שמים הוד הכסא כך רקיע כדוהר כסא עגול לכך יסד הפייט הכבוד על הכסא הרוח [יוצאה?]. לארץ. זהו שאומ' במדרש כל הרקיעים יש כסאות לפי שנראה בכל הרקיעים יש כסאות הן וצבא ייאל צבאות הנשמה על המוח הכבוד על הכסא הרוח יוצאה לחוץ כך השכינה מראה לכסא אל. השערות יונקים [מן?]. המוח כך המלאכים מן הכבוד בראש ז' הם ב' אונים ב' עינים ב' נחיריים ופה. לכסא ז' נהרות אש סביבין הכסא אש צה אדום כך גידי המוח שבראש ש'ין שורקת והומה כהוצאת מפיו של אדם והיא אש כך בחוטם עשוי ש'ין הפוכה כזה

 והנשמה נופחה שם ורוח יוצא שם כל שעה. הלהיים העליונים כנגד השמים שאינן מענענין כך השמים אינן מענענין לעולם. ולהיים התחתונים הם מענענין כך הארץ פעמים מענענת. בפה מקור תחת הלשון מתוק כך אש סביב הכסא מנהיר המלאכים ומתוק דכת' [יב] מתוק האור טוב לעינים [קהלת י"א ז]. לאדם יו' שינים למעלה יו' שינים למטה והם [דף 145] לבנים מהלב ומתואמות כך יו' מהנות סביב הכבוד מלובשים כאש לבנה. לאדם זקן הוא הגדל אחרון לכל והוא המלבין לגוף תחילה לומר לך הדרת פנים זקן. כך העליונים מרובים כשערות והאחרונים חוזרין לנהר דינור למקום שבאו. הגרגרת מוציא קול ואינו אוכל כך העליונים מוציאים קול ואינם אוכלים בעולם כל הבריות למטה אוכלין והטאיהם אדום כשכין [?]. ואם יעשו תשובה ילביגן. כך הוושט בו נכנס המאכל יש לו ב' עורות הפנימי לכן והחיצון אדום בעולם רוח רעש אש וכשם שהרוח סובל את כל העולם כולו כך נשמתו של אדם שהיא רוח סובלת את כל הגוף. יראתו של אדם היא רעש שנ' [אמר] ל' [בעבור תהיה יראתו על פנים] שמות ל' ז' [כת' [יב] רגזו ואל תחטאו [תהלים ד' ה]. המרגזו ארץ [ישעיה י"ד טז] הרי הרגזו הוא רעש אש נשמתו של צדיקים נר יי נשמת אדם כשם שלא יוכל האש להדליק אלא יביא אש להדליק כך הקב"ה הביא אש להדליק בנשמה. ויפה באפיו נשמת היים [בראשית ב' ז]. באדם ב' נשמות רוח ונשמה הרוח יוצאה ממנו והולכת מסוף העולם ועד סופו

l'anima dei giusti, il lume del Signore è l'anima dell'uomo. Così come il fuoco non si può accendere se non si porta dell'altro fuoco per accendere, così il Santo – sia Egli benedetto – fece venire il fuoco per accendere l'anima: *Gli soffiò nelle narici un alito di vita* [*nišmat ḥayyim*] (*Gen.* 2, 7).

Nell'uomo ha due anime [*nešamot*], cioè lo spirito [*ruaḥ*] e l'anima [*nešamah*]. Lo spirito esce da lui, si muove da un capo all'altro del mondo, e vede durante il sogno. L'anima siede nel recesso più recondito, come è detto: *L'anima dell'uomo è la lampada del Signore, che scruta tutti i più reconditi recessi del cuore* (*Prov.* 20, 27). Nel momento in cui queste due escono, l'uomo muore. Nel mondo l'arcobaleno, nell'uomo l'anima, che è come una nuvola: *Come una nuvola svanisce e si dilegua, così chi scende nello Šeol, non risale più* (*Giob.* 7, 9).

Così come l'arcobaleno [*ha-qešet*] è il patto e si trova nelle nuvole più recondite, così sarà il Mio patto nella vostra carne<sup>xxx</sup>. Nel mondo lampi e lapilli di fuoco, nell'uomo il volto, a immagine del lampo, e gli occhi, in corrispondenza dei lapilli di fuoco. Nel mondo scende la pioggia, e non vi è goccia che si unisce all'altra, come è detto: *Come la pioggerella* [*kyše'rym*] *sull'erba tenera* (*Deut.* 32, 2). *Come la pioggerella* è scritto in maniera difettiva [*ke-še'ar*], come per dire "tra l'uno e l'altro". Nell'uomo le lacrime scendono dagli occhi, ma nessuna di esse si tocca con l'altra, finché non cadono, come è detto: *I miei occhi, i miei stessi occhi si sciogliono in lacrime* (*Lam.* 1, 16).

Nel mondo vi è la neve; nell'uomo, se le sue [lett. "i vostri"] colpe son [rosse] come pruni, diventano bianche. Così come la neve copre la superficie della terra, così i suoi peccati stanno sulle sue ossa. Così come la neve si scioglie, si liquefa, e l'acqua si muove verso il mare, così quando [l'uomo] fa *tešuvah*, *Tu getterai in fondo al mare tutti i nostri peccati* (*Mic.* 7, 19)<sup>xxx</sup> e *cancello le tue trasgressioni* (*Is.* 43, 25).

Nel mondo vi sono monti, alture e campi; l'uomo, quando sta eretto, assomiglia ai monti, quando si siede, assomiglia alle alture, mentre quando si corica, assomiglia ai campi. Nel mondo vi sono foreste, alberi, e creature grandi e piccole, che in esse si muovono; nell'uomo vi è la chioma della testa e la barba, che assomiglia ad una foresta d'alberi. La terra ha fiumi; nell'uomo l'esofago assomiglia ad un fiume. Così come i fiumi muovono verso il mare, ma il mare non si riempie<sup>xxxi</sup>.

Nel mondo la terra ha [sott. acque] salate, fredde e calde, acque amare e acque dolci, acque maleodoranti e acque oleose; nell'uomo vi sono acque salate che escono dagli occhi, acque fredde che escono dal naso, acque calde che escono dalla gola, acque amare che escono dalle orecchie, acque dolci che escono dalla bocca, acque maleodoranti [che escono] dal naso, l'urina e acque oleose dalle orecchie<sup>xxxii</sup>. Nel mondo vi sono venti freddi e caldi; nell'uomo, quando questi chiude la bocca, [i venti] sono freddi, mentre quando soffia, ne escono [venti] caldi. Nella terra vi è il deserto e nel mondo vi è l'abitato; nell'uomo, il volto assomiglia all'abitato, il suo corpo assomiglia al deserto, che non ha abitato. Nel mondo vi sono alberi, foglie, polvere, che nell'uomo [corrispondono agli] intestini. Nel mondo i tuoni, nell'uomo la sua voce. Il mondo fiorisce nella sua aria per mezzo dello spirito; nell'uomo, il cuore batte sempre per mezzo dello spirito, e fiorisce.

Nel mondo la polvere anela sempre alla caduta della pioggia e per questo le piante sono verdi come la pioggia, dato che la pioggia è padrona della terra; nell'uomo il fegato anela ad ogni cosa, sia essa buona o cattiva, e avvicina l'uomo alla sua donna, fino a che questi ad essa non si unisce e [questa] da lui non genera.

והוא רואה בחלום. נשמה היא יושבת בהדרי הדרים דכת' [יב] נר אלהים [יהוה] נשמת אדם חופש כל הדרי בטן [משלי כ' כז]. כיון ששניהן יוצאין האדם מת. בעולם ענן קשת באדם נשמת הוא כענן כלה ענן וילך כן יורד שאל [איוב ז' ט]. וכשם שהקשת ברית והיה בענני ענן כך והיתה בריתי בבשרכם בעולם ברק ולפיד אש. באדם פניו כמראה ברק ועינו כלפיד אש בעולם המטר יורד ואין טיפה נוגעת להבירתה דכת' [יב] כשעירים עלי דשא [דברים ל"ב ב] כשערם כת' [וב] הסר לומר כשער בין זה לזה באדם טיפין יורדין מעינו אין טיפה נוגעת ולהבירתה עד שנולדין דכת' [יב] עיני עיני יורדה מים [איכה א' טז]. בעולם שלג באדם אם יהיו הטאים כשכי כשלג ילבינו. כשם ששלג מכסה פני הארץ כך ותהי עונותו על עצמותיו. כשם ששלג נמש ופושר והמים הולכים אל הים כך כשעושה תשובה ותשליך במציולת ים כל חטאתיו [מיכה ז' יט] ומוחה פשעך [ישעיה מ"ג כה]. בעולם הרים וגבעות ושדות באדם כשעומד דומה להרים כשיושב דומה לגבעות כששוכב דומה לשדות. בארץ יש בו יערים אילנות היות גדולות וקטנות הולכות שם. ובאדם שער ראשו וזקנו דומה ליער העצים. ארץ יש בו נחלים. באדם הוושט דומה לנחל. כשם שהנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא. בעולם ארץ יש בה מלחים וקרים והמים מים מרים מים מתוקים ומים סרוחים מים שמנים. באדם מים מלוחים יוצאים מעינו. מים קרים יוצאים מאפיו. מים חמים מגרונו. מים מרים יוצאים מאזניו. מים מתוקים יוצאים מפיו [דף 146א] מים סרוחים מחוטמו. ומים רגלים. שמנים מאזניו. בעולם רוחות קרים והמים. באדם כשכותם פיו קרים כשנפיו יוצאיו ממנו חמין. בארץ מדבר ויישוב בעולם. באדם פניו שלו דומין ליישוב וגופו למדבר שאינו יישוב. בעולם עצים ועלים עפר יהיה באדם הפרשדונה בעולם רעמים באדם קולו. העולם מלבלב באוירו מפני רוח. באדם הלב כל שעה מפני רוח ומלבלב. בעולם העפר מתאוה כל שעה לירידת גשמים ועל כן העשבים ירוקים כמטר לפי שהמטר בעל הארץ. באדם הכבד מתאוה כל דבר בין טוב ובין רע ומסגיל האיש עם אשתו עד שידבק באשתו ותלד ממנו. בעולם המלאכים פורשי כנפים והעופות בפריהתם. באדם כנפי הריאה פורשים על הלב בכנפים. העולם יש לו ד' רוחות אהת מנהגת הענן להמטיר על הארץ לפי רשות משלו. שנייה רוח המרכבת הענן אל ארץ משלחתו שלישית

Nel mondo gli angeli, così come anche gli uccelli, spiegano le ali nel loro volo; nell'uomo le ali dei polmoni si spiegano attorno al cuore con le loro estremità<sup>XXXXIII</sup>.

Il mondo ha quattro venti [*ruhot*]: il primo, che guida la nuvola per far piovere sulla terra, secondo il Suo volere; un secondo, che porta e conduce la nuvola nel suo errare verso la terra; un terzo, che è il soffio [*ruah*] che serve per ripulire i cieli dalle nuvole; il quarto, che fa germogliare le piante della terra e fiorire i boccioli. Nella parola del Signore lo spirito della Sua bocca domina su tutto. L'uomo ha quattro venti: il primo, che desta il desiderio di mangiare e di bere, e che sta dentro il petto, attorno al cuore; il secondo, che sta nella parte alta dell'intestino e che mischia il cibo e il liquido nel corpo; il terzo, che sta nel fegato, che arde per bruciare il calore dell'intestino, per acuire la mente e portar l'animo allo stimolo della fame; il quarto, è il vento che esce da lui.

Nel mondo gli angeli hanno due ali, una da un lato e una dall'altro; allo stesso modo, l'uccello ha [un'ala] di qua e un'ala di là; nell'uomo vi sono le ali dei polmoni, una che sta attorno più verso sinistra, dato che il cuore è posto nel lato sinistro, e l'altra che sta attorno nel lato destro. I polmoni sono il canale di passaggio dello spirito. Nel mondo l'arcobaleno è rosso, come l'ira del Santo – sia Egli benedetto – dato che il fuoco nelle narici si raffredda e si condensa. Nell'uomo il fegato è pieno di sangue e da esso sorge l'ira, dato che la bile è unita al fegato attraverso i vasi. Nel mondo, l'arcobaleno da rosso diventa bianco, come nell'uomo, per dire che l'acqua copre il fuoco. Nell'uomo la milza preserva il freddo per raffreddare il caldo del fegato, e perciò questo sta alla sinistra dell'uomo.

Ora ti scriverò a proposito della milza, dato che questa, come una spugna, assorbe l'acqua che va nell'esofago e che, attraverso un singolo vaso, muove verso la vescica. Così, l'acqua con cui il fabbro stempera il metallo, causa, a chi la beve, il danneggiamento della milza: questa, infatti, è una sorta di spugna che assorbe fino a che non viene rovinata e consumata dalla forza che stempera il metallo.

Nel mondo il fiore è rosso, come per esempio i fiori di mandorlo, il cui frutto è bianco. Se il fiore è bianco, come quello delle piante<sup>XXXX</sup> che nella lingua di Aškenaz chiamano *hgbwt[s]*<sup>XXXX</sup>, e così anche le ciliegie, che nel vernacolo chiamano *'ryzs*<sup>XXXXI</sup> - il fiore è bianco, ma il frutto è rosso. Nell'uomo il latte diviene sangue se [sott. la donna] non si unisce all'uomo. Il sangue diviene latte quando lei è incinta.

Ora ti scriverò il *sod*. *Chi può trarre una cosa pura da una impura? Nessuno* (*Giob. 14, 4*) [...] cosa pura da impura, le lettere con cui cominciano sono, secondo la *gematriah*, il sangue [הדם]<sup>XXXXII</sup>. *Chi può trarre una cosa pura da una impura? Nessuno*, secondo la *gematriah*, il sangue dal latte oppure il latte dal sangue, dato che per tutto il tempo che dura il ciclo mestruale della donna, il latte nei seni si condensa e si consuma<sup>XXXXIII</sup>. Quando è incinta, il ventre si apre per l'abbondante perdita di sangue. Nel corso della sua maturazione<sup>XXXXIV</sup>, il sangue ribolle e diventa bianco, mentre si spegne il colore rosso a causa del gran calore che deriva dalla gravidanza e per il calore dei seni. Per questo, all'inizio della sua genesi, l'aspetto del sangue è rossastro. Sappi che se il neonato succhia troppo, dai capezzoli uscirà sangue. Il sangue mestruale esce dal cuore e dal cuore il condotto lo muove verso i seni, e dai seni in basso verso gli inguini, e dagli inguini verso la pancia, e dalla pancia il sangue uscirà all'esterno. Egli *fa sì che le sue meraviglie siano ricordate* (*Sal. 111, 4*), a immagine dell'acqua:

רוח לטהר השמים מעננים רביעית המצמחת את עשבי הארץ ולהפריח הניצים. בדבר יי ורוח פיו מושל בכלם. האדם יש לו ד' רוחות הראשונה המעוררת התאוה לאכול ולשתות ושוכנת בתוך החזה סביב הלב. שנייה השוכנת במרום הקרב פותחת את המאכל ואת המשתה בגוף. שלישייה השוכנת בכבד ותעביר להצית את חום הקרב לחדד את הלב ולהרעיב את הנפש. רביעית רוח אשר תצא ממנו בעולם מלאכים ב' כנפים אחת הנה ואחת הנה וכן לעוף כנף אחד מזה וכנף אחד מזה באדם כנפי הריאה אחת מסובבת על השמאל יותר מפני שהלב קצת לצד שמאל. ואחת מסובבת לצד ימין והריאה היא תעלת הנפש. עולם הקשת אדום כמו כעס הקל'ב'ה' כי אש קרהה באפי ותיקר. באדם הכבד מלא דם וממנו תוצאת הכעס כי המרייה דבוקה בכבד בגידים. בעולם הקשת הלבון אצל אדם לומר המים מכבין האש באדם הטחול השחון קר לקרר חום הכבד על כן הוא לשמאל האדם ועתה אכתוב לך סדר הטחול כי הוא כספוג וסופג מים הבאים בוושט ומוליכם דרך גיד אחד עד השלפוחית על כן המים אשר הנפח מכבה בו את הברזל השותה אותם מעבירין הטחול לפי שהוא מתעכל מכה כיבוי ברזל והוא כספוג וסופגת אליה עד שמתעכלת. בעולם פרה אדום כגון השקידים פרי שלו לבן ואם הפרה לבן כגון בוטנים שקורין בלשון אשכנזי הגבוטש וכן גודגדניות שקורין עריזש בלעז הפרה לבן והפרי אדום. באדם החלב נעשה דם אם אינה משמשת עם בעלה. והדם נעשה חלב כשמתעברת. עתה אכתוב לך הסוד. מי יתן טהור מטמא לא אחד [איוב י"ד ד] ט'הור מטמא התחלתן [...] בגימ'טריה] [דף 146ב] ה'דם מי יתן טהור מטמא לא אחד בגימ'טריה] ה'דם מטמא לו' ה'חלב' מ'דם כי כל זמן אשר יזוב זוב דם נידת אשר ייבש ויכלה החלב משדיה וכאשר תהר ויסתם פתה רחמה מזוב דם כמדי מועדה או יתבשל ויתלבן הדם ויתעכל אדם שלו מרוב חום הריון הרחם וחום השדיים ועל כן יהיה מראה החלב בתחילת תולדותיו כמין אדמדם. תדע אם ינק הנער יותר מדאי יוציא דם מן הדדים. ודם הנידות יוציא מן הלב ומן הלב תמשכנה תעלת שופכות את הדם ההוא אל השדים ומן השדים תמשכנה תעלות שופכות את הדם ההוא מן החזה ולמטה אל הכסלים ומן הכסלים אל הרחם ומן הרחם יצא הדם החוץ. זכר עשה לכפלאותיו [תהלים קי"א ד] כמראה מים. ז' נהרות לפני הכסא כבודו והם אש צה כך כורסייה שביבין

sette fiumi dinanzi al trono della Sua gloria, ed essi sono puro fuoco, per cui *il suo trono era come fiamme di fuoco* (Dan. 7, 9). Così farete passare ogni tipo magia attraverso il tizzone ardente o attraverso la fonte, così che nessuna magia potrà più esser esercitata.

Il fondamento del mondo è l'argilla, inizio della sua formazione, che sussisterà fino alla fine. Così nell'uomo, il centro di sussistenza dell'uomo è l'osso, chiamato *sacro*, che è l'osso creato per primo nel corpo dell'uomo e che sta a fondamento delle varie ossa poste nel corpo dell'uomo. Questo [osso] è quello che durerà fino alla fine, dopo la morte dell'uomo e dopo che le altre ossa si son consumate. Questo è l'osso che dura dopo tutte le altre ossa. Dato che attorno al fondamento del mondo vi è acqua, così intorno al *sacro* ha sede la vescica.

Sapientia meravigliosa è il *sod*. Il mondo è diviso in quattro [elementi]: fuoco, acqua, aria [*ruah*] e polvere. *t, ʿ, q*, fuoco; *š, kh, g*, polvere; *t, m, d*, spirito; *s, ʿ, d*, acqua. Nisan, Iyyar, Siwan, caldo e umido; Tammuz, Av, Elul, caldo e secco; Tišri, Marḥešwan, Kislew, freddo e secco; Tevet, Ševaṭ, Adar, freddo e umido. [Nell'] uomo la bile rossa sta in relazione al fuoco, quella nera sta in relazione alla polvere. L'umidità del corpo sta in relazione all'acqua. Il sangue sta in relazione allo spirito. Tuttavia, il sangue è l'anima [*nefes*] e l'anima è lo spirito [*ruah*]. Il sangue è caldo e umido. La bile rossa è calda e secca; la bile nera è fredda e secca. L'umidità del corpo è fredda e umida. All'inizio venne creato lo spirito [*ruah*], dallo spirito del Creatore, tutto venne dal Suo discorso. Dallo spirito furono creati l'acqua e l'aria, perché ogni cosa pronunciata è umida. Dall'acqua furono creati il fuoco e la neve. Dal fuoco, creato dall'acqua, furono creati i cieli, mentre dalla neve, creata dall'acqua, fu creata la terra. Dopo che furono creati l'acqua, la terra, l'aria e i cieli, [dai] cieli ha origine il caldo.

Il secco sta in relazione al fuoco, mentre lo spirito fu disseminato dall'aria; dalla terra venne il secco e il freddo; dall'acqua, l'umidità e il freddo. [Nell'] uomo, all'inizio fu creato dallo spirito del Creatore di tutte le cose, lo spirito di vita del padre e della madre fu creato dallo spirito di Colui che tutto crea, mentre dallo spirito di vita del padre e della madre sarà creato il seme e il sangue. Il seme sta in relazione all'acqua; il sangue sta in relazione all'aria, mentre dal seme, che il padre e la madre fecero uscire, verrà creata la bile rossa e l'umidità del corpo sta in relazione alla neve, e la neve è creata [nel corpo come] la bile nera. La testa, il cervello dell'uomo e le reni furono creati dalla bile rossa. Dalla testa ha origine il calore e la secchezza. Il petto, il cuore, il fegato, il midollo delle ossa e la carne furono creati dal sangue, che sta in relazione allo spirito. Dal cuore e dal petto hanno origine l'anima dello spirito [*nišmat ruah*], il caldo e l'umido. L'intestino superiore, gli organi interni e la pelle che sta sulla carne sono creati dall'umidità, che sta in relazione all'acqua. Dall'intestino superiore ha origine l'umidità e il freddo.

L'intestino inferiore, la vescica, i polmoni, i tendini e le ossa furono create dalla bile nera, che sta in relazione alla polvere e dall'intestino inferiore nacque il secco e il freddo.

Nel mondo vi sono sette pianeti, così nell'uomo vi sono i sette orifici: l'occhio destro, che sta in relazione al Sole e al primo giorno della settimana; l'occhio sinistro, che sta in relazione alla Luna e al secondo giorno della settimana; la narice destra, che sta in relazione a Marte e al terzo giorno della settimana; la narice sinistra, che sta in relazione a Mercurio e al quarto giorno della settimana; l'orecchio destro, che sta in relazione a Giove e al

di nono [דניאל ז' ט]. כך כל כישוף תעבירו בגחלת לוחשות או במעיין ולא יוכל לכשף. העולם יסודו חרס הוא תחילת יצירתו והוא יעמד בסוף כך האדם במקום מושבו עצם דק והוא נקרא עצה הוא עצם הנברא בגופו של אדם ראשונה והוא יסוד בניין הגוף בעצמות והוא שישאר בסוף אחרי שימות האדם ויכלו כל עצמותיו הוא שישאר אחרי כל העצמות וסביב יסוד כל העולם מים כן סביב העצה מקום השלפוחית ח'כ'מ'ה' מ'פ'ל'א' ס'ו'ד'. העולם נחלק לד' אש מים רוח ועפר. ט'א'ק' אש. ש'כ'ג' עפר ת'מ'ד'. רוח. ס'ע'ד' מים. ניסן אייר סיון חם ולה. תמוז אב אלול חם ויבש. תשרי מרחשון כסליו קר ויבש. טבת שבט אדר קר ולה. האדם מרימה האדומה כנגד האש. השחורה כנגד העפר. הליחה כנגד המים. הדם כנגד הרוח. אמנם הדם היא הנפש. ונפש היא רוח. הדם חם ולה. מריה אדומה חמה ויבישה מריה שחורה קר ויבש. ליחה קר ולה. תחילה נברא הרוח. מרוה בורא כל מדיבורו. ומן הרוח נבראו המים והאוויר כי כל דיבור הוא מלוחלה. ומן המים נבראה האש והשגל. ומן האש ההיא אשר נבראה מן המים נבראו השמים ומן השגל אשר נבראו מן המים והאוויר והשמים יולד השמים חם. ויובש כנגד האש ומן האוויר רוח זרויה ומן הארץ יובש וקור ומן המים ליחלוה וקור. האדם ראשונה נברא רוח החיים של אב ואם מרוה בורא כל ומרוה החיים של אב ואם יברא הזרע והדם. הזרע כנגד המים. הדם כנגד האוויר מן הזרע אשר יוציאו האב והאם תיברא המרייה האדומה והליחה כנגד השגל. ומן השגל מרייה השחורה הראש ומוהו של אדם והכליות נבראין מן המרייה האדומה מן הראש יולד חום ויובש. חזה לב וכבד ומוהו העצמות ובשר נבראין [דף 147א] מן הדם שהוא כנגד רוח ומלב וחזה תוולד בשימת רוח וחום וליחלוה הבטן העליון והמיעיים והעור שעל הבשר נבראין מן הליחה שהוא כנגד המים. ומבטן העליון יולד לחות וקור. הבטן התחתון הטחול והריאה והגיד והעצמות נבראין ממרייה השחורה שהיא כנגד עפר ומבטן התחתון יולד יובש וקור. בעולם ז' כוכבים כן באדם ז' שערים עין ימין כנגדו חמה ויום א' עין שמאל כנגדו לבנה ויום ב' אף ימין כנגדו מאדים ויום ג' אף שמאל כנגדו כוכב חמה ויום ד' אוזן ימין כנגדו כנגדו צדק ויום ה' אוזן שמאל כנגדו נוגה ויום ו' פה כנגדו שבת ויום השבת. בעולם יב' מזלות באדם יב' מנהיגי הגוף ויב' הדשי השנה אילו הן הכבד כנגדו מזל טלה וחודש ניסן.

quinto giorno della settimana; l'orecchio sinistro, che sta in relazione a Venere al sesto giorno della settimana; la bocca, che sta in relazione a Saturno e allo Šabbat.

Nel mondo vi sono dodici costellazioni. Nell'uomo vi sono dodici organi che guidano il corpo e dodici mesi dell'anno. Questi sono: il fegato, in relazione alla costellazione dell'Ariete e al mese di Nisan; la bile, che sta in relazione alla costellazione del Toro e al mese di Iyyar; la vescica, a Gemelli e Siwan; lo stomaco, a Cancro e a Tammuz; il rene destro, a Leone e Av; il rene sinistro, a Vergine ed Elul; l'esofago, a Bilancia e Tišry; la pancia, allo Scorpione e a Marḥešwan; la mano destra, a Sagittario e Kislew; la mano sinistra, a Capricorno e Tevet; il piede destro, ad Acquario e a Ševaṭ; il piede sinistro, a Pesci e Adar.

[Nel] mondo vi sono sette terre, sette giorni, sette firmamenti e sette palazzi. [Nell'] uomo, sette orifizi: la bocca, le narici, i due occhi e le due orecchie. Nove parti nella testa e nove visioni attorno alla Gloria. Le prime tre ore del giorno, caldo e umido, così governerà il sangue e la polvere, che stanno in relazione alla primavera, Nisan, Iyyar e Siwan. Le seconde tre ore del giorno, caldo, umido e secco, così governerà la bile rossa, che stanno in relazione al periodo della raccolta, Tammuz, Av, Elul. Le terze tre ore del giorno, freddo e secco, così governerà la bile nera, ed essi stanno in relazione al periodo della raccolta, Tišry, Marḥešwan e Kislew. Le quarte tre ore del giorno, freddo, umido, così governerà l'umidità, che stanno in relazione all'inverno, Tevet, Ševaṭ e Adar;

Il mondo fu creato con dieci parole; l'uomo ha dieci dita nelle mani e dieci nei piedi. Il mondo fu creato per l'uomo. Trecentosessantacinque sono i giorni dell'anno, trecentosessantacinque sono le arterie dell'uomo. Il mondo [fu creato] dall'umidità nei giorni di sole, così l'uomo [fu creato] dall'umidità nei giorni di sole. [Nel] mondo l'aria è piena di spirito, così la vita dell'uomo è spirito. [Nel] mondo non vi è cosa che non stia in coppia; anche il mondo è diviso in due parti. [Per quanto riguarda] l'uomo, non è bene che l'uomo stia da solo, e dato che tutto il mondo sta in relazione all'uomo, questi dirà in cuor suo "io sono un mondo intero" e il Santo – sia Egli benedetto – gli mostrerà la Sua gloria, sotto forma di uomo. "Guai a me se peccerò. Mi comporterò rettamente e la mia anima sarà tra il fascio dei viventi. Egli soffia dentro di me la mia anima dal Suo spirito di Santità". Come? Nel momento in cui si crea la goccia che l'uomo lascia nella donna, giunge l'anima che si forma in una [sorta di] tunica, detta *guf* [corpo] nel Talmud, mentre le singole anime degli ebrei e delle nazioni del mondo portano l'anima dinnanzi al trono della Gloria, e colà giurano che essa sarà buona, giusta e che non peccerà. La portano nel cielo, di fronte all'altare, in espiazione dei suoi peccati, "se peccerà, io farò *tešuvah aširah*"<sup>xxxx</sup>. Per questo, essa fu soffiata da Colui che in principio dà forma, e a Lui è simile in molte cose. Io, l'umile, ti ho scritto ciò per farti sapere quanto è preferibile l'uomo umile di fronte al suo Creatore, lui, dato che quelli è un microcosmo e che amerà il Creatore suo con tutto il cuore e con sincerità. Questo è ciò [il significato di ciò] che noi diciamo, LO SPIRITO E L'ANIMA CHE HAI SOFFIATO DENTRO DI NOI: lo spirito è ciò che l'anima manda fuori<sup>xxxxi</sup>, dato che l'anima è il fondamento<sup>xxxxii</sup>.

LA LINGUA CHE HAI MESSO NELLA NOSTRA BOCCA. La lingua che hai messo nella nostra bocca, per te, per lodarti; TUTTI QUESTI TI RENDERANNO GRAZIE, e perché pronunciassero tutti i ringraziamenti per le tante cose buone; TI BENEDIRANNO, per ogni cosa; TI CELEBRERANNO, con magnifica lode; TI GLORIFICHERANNO

המרה כנגדו מזל שור ואייר הטחול לתאומים וסיון המסס סרטן תמוז. כוליא ימנית אריה ואב כוליא שמאלית בתולה ואלול. קרקבן מאזנים תשרי. קיבה עקרב מרחשון. יד ימין קשת כסליו. יד שמאל גדי טבת. רגל ימין דלי שבט. רגל שמאל דגים אדר. העולם ז' ארצות ז' ימים ז' רקיעים ז' היכלות האדם ז' שערות הפה וב' נחיריים וב' עינים וב' אזנים. ט' איברים בראש וט' מראות סביב הכבוד. ג' שעות ראשונות של יום הם ולה ואז ימשול הדם והעפר והם כנגד האביב ניסן אייר סיון ג' שעות שניות של יום הם ולה ויבש ואז תמשול המרירה האדומה והם כנגד הקציר תמוז אב אלול. ג' שעות שלישות של יום הם קר ויבש ואז תמשול מרירה השחורה והם כנגד הכ[ק]ציר. תשרי מרחשון וכסליו. ג' שעות רביעיות של יום הם קר ולה אז תמשול הליחה והם כנגד החורף טבת שבט אדר. העולם נברא ב' מאמרות האדם בידים אנבעות ברגלים י' אנבעות העולם נברא בשביל האדם ש'ס'ה יום בשנה ש'ס'ה גידים באדם. העולם מלחלה בימות החמה כן האדם מלחלה בחום השמש. העולם אויר מלא רוח כן היות האדם רוח. העולם אין דבר בלא זוג אפילו העולם נחלק לשנים. האדם לא טוב היות האדם לבדו ולפי שכל העולם כנגד האדם על כן יאמר בלבו אני עולם מלא והק'ב'ה מראה כבודו דמות כמראה אדם אוי לי אם אחטא אעשה טוב ותהא נפשי צרורה בצרור החיים. שהרי נופחה נשמתי בי מרוח קדשו והיא כשנוצרה הטיפה אשר יורע האדם באשתו מביאין הנשמה המרוקמת בפרגוד והיא בקראת גוף בתלמוד וכל הנשמות חלוקין שם של יהודים ואומות העולם מביאין הנשמה לפני כסא הכבוד ומשביעין אותה שתהיה טובה וצדקת ולא תחטא ומביאין אותה בזבול לפני המזבח לכפר על חטאתה אם תחטא ואעשה תשובה אשירה. על כן נופחה מיוצר בראשית שהיא דומה לו בכמה דברים ואני הקטן כתבתי לך לידע כמה חביבות [דף 147ב] האדם העלוב לפני בוראו שהוא עולם קטן ויאהב בוראו בכל לבבו באמת זהו שאנו אומרים ורוח ונשמה שנפחת בנו. הרוח שליחות הנשמה כי הנשמה העיקר. ולשון אשר שמתה בפניו הלשון אשר שמתה בפניו למענך להילולך הן הם יודו ויאמרו לך הודאות על רוב טובות ויברכו על כל דבר וישבחו שבה מפואר ויפארו בשבה וירוממו לך שיר רוממות ויעריצו ויקדישו. יעריצו יחזוהם להקדישך וימליכו את שמך מלכינו. יודו א' ויברכו ב' וישבחו ג' ויפארו ד' וירוממו ה' ויעריצו ו' ויקדישו ז' וימליכו ח' הרי ח' שבתות כנגד ה' פעמים

nella lode; TI ESALTERANNO, levando a te un canto di esaltazione; TI ONORERANNO, TI SANTIFICHERANNO: Ti onoreranno, si rafforzeranno nel santificarti e PROCLAMERANNO IL REGNO DEL TUO NOME, NOSTRO RE: TI RENDERANNO GRAZIE, uno; TI BENEDIRANNO, due; TI CELEBRERANNO, tre; TI GLORIFICHERANNO, quattro; TI ESALTERANNO, cinque; TI ONORERANNO, sei; TI SANTIFICHERANNO, sette; E PROCLAMERANNO, otto; ed ecco così otto lodi di contro alle otto volte [che nella Scrittura è detto] *sia benedetto il Signore, Dio d'Israele*, che sono rispettivamente: *Sia benedetto il Signore, Dio d'Israele da sempre e per sempre* (*Sal.* 41, 14) uno; *Sia benedetto il Signore, il Dio d'Israele da sempre e per sempre* (*ibid.* 106, 48), due; *Sia benedetto il Signore, Dio d'Israele da sempre e per sempre* (*1 Cron.* 16, 36), tre; *Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele, che ha promesso con la sua propria bocca a Davide* (*1 Re* 8, 15), quattro; *Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele, che ha fatto i cieli e la terra* (*2 Cron.* 2, 11), cinque; *Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele, che ha promesso con la sua propria bocca a Davide* (*2 Cron.* 6, 4), sei; *Sia benedetto il Signore, Dio d'Israele, che oggi ti ha mandato incontro a me!* (*1 Sam.* 25, 32), sette; *Sia benedetto il Signore, Dio d'Israele, che oggi ha fatto sedere uno sul mio trono* (*1 Re* 1, 48), otto; ecco dunque otto *Sia benedetto il Signore, Dio d'Israele*. Non bisogna contare il versetto che dice: *Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele; Egli solo fa meraviglie* (*Sal.* 72, 18) e nemmeno il versetto *Benedetto sei tu, o Signore, Dio d'Israele, nostro padre, per tutta l'eternità* (*1 Cron.* 29, 10). Avrai così otto versetti nella Scrittura, in cui è scritto: *Sia benedetto il Signore, il Dio d'Israele*. Per questo furono stabilite otto lodi, otto porte dinanzi al trono e otto cieli che durano in eterno sulla testa delle creature.

OGNI BOCCA TI RENDERÀ GRAZIE: la bocca di tutte le creature di rende grazie. OGNI LINGUA TI CELEBRERÀ: ogni uomo, prima di entrare come goccia di seme, lo fanno giurare, così peccherà, e quindi giura che non peccherà. Questo [è il significato di] OGNI LINGUA TI CELEBRERÀ.

OGNI GINOCCHIO A TE SI PIEGHERÀ, si piega per timore di Te. Quando l'anima è prossima ad uscire, il Santo – sia Egli benedetto – le presenta quello stesso angelo che la sorvegliò quando lei era ancora nella goccia di seme piantato nella madre. Questo angelo le dice: “Esci, esci dalla gabbia del corpo” e subito lei grida con voce stridula, *la sua voce si muove come un serpente* (*Ger.* 46, 22). Non appena l'anima se ne esce dal corpo dell'uomo, essa si piega, cade prona, ringrazia, rende conto di ogni sua azione e si piega di fronte al Signore suo, Colui che investiga il cuore e mette alla prova la mente<sup>xxxx</sup>, che le promise così [?]<sup>xxxx</sup>. Questo [è il significato di] OGNI LINGUA TI CELEBRERÀ, OGNI GINOCCHIO A TE SI PIEGHERÀ, OGNI STATURA A TE SI PROSTRERÀ. Anche in nostra presenza, OGNI BOCCA TI RENDERÀ GRAZIE E OGNI LINGUA TI CELEBRERÀ nel Tuo nome, OGNI GINOCCHIO A TE SI PIEGHERÀ, *da dove è inginocchiato* (*1 Re* 8, 55) per timore di Te.

OGNI STATURA A TE SI PROSTRERÀ, per timore di te. Il cantore si prostra quando dice A TE SI PROSTRERÀ, e si prostra quando dice TI CELEBRERÀ.

TUTTI I CUORI TI TEMERANNO, perché i cuori completano il pensiero, che stabilisce il timore di Te e la paura che viene da Te. LE VISCERE E LE RENI TI CANTERANNO AL NOME TUO, COME È SCRITTO: TUTTE LE MIE OSSA DIRANNO: CHI È PARI A TE (*Sal.* 35, 10), vale a dire: Con tutte le mie ossa proclamerò l'unicità del Tuo nome, dicendo: “Il Signore è unico [*ḥad*]”, con tutte le 248 parti del corpo, perché si deve dire *ḥad* di modo che le sue membra sentano quando si pronuncia la *d* di *ḥad*, e non si dica *ḥad* come

ברוך ייאל אלהי ישראל בקרייה. אילו הן ברוך ייאל אלהי ישראל מן העולם ועד העולם [תהלים מ"א יד] א'. ברוך ייאל אלהי ישראל מן העולם ועד העולם [שם ק"ו מת] ב' ברוך ייאל אלהי ישראל מן העולם ועד העולם [דברי הימים א ט"ו לב] ג' ברוך ייאל אלהי ישראל אשר דבר בפיו אל<sup>xxx</sup> דוד [א מלכים ח' טו] ד' ברוך ייאל אלהי ישראל אשר עשה את השמים [דברי הימים ב ב' יא] ה' ברוך ייאל אלהי ישראל אשר דבר את דוד [שם ב' ו' ד] ו' ברוך ייאל אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה [שמואל א כ"ה לב] ז' ברוך ייאל אלהי ישראל אשר נתן היום יושב [מלכים א א' מה] ח'. הרי ה' ברוך ייאל ברוך ישראל [אל] יחד אין למנות פסוק אחד ברוך ייאל אלהים אלהי ישראל [אל] עושה נפלאות לבדו [תהלים ע"ב יח]. ולא אותו פסוק ברוך אתה ייאל אלהי ישראל אבינו מעולם [ויחיו] לך [דברי הימים א כ"ט י] ה' פסוקים בקרייה שכת' [וב] ברוך ייאל אלהי ישראל לך תיקנו ה' שבחות וח' שערים לפני הכסא וח' רקיעים הם עד על ראשי החיות. כי כל פה לך יודה פה כל בריות תודה לך. וכל לשון לך תשבוע. כל אדם קודם שיכנס כטיפת הזרע משיביעין אותו כן יחטא והוא בשבע שלא יחטא זהו כל לשון לך תשבוע וכל ברך לך תכרע כורעת מיראתך כשהנשמה עתידה לצאת הק"ב' מומן לה אותו מלאך שהיה שומר אותה כשהיתה בטיפת הנורעת באם ואומר לה אותו מלאך צאי צאי מנגד הגוף מיד ב' [?] צועקת בקול מר וקולה כנחש ילך [ירמיה מ"ו כב] ומיד שהנשמה יוצאה מן הגוף האדם מיד כורעת וגופלת על פניה ומודה ופורטת כל מעשיה ומשתחוה לפני אדוניה לפני הוקר לב ובוחן כליות אשר בשבע לה כן [ . . . ] . זהו כל לשון לך תשבוע כל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתחוה. וגם לפי עינינו כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבוע בשמך כל ברך לך תכרע מכרוע עד ברכיו מפני יראתך. וכל קומה לפניך תשתחוה מיראתך. החזן כורע כשאומ' לך תכרע ומשתחוה כשאומ' [ר] לך תשתחוה. וכל לבבות יראוך. כי הלבבות גומרים המחשבה והיא מכרת יראתך ויריאה ממך. וכל קרב וכליות יזמרו לשמך כדבר שכת' [וב] כל עצמותי תאמרנה ייאל מי כמוכה. כלומ' בכל עצמותי אני מייחד שמך ואומ' ייאל אחד בכל ר'מ' איברים שצריך לומר אחד שירגישו כל איבריו כשיקרא ד' של אחד ויראה שלא יאמר אחד כת' [וב] אָחַד או אָחַד אלא [דף 148a] אָחַד בנחת. וכיון מאד בייאל אחד ליחד שמו הקדוש. כל פה א' וכל לשון ב' וכל ברך ג' וכל קומה ד' וכל לבבות ה' וכל

se fosse scritto come *chat* oppure *chah*, ma bensì *chad*, con suono dolce. E si concentrerà molto nel Signore *chad*, per proclamare l'unicità del Suo santo Nome.

OGNI BOCCA, uno; OGNI LINGUA, due; OGNI GINOCCHIO, tre; OGNI STATURA, quattro; TUTTI I CUORI, cinque; LE VISCERE E LE RENI, sei; ecco dunque sei di contro ai sei *non c'è alcun altro* della Scrittura, che sono: *Non c'è nessun Dio fuori di me. Io sono il Signore e non c'è alcun altro* (Is. 45, 6), uno; *non l'ha creata informe ma l'ha formata perché fosse abitata: "Io sono il Signore e non c'è alcun altro* (ibid. 45, 18), due; [*Chi ha annunciato questo fin dai tempi antichi e] l'ha predetto da lungo tempo? Non sono forse io, il Signore? Non v'è altro Dio fuori di me* (ibid. 45, 21), tre; *Non sono forse io, l'Eterno? Non v'è altro Dio fuori di me, un Dio giusto, un Salvatore; non c'è nessuno fuori di me* (ibid.), quattro; *Volgetevi a me e siate salvate, voi tutte estremità della terra. Poiché io sono Dio e non c'è alcun altro* (ibid. 45, 22), cinque; *Io sono il Signore e non c'è alcun altro; fuori di me non c'è Dio. Ti ho ciuto, anche se non mi conoscevi* (ibid. 45, 5), sei. *Allora voi riconoscerete che io sono in mezzo ad Israele e che sono l'Eterno, il vostro Dio, e non ce n'è alcun altro* (Gioele 2, 27).

LE RENI. CHE LIBERI IL DEBOLE DAL PIÙ FORTE DI LUI, IL MISERO E IL POVERO DAL SUO OPPRESSORE (Sal. 35, 10), perché il Santo – sia Egli benedetto – libera il povero dalla mano del ricco, il povero e il debole dalla mano dell'oppressore. Come colui che cerca con diligenza il bene<sup>N1</sup> ascolta e *libera il debole*: questi è l'istinto buono. *Dal più forte di lui*: questi è l'istinto cattivo, che è più forte dell'istinto buono, mentre il significato di *povero* è quello di istinto buono dato che il mondo non gli dà ascolto. *Dal suo oppressore*: questo è l'istinto cattivo, perché il suo oppressore viene dalla morte<sup>N1</sup>.

CHI PUÒ ESSER PARAGONATO A TE tra le creature superiori; CHI È UGUALE A TE, tra le creature inferiori? CHI PUÒ ESSER MESSO IN CONFRONTO A TE, tra tutte le schiere. CHI PUÒ ESSER PARAGONATO, uno; CHI È UGUALE, due; CHI PUÒ ESSER MESSO A CONFRONTO, tre, come le tre paure, del cielo, della terra e del giorno, dato che non vi è chi si possa paragonare, considerare uguale e che possa esser messo a confronto della Mia gloria. Tre in relazione a tre *santo, santo, santo* (Is. 6, 3.), e ogni sua lode è tre volte grande: *Grande è il nostro Signore*, (ibid. 147, 5), uno; *immensa è la sua potenza*, (ibid.) due; *e infinita la sua intelligenza*, (ibid.) tre; *il Signore è grande*, (ibid. 147, 3), uno; *degno di somma lode*, due; *e la sua grandezza [non ha limite]*, tre. CHI TI PUÒ ESSERE PARAGONATO nei cieli, CHI È UGUALE A TE, sulla terra; CHI TI PUÒ ESSER MESSO A CONFRONTO nell'aria? DIO GRANDE, uno; POTENTE, due; E TERRIBILE, tre (Ne. 9, 32); GRANDE, nei cieli, perché è noto anche nelle grandezze dei cieli che tra tutte le schiere superne non vi è nessuno che sia grande come lui, come è detto: *Grande è il nostro Signore, immensa è la sua potenza* (Sal. 147, 5); POTENTE, in tutta la schiera degli esseri inferiori, con cui appare la Sua gloria. *Il leone ha ruggito. Chi non ha paura?* (Am. 3, 8); TERRIBILE, in tutta la schiera del mare. Anche se le creature del mare sono terribili, il Santo – sia Egli benedetto – è più terribile di loro e delle creature dell'aria. DIO SUPREMO CREATORE, per mezzo della Sua misericordia, DEL CIELO E DELLA TERRA, come è scritto: *Benedetto sia Abramo dal Dio Altissimo, padrone dei cieli e della terra* (Gen. 14, 19). Il Santo – sia Egli benedetto – che è altissimo, è padrone di tutto; egli fa il cielo e la terra per mezzo della Sua misericordia.

TI LODEREMO, TI CELEBREREMO E BENEDIREMO IL TUO SANTO NOME. TI LODEREMO, uno; TI CELEBREREMO, due; E BENEDIREMO,

qrb wclio 'l' hri 'l' kngrd 'l' bmkra w'jn eod. w'ailo h' k' apf bl'edi ani yial w'jn eod [y'eyia m' h' 'a' l' t'ho b' b'raha l'shbt y'era ani yial w'mjn eod [sh' y'h] b'. m'az h'gida h'la yial w'jn eod [sh' sh' k'a] g' h'la ani yial w'jn eod al'ha' m'bl'edi [sh' d']. f'no ali w'hu' sh' kl' apf'i ar'z k' ani al' w'jn eod [sh' kb] h'. ani yial w'jn eod z'ol'ti a'azr'z w'la y'deti<sup>N1</sup> [sh' h'] 'l'. w'as t'hu'hu' sh'hu' k' b'ha' y'sra'el ani w'ani yial al'ha'k'm w'jn eod [y'ual b' k'w]. w'kl'iot. m'z'il' e'ni m'hu'z m'mn' w'eni w'ab'ion m'g'ol' h'q'b'h' m'z'il' e'ni m'id h'e'sh'r. w'eni w'ab'ion m'id g'ol'. w'k'shu'ar' t'ob m'sm'c m'z'il' e'ni hu' w'az' t'ob m'hu'z m'mn' hu' w'az' h'ere sh'hu' w'hu' m'z'r' t'ob w'eni w'ab'ion hu' w'az' t'ob hu' w'hu' e'ni w'ani h'e'ol's sh'um'e'yn al'io. m'g'ol' hu' w'az' h'ere sh'g'ol' m'n h'm'n[?] t'. m'i y'dma l'z' b'kl' b'ni e'ly'oni'm. w'mi y'shu' l'z' b'kl' b'ni t'ht'hu'oni'm. m'i y'ero'z l'z' b'kl' z'ba'ot m'i y'dma 'a' w'mi y'shu' b' w'mi y'ero'z g' kngr' g' m'ng'd g' am'ho't sh'm'im w'ar'z w'im sh'aj' d'uma w'shu' w'ne'r'z l'k'b'di g' kngr' k' [d'ush] k' [d'ush] k' [d'ush] w'kl' sh'hu' m'shu'w' sh'g'ol' ad'oni'no 'a' w'rb k'h' b' w'lt'bu'nto a'jn b'm'sp'r' g' g'ol' yial 'a' w'm'hol' m'ad' b' w'lg'dol'to g' m'i y'dma l'z' b'sh'm'im w'mi y'shu' l'z' b'ar'z. w'mi h'g'ol' 'a' h'g'ob'or b' w'hu'ra' g' h'ri' g' g'ol' b'sh'm'im k' n'k'r' b'g'dli sh'm'im sh'aj' b'kl' z'ba' e'ly'oni'm g'ol' k'm'hu' d'k't[ib] g'ol' ad'oni'no w'r'b' k'h' [t'h'li'm k'm'z' h'] h'g'ib'or b'kl' z'ba' t'ht'hu'oni'm. sh'm'ra' h'g'ob'ort' w'm'h'm. 'a'r'l'h' sh'ag' m'i l'a' y'ira' [e'm'os z' h'] w'hu'ra' b'z'ba' h'im. 'a' [r'f] [e'l] [f'n] sh'no'ra'im b'r'iot h'im h'q'n [d'ush] b' [r'oz] h' [w'a] g'ora' b'ha'm w'no'ra' b'r'iot h'ay'ir. al' e'ly'ion q'ונה b'r'h'm'io sh'm'im w'ar'z. k'd'k't[ib] b'r'oz' ab'r'm' l'al' e'ly'ion q'ונה sh'm'im w'ar'z [b'r'as'it' y'ld' y't] h'q'n [d'ush] b' [r'oz] h' [w'a] sh'hu' e'ly'ion e'l' kl' q'ונה. e'ush' b'r'h'm'io sh'm'im w'ar'z. n'h'l'l'z' w'n'sb'h'z' b'r'oz' at' sh' q'd'sh'z'. n'h'l'l'z' 'a' w'n'sb'h'z' b' w'n'b'r'z' g' h'ri' g' kngr' g' h'ol'ol'im h'l'l'oi'h' 'a'. h'li' n'f'sh' at' yial [t'h'li'm k'm'io 'a] b' a'h'l'l'h' yial b'hai' [sh' b] g' h'ri' g' kngr' g' h'ol'ol' m'shu'w' w'g' f'e'm'. e'ly'ion am' d'od l'h'q'b'h' b't[h'li'm]. al'io h'z' a'oda' yial k'z'd'q'o w'az'm'ra' sh'm' al'ha'im e'ly'ion [sh' z' y'h] 'a' a'sm'cha w'ae'l'z'eh' b'z' a'z'm'ra' sh'm'z' e'ly'ion [sh'm' t' g] b'. t'ob l'h'odot l'iyial w'lo'm'r' l'sh'm'z' e'ly'ion [sh'm' z' b] g'. w'g' k'ob' h's'm' b'r'as'h' h'f'sk'iq'm' al'io h'z' k'ob'or al'ha'im h's't'r' d'br' w'k'ob'or m'l'k'im h'q'or d'br' [m'sh'li' k'h' b] 'a' w'k'ob'or yial b'a' al' h'bit' d'r'z' sh'ar' al'ha'im a'sh'r' f'ni' d'r'z'

tre; ecco dunque tre di contro alle tre lodi: *Alleluia*, (*Sal.* 146, 1), uno; *Anima mia, loda l'Eterno*, (*ibid.* 146, 1), due; *Io loderò il Signore finché ho vita*, (*ibid.* 146, 3), tre; ecco dunque tre di contro alle tre lodi e alle tre volte che volte che nei Salmi Davide disse *Altissimo*. Questi sono rispettivamente: *Io renderò grazie all'Eterno per la sua giustizia, e canterò le lodi al nome del Signore, l'Altissimo* (*ibid.* 7, 13), uno; *Gioirò e mi rallegrerò in Te; canterò le lodi al Tuo nome, o Altissimo* (*ibid.* 9, 3), due; *È bello celebrare il Signore, e cantare le lodi al tuo nome, o Altissimo* (*ibid.* 92, 2), tre. Tre volte la Gloria del Nome è posta ad inizio di verso, che sono: *È gloria di Dio nascondere una cosa, ma è gloria dei re investigarla* (*Prov.* 25, 2), uno; *E la gloria dell'Eterno entrò nel tempio per la porta che guarda a est. Quindi lo Spirito mi levò in alto e mi portò nel cortile interno; ed ecco, la gloria dell'Eterno riempiva il tempio* (*Ez.* 43, 4-5), due; *Allora la gloria del Dio d'Israele, si alzò dal cherubino, sul quale stava, andando verso la soglia del tempio. Egli chiamò l'uomo vestito di lino, che aveva il calamaio di corno da scriba al fianco* (*ibid.* 9, 3), tre; ecco dunque tre gloria in riferimento al Nome.

BENEDICI, ANIMA MIA, IL SIGNORE, E TUTTO QUELLO CHE È IN ME BENEDICA IL SUO SANTO NOME (*Sal.* 103, 1). Spiegazione di BENEDICI, ANIMA MIA, IL SIGNORE: dato che la mia anima viene da Lui, io benedirò il Signore per accrescere il Suo nome e la Šekinah del Signore. E TUTTO QUELLO CHE È IN ME BENEDICA IL SUO SANTO NOME: ciò è quando l'uomo parla a gran voce, per cui tutto ciò che è in esso si gonfia con la voce. Questo [è il significato di] TUTTO QUELLO CHE È IN ME: tutti i canti del Santo – sia Egli benedetto – si dicono il mattino prima di mangiare, così che canti in purezza, mentre i suoi intestini son ancora vuoti. Per questo i saggi dissero: “Prima si liberi, poi preghi”. Non si trasmette il santo Nome se non durante digiuno, nel tempo della sera, mentre il Sommo Sacerdote ricordava il Nome durante il Kippur, come scrissero: *Nel giorno del digiuno* (*Ger.* 36, 6). IL NOME, per accrescere la *Merkavah* e i segreti, superiori e inferiori. BENEDICI, ANIMA MIA, è fatto di nove lettere, e così *santo, santo, santo* è di nove lettere, e in *yimlok* in relazione al Santo – sia Egli benedetto – sui nove firmamenti, dato che sette sono i firmamenti, *sopra le teste degli esseri viventi c'era la sembianza di un firmamento* (*Ez.* 1, 22), otto, e *densa caligine sotto i suoi piedi* (*2 Sam.* 22, 10; *Sal.* 18, 10), nove, equivalente alla parola *g'h*<sup>111</sup>.

הקדים ותשאני רוח ותביאני אל החצר הפנימי והנה מלא כבוד ייאל את הבית [יהזקאל מ"ג ד-ה] ב' וכבוד אלהי ישראל בעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית ויקרא אל האיש לבוש הבדים אשר קסת הסופר במתניו [שם ט' ג] הרי ג' כבוד אצל השם. כדוד אמר ברכי נפשי את ייאל וכל קרבי [זף 148] את שם קדשו [תהלים קג א]. פירוש ברכי נפשי את ייאל לפי שיצאה נפשי ממנו אברכנו. את ייאל לרבות כינויו להרבות שכינתו יה' וכל קרביי את שם קדשו. זהו כשהאדם אומר בקול רם בהזקק כל קרבו מתנפחין בקולו ונפחתין זה וכל קרביי וכל שירותיו של ה' [ק' דוש] ב' [רוך] ה' [וא] תיקנו בבקר קודם אכילה. כדי שישיר בטהרה כשקרבו ריקנין. לכך אמרו חכמים נפנה ואחר כך יתפלל. ואין מוסרין שם הקודש כי אם בתענית לעת ערב והכהן הגדול מזכיר השם ביום הכפורים ככתבו ביום צום את שם לרבות מרכבה וסודות עליונים ותחתונים. ברכי נפשי ט' תיבות. וכן בק' [דוש] ק' [דוש] ק' [דוש] ט' תיבות. וכן בימלוד נגד הקב"ה על ט' רקיעים כי ז' רקיעים הם ודמות על ראשי החיות<sup>112</sup> רקיע [יהזקאל א' כב] ה' וערפל תחת רגליו [שמואל ב כ"ב י - תהלים יח' י] ט' כמנין ג' א' ה'.

<sup>I</sup> Sulla distinzione tra *ruah* e *nišmat ḥayyim* e il ruolo che questo ultimo ricopre nella concezione fisiologica di Donnolo, rimando a G. LACERENZA, *Il sangue fra microcosmo e macrocosmo nel commento di Shabbatai Donnolo al Sefer Jesirah*, in F. VATTIONI (ed.), *Atti della VII Settimana Sangue e antropologia nella teologia medievale*, Roma 1991, pp. 389-417.

<sup>II</sup> Si riporta il testo ebraico con traduzione italiana del *Nišmat kol ḥay*, che nel manoscritto è scomposto in versi, ciascuno dei quali seguito dal commento. La presente traduzione ha tenuto conto della versione di E.S. ARTOM (ed.), *Formulario di preghiere per il sabato e le tre feste di pellegrinaggio*, Roma 1980, pp. 150-151.

<sup>III</sup> Cfr. *Dan.* 7, 15.

<sup>IV</sup> Contemplazione mistica sulle parole della preghiera, che veniva fatta contemporaneamente alla sua recitazione; si veda G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1961, p. 146.

<sup>V</sup> El'azar usa qui l'aramaico ברתמניא (lett. “nell'ottavo”) in riferimento *Salmo* 119, che si compone di 22 stanze, ciascuna delle quali composta di otto versi che iniziano tutti con una diversa lettera dell'alfabeto ebraico. Vedi b*Berakot* 4b.

<sup>VI</sup> Vi è qui certamente una lacuna, dato che manca la terza corrispondenza.

<sup>VII</sup> Lo scambio tra la terza e la prima o la seconda persona, già presente nel testo delle tradizionali *berakot*, si incontra di frequente negli scritti di El'azar e più in generale in tutta l'opera ḥasidica. Come affermato da SCHOLEM, *ibid.*, p. 154 n. 88, ciò assumeva un significato teologico per i ḥasidim, che ponevano l'assoluta trascendenza e lontananza di Dio come manifestazione contraria e uguale della Sua vicinanza all'uomo.

VIII *Gen.* 49, 24; *Is.* 49, 26; 60, 16; *Sal.* 132, 2,5.

IX Espressione tratta probabilmente dal Maḥzor di Pesah (tefillah la-šaliaḥ šibbur ba-qol): לְמִשְׁפֵּיל (che abbassa i superbi ed eleva gli umili).

X Lett. “incidono”, “tagliano”.

XI Vedi *Gen.* 9, 20-28.

XII Vedi *ibid.*, 14, 17-20.

XIII Vedi *Es.* 2, 18; 18, 1-12.

XIV Cfr. *Deut.* 28, 59 e b*Avodah Zarah* 55a.

XV Vedi 1 *Sam.* 4, 4; 2 *Sam.* 6, 2; 2 *Re* 19, 15; *Is.* 37, 16; *Sal.* 80, 2; 99, 1; 1 *Cron.* 13, 6.

XVI Vedi anche *Sal.* 94, 14.

XVII Da qui fino a “da un estremo all’altro del mondo” è citazione letterale da *Aggadat ‘olam qatan*,” (IX-X secolo) edito da Adolph Jellinek in *Bet ha-Midrash* (Leipzig, 1873), V, 57-59.

XVIII La comparazione passa dal piano micro-macrocosmico a quello della similitudine tra parti del corpo umano e caratteristiche dell’animale che simboleggia il segno zodiacale.

XIX Nel commento al *Sefer Yeširah*, El’azar dice a proposito della forma delle lettere e della loro relazione con gli elementi cui vengono attribuiti: דוגמא ש’ שהיא וכלה מהפכת למעל’ ולמט’ באויר זה סוד גדול ומופלא שהזכיר למעל’ ורוח חק מכריע בנתיים הוא האויר.

Simile è il ragionamento che El’azar farà più avanti a proposito del naso, che paragonerà ad una lettera *šin* rovesciata.

XX Cfr. *Is.* 61, 10.

XXI Cfr. b*Soṭah*36a; secondo il sistema di corrispondenze della tradizione astrologica, è lo Scorpione che sta in corrispondenza del membro maschile, mentre il Sagittario viene posto in corrispondenza della cosce. È da notare che lo Scorpione e il Sagittario, che nella cintura zodiacale occupano posizioni adiacenti, venivano associati alla zona bassa del corpo umano dato che essi corrispondevano al punto di depressione della coda del Drago lunare, la linea immaginaria che congiungeva i punti in cui l’eclittica terrestre veniva ad intersecarsi con quella dell’orbita lunare. Vedi A. SHARF, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster 1976, p. 66 e F. GETTINGS, *The Arkana Dictionary of Astrology*, London 1985, pp. 311-313.

XXII Lett. “che galoppa”.

XXIII Da qui fino “il suo corpo somiglia al deserto, che non ha abitato” è citazione letterale con alcune aggiunte da *Aggadat ‘olam qatan*, 57-58.

XXIV Cfr. *Gen.* 9, 13: *Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell’alleanza tra me e la terra.* Qešet è il nome del segno del Sagittario, che sopra El’azar aveva messo in relazione al membro virile. La differente interpretazione del termine è suggerita in primo luogo dalla menzione delle nuvole, e in poi dal versetto di Genesi, da cui pare prenda spunto l’interpretazione del passo.

XXV חטאותם, “i loro peccati” nel testo masoretico (d’ora innanzi TM).

XXVI Manca il secondo termine del confronto, forse per corruzione del testo.

XXVII La distinzione tra diversi tipi di acqua appare nei testi di Asaf ha-rofè; vedi S. MUNTNER, *Mavo le-sefer Asaf ha-Rofè – Introduction to the Book of Assaph the Physician*, Gerusalemme 1957, p. 161. Degli stessi soggetti (comparazione fiumi-arterie, acqua, vento) e nel medesimo ordine, si discute similmente nel *Sefer Hakmony* di Donnolo; vedi D. CASTELLI, *Il commento di Shabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*, Firenze 1880, xxx.

XXVIII Lett. “ali”. Vedi *Qohelet Rabbah*, XII, 3.

XXIX Il testo ebraico legge ברטנים (lett. “pistacchi”), termine che non si accorda con quanto detto subito di seguito a proposito delle piante a frutto rosso. El’azar probabilmente intende il termine secondo il tedesco *botanik* o *botanisch*.

XXX Si tratta del *Carpinus Betulus Purpurea*, pianta medicinale, varietà del più comune *Carpinus Betulus*. Il termine che usa El’azar è attestato in antico tedesco, così come in yiddish in diverse forme: *hagenbuacha*, *hagenbocha*, *hagenpuacha*, *habgbuche*, *hageboche*, *hagebouche*, *hagenpuch haginbuacha*, *hekebuche*, etc...). Vedi M. LEXER, *Mittelhochdeutsches Tascehnw rterbuch*, Lipsia 1936, p. 79. Ringrazio sentitamente il professor Jean Baumgarten del CNRS di Parigi per le importanti informazioni offerte a tale riguardo.

XXXI Il vernacolo cui Ele’azar fa qui riferimento è il francese, ed il termine di cui sopra è molto probabilmente traslitterazione di *cerise*. In altri passi del manoscritto (ad esempio f. 292a-b), il termine usato per indicare la lingua francese è לויעז, mentre per lo yiddish si usa il termine אשכנז.

XXXII *Tet* e *mem*, infatti, in base al calcolo numerico della *gematriah*, equivalgono a “il sangue”, cioè a 49.

XXXIII Vedi b*Niddah* 9a e il commento di Rashi.

XXXIV Cioè nella gestazione del nascituro.

XXXV Il mondo ḥasidico la penitenza si comminava a seconda della gravità della colpa; vedi SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., pp. 150-151. Non è comunque chiaro a quale tipo di pratica espiativa El'azar faccia qui riferimento. Nel pensiero renano si distinguevano quattro tipi di pentimento e penitenza (*ha-ba'ah*, *ha-gader*, *ha-katuv* e *tešuvat ha-mišgal*); vedi I.G. MARCUS, *Piety and Society - The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981, pp. 37-52; J. DAN, *Jewish Mysticism - The Middle Ages*, II, pp. 115-128 e ID., *Ḥasidut Aškenaz*, Ramat Gan-Tel Aviv 1990, pp. 67-77.

XXXVI Lett. "la missione", "incarico" dell'anima.

XXXVII In un testo della Merkavah intitolato *Sod ha-merkavah- demut adam we ha-yihud* si dice similmente: ועל כן נדרשים כל ענייניה בסוד הנשמה בכל חוקותיה, כי היא העיקר.

XXXVIII Cf. *Ger.* 17, 10.

XXXIX Il testimone è corrotto in questo punto e il termine illeggibile. Sembra di poter ricostruire תמירנו.

XL Vedi *Prov.* 11, 27.

XLI Il manoscritto è di difficile decifrazione e l'interpretazione è quindi incerta.

XLII "Arrogante" ma anche "crescere".

XLIII Nel TM האדרמה.

XLIV Il termine nel manoscritto è illeggibile, forse a causa di una cancellatura fatta dallo stesso scriba.

XLV Nel TM אל.

XLVI Nel TM ידעתני.

XLVII Nel TM החיה.

Piergabriele Mancuso  
Cannaregio 3482  
I-30121 - Venezia  
e-mail: lelemancuso@hotmail.com

## SUMMARY

Founded between the twelfth and the thirteenth centuries by members of the Kalonymous family, Ḥaside Aškenaz was one of the most influential schools of esoteric Jewish thought. Its literary production developed in two distinct directions: one of ethical and moral character, best represented by *Sefer Ḥassidim* (Book of the Pious), and one with much more pronounced esoteric meanings, which according to the tradition of the movement itself, was the fruit of a long chain of transmission of mystical knowledge that originated in southern Italy in the early Middle Ages. Rabbi Judah the Pious, one of the movement's most influential teachers and leaders, developed an original notion of Jewish prayer that regarded the text of the *tefillah* as the manifestation of the concealed harmony that combined together the letters of the sacred texts and explained the facts of existence. His ideas were fully developed by his pupil and relative El'azar ben Yehudah of Worms, author of an extensive *peruš la-tefillot* (*Commentary on the Prayers*). In his commentary on *Nišmat kol ḥay* (*The Soul of Every Living*), in order to define the series of relations binding the text of the prayer to the manifestation of the empirical reality, El'azar applies the notion of correspondence between micro- and macrocosm (man and universe), strongly relying on the anonymous *Aggadat 'olam qatan* and on Šabbatai Donnolo's *Sefer Ḥakmony*, one of the earliest commentaries on *Sefer Yeširah*.

KEYWORDS: Ḥaside Aškenaz; Microcosm; Šabbatai Donnolo.

143

וסיום הגשלה בעולם וסיום הקור  
 הקורבנות שלמים ועליונים וסיום  
 והאמנות סמוכים בעולם ..  
 קדיש כן לעתה לבא ידונו  
 הקנה ויטח ספר תורה פתחן לארץ  
 מיכן ישמר זרובבל פתחיה הודרה  
 ומימי קדיש וישע אומב פושע  
 ישראל שבגהם אמן ויושיאם  
 מיסא וגבריאל מניהם ויביאם  
 כגן עדן שגן ויבא מי יצדק שומר  
 אמונים אל תיקרי שגרי אמונים  
 אלא שיאמריים אמן כי אמן אמן  
 יהוה יבא אמן אל ולך תאמן ..

נשמדת כל דר תברך אדת  
 שגרי יי אהיט השמחה היא א  
 נטנה כלב או פמוח או פמוח וקטן  
 טנה והשמחה דונה לבניה על  
 כן כל השמחה תהלו יה זהו שמחה  
 כל מי תברך ארשור דסל ברט  
 נפשי ארשור וכל דרטי ארשור  
 קרשור ורוח כל פשר חילוקיש  
 כון שמחה ובין רוח ט השמחה  
 אין יוצאה וקן הגוא עב שיערה  
 כשם זה דברו ששטן אך הרוח  
 הוא יושנה בכל ללחמן המא וסל  
 דבר יש לו חן אפילו המנהיג אך  
 השמחה אין למהנה שלטן נפחד  
 מיזר בריושית ברוד הוא ארכאון  
 האדם כדבר ויפז מאכין שמחה  
 חיים ורוח כל פשר הפזר  
 והרוחם זכר אלכטט המיד לן ה  
 בעולם ועד העולם ארשור הפזר

בעולם מכותם צדקים בדרך סיום  
 לעולם של כל סגן (ימודי) יי ורב  
 שלום סגן כלומר כל כטיך סטיך  
 שבוטם העולם סגוב הם (ימודי  
 יי שהם מלמד דים לעשות הטוב  
 ורבעולם כטיך כה עלומות  
 סמוחש וכה עלומות כטישה יי  
 וכה ברכות סמוחש וכה אשור  
 בתולים לומר לטיך יכרטהו ככה  
 אישוריים ככה עלומות ככה  
 ברכות וסיום כה לתברכן ארש  
 בט ישראל וכה עש אשור כה כה  
 כרטה יי זהו כל כטיך (ימודי  
 יי כה תלמודים פגאני בבבא  
 כרשן סיה (ימודי) יי ורב שלום  
 סגור ככה שלום סגן כטיך שלום  
 רב תורקס ואין למו ונשון אותם  
 טאוהבים הטררה אין כושל פאנ  
 כווסתים כדור ויה אהבתי תורקס  
 יהי שלום בחולך שלום כארונותך  
 כמכריך לומע כיה יי אהיט יי  
 כיה חיקדיש אהבשה טוב לך יי  
 עז לעזון יתן יי יברך ארשור  
 בעולם עז היא הטררה שהיין  
 עז של ישראל עז לעזון יתן כה  
 כריך ועי ארשור עז הטררה שטי  
 שטרדשה כעז (שוטת סגור) למור  
 יהוה דורש עז לעזון יתן יי יב  
 יברך ארשור אהלרבות הגמים  
 הלויס אל יי ולרבות אומות  
 הטררה הדיש יפס סמך יי ופז  
 ויהרר מאוט יברך ארשור בעולם  
 זבול העולם שובן סיים כרטה סהנים

A JEWISH GLADIATOR IN POMPEII

*Excerpt*

This article focuses on a gladiatorial helmet found at Pompeii, mute evidence of the life before 79 CE. The main characteristic of the helmet is a seven-branch palmetto relief on the helmet's front. This decoration had not been found on other helmets and similar objects or weapons that are generally decorated with images coming from Pagan iconography, but not with symbols. This helmet, evidently produced before 79 CE, depicts a motive very similar to the palm represented in the Judaea Capta coins of Vespasianus and Titus, as well as in the coins minted by the Jews during the war with Rome (66-74 CE). In fact in the eyes of both the Romans and the Jews the palm-tree was the symbol of Judaea in the First Century CE. This iconographic motive, the palm-tree, is found for the first time on the coins of the Roman procurators of Judaea, as well as on the coins of Antipas the Tetrarch. Till the Bar-Kokhba War, the palm tree was thus the main national symbol of the Jews in the eyes of the Romans. Then why is a seven branch palm depicted on the front of a gladiatorial helmet? Evidently the gladiator was a Jew.

The possibility that there was a Jewish gladiator in Pompeii is highlighted by literary sources. Josephus writes that many prisoners after the onslaught of 66-70 CE were sentenced to fight as gladiators. It is thus possible that the owner of this helmet was a prisoner of war, sentenced in 70 CE to become a gladiator. He survived the ordeal and he was successful enough to arrive at Pompeii and to become a local hero, so important as to have a helmet, with a decoration that expressed his ethnic origin, reason of pride and defy. However, it is also possible that this gladiator was a professional already in Judaea. Once more Josephus wrote that Herod

organized Quinquennial Games in honor of Augustus, in both Jerusalem and Caesarea Maritima. These games were probably performed in Jerusalem till 66 CE, and our gladiator could have taken part in them.

Obviously this Jewish gladiator was not the only Jew living in Pompeii in 79 CE. Inscriptions brought to light a few names of individuals with Jewish names, as a certain Youdaikos and Maria. The latter was a prostitute, who probably did succeed enough to rise to the more respectable trade of courtesan.

Thus it seems to me that the few Jews living in Pompeii, no matter their social condition, even the most humble, not only were well incorporated in the social texture of the city, but also knew how to avail themselves of opportunities to rise in social rank. However this is not the only interesting phenomenon, as the anonymous gladiator as well as the prostitute did "succeed" in maintaining and not denying their ethnic identity. Evidently the citizens of ancient Pompeii were tolerant enough not only to accept ethnic diversity, but also to accept ethnic groups that were hostile to the Empire few years before.

1. *A Gladiatorial Helmet decorated with Palmetto*

This article was written while finishing my Ph.D. at Bar Ilan University. My thanks to Professor Albert I. Baumgarten, Bar Ilan University, Doctor David Jacobson, London University College, and Professor Giancarlo Lacerenza, Università di Napoli, "L'Orientale", for their help and precious suggestions.

The main subject of this article is a bronze gladiatorial helmet, found in the so-called "Caserma dei Gladiatori" at Pompeii<sup>1</sup>. This helmet, together with other gladiatorial

<sup>1</sup> The best description of the helmet up to date is found in M. JUNKELMANN, *Das Spiel mit dem Tod, So kämpften Roms Gladiatoren*, Mainz 2000, p. 43,

fig. 56, and in the catalogue, p. 165. The helmet of Thracian type, of Subtype Chieti, is in bronze. Today in the Museo Archeologico Nazionale at Naples,

implements, mainly helmets, had been left during the eruption of the Vesuvius in 79 CE, as mute witness of the gladiatorial games held in the city amphitheatre that so much excited the Pompeian public.

This helmet (Plate 1), of the so called Thracian type (as it was used by the Thracian type of gladiators), of subtype Chieti, had a characteristic shape. This shape was designed on purpose as a defense against an opponent armed with a downward-striking slashing weapon.

The helmet is characterized by a visor ending in two volutes with inscribed four-petal rosettae. The main purpose of the volute on the visor was to deflect blows. Below the volute is a ridge extending all the way around the helmet that serves to strengthen it and also helps to break the force of the blow. The volute is an important feature of the design because it helps to absorb the forces of the blow, and the dart-shaped ridge is there to deflect it from the upper part of the forehead.

There are two plume sockets on the sides of the visor.

The crest, decorated with laurel wreath, terminates in a relief depicting a Griffin head with two horns.

The forehead of the helmet is decorated with a dart shaped ridge splaying downwards from the center of the brow. Under the ridge there is a relief depicting a nine branches palmetto tree, with on each side a cluster of dates. The brim is flat and it is reinforced with ridges. The brim, which must ultimately stop the blow, is reinforced by changes of plane.

The visor itself is made of two cheek-pieces. Just above the point where the skull of the helmet turns out to form the brim there are three large rivets. These secured a strip of bronze stretching around the inside of the front half of the helmet. All the elements of the visor and cheek-pieces are riveted to this strip.

A socket holding the cheek-pieces together is riveted onto this. Above each ear the end of the strip extends outwards to form a flange just below the brim. These flanges secure the rear end of reinforcing strips, which once covered the upper part of the cheek-pieces. The other ends are held in place by the rivets of the socket above the nose.

The lower part of each cheek piece is decorated with an incised "Parma Equestris", or small round cavalry shield. Inside the shield there is a five-petaled rosetta inscribed. Two grilles hinged at the top and with small tongues at the bottom slotting into brackets on the cheek pieces, protect the eyes. The lower part of the cheek pieces turns outwards to deflect blows away from the neck<sup>2</sup>.

## 2. *Palmettos on coins as a Jewish Symbol*

The most interesting element of this gladiatorial helmet is of course the forehead relief. As I wrote before it depicts a seven branches palmetto tree, with on each side a cluster of dates. It is important to stress that this decoration had not been found on other helmets and similar objects or weapons that are generally decorated with images coming from Pagan iconography, but not with symbols. Moreover this iconographic motif is quite interesting to say the least, because in the chronological context of the first century CE, and the beginning of the Second century CE, till after the Bar Kochba Revolt, the palmetto had a clear Jewish connotation. In other words the palmetto tree symbolized Judaea, or a connection with Judaea, or indicated that the owner of an object bearing this symbol was probably a Jew from Judaea<sup>3</sup>!

It is interesting that the palmetto as symbol of Judaea appears for the first time on both the coins of the first procurators and of the Tetrarch Herod Antipas. The first *procurator*,

its inventory number is 5649. The provenience is the Caserma dei Gladiatori in Pompeii. The date is the Second Half of First Century CE, terminus ante quem the Vesuvius eruption of 79 CE. Its height is 435 mm. The visor height is 220 mm. The visor height is 110 mm. Its weight is 3400 gr.

<sup>2</sup> On the purpose of each part of the helmet see P. CONNOLLY, *Colosseum, Rome's Arena of Death*, London 2003, pp. 96-97.

<sup>3</sup> The palm tree appears also on Greek and Semitic Period from the fourth century BCE till the third century CE on Greek and Greek-Imperial

Cuponius (6-9 CE), found right to depict on the reverse of the coins, dated to the year thirty-six of Augustus's rule (6 CE), minted in Judaea under his tenure as *procurator*, a palm tree with seven branches and two clusters of dates. Here, as on the relief found on the gladiatorial helmet from Pompeii, the palm tree is depicted with branches, albeit seven and not nine, and the two clusters of dates<sup>4</sup>.

Meshorer stresses that this symbol, the palm tree, was selected by the *procurator* together with the local Jewish leadership. The palm tree is in the list of the Seven Fruits of the Land of Israel (Deuteronomy 8:8). Thus the palm tree symbolized both the religious and secular ideals of the Late Second Temple Jewish leadership. Cuponius was not the only

coins. In the Fourth Century BCE and in the Hellenistic Period the palm tree was adopted by the Carthaginians. In this period the Carthaginians minted gold and silver Punic coins mainly in Sicily and Spain depicting on the reverse various iconographic motives as a palm tree with on each side a bunch of dates, or a horse/horse's head with a palm tree in the background. Still the palm tree depicted on Punic coins derives from a much different iconographic source, and probably it depicts a different species. The trunk is much longer and the branches are much shorter, and sometimes are not even depicted! However there are always clusters of dates on both sides of the tree. See E. ACQUARO, *Le monete*, in S. MOSCATI (ed.), *I Fenici*, Milano 1992, pp. 466-471. The palm tree is also depicted on the reverse of coins of Massinissa, Micipsa of Numidia and Ptolemy of Mauretania. There were also Greek cities that adopted the palm tree on the reverse of their coins in the Fourth Century BCE and in the Hellenistic Period. Ephesos's (Asia Minor) coins, where the palm tree is depicted together with Artemis's stag, and Hierapytna's (Crete) coins, Cyrene are good examples. See B.V. HEAD, *A Guide to the Principal Coins of the Greeks, from circ. 700 B.C. to A.D. 270*, British Museum Department of Coins and Medals, London 1959, on Ephesos see plate 19, no. 35, p. 34, on Hierapytna see pl. 30, n. 22 and a coin of Priansos see pl. 30, n. 25. In the Imperial period, the coins minted at Tyre, a Phoenician city, are a good example of palm tree iconography. Very good examples are the semi-autonomous coins. The obverse of the coins depicts the city Tyche, while the obverse a palm tree is depicted. On a coin minted

*procurator* who depicted the palm tree on the coins minted under his tenure. Ambibulus, who succeeded Cuponius as *procurator* from 9-12 CE, also minted coins which depicted on the reverse the palm tree. The palm tree depicted on Ambibulus coins, dated to the years 39-41 of Augustus's rule (9-11 CE), and is the same palm tree depicted on Cuponius coins, a palm tree with seven branches and two clusters of dates<sup>5</sup>.

Also after King Agrippa I's short rule, the first *praefectus*, Antonius Felix, decided to depict a palm tree on the reverse of his coins. But this time the palm tree is slightly different as it has only six branches, although containing the two clusters of dates! These coins are dated

during the reign of Domitian see D.R. SEARS, *Greek Imperial Coins, and their values, The Local Coinage of the Roman Empire*, London 1991, p. 517, no. 5210. On a coin minted during the reign of Antoninus Pius see K. BUTCHER, *Roman Provincial Coins: An Introduction to the Greek Imperials*, London 1988, p. 101, no. 6. 144. Other city coins of Tyre depict on the obverse the palm tree although it is not the main motive of the reverse but just an element in the background. Often the main element is the *murex*. See SEARS, *Greek Imperial Coins*, cit., p. 295, no. 3117 on a coin minted during the reign of Elagabalus, p. 303, n. 3188 on a coin depicting Annia Faustina, p. 380, no. 3964, on a coin minted during the reign of Philip I and p. 423 n. 4396 a coin minted during the reign of Volusian. On a coin from Ios in the Cyclades, dated to the Antonine Period, on the obverse is depicted Faustina Junior and on the reverse a palm tree. See SEARS, *Greek Imperial Coins*, cit., p. 161, no. 1731. The best discussion of the palm tree as an iconographic element on Greek coins is of course L. ANSON, *Numismata Graeca, Greek Coin Types classified for immediate identification II-III*, London 1910, pls. VII-XI.

<sup>4</sup> See Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II, Herod the Great through Bar Cochba*, New York 1982, p. 175 and pl. 30, nos. 1-2, p. 281. See also Y. MESHORER, *A Treasury of Jewish Coins, From the Persian Period to Bar Kochba*, Jerusalem 2001, p. 168, pl. 73, nos. 311-313.

<sup>5</sup> See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pl. 30, nos. 3-5a, p. 281. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., p. 168, p. 73, nos. 313-315a.

to the fourteenth year of Claudius's rule, 54 CE<sup>6</sup>.

The Tetrarch Herod Antipas adopted the palm tree as well. Coins minted in the year 43 of Antipas rule (39 CE) contain on the obverse a palm tree with seven branches and two clusters of dates. However Meshorer stresses that in this case the palm tree had a different meaning. According to the scholar the palm tree, symbol of agriculture and fertility, stressed the expansion of Tiberias, the city founded on the shores of the Galilee Lake by Antipas in honor of Emperor Tiberius<sup>7</sup>. It is possible that the palm tree also symbolized Antipas wishful thinking to control the Temple, and his rights to the lordship of Judaea. The last years of the rule of Antipas were characterized by his strife with the much younger cousin Agrippa, future King of Judaea. Thus the depiction of the palm branch could possibly denote Antipas wishful thinking to dominate the Temple Mount instead of the future Agrippa I.

It is interesting that this symbol, adopted at the beginning by the Roman procurators and prefects, during the War against the Romans appears as well on the coins of the Jews. This is quite important for us, as the Jewish Gladiator from Pompeii was probably one of the warriors captured by the Romans during the onslaught of 70 CE.

The coins which depict the palm tree are all bronze coins. The obverse depicts a palm tree with seven branches and two bunches of dates, flanked by two baskets of dates. Not always the palm tree has seven branches. Sometimes palm trees with nine branches are depicted also (as on the relief on the gladiatorial

helmet!). These coins are dated to the fourth year, 69 CE<sup>8</sup>. Meshorer stresses that in this case the coins do depict symbols connected with the Feast of Tabernacles. The palm tree together with baskets of fruits is symbol of both Judaea and righteousness (Ps. 92:13). The Midrash on Numbers 3:1 shows that the palm tree is used to symbolize the various attributes of Israel<sup>9</sup>.

Later on Agrippa II, the last Jewish king, heir of the Herodian dynasty, ten years after the war, continued to depict the palm tree on the reverse of his coins dated to the twenty-fifth year of his rule (85/86 CE). Once more the palm tree has eight branches and two bunches of dates. Obviously for the last Jewish ruler the depiction of a palm tree symbolized his wishful thinking to rule the whole of Judaea, and not only the Northern regions, and his being the recognized ruler of the Jews. It is interesting that the obverse this time depicts a bust of Domitian<sup>10</sup>. We're far away from the early procurators, when on the obverse of the coin appeared only the name of the emperor, crowned with laurels, but not his image, in order not to offend the sensitivity of the Jews!

Last but not least also Bar Kokhba, sixty years later, minted various denominations of coins which depicted a simple palm tree with seven branches to symbolize Judaea.

The palm tree appears also on the city coins of Neapolis-Shechem, but then the Romans often associated the Samaritans with the Jews, and on the city coins of Sepphoris under Trajan. But at that time the Sepphoris population was mostly Jewish<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pl. 32, nos. 29-31, p. 284. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., p. 173, p. 75, nos. 340-341d.

<sup>7</sup> See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pp. 38-39 and pl. 6, n. 17, 17a, p. 243. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., pp. 82-83, pl. 49, nos. 91-94.

<sup>8</sup> See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., p. 262, pl. 19, nos. 27-28. no. 28 depict a palm tree with nine branches. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., p. 127, pl. 63, nos. 211-212.

<sup>9</sup> See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pp. 116-120 on symbols connected to the Feast of Tabernacles, pp. 120-122 on the Palm branch together with baskets of Bikkurim. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., p. 126.

<sup>10</sup> See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pl. 13, no. 28, p. 254. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., p. 112, pl. 57, no. 156.

<sup>11</sup> Samaritan Neapolis minted coins depicting the palm tree during the reign of Domitian. On the obverse there is the bust of Domitian, on the reverse the palm tree with four branches on each side! This

There is no doubt that in the eyes of the Romans, in both the West and the East, in this period the palm tree with clusters of dates really symbolized Judaea. Thus when Vespasian wished to depict the conquest of Judaea, and he minted the well known Judaea Capta series, he always, on each type of coins, stressed the presence of the palm tree, which is in fact the main element of the composition. The issues were in gold and silver as well as in bronze. Obviously on the obverse is depicted the head of the emperor (both Vespasianus and Titus minted Judaea Capta coins). It is interesting to note that the palm tree sometimes is depicted with four, five, six or eight branches<sup>12</sup>.

Thus it is clear that the palm tree with nine branches on the gladiatorial helmet from Pompeii depicts the palm tree as a clearly Jewish motive. It is interesting to speculate on the main iconographic source. It can be both a coin minted by the Jews in 69 CE, which depicted a nine branch palm tree, as well as one of the various Judaea Capta issues, still much

in use in 79 CE Italy. Anyway, no matter the source, it was thus clear to both the owner of the helmet himself as well as to the public that the owner was a Jew from Judaea.

Last but not least the five petaled rose inscribed in the circle incised on the cheek-piece is also a motive found frequently on Late Second Temple ossuaries from Judaea and Jerusalem<sup>13</sup>. As it is incised it is possible that our Jewish gladiator engraved it by himself, and for him this symbol stood somehow for a certain *memento mori*. In a profession like the one of a gladiator, it is the most obvious thing to do. This is nothing new as there is enough evidence that Roman soldiers personalized their helmets, engraving their own name on them, sometimes in a *tabula ansata*.

The helmet used by our gladiator, is, without any doubt, of the Thracian Type. This type of helmet was the main characteristic of the so-called "Thracian" gladiators. Thracian gladiators do already appear in the Late Republican Period. The main characteristic of

type is the third in a series of five denominations depicting on the obverse the head of Domitian, and on the reverse Samaritan symbols. See Y. MESHORER, *City Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, p. 48, n. 123, a similar coin albeit with only four branches on each side. Graeco-Jewish Sepphoris minted four denominations during the reign of Trajan. The second denomination depicts on the obverse the bust of Trajan, while the reverse depicts the palm tree with four branches on each side. See MESHORER, *City Coins of Eretz-Israel and the Decapolis*, cit., p. 36, no. 88.

<sup>12</sup> It is possible to differentiate three types of reverses on the gold and silver issues of Judaea Capta.

A - "Judaea" hands held behind her back, seated beneath a palm tree.

B - Palm tree flanked by victorious emperor on left and mourning "Judaea" on right.

C - Judaea hands tied in front, standing beside a palm tree.

The bronze issues on Sestertii depict four different types of reverses.

A - Palm tree flanked by captive Jew, hands tied behind his back, and by Jewess seating and mourning.

B - Palm tree flanked by victorious emperor and mourning Jewess.

C - Palm tree on left, in the center Roman emperor standing before supplicating Jew and Jewess.

D - Mourning Jewess and pile of arms beneath palm tree.

See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pp. 192-193. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., pp. 186-189, nos. E, F, J, K, L, M, N, O, P, Q. Also the local Roman Administration of Judaea minted Judaea Capta coins, also during Domitian's rule. The Palm tree depicted has seven branches and two clusters of dates. See MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, cit., pl. 36, nos. 9-9b, p. 291. The inscription IMP XXI COS XVI CENS PPP, thus dated the issue to 92 CE, under Domitian. See also MESHORER, *Treasury of Jewish Coins*, cit., p. 185, pl. 79, nos. 382-382d, under Domitian see pp. 192-193, Pl. 80, nos. 394-394c. An interesting example of "Judaea Capta" coin is probably a coin minted by the Koinon of Bythina. The obverse depicts indeed the head of Titus, while on the obverse is depicted a palm tree, surrounded by military trophies. See ANSON, *Numismata Graeca II-III*, cit., pl. X, no. 404.

<sup>13</sup> See on ossuary's ornamentation L.Y. RAHMANI, *Ossuaries and Ossilegium (Bone Gathering) in the Second Temple Period*, in H. GEVA (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed, Expanded Edition 2000*, Jerusalem 2000, pp. 198-203.

the equipment of these gladiators is that they retained pieces of native equipment, as the characteristic heavy helmet and a curved sword; the *sica*. Thracian gladiators also had a small rectangular, semi cylindrical shield, thigh length greaves, and a segmented arm guard<sup>14</sup>.

En passant, the presence of a short curved sword is another element that must be stressed here. Some of the Jewish rebels were known as *sicarii*, or bearers of the *sica*. It seems that they got this nickname not because they used the *sica* in combat, but because they used this kind of dagger to dispatch their political enemies, and sometimes single Roman soldiers, before the outbreak of the revolt in 66 CE. It is thus quite possible that a Jewish rebel, sentenced to become a gladiator will be equipped with his own characteristic weapon, the *sica*.

### 3. *Gladiatorial Games in Late Second Temple Jerusalem*

The possibility that there was a Jewish gladiator in Pompeii is highlighted also by literary sources. In fact as soon as the war ended, it seems that Titus had no problem in sentencing Jewish prisoners to fight as gladiators at Caesarea Philippi (Panias). Thus according to Josephus «Titus Caesar exhibited all sorts of shows there. And here a great number of the captives were destroyed, some being thrown to wild beasts, and others in multitudes forced to kill one another, as if they were their enemies»<sup>15</sup>.

The sad episode did not end at Caesarea Philippi. Also at Caesarea Maritima, and Berytus, Jewish prisoners had to fight as gladiators. Once more Josephus writes that «While Titus was at Caesarea he solemnized the birthday of his brother Domitian after a splendid manner, and inflicted a great deal of punishment intended for the Jews in honor of him, for the number of those that were now killed in fight-

ing with the beasts, and were burned, and fought with one another, exceeded two thousand five hundred. Yet did all this seem to the Romans, when they were thus destroying ten thousand several ways, to be punishment beneath their deserts. After this Caesar came to Berytus, which is a city of Phoenicia, and a Roman Colony, and stayed there for a longer time, and exhibited a still more pompous solemnity about his father's birthday, both in the magnificence of the shows, and in the other vast expenses he was at in his devices thereto belonging; so that a great number of the captives were here destroyed after the same manner as before»<sup>16</sup>.

It is thus possible that the owner of this helmet was a prisoner of war, sentenced in 70 CE to become a gladiator. He survived the ordeal and he was successful enough to arrive at Pompeii and to become a local hero, so important as to have a helmet, with a decoration that expressed his ethnic origin, reason of pride and defy.

However, it is a mistake to think that the captured Jews, sentenced to gladiatorial games by Titus, completely ignored this entertainment before 70 CE.

In fact Gladiatorial Games were not unknown in Jerusalem to the Jews before 70 CE. Gladiatorial Games were held in Jerusalem during the reign of Herod.

Herod introduced in both Jerusalem and Caesarea Maritima Games to be held every five years, in honor of Augustus<sup>17</sup>. These games were to be celebrated in the new leisure buildings, erected in Jerusalem, Caesarea Maritima, Sebaste and the royal palace of Jericho. There were no amphitheatres, thus gladiatorial games could be held in both the theatre and the hippodrome. That is not extraordinary as in Rome, till the erection of the Flavian Amphitheatre, games were held in the Forum in the Late Republic and in theatres in the Early Imperial Period.

According to Josephus, Herod built in Jerusalem, the kingdom's capital, a theater

<sup>14</sup> See CONNOLLY, *Colosseum*, cit., p. 74. See also JUNKELMANN, *Das Spiel mit dem Tod*, cit., pp. 119-120, figs. 181-186.

<sup>15</sup> See JOSEPHUS, *BJ VII*, 23-24.

<sup>16</sup> See JOSEPHUS, *BJ VII*, 37-40.

<sup>17</sup> On Jerusalem Games see JOSEPHUS, *AJ XV*, 268, On Caesarea's Games, see JOSEPHUS, *AJ XVI*, 138 and *BJ I*, 415.

and an amphitheater-hippodrome<sup>18</sup>, which have not survived<sup>19</sup>. Caesarea Maritima also was refurbished with a theatre and a hippodrome. At Sebaste, Herod erected a hippodrome. Last but not least, for his court at Jericho, Herod erected a building that served both as theatre and hippodrome. Herod's son, Herodes Antipas continued these works. He erected a stadium at Tiberias and probably a theatre at Sepphoris. Herodian Judaea had thus on the eve on the Great War against Rome quite a big collection of leisure buildings, concentrated not only in Gentile areas as Sebaste, but also in mixed areas as Caesarea Maritima, and Jewish cities as Jerusalem, Sepphoris and Tiberias. All these buildings could potentially host a gladiatorial context!

How did the kingdom's population react to Herod's novelties? The reaction of the Jewish population in Jerusalem, reported by Josephus<sup>20</sup>, is interesting. Most of the Jews' main concern, as underlined by Levine<sup>21</sup>, was not over the erection of leisure buildings or the institution of the games!

According to Josephus, although these leisure buildings were completely foreign to the Jewish tradition, most of the Jews mainly objected to the possible presence of cultic images on the building, and less loudly to the bloody games held in the hippodrome-amphitheater or in the theater.

Herod probably located his entertainment buildings outside the city, according to Roller, and he did not decorate them with images, thus minimizing the offense to Judaism<sup>22</sup>. Still a small group conspired against Herod to defend the "customs of the country". The conspirators were caught and executed<sup>23</sup>.

Josephus is quite clear on the type of games, hosted in the Herodian theaters and hippodromes. As in Rome, the public could enjoy both *venationes*, hunts against wild beast and gladiatorial duels<sup>24</sup>. However, and this is quite different from Rome and the Latin West, following a Greek less bloody tradition, there were also wrestlers, who performed naked, following the Greek tradition<sup>25</sup>.

Josephus does not write anything on the performance of these games in Caesarea Maritima or Jerusalem after Herod's death. Maybe the games were discontinued or stopped altogether in Jerusalem, and maybe continued at Caesarea Maritima. However Josephus would have informed us. It is probable that once a Roman province, the Romans continued to have these games performed even in Jerusalem. Thus it is also possible that this gladiator was a professional already in Judaea. As these games were probably performed in Jerusalem, or at least at Caesarea Maritima till 66 CE, our gladiator could have taken part in them.

<sup>18</sup> See JOSEPHUS, *AJ* XV, 268-291 on the theatre and amphitheatre; on the hippodrome see JOSEPHUS, *AJ* XVII, 255, *BJ* II, 44.

<sup>19</sup> Many sites had been suggested for Jerusalem's theatre. Several of the sites are extra – muros, between Abu Tor and the Valley of Hinnom, and near Burj Qibrit. However both sites gave negative results. Reich and Billig suggested the area between Robinson Arch and Wilson Arch, where theatre marble seats were found in secondary use. The area of Ummayad Palace III, near the Dung Gate, had been suggested as the site of the Hippodrome. See R. REICH and Y. BILLIG, *A Group of Theatre Seats Discovered near the South-Western Corner of the Temple Mount*, «IEJ» 50 (2000), pp. 175-184. Most of the scholars agree that Jerusalem's theatre was a stone building. However Patrigh suggests a wooden structure. In Rome theatres were built in wood till erection of Pompey's theatre in 55 BCE. The struc-

ture in Jerusalem was a Roman theatre similar to the one in stone at Caesarea Maritima, but made in wood. The theatre marble seats found in secondary use near the Robinson Arch were thus not of the Herodian theatre but of the Odeon of Aelia Capitolina. See J. PATRIGH, *Herod's Theatre in Jerusalem, A New Proposal*, «IEJ» 52 (2002), pp. 231-239.

<sup>20</sup> See JOSEPHUS, *AJ* XV, 268-291.

<sup>21</sup> On the reaction of the Jews to the Herodian entertaining buildings in Jerusalem, see L.I. LEVINE, *Jerusalem, Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. - 70 C.E.)*, Philadelphia 2002, pp. 201-206.

<sup>22</sup> See D.W. ROLLER, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley 1998, p. 191. Avi-Yona however located these buildings inside the city.

<sup>23</sup> See JOSEPHUS, *AJ* XV, 281-291.

<sup>24</sup> See JOSEPHUS, *AJ* XV, 273-275.

<sup>25</sup> See JOSEPHUS, *AJ* XV, 269.

It seems that the Jewish public was not overzealous of gladiatorial games. Still the reaction of the Jewish public was not unique. In the Greek East, although any city of importance could sport a theatre, no amphitheaters were erected. This can show a distaste, probably mainly in the ruling class, that the Greek public had for the institution of the Gladiatorial Games, so alien to the Greek spirit. Yet the discovery at Ephesos of various gladiatorial tombstones, and the fact that theaters were used also for gladiatorial games, as in Rome till the erection of the Flavian amphitheater, show that also the Greek East had its share of Gladiatorial Games and venations, although it seems that these were held to please the Romans living there and the lower strata of the population.

Diaspora Jews were not as conscientious as their brethren living in Judaea. A Second Century episode shows Smyrna Jews quite willing to attend in the local arena the death sentence “ad bestias” of the local Christian Bishop, Polycarpus, and a century later, of Pionios<sup>26</sup>. The masses of the Diaspora Jews probably enjoyed this kind of mass amusement in the same way as their Greek or Roman counterparts (source).

Last but not least, the fact that probably part of the priestly class, as well as the Pharisee Masters condemned gladiatorial shows is not really exceptional. The ruling class of Judaea shared a common dislike with their counterparts, the ruling class of the Greek East and Roman philosophers, as Seneca. But this is the reaction of the upper classes. The Jewish mob probably appreciated this entertainment no less than their Roman counter-

parts. Moreover it is possible that the gladiators in Judaea were professionals, not common criminals sentenced to death. Thus they probably fought, but not to death. Common criminals in Judaea were sentenced to the cross, not to the arena. Nowhere Josephus writes that a Jew was sentenced to the arena by the Roman governor.

Our gladiator is not the only Jewish gladiator recorded. Resh Lakish, a Sage of the middle of the Third Century, and an important figure in the Jerusalem Talmud together with his father in law, Rabbi Jochanan, started his career as a gladiator in the local theaters of contemporary Galilee.

#### 4. *Jews at Pompeii*

Our gladiator was not the only Jew living in Pompeii. On the contrary, there is enough epigraphic evidence to show that there were other Jews living in 79 CE Pompeii, although the existence of an organized Jewish community is doubtful.

It is important to stress that the Jews living at Pompeii in this period could be divided into two classes, the Jews that were there before 70 CE, some of them well-off people, and the Jews that arrived in Pompeii as slaves after 70 CE, and were slowly freed, or found their way in the striving Campanian *municipium*.

A good example of the first group is the well known Theodotos, son of Vettenios, probably a *libertus* of the Vetti family, that once rich came back to Jerusalem and there financed the construction of a synagogue<sup>27</sup>. Probably it is possible to include in the first class also a wine dealer and merchant, a cer-

<sup>26</sup> See M. POLYCARPII 12. 2. See also R. LANE FOX, *Pagans and Christians, in the Mediterranean world from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Harmondsworth 1986, pp. 472, 485.

<sup>27</sup> It seems that already Jews arrived in Pompeii after 63 BCE, following Pompey’s war on Hasmonean Judaea. A Jew of Pompeii, a generation or two later, came back to Jerusalem and founded a synagogue for Greek-speaking Jews, the well known synagogue of Theodotos. Thus the inscription reads: «Theodotos, the son of Vettenios, priest and

archisynagogos, son of arcgisynagogos, grandson of an archisynagogos, built this synagogue for the reading of the Law and the study of the commandments, and a guesthouse and rooms and water installations for hosting those in need from abroad, having been founded by his father, the presbyters, and Simonides». According to some scholars, Vettenios stands for Vettii. Thus Theodotos was in fact the son of a *libertus* of the Vettii family from Pompeii. I’ll take all this *cum grano salis*. On the Theodotos’s inscription see I.L. LEVINE, *The An-*

tain Youdaikos, owner of a wine firm and vineyards in the area<sup>28</sup>. Nevertheless most scholars as Varrone, Noy and Lacerenza indeed had shown that other names coming from inscriptions, which were thought to belong to Jews, actually belonged to Gentiles, as the well known Fabius Eupor and two other persons named Zosimus<sup>29</sup>.

However most of the Jews were part of the lower classes, and most of them clearly arrived at Pompeii after 70 CE. Interesting is the great number of women, justified after the hecatomb of 70 CE, as the women were generally spared from the wanton killing of the Roman soldiers, and were sold as slaves. At Pompeii two names occur: Maria and Martha. According to Noy, Maria is in fact the female Mária, of the Latin name Marius. Martha must be seen as an Eastern name, not specifically Jewish. I

think that during the period of time, after the crushing of the Great Rebellion and the arrival on the Western markets of many Jewish slaves, female slaves in menial works, bearing these names were more probably Jewesses and not just Easterners. Moreover both the names Maria and Martha were particularly widespread in Late Second Temple Judaea as literary sources as Josephus and the New Testament show. Moreover these names, both in Hebrew and Greek appear on First Century ossuaries from the Jerusalem area<sup>30</sup>. Last but not least to my knowledge the Latin name Mária is not widespread. Also the name Maria, in an obvious Jewish context appears in Late Roman and Byzantine Italy in the Venosa epitaphs<sup>31</sup>.

The name Maria recurs at least thrice<sup>32</sup>. The first Maria lived in the Casa dei Quattro

*cient Synagogue, The First Thousand Years*, New York 2000, pp. 52-58.

<sup>28</sup> Various Amphorae with the inscription τρῦλες Ἰουδαϊκος were found in the Caupona of L. Vetutius Placidus (Reg. I, Ins. VIII) as well as in a private house (Regio VI, Ins. XVI, 30). According to Noy the inscription maybe refers to Felix slave of Youdaikos, or maybe τρωγίου stands for *atramentum* - wine lees. See D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, Cambridge 1993, N. 40 (CIJ 563), pp. 59-60. See C. GIORDANO - I. KAHN, *Gli Ebrei a Pompei, Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix*, Napoli 1979, p. 42. Lacerenza although recognizes Youdaikos as referring to something Jewish, however see the word as adjective for the wine, "Jewish wine". See G. LACERENZA, *Per un riesame della presenza ebraica a Pompei*, «Materia Giudaica» 6,1 (2001), pp. 99-103. Even if Lacerenza is correct, still it is probable that Jewish wine served local Jews, who purchased it for religious reasons (exclusion of Gentile wine) and that the wine dealer was a Jew. If this wine dealer did not reside in Pompeii, probably he did not live far away.

However the other wine dealer and producer, M. Valerius Abinnericus - the Jew Abner according to Giordano and Kahn, is considered a Gentile by Frey, see GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., p. 44. Most of the scholars agree with Frey.

<sup>29</sup> There are other names, no more considered belonging to Jews by the scholars. Thus the well known Fabius Eupor, *princes libertinorum*, was nor a Jew nor an official of the local synagogue! See

GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., pp. 48-49. See also G. LACERENZA, *La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompeii*, in F. SENATORE (ed.), *Pompeii, Capri, e la Penisola Sorrentina*, in *Atti del quinto ciclo di conferenze di geologia, storia e archeologia. Pompeii, Anacapri, Scafati, Castellamare di Stabia, ottobre 2002 - aprile 2003*, Capri 2004, pp. 257. On Zosimus, the first a *libertus* of no less than Lucius Istacidus, owner of Villa dei Misteri, and the other owner of a Taberna situated in Via dell'Abbondanza (Reg. III, Ins. 4, Dom. I) see GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., pp. 45-46.

<sup>30</sup> Thus the name Maria appears in Hebrew or Greek no less than twenty times. The name Martha appears at least eleven times on inscriptions on ossuaries from the Jerusalem area most dated from the First Century CE! See L.Y. RACHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem 1994, p. 14. Noy mentions also an inscription from an ossuary, Maria wife of Alexander from Capua. See NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, cit., no. 20, p. 37 (CIJ 1284). And Capua is not very far away from Pompeii.

<sup>31</sup> See NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, cit., nos. 88 and 90.

<sup>32</sup> On Maria, who lived in the Casa dei Quattro Stili (Reg. I, Ins. 8, n. 17), but whose social position is unknown. See GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., p. 51. See also NOY, *Jewish Inscip-*

Stili, but her position is unknown. Another Maria was a textile worker. That sounds obvious as Judaea, before 70 CE was a center in wool production of the Hellenistic East<sup>33</sup>. As a professional worker she probably continued her previous working experience, which she probably had the occasion to exercise before 70 CE<sup>34</sup>. The third Maria, a prostitute will be analyzed later on, as her career presents striking similarities with the one of the owner of the gladiatorial helmet. A certain Martha, slave in the house of A. Rustius Verus<sup>35</sup>, is also recorded.

The most well known Maria was a prostitute, who worked in the Thermopolium of Asellina, in Via dell'Abbondanza. Probably Maria arrived at Pompeii in 70 CE as a slave. Her owner, Asellina, decided to have her employed as prostitute, together with her fellow servants Aegle and Zmyrina.

Rabbinic literature is full of examples of Jewish girls, who after a rebellion, were sold to such owners, or worked in state owned brothels. Still Maria was successful enough to get a job with Asellina, whose Thermopolium was situated in the most important urban highway.

At the beginning of her career, Maria made electoral propaganda for a certain Caius

Lollius Fuscus, to be elected as *duovir* responsible for roads and sacred buildings. However the most important element of propaganda is Zmyrina, a fellow prostitute<sup>36</sup>.

Some years later, however Maria appeared alone on another graffito for electoral propaganda. This time Maria alone made electoral propaganda for someone else, a certain Cneius Helvius Sabinus as *aediles*<sup>37</sup>. It is interesting to remark that propaganda for C.H. Sabinus is not recorded from the other girls working in Asellina's Taberna. Thus only Maria makes electoral propaganda for Sabinus. Evidently she was important enough and of course well known to make propaganda of her own.

Probably, as the Jewish owner of the gladiatorial helmet, Maria also succeeded well in her new profession. From a simple tavern girl, she probably became something of a courtesan, if she alone made electoral propaganda.

Jews were also recorded in the Pompeii underworld. A certain Ionas is recorded in an obscene graffito<sup>38</sup>. A certain Iesus (Joshua in Hebrew) is recorded on a graffito making a joke about the gladiator (*murmyllo*) Lucius Asicius, comparing him to a small fish, instead of a victor. Did Iesus take the sides of our Jew-

*tions of Western Europe I*, cit., no. 215 (CIJ 562), p. 294.

<sup>33</sup> See Z. SAFRAI, *The Economy of Roman Palestine*, London 1994, p. 155.

<sup>34</sup> Maria, from a graffito, probably was a textile servant worker in the house of M. Terentius Eudoxus (Reg. VI, Ins. 12, n. 5). The graffito comes from the portico, see GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., p. 51. See also NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, cit., no. 216 (CIJ I 564), p. 295. The inscription reads "Maria pii stamiis", Maria works at the warp of wool work.

<sup>35</sup> On Martha, slave in the house of A. Rustius Verus or of the Centenario (Regio IX, Ins. 8, N. 7), testify a graffito on the toilette wall, see GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., p. 51. See also NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, cit., no. 218 (CIJ I 566), pp. 296-297. The inscription reads «Martha hoc trichlinium est nam in trichlinio cacat».

<sup>36</sup> See R.A. STACCIOLI, *Pompeii vita pubblica di un antica città, Lotte e ambizioni politiche di un*

*mondo sepolto nei "manifesti" elettorali di 2000 anni fa*, Roma 1979, pp. 112-113 and 149-150. Staccioli reports CIL, iv, 7473 from Via dell'Abbondanza, Thermopolium of Asellina. «C(aium) Lollium Fuscum (duo) vir(um) v(iis) a(eilibus) s(acris) p(ublicis) p(rocurandis) Asellinas rogant nec sine Zmyrina». Near by there are two shorter inscriptions Aegle rogat and Maria rogat. Obviously Zmyrina was the most important element of electoral propaganda.

<sup>37</sup> See NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, cit., no. 217 (CIJ I 565). The inscription reads «Cn(neum) Helvius Sabinum Aed(ilem) d(ignum) r(e) p(ublica) o(ro) v(os) f(aciatis) Maria rogat». The graffito comes from the Thermopolium of Asellina (Reg. IX, ins. XI, n. 2). This Cneius Helvius Sabinus is known from other electoral graffiti. See also GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., p. 52.

<sup>38</sup> Three graffiti from Via of the Diadumenii refers to "Ionas cum.. hic Fellat". See GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., pp. 46-47.

ish gladiator, finding here the occasion to minimize the achievements of another gladiator<sup>39</sup>?

### 5. Conclusion

Thus the presence at Pompeii of a Jewish gladiator, whose only remains is a decorated helmet, makes totally sense. As Maria, the prostitute, he arrived at Pompeii in the wake of the Jewish War. This anonymous gladiator had a successful career, which brought him to a position, elevated enough to sport an expensive helmet, which stressed his Jewish identity. Also Maria was probably successful enough to arise from the most humble position of tavern-servant and prostitute to that of courtesan. Also Maria as courtesan did not deny her Jewish identity, but continued to sport it, as she did not change her Jewish name Maria.

Thus it seems to me that the few Jews living in Pompeii, no matter their social condition, even the most humble, not only were well incorporated in the social texture of the city, but also knew how to avail themselves of opportunities to rise in social rank. However this is not the only interesting phenomenon, as the anonymous gladiator as well as the prostitute did “succeed” in maintaining and not denying their ethnic identity. Evidently the citizens of ancient Pompeii in the Flavian Period were tolerant enough not only to accept ethnic diversity, but also to accept ethnic groups that were hostile to the Empire just few years before.

### BIBLIOGRAPHY

- ACQUARO, E.,  
(1992) *Le monete*, in S. MOSCATI (ed.), *I Fenici*, Milano, pp. 466-471.
- ANSON, L.,  
(1910) *Numismata Graeca, Greek Coin Types classified for immediate identification*, II-III, London.
- BUTCHER, K.,  
(1988) *Roman Provincial Coins: An Introduction to the Greek Imperials*, London 1988.
- CONNOLLY, P.,  
(1979) *Pompeii*, London.  
(2003) *Colosseum, Rome's Arena of Death*, London.
- DINTSIS, P.,  
(1986) *Hellenistische Helme I-II*, Rome.
- GIORDANO, C. e KAHN, I.,  
(1979) *Gli Ebrei a Pompei, Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix*, Napoli.
- GOLVIN, J.C. and LANDES, C.,  
(1990) *Amphitheatres et Gladiateurs*, Paris.
- HEAD, B.V.,  
(1959) *A Guide to the Principal Coins of the Greeks, from circ. 700 B.C. to A.D. 270*, British Museum Department of Coins and Medals, London.
- JUNKELMANN, M.,  
(2000) *Das Spiel mit dem Tod, So kämpften Roms Gladiatoren*, Mainz.
- LACERENZA, G.,  
(2001) *Per un riesame della presenza ebraica a Pompei*, «Materia Giudaica» 6,1, pp. 99-103.  
(2004) *La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei*, in F. SENATORE (ed.), *Pompeii, Capri, e la Penisola Sorrentina, Atti del quinto ciclo di conferenze di geologia, storia e archeologia. Pompeii, Anacapri, Scafati, Castellamare di Stabia, ottobre 2002 – aprile 2003, Capri 2004*, pp. 245-271.
- LANE FOX, R.,  
(1986) *Pagans and Christians, in the Mediterranean world from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Harmondsworth.
- LEVINE, I.L.,  
(2000) *The Ancient Synagogue, The First Thousand Years*, New York.

<sup>39</sup> See GIORDANO - KAHN, *Gli Ebrei a Pompei*, cit., p. 45. See also CIL IV, 4287: «Edictum M(arci) Ati Primi/Si qui(s) Muria(m)/bonam volet/Petat a L(ucio) Asicio / (...)bus mus(...)/Seito muriola es (...) Jesus» - Notice from Marcus Atius Primus: If anyone needs good brine ask Lucius Asicius. Jesus.

The name Jesus appears in Hebrew or Greek no less than ten times on inscriptions on ossuaries from the Jerusalem area most dated from the First Century CE. See RACHMANI, *Catalogue of Jewish Ossuaries*, cit., p. 14.

- MESHORER, Y.,  
(1982) *Ancient Jewish Coinage II, Herod the Great through Bar Cochba*, New York.  
(1985) *City Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem.  
(2001) *A Treasury of Jewish Coins, From the Persian Period to Bar Kochba*, Jerusalem.
- NOY, D.,  
(1993) *Jewish Inscriptions of Western Europe I*, Cambridge 1993.
- PATRICH, J.,  
(2002) *Herod's Theatre in Jerusalem, A New Proposal*, «IEJ» 52, pp. 231-239.
- RAHMANI, L.Y.,  
(2000) *Ossuaries and Ossilegium (Bone Gathering) in the Second Temple Period*, in H. GEVA (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed, Expanded Edition 2000*, Jerusalem, pp. 198-203.  
(1994) *A Catalogue of Jewish Ossuaries, in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem.
- REICH, R., and BILLIG, Y.,  
(2000) *A Group of Theatre Seats Discovered near the South-Western Corner of the Temple Mount*, «IEJ» 50, pp. 175-184.
- ROLLER, D.W.,  
(1998) *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley.
- SAFRAI, Z.,  
(1994) *The Economy of Roman Palestine*, London.
- SEARS, D.R.,  
(1991) *Greek Imperial Coins, and their values, The Local Coinage of the Roman Empire*, London.
- SHATZMAN, I.,  
(1991) *The Armies of the Hasmonaeans and Herod*, Tübingen.
- STACCIOLI, R.A.,  
(1979) *Pompei vita pubblica di un antica città, Lotte e ambizioni politiche di un mondo sepolto nei "manifesti" elettorali di 2000 anni fa*, Roma 1979.

Samuele Rocca  
Wizo College, Haifa  
e-mail: roccasam@netvision.net.il

## SUMMARY

This article focuses on a gladiatorial helmet found at Pompeii. The main characteristic of the helmet is a seven-branched palmetto relief on the helmet's front. This helmet, evidently produced before 79 CE, depicts a motif that is very similar to the palm depicted in the *Judaea Capta* coins of Vespasian and Titus, as well as on the coins of the Roman Procurators of Judea and the Rebel coinage of 66-70 CE. The seven-branched palmetto, in fact, is one of the symbols of Judea. The only possible reason a seven-branched palm would have been depicted on a gladiatorial helmet was because the gladiator was a Jew.

Moreover, we learn in Josephus that many Jewish prisoners after the onslaught of 66-70 CE were sentenced to fight as gladiators. It is thus possible that the owner of this helmet was a prisoner of war, sentenced in 70 CE to become a gladiator.

**KEYWORDS:** Gladiator; Pompeii; Palmetto.

A Jewish gladiator in Pompeii



Fig. 1 - Gladiator Helmet, Thracian type, Subtype Chieti, bronze. Museo Archeologico Nazionale at Naples, 5649.



Fig. 2 – Roman Administration of Judaea, Bronze Prutah of Cuponius (Private Collection).



Fig. 3 - Bar Kokhba, Bronze Denomination (Private Collection).



Fig. 4 - Vespasianus, Silver Denarius (Private Collection).

A Jewish gladiator in Pompeii



Fig. 5 - Vespasianus, Silver Denarius (Private Collection).



Fig. 6 – Vespasianus, Gold Aureus (Private Collection).



Fig. 7 – Titus, Silver Denarius (Private Collection).



Rita Calabrese

EBREI TEDESCHI DOPO LA SHOA.  
DALL'AUTOBIOGRAFIA AL ROMANZO FAMILIARE

Quand'ero piccolo, da grande  
volevo diventare un libro  
Amos Oz, *Storia d'amore e di tenebre*

La lingua del mio spirito continuerà a essere il tedesco, e precisamente perchè sono ebreo<sup>1</sup>... una lingua che un tempo, quando ero bambina, era parlata, letta e amata da tanti ebrei da essere considerata da molti la lingua ebrea per eccellenza, ma che oggi pochissimi ebrei conoscono bene<sup>2</sup>.

Le parole ai limiti del paradosso di Elias Canetti e quelle più dolenti di Ruth Klüger esprimono il profondo legame degli ebrei con la lingua e la cultura tedesca tragicamente spezzato dal nazismo. Se la Shoa per Hannah Arendt segna inesorabilmente la fine di quell'idea di assimilazione che aveva segnato un secolo e mezzo della storia degli ebrei tedeschi e ancora più drasticamente Gershom Scholem nega l'esistenza del favoleggiato colloquio ebraico-tedesco, una vera e propria simbiosi rivelatisi tragicamente una passione unilaterale, lacerante si è presentato il rapporto degli ebrei tedeschi e austriaci con la propria lingua madre diventata la lingua degli assassini e con il proprio paese trasformatosi nel paese dei persecutori. Ancora più complesso si presenta tale rapporto per la generazione successiva, i figli dei sopravvissuti.

Impraticabili ormai tutte le diverse forme che fino all'ascesa del nazismo rappresentavano l'eterogeneità degli ebrei tedeschi – assimilati, cittadini tedeschi di fede ebraica, sionisti in senso politico o culturale – il “mosaico mosaico” presenta oggi una maggiore complessità che si rispecchia nella molteplicità e pro-

blematicità di auto-definizioni come ebrei tedeschi, tedeschi ebrei, ebrei in Germania, rispecchianti il venir meno di ogni identificazione univoca e il rifiuto di categorie generalizzanti, come ha affermato lo scrittore Robert Schindel «Non c'è un Noi, solo io e voi. Io sono l'altro degli altri»<sup>3</sup>. È un cammino ancora accidentato di cauta riconciliazione o almeno di nuova relazione che incendi a sinagoghe, profanazioni di cimiteri e la deturpazione del memoriale della Shoa, recentemente inaugurato a Berlino, rendono ancora una volta drammaticamente problematico. Non sembrano più possibili formule comuni, ma solo provvisorie soluzioni individuali. La disgregazione dei punti di riferimento e la faticosa costruzione della propria identità trova una delle più efficaci rappresentazioni nel linguaggio frammentato della scrittrice Esther Dischereit che si dichiara «un io debole che si cerca in tedesco»<sup>4</sup>.

La diffidenza verso ogni appartenenza totale e la nuova opzione dello stato di Israele ha dato origine ad una nuova forma di diaspora, una dislocazione dinamica, che si traduce in un continuo pendolarismo, in un incessante riposizionamento fisico e psicologico. Per molti sembra impossibile evitare una sorta di schizofrenia, che consiste nell'esercitare dura critica alla politica dello Stato di Israele, per poi assumere atteggiamenti difensivi nei riguardi delle critiche dei non ebrei.

Lo scrittore e giornalista Richard Chaim Schneider, pendolare tra Monaco e Gerusalemme, che anche della normalità quotidiana della vita israeliana fa un ritratto senza indul-

<sup>1</sup> E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, trad. it. di F. Jesi, Milano 1978, p. 79.

<sup>2</sup> R. KLÜGER, *Vivere ancora*, trad. it. di A. Lavaggio, Torino 1995, p. 137.

<sup>3</sup> R. SCHINDEL, *Gebirtigs Bitterkeit*, «Die Welt» 2 aprile 1992.

<sup>4</sup> E. DISCHEREIT, *Übungen jüdisch zu sein*, Frankfurt a. M. 1998, p. 19.

genze, giunge ad affermare il cinismo pragmatico della scelta di vivere in Germania: «Viviamo qui perché ci si sta bene, perché siamo radicati e non abbiamo voglia di rischiare la vita in Israele»<sup>5</sup>, salvo a confessare, quasi contro voglia, un legame profondo o difficilmente spiegabile con la Germania: «Non c'è alcun dubbio che sono legato a questo paese, in un modo che non confesserei volentieri neanche a me stesso»<sup>6</sup>.

Lea Fleischman, figlia di polacchi, ha espresso in tedesco il suo distacco e la mai avvenuta integrazione nella natia Germania, nei suoi libri intitolati esplicitamente *Das ist nicht mein Land* (Questo non è il mio paese, 1979) e il successivo *Ich bin Israelin* (Sono israeliana, 1982). Nato a Tel Aviv nel 1961, Doron Rabinovici vive a Vienna dal 1964, ugualmente a Tel Aviv è nato lo storico e politologo Michael Wolffsohn, ora docente a Monaco. Anche Rafael Seligmann è nato in Israele e per ora residente a Monaco, tutti figli di emigrati, portati, ancora bambini, dai genitori nel proprio paese d'origine o nati per caso in Germania. Katja Behrens, una delle più interessanti scrittrici delle ultime generazioni, nata a Berlino nel 1942, è tornata in Germania dopo un lungo soggiorno in Israele, Henrik M. Broder nato a Kattowitz vive tra Berlino e Gerusalemme. Barbara Honigmann, una delle voci letterarie più rappresentative, per l'impossibilità di vivere il proprio ebraismo in Germania si trova attualmente a Strasburgo:

Qui sono approdata dopo un triplice salto mortale senza rete: dall'Est all'Ovest, dalla Germania alla Francia, piombando dall'ebraismo dell'assimilazione a quello della Torah<sup>7</sup>.

A Parigi abita un'altra scrittrice della generazione più giovane, Gila Lustiger. Tutti scrivono in tedesco, mentre Helena Janeczek, nata a Monaco da sopravvissuti polacchi e passata in Italia, ne ha assunto in modo magistrale la lingua. Al contrario, Laura Waco, nata egualmente in Germania da genitori polacchi, dopo il trasferimento per matrimonio negli USA, scrive in tedesco e continua a considerare la Germania «paese di nascita e patria»<sup>8</sup>. L'interrogazione su di sé porta ad una posizione costantemente critica, sia rispetto al paese in cui si trovano a vivere che rispetto all'ebraismo.

Il caso opposto è costituito dal russo Wladimir Kaminer che in tedesco è diventato scrittore di successo, tradotto anche in italiano. Con efficacia ha presentato le difficoltà accentuatamente tragicomiche di inserimento a Berlino. Se da una parte Kaminer gioca con stereotipi e va incontro alle aspettative del pubblico, dall'altra esprime un aspetto significativo nell'ebraicità tedesca dopo la Shoah, che, specialmente nella capitale, ha acquisito una grande componente di origine russa.

In un panorama completamente mutato, dove grava pesantemente l'ombra dello sterminio, la sicurezza del sopravvissuto Arno Lustiger, che afferma: «So esattamente chi sono, da dove vengo, da che parte sto e faccio anche in modo che chiunque altro lo venga a sapere»<sup>9</sup> non potrebbe esprimere in misura più stridente la contrapposizione generazionale con le nuove identità ebraiche – è d'obbligo l'uso del plurale – consapevolmente fluttuanti, mutevoli, composite, rispecchiate in una letteratura che si è imposta all'attenzione della critica e del pubblico.

La «nuova letteratura ebraica»<sup>10</sup> di lingua tedesca – ma in realtà, sia pure in forme

<sup>5</sup> R.C. SCHNEIDER, *Zwischen zwei Welten. Ein jüdisches Leben im heutigen Deutschland*, München 1994, p. 232.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>7</sup> B. HONIGMANN, *Romanzo di un bambino*, ed. it. di L. Lamberti, Torino 1989, p. 81.

<sup>8</sup> L. WACO, *Von Zuhause wird nichts erzählt. Eine jüdische Kindheit in Deutschland*, Kirchheim 1996, p. 271.

<sup>9</sup> A. LUSTIGER, *Sing mit Schmerz und Zorn. Ein Leben für den Widerstand*, Berlin 2004, p. 32.

<sup>10</sup> Per la complessità della problematica mi permetto di rimandare al mio *Dopo la shoah. Nuove identità ebraiche nella letteratura*, Pisa 2005.

diverse è riscontrabile anche altrove, non ultimo in Italia – opera dei giovani ebrei affermatasi a partire dagli anni Ottanta, costituisce uno dei più vistosi fenomeni culturali degli ultimi tempi. Figli e nipoti di sopravvissuti, privi di modelli collettivi, hanno cominciato a confrontarsi con il passato, cercando le parole per dirsi con tale impegno e continuità che ormai possiamo cominciare a delineare linee e fasi diverse e tentare una periodizzazione.

Quando hanno cominciato a scrivere, alle loro spalle stava l'iniziale elaborazione individuale dell'esperienza della Shoa, prevalentemente nella dimensione testimoniale, ritenuta la più legittima, di cui facevano parte memorie, autobiografie e teatro documentario, con tutte le loro contraddizioni, mentre la poesia era stata a lungo vittima del frainteso interdetto di Adorno «scrivere lirica dopo Auschwitz è barbarie»<sup>11</sup>. Con eguale sospetto si era guardato al romanzo, sulla scia dell'affermazione di Elie Wiesel: «Un romanzo su Auschwitz o non è un romanzo o non parla Auschwitz»<sup>12</sup>, ma soprattutto ha continuato a suscitare accesi dibattiti l'uso dell'ironia, del sarcasmo e del grottesco in opere di sopravvissuti come Edgar Hilsenrath per il romanzo *Il nazista e il parrucchiere* (1977) e Georg Tabori per la commedia *I cannibali* (1968). Non si sono ancora sopiti, del resto, gli echi delle polemiche per la trasfigurazione poetica di film come *La vita è bella* (1997) di Roberto Benigni e *Train de vie* (1998) di Radu Mihaileanu.

Negli ultimi tempi, alle scritture variegiate di taglio fondamentalmente autobiografico, sia memorie dei sopravvissuti – la letteratura della Shoa che, accanto a documenti di indub-

bio valore storico e morale e ad autentici capolavori letterari, annovera pure operazioni commerciali se non veri e propri falsi<sup>13</sup> – nonché la costruzione faticosa, non priva talvolta di calcolato autocompiacimento, della definizione di sé e dell'auto-collocazione delle nuove generazioni di ebrei, sembra essere subentrata una nuova fase, che si potrebbe definire “la costruzione della casa di Adamo”<sup>14</sup>. Dalla cronaca, dalla registrazione e dall'analisi della realtà circostante si è passati al romanzo di genere familiare e genealogico.

Sembra progressivamente esaurirsi l'impegno della testimonianza, la ricerca di parole per descrivere “l'indicibile” e dare individualità alla massa indistinta delle vittime dello sterminio, nella costruzione di memoria collettiva attraverso la molteplicità dei ricordi individuali dei sopravvissuti, così come la successiva urgenza totalizzante di collocazione nel presente senza appartenenza, sperimentando forme di rispecchiamento nell'intreccio di linguaggi mai posseduti fino in fondo per ridisegnare continuamente un sé inafferrabile e inquieto in un Altrove mai superato. Mentre viene meno quello che è stato definito il mitologema filosemita del buon ebreo, quale imperativo categorico vigente dopo la seconda guerra mondiale, nel confronto con le contraddizioni e la complessità irrisolta dell'essere ebreo oggi, si va delineando il progetto di ricucire lo strappo violentissimo che la Shoa ha rappresentato, per acquisire la dimensione cronologica, la necessità di ampliare lo sguardo inserendo lo sterminio ebraico nel *continuum* della storia, pur senza ridimensionarlo o relativizzarlo. Dopo aver cercato di dare senso all'immediato

<sup>11</sup> Su tale tematica su cui esiste ormai una bibliografia enorme, per quanto riguarda l'ambito tedesco, mi permetto di rimandare al mio *La memoria che si fa storia: scritture della shoah*, in corso di pubblicazione negli atti del convegno dell'Associazione Italiana dei Germanisti, *Il senso della storia nella letteratura e nella lingua*.

<sup>12</sup> E. WIESEL, *Jude heute*, Wien 1987, p. 202.

<sup>13</sup> Significativo a riguardo il cosiddetto caso Wilkomirski: nel 1995 è apparso in Germania, firmato appunto Benjamin Wilkomirski, *Bruchstücke*, cronaca di un'infanzia nel lager, che dopo critiche

favorevoli, premi e traduzioni in varie lingue, tra cui l'italiano con il titolo *Frantumi*, si è rivelata pura invenzione, suscitando un accesissimo dibattito sulla liceità di tale operazione, soprattutto dal profilo etico.

<sup>14</sup> Riprendo in senso più decisamente letterario il titolo dell'architetto J. RYKWERT, *La casa di Adamo in Paradiso*, Milano 2005 rist. (ed. or. *On Adam's House in Paradise*, 1972) come già S. CALABRESE, *Cicli, genealogie e altre forme di romanzo*, in *Il Romanzo*, vol. III, Torino 2003, p. 633.

passato, un processo non certo concluso ma sempre meno totalizzante, va diventando prioritario il superamento del rischio della cristallizzazione, per riavviare il flusso del tempo. Un'operazione di storicizzazione nel senso dell'angelo benjaminiano che, spinto irresistibilmente verso il futuro, gli volge le spalle, «mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo»<sup>15</sup>.

Lo stesso intento di riannodare il tessuto della millenaria presenza ebraica in terra tedesca che ha guidato Daniel Liebeskind nella costruzione di quel capolavoro assoluto che è il Museo Ebraico di Berlino, rappresentato da due linee intrecciate, una frantumata irregolarmente, mentre l'altra continua all'infinito.

### *Le case dei padri e delle madri*

Questa fase di storicizzazione è stata preceduta dall'affermazione progressiva, specialmente in ambito letterario e culturale in genere, di una categoria interpretativa che pone prioritariamente l'accento sulla dimensione ebraica di singoli scrittori o di fenomeni di più ampio respiro. Fondativa a riguardo può essere considerata la splendida biografia di Hannah Arendt, apparsa originariamente in inglese *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess* (1957), che ha portato alla riscoperta dei salotti delle ebreo berlinesi tra Settecento e Ottocento.

La rilettura in tale prospettiva di autori pur molto noti ha rivelato connessioni impensate e finora occultate che hanno portato a rivedere il panorama della letteratura tedesca, valga per tutti la ricollocazione nell'ambito dell'ebraismo novecentesco tra tradizione, che la critica a lungo ha considerato completamente rimossa, e impegno politico assoluto di una scrittrice come Anna Seghers, così come la riscoperta di scrittori e scrittrici che le vicende della persecuzione e dell'esilio hanno costretto al silenzio o relegato nell'oblio. Le rimozioni e i

fraintendimenti dell'assimilazione trovano nuove declinazioni nel caso di Erika Mann, primogenita e figlia prediletta di Thomas Mann, che, in uno studio ancora fresco di stampa, *Erika Mann. Eine jüdische Tochter*<sup>16</sup>, Viola Roggenkamp inserisce in una occultata genealogia femminile ebraica, dalle conseguenze finora non considerate appieno per l'arte e la vita del massimo scrittore tedesco, che prende le mosse nell'Ottocento dalla suffragista e scrittrice Hedwig Dohm.

Il romanzo familiare che sembrava essere arrivato alla sua sia pure gloriosa estinzione, con la parodia dello scrittore austriaco Heimito von Doderer, *Die Merowinger oder Die totale Familie* (1962) che segna la fine di ogni idea di totalità e di qualunque possibilità di idillio, ha inaspettatamente ripreso nuova vita. Un fenomeno vistoso che la critica non ha mancato di sottolineare come una vera e propria svolta stilistica e tematica, consacrato dal "principe" dei critici letterari tedeschi, Marcel Reich-Ranicki, il quale, nella commemorazione del cinquantenario della morte di Thomas Mann, non ha mancato di sottolineare che «il romanzo familiare e generazionale, ridicolizzato da qualche critico fino a non molto tempo fa è tornato ad essere moderno»<sup>17</sup>.

Tale forma di romanzo che sembra ricomparire regolarmente in periodi di crisi – pensiamo a *I Buddenbrook* di Thomas Mann o a *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa – per ricostruire mitologizzandolo un passato ormai irrimediabilmente concluso, ha anche in ambito ebraico una sua tradizione dalle caratteristiche proprie. Pensiamo a *I fratelli Ashkenazi* (1936) di Israel Joshua Singer, dove l'ascesa e la decadenza borghese è vista da un'angolazione ebraica, a *La famiglia Moskat* del fratello Isaac Bashevis, dove è già presente la distruzione della Shoa, ma c'è anche, meno nota, tutta una tradizione di romanzi familiari ebraici italiani in cui, prima della seconda guerra

<sup>15</sup> W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Torino 1976, p. 77.

<sup>16</sup> T. MANN, *Erika Mann. Eine jüdische Tochter*, Zürich-Hamburg 2005.

<sup>17</sup> «Der Spiegel» n. 35, 29.8.2005. Il mensile «Literaturen» nel numero di giugno 2005 ha dedi-

cato ampio spazio al ritorno del romanzo familiare e ancora è appena apparso un *excursus* sulla storia del grande romanzo storico: G. BECKMANN, *Vorwärts in alte Zeiten*, «Rheinischer Merkur» n. 41, 13.10.2005.

mondiale, forte è la valenza compensativa che percorre retrospettivamente la vita del ghetto ed i suoi valori perduti con l'emancipazione<sup>18</sup>.

Il romanzo storico familiare e genealogico ebraico, come abbiamo già visto, sembra rispondere oggi ad una riconquista della continuità spezzata da Auschwitz ed alla riscrittura della storia da un punto di vista ebraico, presentata al pubblico dei non ebrei. La distinzione tra cronache e romanzi familiari e genealogici non è poi sempre netta, anzi spesso i confini sono alquanto labili, così come sempre più difficile diventa tracciare una netta demarcazione linguistica e nazionale, dato che la rinascita del romanzo familiare è un fenomeno che oltrepassa i confini tedeschi.

Nell'ambito di lingua tedesca possiamo comunque cercare di tracciare alcune caratteristiche comuni e distinguere tra due tendenze principali. La prima va proprio nel senso della ricostruzione del passato familiare come percorso di identificazione legittimante, nel riconoscersi eredi di una tradizione dimenticata o disprezzata, elaborando dei veri e propri miti di fondazione

Libri recenti sui Wertheim<sup>19</sup>, proprietari del primo grande magazzino aperto a Berlino, e sui Mosse<sup>20</sup>, vera e propria dinastia di editori, indulgono in parte al gusto del pubblico per i ricchi e famosi, in una sorta di consacrazione letteraria di una germanica aristocrazia industriale e imprenditoriale che ha visto negli ultimi tempi la pubblicazione di volumi dedicati ad altre grandi firme, quali Burda, Mohn, Oetker. Meritevole è comunque la ricostruzione delle grandi famiglie ebraiche che della storia tedesca e austriaca sono state presenze rilevanti. Erica Fischer ed Elisabeth Kraus attraverso le vicende rispettivamente dei Wertheim e dei Mosse hanno ripercorso la storia economica e sociale della Germania negli ultimi due secoli attraverso l'ascesa della grande borghesia ebraica tra fortissimo desiderio di assimilazio-

ne, amore per la cultura e fedeltà a una tradizione inalienata di mecenatismo e beneficenza.

Molte altre opere volgono lo sguardo ad un passato più direttamente personale.

Emblematico dell'interesse sovranazionale, ma anche delle diverse percezioni del pubblico – o meglio degli editori – di diversi paesi, è il libro del noto filosofo australiano Peter Singer, apparso in italiano come *Ciò che ci unisce non ha tempo. Una famiglia ebraica nella grande Vienna*<sup>21</sup>, in cui la dimensione privata di una frase di grande effetto alla fidanzata si accompagna con l'ormai consolidato *topos* del – direbbe Claudio Magris – mito asburgico. Nell'edizione originaria appare il più sobrio e dinamico titolo *Pushing Time Away* (2003) che delinea la dimensione cronologica, in tedesco viene invece accentuata la patrilinearità, senza trascurare il richiamo, alluso e non dichiarato, alla Shoa: *Mein Großvater. Die Tragödie der Juden von Wien* (Mio nonno. La tragedia degli ebrei di Vienna)<sup>22</sup>.

Peter Singer traccia la vita di David Oppenheimer per «riparare al torto»<sup>23</sup> della sua tragica fine, inserendolo nelle vicende all'origine della psicoanalisi, dei conflitti tra Freud e Adler. La ricostruzione della vita del nonno, morto a Theresienstadt nel 1945 prima della nascita dell'autore, con inopportune diagnosi di inconfessate tendenze omosessuali, diventa soprattutto un percorso di recupero intellettuale degli scritti condannati al silenzio, prima che dai nazisti, dalle contrapposizioni tra i padri della psicoanalisi in cui Oppenheimer prende la posizione sbagliata, schierandosi, per coerente senso dell'onore più che per convinzione, con il perdente Adler e aderendo al suo "Verein für freie analytische Forschung". Il libro si rivela un percorso personale di identificazione e di confronto dell'autore con il nonno mai conosciuto in una ricerca di appartenenza, o meglio di legittimante discendenza dalla grande intellettualità ebraica mitteleuropea.

<sup>18</sup> Cfr. S. CALABRESE, op. cit., p. 633ss.

<sup>19</sup> E. FISCHER - S. LADWIG-WINTERS, *Die Wertheims. Geschichte einer Familie*, Berlin 2004.

<sup>20</sup> E. KRAUS, *Die Familie Mosse. Deutsch-jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999.

<sup>21</sup> P. SINGER, *Ciò che ci unisce non ha tempo. Una famiglia ebraica nella grande Vienna*, Milano 2005.

<sup>22</sup> P. SINGER, *Mein Großvater. Die Tragödie der Juden von Wien*, Hamburg 2005.

<sup>23</sup> Ed. it., cit., p. 21.

Tra storia e letteratura si colloca l'accurato affresco di Gerda Hopper che nel suo *Nathan Ben Simon und seine Kinder* (Nathan Ben Simon e i suoi figli), dall'esplicito sottotitolo *Eine europäisch-jüdische Familiengeschichte* (Una storia familiare ebraico-europea)<sup>24</sup>, che attraverso 13 generazioni dal 1610 ad oggi ci offre un quadro vivace della storia europea dalla prospettiva ebraica. La ricerca dei padri come risarcimento per le cancellazioni del tempo e orgogliosa affermazione di discendenza non ignora il pullulare delle madri, donne studiose, mercanti, mediche, artigiane, cui viene reso riverente omaggio.

Come non pensare, a questo punto, a quel viaggio straziante verso la Madre, *Una storia d'amore e di tenebre* (2002) di Amoz Oz, che ripercorre le vicende familiari per tre generazioni dall'Europa alla Palestina, tracciando con le parole fondanti del grande scrittore le storie nel contesto della storia senza trionfalismi, tra amore e tenebre, tra la realizzazione dello stato di Israele, a cui sono dedicate pagine di grande pathos, e le speranze deluse, per dare senso al suicidio della madre, malata di Europa, e all'elaborazione del proprio dolore. Un testo, quello di Oz apparentemente al di fuori dal contesto del nostro discorso, sembra dimostrare come sempre più strettamente appaiono intrecciati temi e forme di scritture in una dimensione di scambio e affinità che sovverte i canoni delle letterature tradizionalmente nazionali. Rimane poi aperta la domanda se lo splendido libro dello scrittore israeliano sarebbe mai stato scritto senza l'attenzione che la cultura nata dal femminismo presta da decenni alla deferente e appassionata ricerca delle madri, probabilmente non del tutto estranea a Peter Handke nella stesura di *Infelicità senza desideri* (1972), per molti il suo libro più bello, dedicato alla madre egualmente suicida.

Sempre più inadeguate appaiono infatti etichette e catalogazioni in cui tradizionalmen-

te si sono articolati gli studi letterari. Più che mai oggi le scritture appaiono transnazionali, decentrate, interpretabili solo orizzontalmente per rimandi e trasversalità, non verticalmente e gerarchicamente chiuse. Sempre più spesso confini e barriere di forme, generi, lingue si trasformano in scritture di soglie, intrecci, passaggi. E i recenti romanzi storico-familiari pur definendosi in tal modo spesso fin dal titolo si rivelano lontani dai modelli e dagli intenti dei modelli consueti.

*Die Reise über den Hudson* (Il viaggio sull'Hudson)<sup>25</sup> di Peter Stephan Jungk è stato definito «Kleinfamilienroman», romanzo di una piccola famiglia o piccolo romanzo familiare in quanto elemento centrale dell'opera, rispetto alle ampiezze epiche di altri romanzi contemporanei ed elemento di alterità dolorosa, è proprio il fatto di essere una piccola famiglia – genitori e un unico figlio – di sopravvissuti, senza parenti. Se un altro romanzo dal titolo emblematico *Familienleben* (Vita familiare)<sup>26</sup> di Viola Roggenkamp presenta il disagio di vivere nel mondo tedesco e nella sua lingua dalla prospettiva di una tredicenne degli anni Sessanta, figlia di una deportata, sempre più frequentemente appare centrale il desiderio di sottrarsi all'ipoteca vincolante del passato tragico e la voglia di distruzione della memoria.

Su un doppio registro di ricostruzione e distruzione è costruito *So sind wir. Ein Familienroman* (Così siamo noi. Un romanzo familiare)<sup>27</sup> di Gila Lustiger.

Con un linguaggio frammentato e con un orecchio particolarmente sensibile che ci ricorda l'inarrivabile *Lessico familiare* di Natalia Ginzburg appare in flash intermittenti della memoria la pluralità di lingue che l'ha circondata: il tedesco del padre che, nativo della Polonia ha deciso di vivere in Germania, l'ebraico della madre orgogliosa sionista nata a Tel Aviv, lo yiddish dei nonni, le voci di Israele, di Francoforte e di Parigi, dove la scrittrice ha

<sup>24</sup> G. HOPPER, *Nathan Ben Simon und seine Kinder. Eine europäisch-jüdische Familiengeschichte*, München (ed. or. *The Utitz Legacy*, Jerusalem 1988).

<sup>25</sup> P.S. JUNCK, *Die Reise über den Hudson*, Stuttgart 2005.

<sup>26</sup> V. ROGGENKAMP, *Familienleben*, Zürich 2004.

<sup>27</sup> G. LUSTIGER, *So sind wir. Ein Familienroman*, Berlin 2005.

fissato la sua dimora. Si presenta il disagio della diversità comune a tanti suoi coetanei, pendolari senza definitiva dimora, che vivono sempre una dimensione dimidiata e un'identificazione forzata: ebrea in Germania, inchiodata alla sua identità e responsabilità di tedesca in Israele, per poi approdare in Francia, straniera tra stranieri nella terra di nessuno, mantenendo della insopportabile appartenenza tedesca solo la lingua di scrittura. Ma ancor più che per altri è per lei problematico il rapporto con la lingua tedesca, unica patria, ma non priva delle pesanti ipoteche del passato e velatamente minacciosa, che condanna sopravvissuti e i loro figli ad una insuperabile diversità, privandoli di individualità se non di umanità attraverso i luoghi comuni e gli stereotipi con cui i tedeschi pretendono di scrivere degli ebrei:

Per decenni e decenni lo hanno chiamato proprio così, Sopravvissuto. E ogni volta che si presentava in pubblico come tale veniva esaminato, osservato e squadrato... Ed io sentivo la pesantezza della lingua, la feroce tirannia di questa lingua che si avvicinava in maniera così garbata e ipocrita e non aveva invece nessun altro scopo se non di cancellarlo e depennarlo ed io vedevo scomparire mio padre. E con lui scompariva la mia infanzia<sup>28</sup>.

Il racconto frammentato è una ricerca di sé, in forma romanzo familiare che nega sé stesso e distrugge ogni rigore storico, in quanto con la fantasia vengono ricostruite le lacune della memoria individuale e familiare ed è duplice il valore che tale operazione assume, in quanto si vuole riempire il silenzio per la voglia di liberarsi della famiglia «con tutte le sue fisime e inadeguatezze, e di tutti i suoi eroi, fanfaroni, salvatori del mondo e perdenti»<sup>29</sup>, con la sua variopinta gamma di personaggi e la sua presenza paralizzante. Forte è la voglia di normalità dei figli dei sopravvissuti, il peso di essere nata dopo e, esorcizzando il culto quasi

ossessivo della memoria, pressante il tentativo di smaltire quello che si definisce il veleno del ricordo, la distruzione liberatoria del ruolo di figli di sopravvissuti, di riluttanti «candele della memoria»<sup>30</sup> oppressi da in finiti sensi di colpa e di inadeguatezza:

È un dato di fatto che noi, nati dopo, siamo perseguitati dalla paura di dimostrarci indegni, l'ultimo pappamolle quando diamo sfogo a preoccupazioni e a desideri. Che poi ognuno dei nati dopo crede di dovere assumere l'eredità dei sommersi e dei salvati anche quando cerca di venire a capo della più insignificante quotidianità<sup>31</sup>.

Ma all'opera distruttiva di ricerca della propria individualità attraverso l'annullamento della storia familiare e delle costrizioni sociali si affianca quella costruttiva.

Il libro fin dal titolo rivela la contrapposizione al padre Arno, noto storico della Shoa ed esponente di spicco dell'ebraismo tedesco del dopoguerra, autore di un'autobiografia *Sing mit Schmerzen und Zorn. Ein Leben für den Widerstand* (Canta con dolore e rabbia. Una vita per la resistenza)<sup>32</sup>, apparsa nel 2004, ai cui accenti eroici Gila Lustiger ha voluto dare risposta con il suo libro, dove mette a nudo i dolorosi risvolti privati e contrappone la banalità del quotidiano agli incontri di lui con i grandi del nostro tempo e la sua presenza nella grande storia del Novecento. Lo smentisce nelle sue affermazioni e nelle sue certezze offrendo la propria versione di fatti, in un sofferto dialogo a distanza. Con un estremo paradosso, per riempire l'assenza del padre ritrovando i nodi della memoria comune, ma, soprattutto, per dare voce al silenzio di lui in famiglia sulla propria esperienza di deportato e internato nei campi di sterminio, silenzio quasi incredibile per una nota figura pubblica. Si è verificato un altro aspetto della frattura tra i sopravvissuti

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>30</sup> Cfr. il celebre libro di D. WARDI, *Le «candele della memoria»*. I figli dei sopravvissuti dell'Olocausto: traumi, angosce, terapia, ed. it. di E. Beeri e T. Gargiulo, Milano 1993.

<sup>31</sup> LUSTIGER, *Sing mit Schmerz und Zorn*, op. cit., p. 85.

<sup>32</sup> Cfr. n. 9.

ed i loro figli che Esther Dischereit ha così descritto:

La scrittura subentra al posto del parlare privato e personale. Rimane generalizzante per mantenere la distanza e diventa pubblica prima di essere stata privata<sup>33</sup>.

Dopo la denuncia del silenzio e la ricostruzione indiretta dell'esperienza paterna attraverso documenti, articoli di giornale, foto, la scrittura ricollega i frammenti dei ricordi pacificati come racconto di buonanotte alla propria bambina, ripristinando il filo della memoria familiare.

Il più impegnativo esempio di romanzo storico, ancora una volta in una particolare e personale accezione, è costituito dal premiato *Die Vertreibung aus der Hölle* (La cacciata dall'inferno, 2001) del viennese Robert Menasse, dove la vita di Viktor Abrabanel – alter ego dello scrittore – che si confronta con le nuove forme dell'antisemitismo dell'Austria dei nostri giorni, si interseca con quella del maestro di Spinoza, Menasseh ben Israel nell'Amsterdam del XVII secolo, rifugio dei sefarditi espulsi. Il continuo passaggio di piani spaziali e temporali che volutamente rimangono incerti, tanto che spesso non si capisce se a parlare sia il contemporaneo Viktor o il presunto antenato dello scrittore, sembra indicare il ritorno del sempre uguale, il susseguirsi inesorabile delle espulsioni e delle persecuzioni, la trama di dolore e sangue della storia in un totale insensatezza.

Circa seicento pagine di ambiziosa ricostruzione del passato prossimo della nascita della Repubblica austriaca dopo la guerra e di quello remoto del Seicento, in cui la foto finale della tomba di Manasse sancisce il legame con il presente dello scrittore omonimo in una problematica identificazione sul filo di una fittizia discendenza secolare.

La risposta spiazzante alla domanda, quando la storia è storia, da una parte domani, dall'altra mai, è il *leit-motiv* e il senso ultimo del romanzo, l'insistenza sulla continua ripetizione in uno svolgimento privo di qualunque

razionalità e possibilità di interpretazione, analogie che poi portano al nulla, al desiderio di ritorno alle origini, all'indifferenziato del grembo materno. Eppure lo scrittore non finisce di insistere sul duplice piano che condiziona l'esistenza di tutti: il peso incancellabile del passato sul presente, vincolante ma destinato a rimanere indecifrabile. Neanche i testimoni, «ignari pieni di materiali», sono in grado di capire quanto accade, mettendo definitivamente in discussione ogni loro credibilità. Viene però introdotta un'altra possibilità interpretativa, quella della scrittura, della fantasia che sola può avere ragione dei fatti altrimenti incomprendibili. Non rigore di documenti inevitabilmente privi di qualunque attendibilità, testimonianze fallaci e parziali, ma narrazione di storie, travestimenti, invenzioni di genealogie, distruzione di metodi obsoleti e idee invecchiate per inventarne di nuovi, come unica storiografia possibile.

La complessità delle questioni poste da Robert Menasse ha ricevuto risposta nel suo stesso ambito familiare con il romanzo *Vienna*<sup>34</sup> della sorella, la giornalista Eva Menasse, una per molti aspetti discutibile operazione di successo. In tal senso da leggere la seconda di copertina che loda nel romanzo «l'insieme di figure affascinanti e di eventi inattesi», vuoto e roboante trionfalismo per un'opera che dovrebbe presentare la vera storia di una famiglia «straordinariamente dotata», come non ha mancato di sottolineare la stampa, in quanto il padre Hans, mandato in Inghilterra con un «carico» di bambini ebrei nel 1938 è stato un notissimo calciatore, il fratello Robert è la star di famiglia, il cugino Peter è affermato giornalista. Il romanzo risulta una sequenza interminabile di eventi e personaggi prevedibili, frecce ironiche al più famoso fratello, rappresentato nelle sue manie e nei poco lusinghieri aspetti privati. Ribelle e infelice che contro il volere paterno sceglie di studiare storia e del suo grande romanzo viene raccontata la tormentosa gestazione che nulla aggiunge al suo valore ed alla interpretazione.

<sup>33</sup> E. DISCHEREIT, *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*, Frankfurt a. M. 1999, p. 101.

<sup>34</sup> E. MENASSE, *Vienna*, Köln 2005.

Ragguardevole è la vivacità linguistica di pretto stampo viennese che ricorda il capolavoro di Natalia Ginzburg, senza possederne freschezza e profondità psicologica. Probabilmente al di là delle stesse intenzioni e ambizioni dell'autrice, *Vienna* si rivela una dimostrazione in negativo. Foto di gruppo di una famiglia che non c'è, disgregata e divisa senza memorie o valori comuni, solo velleitariamente ebraica con tutta la linea femminile cristiana se non tedesca nazionalista, con una storia frammentata fatta solo «da una parte di aneddoti abbelliti e di ancora più vistosi buchi dall'altra»<sup>35</sup>.

Viene da chiederci se ci troviamo di fronte all'abile sfruttamento di una moda o al suo sapiente superamento.

Controcorrente rispetto al culto della memoria si colloca anche *Es geht uns gut* (Noi stiamo bene)<sup>36</sup>, il cui protagonista Philipp Erlach, spaventato all'idea di scoprire più di quanto voglia venire a sapere del passato familiare, svuota la vecchia casa ereditata dalla nonna. Anche se in contrasto con l'opera accanita di sgombero e distruzione appaiono retrospettivamente episodi di un cinquantennio dal 1938 al fatidico 1989. Predominante appare la dialettica tra vincolo della memoria e funzione liberatrice e selettiva dell'oblio che sempre più domina l'attuale dibattito tedesco sul passato, rivelando fugacità e quasi inutilità dei ricordi:

Segreti ben mantenuti. E per cosa? Per chi? Per nessuno. Per non potere più lui stesso chissà quando rivellarli. Tesori che ha dimenticato dove sono sepolti<sup>37</sup>.

A questo punto, può essere considerato solo un caso che due romanzi di giovani autrici dalle diverse sponde dell'Atlantico ricostruiscono il passato ormai per loro lontano attraverso il *topos* del libro perduto e ritrovato? Nei disastri del tempo, nella problematicità della storia, sembrano affermarci *La storia dell'amore* di Nicole Krauss e il romanzo di esordio di Sabine Schiffner *Kindbettfieber* (Febbre

puerperale) rimane la fede nella scrittura e nella letteratura, nel libro capace di cambiare la vita.

Per concludere, un accenno all'ultima evoluzione che chiamerei "romanzo familiare destrutturato", in riferimento ai Biller: Maxim, Rada, sua madre, e la sorella Elena Lappin.

Figura di spicco nello scenario della nuova letteratura ebraica Maxim Biller presenta tratti irriverenti e sessualmente provocatori sulla scia dei modelli americani di Philip Roth e Saul Bellow, insieme a riflessioni sull'inconciliabilità tra ebrei e tedeschi, nella ricerca di impossibile radicamento, vissuto personalmente: nato a Praga, di lingua madre ceca, vive in Germania fin da bambino e scrive in tedesco. I suoi saggi aggressivi sulla realtà tedesca e i personaggi dei suoi racconti e romanzi lo collocano tra le voci più scomode della scena letteraria. Oltre a spaesamento e ricerca continuamente frustrata di radicamento e identità, i suoi personaggi ebraici presentano tratti contraddittori e negativi ai limiti della sgradevolezza, a cui sembrano riferirsi le considerazioni seguenti:

Il romanzo di Max era come un cupo paesaggio urbano, popolato di ebrei, tedeschi, israeliani, est-europei, americani – tutti subdoli infami, perfidi, insensibili. Dicevano frasi amare, si facevano cose indicibili e sembravano essere stati creati da un autore che non li amava<sup>38</sup>.

È una citazione da un racconto della sorella Elena Lappin, trasferitasi in Inghilterra, e autrice di romanzi e racconti in inglese che rappresentano ironicamente la minoritaria e poco nota Londra ebraica. La leggerezza della scrittura non trascura problemi di identità e i conti con un passato che nonostante tutto continua a condizionare vittime e carnefici, rivelando inconfessabili segreti, impensabili complicità e il desiderio di sentirsi finalmente liberi

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>36</sup> A. GEIGER, *Es geht uns gut*, München-Wien 2005.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>38</sup> E. LAPPIN, *Fremde Bräute*, München 2002, p. 82 (ed. or. *Foreign Brides*, London 1999). Esiste anche una traduzione italiana, *Carne kasher*, Milano 1999).

«dalla storia e dalle storie»<sup>39</sup>. La levità apprezzata anche da W.G. Sebald, caratterizza i dodici racconti di *Fremde Bräute* (Mogli straniere), da cui è tratta la citazione precedente, che presentano con disincantata acutezza le difficoltà delle coppie di diversa nazionalità, metafora di un mondo globalizzato dove le differenze continuano a pesare e a dividere.

Completa questa che si può leggere come una polifonia letterario-familiare, con riferimenti incrociati più o meno camuffati ma in stili e forme completamente diversi, l'autobiografia della loro madre Rada Biller scritta originariamente in russo, sua lingua madre, *Melonenschale* (Buccia di melone)<sup>40</sup>. Vi appaiono le tappe di un percorso di vita attraverso i grandi eventi del Novecento – purghe staliniane, la seconda guerra mondiale, l'invasione dei carri armati sovietici a Praga – in una narrazione autobiografica in terza persona. Tra casermoni di edilizia popolare e coabitazioni forzate si snodano le peregrinazioni della famiglia armeno-ebraica-azerbaigiana attraverso i diversi paesaggi ed il pullulare di nazionalità dell'immenso impero russo. In tutto il corso delle peregrinazioni dalla solare e colorata Baku alla gelida e desolata Woskressensk, dopo una breve fuga a Mosca, dalla Stalingrado distrutta dell'immediato dopoguerra, «una città che non c'era più»<sup>41</sup> allo splendore architettonico «europeo» di Praga nella sua primavera tragicamente spezzata e l'approdo finale ad Amburgo, la continuità è rappresentata dall'antico pianoforte «nero, lustro, marca 'Schröder'»<sup>42</sup>, trascinato in lungo e largo per l'Europa.

È il figlio Maxim, già affermato scrittore ad incoraggiarla a mettere per iscritto i suoi affascinanti racconti, fissando il corso di una vita, resa straordinaria dagli eventi nell'immediatezza e frammentarietà dei ricordi. La dedica ai propri genitori e il vivace ritratto della propria madre, l'emancipata Zeldia Perlstein, immagine di forza e incrollabile fiducia, capace

di assicurare la sopravvivenza materiale ed anche di creare nelle condizioni più impossibili calda intimità familiare, e l'omaggio alla legittimazione letteraria da parte del figlio, riallacciano la continuità pacificata con il passato.

Buona letteratura e deplorabile intrattenimento, ossessione della memoria e voglia di superamento, desiderio di futuro e presenza del passato attraversano le più recenti scritture ebraiche nell'Austria malata di smemoratezza e nella Germania riunificata in frenetico mutamento, con grande favore di pubblico. Un interesse spesso superficiale, non privo di ambiguità e pericoli se diventa rievocazione nostalgica del mondo Yiddish scomparso e imposizione di vecchi e nuovi pregiudizi e stereotipi, non meno fuorvianti se di segno positivo, se l'entusiasmo diventa idealizzazione. Come ha sostenuto Julius H. Schoeps, direttore del Moses-Mendelssohn-Institut di Potsdam «il filosemitismo è l'altra faccia dell'antisemitismo»<sup>43</sup>.

A conclusione di un discorso sulle storie familiari ebraiche non può non essere citato il caso letterario italiano dell'anno, *Con le peggiori intenzioni* di Alessandro Piperno. Con le sue descrizioni bozzettistiche e i tratti stucchevolmente scurrili, il romanzo, in gran parte autobiografico richiama quelli del controverso Rafael Seligman, un autore volutamente sgradevole, fuori dalle righe, che in Germania suscita rifiuto indignato ma che non lascia certo indifferenti, per il suo atteggiamento di ostentata provocazione e l'uso dei più vietati luoghi comuni antiebraici, tanto da essere definito «troppo visibile e troppo ebreo»<sup>44</sup>. Ma forse come per Seligman, la mancanza di misura e il ricorrere di stereotipi e *topoi* letterari del nostrano Piperno potrebbero far pensare ad un tentativo di distruzione per eccesso dei luoghi comuni e alla provocatoria denuncia di un fenomeno di moda:

<sup>39</sup> E. LAPPIN, *Natashas Nase*, München 2003, p. 334 (ed. or. *The Nose*, London 2001).

<sup>40</sup> R. BILLER, *Melonenschale. Lebensgeschichte der Lea T.*, Berlin 2005.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>43</sup> G. MATTENKLOTT, *Ebrei in Germania. Storie di vita attraverso le lettere*, ed. it., Milano 1992, pp. 117.

<sup>44</sup> S.L. GILMAN, *Jews in Today's German Culture*, Bloomington & Indianapolis 1995, p. 49.

Perché oggi è uno spasso essere ebrei. Compianto, accudito, esaltato: ecco la troika verbale per definire la condizione dell'ebreo contemporaneo. C'è gente che, contro ogni logica, fa ricerche per accreditare la propria discendenza, non dall'ennesimo conte o marchese imparruccato, ma da un pio israelita cinquecentesco... Da non crederci. Un ebreo nell'albero genealogico: il grande sogno distintivo del XXI secolo. L'araldica del Nuovo Millennio. La griffe capace di renderti dolentemente salottiero e

civilmente provocatorio. Non può sfuggirti che i tempi dell'Invidia Del Pene siano stati soppiantati da questa stagione consacrata all'invidia Del Circonciso Prepuzio<sup>45</sup>.

Rita Calabrese  
Via I. Pizzetti, 48  
I-90145 Palermo  
e-mail: rcalab@unipa.it

#### SUMMARY

The so-called "New German-speaking Jewish Literature" of the Eighties and Nineties has portrayed the painful self-definition of the children of survivors and their search for a language and a home, while facing the memory of the past. After the autobiographical dimension, we can now outline a new phase that draws on the family novel from a Jewish point of view. It tries to reestablish the flow of time that was interrupted by the Shoa and to widen the horizons beyond time and space. A considerable production can already be pointed to: from the historical reconstructions by Peter Singer and Gerda Hopper such as Viola Roggenkamp's and Peter Stephan Jungk's traditional family-novels to the "dialogue" writings between father and daughter (Arno Lustiger's and Gila Lustiger's), sister and brother (Eva Menass's and Robert Menasse's), mother and children (Rada Biller's, Maxim Biller's, Elena Lappin's), not to mention some successful writers from other countries, such as Amos Oz, Nicole Krauss, Alessandro Piperno.

**KEYWORDS:** German; Family; Novel.

<sup>45</sup> A. PIPERNO, *Con le peggiori intenzioni*, Milano 2005, p. 48.



Sonia Vivacqua

IL PARTITO COMUNISTA ITALIANO DI FRONTE ALLA GUERRA DEI SEI GIORNI,  
TRA NAZIONALISMO ARABO, SINISTRA ISRAELIANA E RESISTENZA PALESTINESE  
(1967-1970)

Il giudizio sulla guerra dei Sei Giorni, da parte del PCI, fu tanto coerente rispetto alla precedente politica mediorientale, quanto isolato, rispetto all'opinione pubblica italiana, per lo meno nei mesi che precedettero e poi nelle prime settimane del conflitto<sup>1</sup>. I punti salienti della posizione comunista sono riassunti, in modo chiaro e sintetico, da Emilio Sereni, in un articolo che egli scrisse per essere pubblicato sulla «Pravda»:

Di contro al recente aggravamento della situazione politica e militare nel Vicino Oriente, conseguente allo sviluppo delle manovre e degli intrighi imperialistici statunitense e britannico, ed all'aggressione israeliana, l'atteggiamento e l'azione del Partito comunista italiano sono stati ispirati, sin dal primo momento, a tre motivi fondamentali.

Si trattava, in primo luogo, di orientare e di mobilitare le masse popolari del nostro paese, di far concretamente pesare la loro volontà di pace, al fine di evitare l'accensione e divampare di un nuovo pericoloso focolaio di guerra e, comunque, una qualsiasi forma di impegno dell'Italia in un conflitto armato: impegno apertamente sollecitato con la richiesta di una partecipazione italiana all'azione delle "potenze marinare", volta a forzare il blocco del golfo di Akaba.

Si trattava, in secondo luogo, di orientare e di mobilitare le masse popolari del nostro paese in difesa ed a sostegno del movimento di liberazione dei popoli arabi, che ha una parte di primo piano nella lotta antimperialista, e il cui sviluppo – anche e proprio per questo, oltre che per altre evidenti ragioni geografiche, economiche e politiche – risponde a precisi interessi nazionali del nostro paese.

Si trattava, in terzo luogo, di orientare e di mobilitare le masse contro il tentativo dei fautori di

guerra di utilizzare, contro il movimento di liberazione dei popoli arabi, ed a sostegno dell'aggressore israeliano, i sentimenti di simpatia e di solidarietà che, anche e particolarmente nel nostro paese, sono profondamente radicati nelle masse popolari stesse nei confronti di un gruppo etnico, quale è quello ebraico, fatto segno, anche in un recente passato, di vergognose e sanguinose persecuzioni, quali sono state quelle perpetrate dal nazismo e dal fascismo.

Bisogna riconoscere, a quest'ultimo proposito, che l'utilizzazione, da parte dei fautori di guerra e dei loro agenti, di questi sentimenti di simpatia e di solidarietà, e la loro distorsione a profitto dell'aggressione israeliana, sono stati obiettivamente facilitati da certe errate impostazioni propagandistiche di alcuni dirigenti del movimento di liberazione arabo, relative alla "distruzione dello stato di Israele". Anche nel nostro paese, così, come su scala mondiale, le agenzie imperialistiche (ed in particolare i monopoli internazionali del petrolio) hanno profuso mezzi finanziari e propagandistici di enorme entità nella disperata sottolineatura di queste errate impostazioni, avvalendosi per seminare confusione tra le masse, sino al punto di presentare l'aggressione israeliana come una guerra preventiva di difesa contro il movimento nazionale arabo!

Non si può negare che, in un primo momento, questa massiccia campagna di menzogne e di travisamento dei fatti da parte delle agenzie imperialiste non sia restata senza effetto su certi strati delle masse popolari italiane. Rispetto al larghissimo fronte di lotta per la pace, che proprio negli ultimi mesi si era venuto ulteriormente allargando<sup>2</sup>.

L'analisi del conflitto arabo-israeliano non può prescindere da alcune considerazioni di fondo sull'atteggiamento della sinistra verso lo Stato ebraico, dal peso che la sua immagine

<sup>1</sup> A tutti coloro che hanno reso possibile questa mia ricerca tra le carte dell'Archivio del P.C.I., presso l'Istituto Gramsci, a Roma, con la disponibilità, l'attenzione e la pazienza, in particolar modo a Giovanna Bosman e a Lucio Conte, va il mio più sincero ringraziamento.

<sup>2</sup> Archivio Gramsci, Fondo Emilio Sereni: fascicolo Stampa 1967, Articolo per Pravda dei primi di luglio. D'ora innanzi i documenti d'archivio, individuati nell'Archivio Gramsci, saranno citati in nota col solo riferimento al numero di Microfilm.

ha nell'opinione pubblica italiana e in quella ebraica in particolare, e sulla giusta posizione da assumere da parte del partito verso gli ebrei italiani e da parte degli ebrei italiani dentro il partito comunista. Il problema ha cioè un innegabile risvolto storico-culturale. È perciò necessario stabilire una differenza tra diritto alla critica di Israele e antisemitismo, è doveroso difendersi dall'accusa infondata di antisemitismo, è urgente denunciare il razzismo strisciante verso i popoli arabi.

Nella discussione in seno al Comitato Centrale del Partito, tra il 10 e il 12 luglio del 1967, gli interventi dei massimi dirigenti tendono a sottolineare proprio questo aspetto atipico del giudizio sul conflitto, lo scontro culturale fondato sull'antisemitismo o, specularmente, sul razzismo anti-arabo, e come esso abbia funto da elemento di rottura del fronte unito della sinistra e al tempo stesso abbia creato nuove opportunità di alleanza politica con settori progressisti, sul piano della sensibilità sociale, delle masse cattoliche, e quindi, in definitiva, della base D.C., cioè di parte consistente dell'elettorato italiano. Giorgio Napolitano<sup>3</sup> sottolinea, nella sua relazione iniziale, la coerenza di fronte alla crisi in Medio Oriente del suo partito, con la riaffermazione della necessità del riconoscimento dell'esistenza di Israele e la differenziazione da determinate impostazioni dei Paesi arabi:

Ma ciò non ci impedisce di schierarci in modo netto per l'indipendenza e il progresso dei popoli arabi, contro ogni tendenza a umiliare regimi arabi più progressivi e respingere indietro tutto il movimento di liberazione dei popoli arabi; Questo è l'obiettivo dell'imperialismo e in questo senso si sono mossi e si muovono i circoli dirigenti israeliani, "guerra preventiva" e di pretesa restare nei territo-

ri occupati. combattere indegna campagna anti-araba di sapore razzista scatenata nel nostro paese. Movimento di liberazione arabo anche dei regimi più progressivi hanno certo manifestato gravi debolezze. Sbagliati e dannosi si sono dimostrati determinati atteggiamenti e parole d'ordine nei confronti di Israele; Ma è un fatto che quei governi che l'imperialismo americano e i circoli dirigenti di Israele volevano rovesciare hanno resistito. [...]

La DC ha fatto vergognosamente marcia indietro e grave è il fatto che abbiano premuto per questa modifica Nenni e i socialdemocratici. Nonostante questo, il movimento unitario per la pace avrà larghi sviluppi. Abbiamo visto schierarsi su posizioni di pace forze assai consistenti e significative, forze cattoliche in particolar modo. E non può non sorprendere la polemica che nei confronti di queste forze è stata condotta anche da certi settori del partito socialista. Quali che siano, su tanti piani, le ambiguità e le contraddizioni – e non saremo certo noi comunisti a sottovalutarle – della sinistra cattolica, e ancor più di quella d.c., non si può non cogliere l'autenticità della ispirazione ideale e il valore delle posizioni che essa ha espresso di fronte al problema della pace e della guerra. Forze di orientamento socialista e forze di ispirazione cattolica possono e debbono incontrarsi in quella comune azione di pace che noi comunisti riteniamo più urgente che mai<sup>4</sup>.

Lo sciovinismo arabo è qui valutato come un fatto residuale, solo propaganda, l'aggressività israeliana come un fatto sostanziale. Perciò le iniziali aperture del ministro degli esteri italiano Amintore Fanfani, nei primissimi giorni di giugno, con le dichiarazioni di disimpegno rispetto a un intervento bellico dell'Italia e l'espressione di una certa equidistanza tra Israele e il suo alleato americano da un lato e i paesi arabi e l'Urss dall'altro<sup>5</sup>, avevano destato stupore e speranze tra i comunisti, mentre

<sup>3</sup> Giorgio Napolitano è in questo periodo il numero due del partito, con segretario Luigi Longo. Egli è infatti coordinatore dell'Ufficio di Segreteria e dell'Ufficio politico. Nel 1968, quando, a seguito della malattia di Longo, Enrico Berlinguer viene nominato vicesegretario, in definitiva segretario designato dal partito, Napolitano sceglierà di occuparsi della politica culturale del PCI, in quegli anni particolarmente delicata per il clima di rapidi e profondi mutamenti che la società italiana stava vivendo.

Cfr.: G. NAPOLITANO, *Dal P.C.I. al socialismo europeo. Un'autobiografia politica*, Roma-Bari 2006.

<sup>4</sup> MF 19, 126. Riunione C.C. e C.C.C. del PCI. Sviluppi e prospettive dell'azione del Partito per la pace e per una nuova direzione politica del Paese. Relatore Giorgio Napolitano. La discussione è riportata su «l'Unità» dell'11 luglio 1967.

<sup>5</sup> Cfr. gli articoli comparsi sui principali quotidiani legati al P.C.I., il 1 giugno 1967, le cui pagine vennero conservate tra i fascicoli della sezione esteri

era difficile comprendere e deludeva l'atteggiamento socialista, che leggeva il conflitto come guerra di aggressione araba a Israele, minacciato di distruzione, invocando l'intervento militare italiano, se necessario.

Nella riunione del Comitato Centrale del luglio '67, quindi, Nilde Iotti sottolinea la validità dell'ispirazione ideale della critica da parte cattolica ai quelli che considera i veri fautori della guerra<sup>6</sup>:

Il fatto politico molto importante è stata la posizione assunta da DC in un certo periodo della crisi. Per la prima volta in venti anni vi è stata una differenza di posizione tanto profonda tra grande borghesia e DC. Perché? Si è detto: interessi italiani in MO e senso dello Stato della DC. Non è risposta sufficiente anche se vera. Ci sono fermenti più profondi, processi nuovi che non appaiono in superficie.

Bisogna tener conto, secondo la Iotti, delle posizioni della Chiesa e di Paolo VI sul Terzo Mondo, espresse nella enciclica *Populorum Progressio* con una netta condanna del colonialismo. E invita il suo partito a vivificare il rapporto con la sinistra cattolica e ad aprire un dialogo con la base DC per farne scaturire le contraddizioni: «Ritengo si debba puntare sulla politica estera per stabilire momenti unitari nuovi. Tre punti: superamento blocchi militari e non rinnovo Patto Atlantico; unità dell'Europa; libertà ai popoli ex-coloniali e aiuto concreto a tutti i popoli del Terzo Mondo».

Un tenore diverso, con un approfondimento a un livello più profondo, o se si vuole più alto, delle ragioni ultime del conflitto viene da Renato Zangheri, che invita a rivedere criticamente la valutazione dei rapporti sociali e politici nel terzo mondo:

Ora, se deve ritenersi giusto il giudizio positivo su funzione antimperialista dei movimenti pro-

gressisti del terzo mondo, bisogna riconoscere che nella nostra analisi è mancato l'approfondimento di certi suoi aspetti e situazioni, come il ruolo della borghesia militare, delle ideologie religiose a volte non prive di elementi di fanatismo. Sono questi, del resto, gli elementi autocritici che si stanno affermando in ambienti qualificati del mondo arabo e ci auguriamo che questa autocritica giunga a respingere le stolte posizioni di riconquista e di distruzione di Israele. È nostro compito collaborare a questa ricerca, ma sbaglieremmo se pretendessimo dai popoli arabi (come è stato preteso, con una sorta di paternalismo europeo, da intellettuali democratici) di seguire un corso di cultura e di democrazia europea. Bisogna chiedersi se la cultura araba non debba ricercare nella propria storia una tradizione di tolleranza: in definitiva sarebbe più corretto fare appello ad arabi ed ebrei perché dal seno delle loro tradizioni culturali traggano la forza per superare il fanatismo; e bisogna chiedersi se non sia più efficace esprimere una lezione illuministica nella forma che essa deve assumere al giorno d'oggi, la forma cioè della coesistenza pacifica che è la traduzione moderna e combattiva dell'idea della tolleranza. Capire che lotta antimperialista richiede forme più avanzate di collaborazione fra noi che ci battiamo per il socialismo e i popoli di nuova indipendenza, la cui lotta riduce sempre di più lo spazio di manovra dell'imperialismo<sup>7</sup>.

In generale, come si vede, l'orientamento dei dirigenti, che veniva portato ai militanti attraverso le pagine dell'Unità, è di una lettura del conflitto inteso come fase della contrapposizione tra imperialismo e movimento di liberazione nazionale arabo. Il cosiddetto "rifiuto arabo" va analizzato e compreso come fatto residuale e non deve condurre a forme di razzismo contro gli arabi<sup>8</sup>. La valutazione dell'elemento culturale di rifiuto di Israele da parte araba come significativo, pur se non l'unico, per comprendere il conflitto, sostenuta dai socialisti, è stata anzi motivo di divisione con

della Direzione: *Prudente Fanfani sul Medio Oriente* (articolo redazionale), in *l'Unità*, in prima e ultima pagina; A. AVER, *Fanfani si dissocia dalle posizioni della maggioranza*, in prima pagina su *Paese Sera*. Critiche al Partito socialista sono chiaramente espresse su *l'Unità* del 10 giugno, nell'articolo redazionale *La posizione del Pci nel discorso di Sereni*.

<sup>6</sup> MF 19, 126, cit.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Fondamentale nella formazione culturale della sinistra europea l'elaborazione teorica del classico M. RODINSON, *Israele e il rifiuto arabo*, Torino 1969.

questi e di rottura del fronte unito delle sinistre<sup>9</sup>.

Ma le voci nel P.C.I. che si spingono a considerare anche questo secondo aspetto, sia pure non considerato centrale e decisivo nello scatenamento del conflitto, ci sono pure. A parte il caso di Umberto Terracini, il cui giudizio è sicuramente singolare e isolato nella dirigenza comunista del tempo<sup>10</sup>, è bene esaminare da vicino la posizione di Sereni, in particolare sull'uso nella propaganda araba del verbalismo genocida. In un articolo su «Critica Marxista», la rivista di formazione rivolta agli alti quadri del partito da lui diretta, Sereni ha infatti parole di critica dura e decisa verso determinati aspetti negativi del movimento di liberazione arabo:

Sempre con riferimento al movimento di liberazione dei paesi arabi bisogna riconoscere, per converso, che certe frasi “rivoluzionarie” sulla “distruzione di Israele” ad esempio – che ripugnano ai principi di una politica di coesistenza pacifica – non solo non hanno giovato, più recentemente, al movimento stesso, ma hanno anzi avuto una parte non secondaria nella sua momentanea sconfitta: facilitando, tra l'altro, alle agenzie imperialistiche, il compito di presentare come sospetti di genocidio, addirittura, proprio quei popoli contro i quali si preparava una vergognosa aggressione.

Non è solo sotto questo aspetto, d'altronde, che certi “falsi obbiettivi”, come appunto questo della “distruzione di Israele”, hanno costituito (ed

in parte costituiscono a tutt'oggi) un grave elemento di debolezza per il movimento di liberazione dei popoli arabi. Non si dimentichi, in effetti, che quel falso obiettivo è stato storicamente proposto ed imposto al movimento di liberazione proprio da quei gruppi feudali e religiosi arabi, che facevano capo a uomini come il Gran Mufti di Gerusalemme, e che delle mene e degli intrighi imperialistici nel Vicino Oriente sono stati sempre e restano anche ai nostri giorni, gli strumenti d'elezione. Sgomberare il terreno da falsi obiettivi, come questo della “distruzione di Israele”; contestare con la massima decisione l'egemonia ideologica e politica dei gruppi feudali e religiosi più reazionari ed infidi, della quale questa parola d'ordine è stata di fatto l'espressione, diviene pertanto, per il movimento di liberazione dei paesi arabi, un compito che non è solo quello di una più efficace impostazione politica e propagandistica, bensì anche ed anzitutto quello di una più precisa caratterizzazione sociale, e di una più sicura strutturazione organizzativa del movimento stesso<sup>11</sup>.

È una analisi lucidissima perché focalizza l'attenzione, ed è raro per il periodo preso in considerazione, sull'elemento di *revanche* ideologico-religiosa che poteva essere presente nei diversi movimenti di liberazione arabi<sup>12</sup>. Non solo, ma definisce l'odio per Israele non solo opportunisticamente da evitare perché controproducente, ma sbagliato in sé. È una errata impostazione per una duplice ragione: per motivi ideali e di principio rispetto all'idea della coesistenza pacifica, cioè del diritto di

<sup>9</sup> Per un approfondimento delle posizioni socialiste su Israele e questione mediorientale in questo periodo, cfr.: D. MORO - A. TURATI (curr.), *Nenni e Israele: dai diari di Pietro Nenni*, prefazione di Giorgio Ganci, Sugarco, s.d.

<sup>10</sup> Non è questa la sede per approfondire questo aspetto della personalità di Umberto Terracini, ma val la pena ricordare che dal '67 in poi le occasioni, documentate in archivio, in cui il senatore comunista difese le ragioni di Israele in netta divergenza con la linea politica del partito, sono varie, e spesso gli valgono dei richiami a rivedere le sue posizioni dalla Direzione. Per una analisi condotta sulla base della sua pubblicistica, del pensiero di Umberto Terracini in relazione ai temi del conflitto arabo-israeliano, della natura dello Stato di Israele, del pericolo di uno scivolamento dell'antisemitismo nell'antisemitismo, cfr. il capitolo *La coscienza ebrai-*

*ca*, in L. GIANNOTTI (cur.), *Umberto Terracini. La passione civile di un padre della Repubblica*, Roma 2005, pp. 228-238.

<sup>11</sup> E. SERENI, *Problemi della lotta per la coesistenza pacifica*, in «Critica Marxista» anno V, n. 3, maggio-giugno 1967, pp. 9-10.

<sup>12</sup> Sereni è sensibile a questo aspetto perché, lui che era stato sionista in gioventù ed era il fratello minore di Enzo Sereni, ne conosceva la storia e il peso nei lunghi anni che avevano portato alla nascita conflittuale dello Stato ebraico. Per la comprensione della ricca e complessa personalità politico-ideologica di Emilio Sereni e la conoscenza della sua straordinaria biografia umana ed intellettuale, fondamentale è la lettura di: E. SERENI - E. SERENI, *Politica e Utopia. Lettere 1926-1943*, a cura di D. BIRUSSA e M.G. MERIGGI, Firenze 2000.

ogni popolo alla autodeterminazione, ma anche, e forse ancor più, perché è zavorra, storicamente definibile come tale, di una concezione retriva che impedisce al movimento di liberazione arabo di caratterizzarsi in modo più deciso ed immediato come rivoluzionario anche sul piano sociale, e non solo nazionale. Una critica marxista e sostenere il movimento di liberazione arabo non contraddice, dunque, anzi implica la condanna di quegli aspetti contingenti ideologico-religiosi, che incitano alla distruzione dell'altro in base alla sua natura etnico-religiosa, nella fattispecie dello Stato ebraico.

Sgombrato il campo da ogni simpatia a forme retrive del nazionalismo arabo ed espressa una ferma condanna del pregiudizio antisemita, come elemento feudale, Sereni appare, nei numerosi interventi pubblici e a stampa del periodo, come l'ebreo comunista che può criticare Israele in nome di una analisi corretta della politica sbagliata dei governanti israeliani. Non la natura dello Stato ebraico ma la sua funzione nell'area sono al centro di una legittima critica marxista<sup>13</sup>. E è forte l'influenza della persona e del pensiero di Sereni, in nome della tradizione libertaria ed egualitaria marxista, sulla generazione dei giovani componenti della FGCI del tempo<sup>14</sup>.

Il problema politico di non confondere la critica a Israele con l'antisemitismo si ripropone specularmente nelle relazioni tra comunisti italiani e comunisti israeliani. Nel 1965 il piccolissimo partito comunista israeliano, MAKI, unico partito dichiaratamente non-sionista dell'arco parlamentare israeliano, si era scisso in

due gruppi<sup>15</sup>. Il PCI aveva mantenuto rapporti formali con entrambi i gruppi, pur propendendo per le posizioni di quello scissionista, con a capo Vilner, rispetto a quelle del gruppo guidato invece dal *leader* storico, Mikunis.

Rispetto al conflitto dei Sei Giorni, il MAKI di Mikunis si allinea con il Mapam, altro grande partito della sinistra di opposizione in Israele, a sostegno dell'azione militare del Governo israeliano. Il PCI sospende le relazioni con Mikunis e le mantiene con Vilner, capo del RAKA, che riconosce unico esponente del partito comunista in Israele. Concettualmente, le posizioni dei due gruppi entrambi sedicenti "partito comunista israeliano" sembrano identiche e sovrapponibile il ragionamento secondo il quale, se fare una critica marxista non vuol dire necessariamente condannare Israele, egualmente condannare la politica attuale dei governanti di Israele non vuol dire *ipso facto* essere antisemiti. Ma cambia di molto la valutazione del conflitto nelle sue cause e nella sua essenza: per Mikunis Israele è stato aggredito e dunque egli ritiene ingiusta la sua emarginazione dalle conferenze internazionali perché, a suo avviso, è stata fatta lettura faziosa, non puramente marxista, del conflitto<sup>16</sup>. Non la pensa così Vilner: l'aggressore è Israele, e dunque il vero comunista israeliano, per il bene del suo Paese, deve criticare il suo Governo e restare nel movimento internazionale comunista, nonostante gli errori dei movimenti di liberazione arabi, perché, nonostante questi errori siano gravi, il ruolo pro-imperialista di Israele e il tentativo di liquidare le esperienze dei paesi

<sup>13</sup> In un discorso (citato da *l'Unità* del 19 giugno in prima pagina nell'articolo redazionale *La responsabile posizione del PCI sul Medio Oriente*) tenuto alla manifestazione romana «Supercinema» del 18 giugno '67, Sereni affermò: «I miei più cari parenti vivono in Israele, altri furono massacrati perché antifascisti o perché ebrei. Io stesso sono stato più volte a un passo dalla fucilazione. Vittima di persecuzioni razziste, posso affermare senza esitazioni che uno Stato non si può fondare sul razzismo e sulla umiliazione dei Paesi vicini senza andare incontro a una tragedia. Eppure questo ha fatto oggi Israele, che non è più oggi soltanto una pedina dell'imperialismo, ma esprime esso stesso una politica espansionistica dai rischi mortali».

<sup>14</sup> Da una conversazione mia (Roma, novembre 2005) con Ettore Esposito, che sarebbe divenuto dirigente nazionale della FGCI nel '72, che valuta così la formazione politico-culturale dei giovani comunisti in quegli anni sulla questione di Israele.

<sup>15</sup> Cfr. D. MECNAGHI, *La sinistra in Israele. Storia, ideologie, prospettive*, Milano 1980, pp. 109-120.

<sup>16</sup> MF 545, 2075-2084, Sezione esteri: incontro tra la delegazione del partito di Moshe Sneh, su richiesta di questi, e i compagni italiani Renato Sandri e Dina Forti, nei giorni 24-25 luglio.

progressisti arabi sono dati obbiettivi e inconfutabili e restano le ragioni vere del conflitto<sup>17</sup>. Commenta Terracini, di ritorno da un viaggio in Israele, nel maggio 1967:

È tuttavia difficile cogliere con precisione l'essenza delle rispettive e contrastanti posizioni che i due partiti reciprocamente rappresentano e si rinfacciano nella loro espressione estremista, e precisamente da una parte come completa negazione di ogni riconoscimento dei diritti degli arabi e dall'altra come totale negazione del diritto all'esistenza dello Stato di Israele. Ambedue i partiti contestano però risolutamente tale drastica presentazione della loro linea rispettiva. Di fatto la scissione del movimento comunista ha spezzato l'unico legame organizzativo e operativo esistente in campo politico tra lavoratori ebrei e lavoratori arabi; e oggi il partito di Vilner è il partito dei Comunisti arabi mentre il partito di Mikunin (sic) è il partito dei comunisti ebrei<sup>18</sup>.

È importante tuttavia sottolineare come la simpatia italiana per Vilner rispetto a Mikunis si era manifestata già nel 1965, anno della scissione del pur piccolissimo partito comunista israeliano, il MAKI, e verteva non tanto sulla diversa valutazione della crescente tensione politico-militare nell'area, ma sul sospetto di sciovinismo nazionalista e di un velato razzismo

verso la componente araba del partito<sup>19</sup>. Così Romano Ledda<sup>20</sup>, in una nota del 19 giugno 1969 per Berlinguer (che annoterà di essere d'accordo con la linea proposta) suggerisce di respingere l'ennesima richiesta da parte di Mikunis e Sneh di essere ricevuti a Botteghe Oscure per illustrare meglio il loro punto di vista<sup>21</sup>. La loro lettura è infatti sbagliata e lo è da un pezzo. Si esprime invece ammirazione per Vilner, che è stato aggredito in un attentato politico.

[...] Noi abbiamo già avuto dalla fine della guerra del giugno '67 tre incontri col partito di Sneh, uno più deludente dell'altro, e tutti assolutamente negativi.

Il nostro parere è che si debba respingere la proposta di un nuovo incontro, per le seguenti ragioni:

1) *il gruppo non si è scisso per l'attuale dibattito interno, non si tratta cioè di un partito "paralelo". La scissione verificatasi alcuni anni fa è stata determinata da un dissenso politico e ideologico interno. Ideologico in quanto Mikunis-Sneh hanno sostenuto una serie di posizioni assai gravi, affermando che il sionismo – e quindi tutta l'impostazione teorico-religiosa data allo Stato israeliano – è una componente essenziale della lotta socialista. Nel corso dell'ultimo colloquio con noi Sneh ha sostenuto persino la dimensione mondiale del sionismo come componente rivoluzionaria. Politico in quanto tutta*

<sup>17</sup> MF 545, 2987-2090, Sezione esteri, settembre 1967: Informazione sui due colloqui avuti dai compagni W. Erlich e S. Khamis dell'Ufficio politico del PC d'Israele con i compagni Ledda e Dina Forti e un terzo colloquio con G.C. Pajetta, Galluzzi, Ledda e Forti.

<sup>18</sup> MF 545, 2062-2067, Roma, 22 maggio 1967: relazione «Sul mio viaggio in Israele e sulla situazione nel Medio Oriente», firmato di Umberto Terracini, che era stato a Tel-Aviv «per partecipare al Congresso di quella Unione dei Combattenti antinazisti (sic), aderenti alla FIR, una delle molte associazioni in cui sono raccolti gli Israeliani che, in modo diverso nei Paesi di origine o in Israele stesso hanno lottato prima, durante e dopo la seconda guerra mondiale per difendersi dalle persecuzioni e preparare condizioni più favorevoli al sorgere di quello Stato». Aveva incontrato, tra gli altri, dirigenti di entrambi i due partiti comunisti colà esistenti.

<sup>19</sup> Cfr. MF 527, 2933-2936, Direzione, sezione esteri, 5 novembre 1965, citato nel mio *Comunisti*

*italiani e sinistra israeliana nelle carte del P.C.I. Il giudizio politico ideologico sullo Stato ebraico (1947-1967)*, in *Percorsi di storia ebraica. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli – Gorizia, 7/9 settembre 2004*, Udine 2005, pp. 437-439.

<sup>20</sup> La figura di Romano Ledda era, in quegli anni, quella di un teorico di primo piano per la elaborazione della linea di politica estera del Partito. Sue opere rilevanti per il tema in questione sono: *La battaglia di Amman*, Roma 1972; *Tra Nord e Sud. Trent'anni di politica internazionale*, (a cura di Mario Dassù, Vichi De Marchi, Marcella Emiliani, Maria Cristina Ercolessi) Roma 1989.

<sup>21</sup> MF 203, busta 76, Israele. Nota di Romano Ledda per Berlinguer, 19 giugno 1969. Ledda riferisce che «si trova a Roma da qualche giorno un vecchio combattente di Spagna, antifascista, che conosce il compagno Longo. Si tratta di H. Chochani, e viene da Israele. Egli ripropone – con grande insistenza – a nome del partito di Mikunis e Sneh un incontro tra quel partito e il nostro».

la questione dei rapporti con i paesi arabi è stata affrontata dallo stesso gruppo con un orientamento nazionalista di destra. Non a caso prima e dopo l'aggressione del giugno il gruppo Sneh ha pienamente avvallato la guerra, esaltandola come momento importante della liberazione del popolo ebraico. E via via ha appoggiato alcune posizioni annessioniste dei gruppi moderati (non oltranzisti) israeliani.

[...]

Per tutte queste ragioni riteniamo che la proposta vada lasciata cadere.

Ma qual è lo sguardo complessivo e il bilancio del PCI sulla situazione creatasi in Medio Oriente alla fine della guerra? Ferma restando la condanna dell'imperialismo USA e il sostegno alla lotta del movimento liberazione dei popoli arabi, prevale la coscienza di una sconfitta politico-militare, che ha rivelato la debolezza del fronte antimperialista, sia per le sue spaccature interne, sia per la crisi di egemonia da parte dell'Urss sull'intero movimento. La teoria della coesistenza pacifica è stata infatti messa in discussione dall'atteggiamento della Cina, ma questa guerra ha dimostrato che la forza dell'imperialismo è stata sottovalutata<sup>22</sup>. Intanto si fa strada tra i dirigenti del PCI una forte coscienza del risentimento arabo verso il "paternalismo sovietico" e, per contro, dell'apprezzamento del ruolo "alla jugoslava" giocato da PCI, con la sua tradizione dialogante, di mediazione, volta da sempre ad allargare il fronte anti-imperialista, pur senza perdere di vista la *leadership* sovietica e contraddistinta da una buona dose di realismo politico. Ecco come i massimi dirigenti comunisti discutono in riunione di Ufficio Politico, il 17 ottobre '67, della preparazione di una Conferenza dei partiti comunisti voluta da Mosca e dell'opportunità di una partecipazione a quest'ultima dei movimenti nazionalistici arabi:

GALLUZZI dire che siamo favorevoli a conferenza partiti comunisti, che ci sono vari centri e non

si può impedire a un gruppo di partiti di riunirsi. Insistere per allargamento e pubblicità. Dire chiaramente che l'incontro deve esserci e che noi porremo delle questioni.

PAJETTA Informo brevemente sul viaggio in Algeria e Marocco L'elemento caratterizzante è il fatto che il nostro partito svolge una sua politica, diversa da quella di altri partiti (P.C.F. ad esempio). C'è una certa analogia tra quello che facciamo e quello che ha fatto la Jugoslavia nei confronti degli Stati non allineati. In Direzione dovremmo discutere di questa nostra politica e del suo carattere nuovo rispetto alla politica di altri.

Nei Paesi visitati ho riscontrato un grosso pessimismo, che va al di là del realismo. In Algeria ho riscontrato anche un profondo disprezzo per gli Egiziani, e l'esistenza di rapporti tesi con il Cairo e con Nasser, accusato di fare sua politica contraddittoria. C'è una profonda mancanza di fiducia, anche, nell'Urss e nel suo gruppo dirigente. [...]

Sono molto interessati ad essere amici nostri, e lo dimostrano anche durante questo viaggio. Difendono il partito unico, e la possibilità per tutti di operarvi. I comunisti algerini li considerano un gruppetto al di fuori di questa esperienza che stanno facendo di avvio al socialismo. Sono irritati, anche, per il tipo di rapporti paternalistici creati con loro dall'Urss e dai Paesi socialisti.

LONGO Facciamo bene a tenere questi contatti, ne quadro della nostra politica di unità delle forze progressiste. Può anche aver torto l'FLN, nei confronti dei comunisti, ma è un problema che può farci ignorare l'esistenza dell'Algeria e non può essere pregiudiziale.

Sono in sostanza d'accordo per una conferenza che abbia al centro non Israele ma la lotta contro l'imperialismo nel Mediterraneo. Dobbiamo apprezzare l'FLN come una forza antimperialista che ha la direzione di un Paese<sup>23</sup>.

Proprio in virtù della sua tradizione dialogante, in questo momento è importante per il PCI non mettere Israele al centro delle discussioni, ma creare una unione più larga possibile del fronte antimperialista, che è il vero fronte di lotta. Ogni paese deve fare la sua strada ver-

<sup>22</sup> Sereni e Critica Marxista.

<sup>23</sup> MF 19, 984-5. Riunione Ufficio Politico del 17 ottobre 1967. Longo informa, inoltre, di aver incontrato, la sera precedente, il segretario generale del Congresso Mondiale ebraico. Durante la guerra questi non ha preso posizione per Israele, e ora vor-

rebbe fare una pressione sui governanti di Tel-Aviv riconoscendo la necessità del ritiro di tutte le truppe, e vorrebbe anche vedere Breznev o Kossighin. Longo gli espone la posizione del PCI per una soluzione politica, e lo assicura che avrebbe informato i sovietici sulla sua richiesta di incontro.

so il socialismo, quindi non devono essere esasperate le divisioni create dal conflitto arabo-israeliano, poiché il problema non è lo Stato ebraico, ma la funzione finora svolta dal suo Governo a guardia dell'imperialismo americano. Non va dimenticato come «appaiano chiari certi elementi di imperialismo autonomo di Israele», con la sua politica annessionistica ed aggressiva, e il rifiuto di ottemperare la risoluzione ONU, «ma nel quadro della strategia globale dell'imperialismo americano»<sup>24</sup>. In una riunione di Direzione del 13 giugno 1967 dopo il discorso introduttivo di Berlinguer, che aveva ribadito come la posizione dei paesi arabi su Israele era sbagliata sul piano teorico e politico perché irrealizzabile, Sereni sente di dover fare «delle aggiunte»:

L'elemento di imperialismo autonomo di Israele ha assunto nel corso della crisi un suo rilievo forse inatteso; [...] Da parte sovietica è stato detto apertamente al Cairo e a Damasco che l'URSS non li avrebbe seguiti sulla via della distruzione di Israele. In questo senso invece ha probabilmente soffiato la Cina. Non dobbiamo mai – e nemmeno nel caso specifico – ignorare come pesi oggi la divisione del mondo socialista.

Un altro elemento da considerare è il largo senso di responsabilità nelle forze democratiche verso quello che gli ebrei hanno dovuto passare. Qualche frangiatura in passato c'è stata, nel nostro movimento e nel mondo arabo. [...] Un lavoro di formazione da questo angolo visuale dobbiamo farlo più e meglio. Ricordando, anche, come l'URSS è sempre stata e permane un punto sicuro di riferimento in situazione gravi. Questo punto di riferimento, non per il partito ma per un certo tipo di quadro, ora non c'è stato. [...]

Dobbiamo anche cogliere l'occasione per dire al partito che la via italiana a socialismo non vuol dire che non ci siano più l'imperialismo e il pericolo

di guerra, e che in questa eventualità i comunisti si devono comportare in un certo modo. Dobbiamo anche fare una campagna contro le leggerezze e le sciocchezze tipo Che Guevara<sup>25</sup>.

La ricerca dei punti di contatto più che di divisione, espressione della tradizione dialogante del PCI con i diversi movimenti progressisti arabi, nell'ambito della più generale politica della pacifica coesistenza, è, per uomini della generazione di Sereni, qualcosa che non deve far dimenticare il ruolo guida dell'URSS e l'ispirazione ideale data dal socialismo molto più che del nazionalismo. Per tutto il '67 e per parte del '68, in modo conseguente, la critica all'operato del Governo israeliano viene esercitata con molta attenzione a non cadere in qualsivoglia sfumatura di antisemitismo. In previsione di una conferenza mondiale dei partiti comunisti e operai, dunque, il PCI tiene sempre fermo il diritto di partecipazione del partito comunista di Vilner, contro l'opinione di alcuni *leaders* arabi<sup>26</sup>.

Nel frattempo si sta vivendo un anno speciale, il 1968. Un anno di crisi, cioè di mutamento rapido che rimette in discussione le vecchie certezze ed esige di pensare a forme di impegno nuove ed adeguate ai tempi. La contestazione giovanile da un lato, la fine drammatica della Primavera di Praga con l'invasione militare sovietica dall'altro, scuotono alle fondamenta il mito dell'Unione Sovietica e la credibilità del suo ruolo-guida, nel P.C.I. e nelle masse. Tra la fine del '68 e l'inizio del '69, dopo mesi di discussioni, il gruppo dirigente del P.C.I. ritrova slancio e motivazioni per le sue iniziative. È in questa cornice che va compreso il mutamento rilevante del giudizio sulle auspicabili soluzioni alla crisi mediorientale.

<sup>24</sup> MF 655, f. 655, Intervento di Sereni in Riunione di Direzione, 22 giugno 1967.

<sup>25</sup> MF 615, 615-622, Riunione di Direzione, 13 giugno 1967.

<sup>26</sup> Galluzzi, capo della sezione esteri della Direzione del partito, in relazione al problema di quali forze ammettere alla conferenza (cattolici, socialdemocratici, gollisti), enuncia il suo pensiero su Israele: «Gli arabi vogliono i palestinesi, noi pensiamo che almeno Vilner debba esserci. La soluzione può

essere di invitarli tutti e due». Vedi: MF 20, 472, Riunione di Direzione, 12 gennaio 1968. La delegazione italiana alla Commissione preparatoria della Conferenza, tenuta a Budapest dal 24 al 28 marzo '68, formata da Galluzzi, Gruppi e Rossi, sostiene, tra gli altri, questo punto: «rendere possibile la presenza dei partiti comunisti cosiddetti paralleli (dell'India, della Grecia, di Israele)». Vedi: MF 553, 672, Relazione della delegazione italiana, 1968.

Uno snodo importante del percorso del PCI di riorganizzazione della propria identità, per quanto riguarda il Medio Oriente, è la Conferenza delle forze progressiste del Mediterraneo, ad Algeri, nel marzo '69, cui partecipano Reichlin, Ledda e Pavolini. Ad Algeri per la prima volta è presente come osservatore un rappresentante di Al Fatah. Questa può essere indicata come la data della scoperta da parte del PCI del movimento palestinese. E proprio qui il giudizio su tutta la questione mediorientale cambia in modo rilevante. Dalla Conferenza di Algeri esce infatti un comunicato congiunto, anche se formato da parti distinte, del PCI e di Al Fatah. Il documento da parte palestinese esprime soddisfazione per il riconoscimento ottenuto come parte politica che ha un peso ed è un fattore, non solo un oggetto della storia, dunque al centro di un problema politico, non solo umanitario. In una intervista concessa a un quotidiano algerino e pubblicata il 16 marzo '69, il delegato di Al Fatah, Abu Husa, afferma come l'importanza della conferenza stia nei dibattiti, per un dialogo serio ed approfondito con gruppi socialisti e marxisti europei, perché è importante non solo chiedere l'appoggio alla causa palestinese, ma far comprendere la loro realtà<sup>27</sup>:

Pci e Psiup comprendono la realtà di Israele, il legame fra la sua esistenza e gli interessi imperialisti nella zona e il continuo pericolo che essa rappresenta per la libertà e la pace. Tale comprensione trasforma la nostra causa da una causa nazionale limitata in una causa progressista, che non interessa solo noi, ma tutte le forze del progresso e della libertà non solo nel bacino mediterraneo ma del mondo intero.

Il comunicato emesso al termine dell'incontro ha confermato l'utilità dei dibattiti che si sono svolti e la capacità dei compagni italiani di comprendere nostra causa. Per la prima volta viene pubblicato un comunicato firmato da un partito comunista che conferma non solo l'appoggio alla resistenza palestinese nei territori occupati, ma anche la giustezza

dell'atteggiamento del Movimento di liberazione nazionale palestinese (Al Fatah) sulla questione ebraica in Palestina. Il comunicato appoggia la lotta armata palestinese e nello stesso tempo i fini per cui combatte Al Fatah, cioè la costruzione di uno stato democratico in Palestina in cui tutti possano vivere nella fratellanza e nella uguaglianza<sup>28</sup>.

Alla domanda sui tentativi delle quattro grandi potenze, appoggiati da alcuni paesi arabi, di imporre un regolamento pacifico per la crisi in MO, ignorando la principale parte interessata, e cioè il popolo palestinese, Abu Husa risponde: «nessuna forza araba e internazionale ha diritto di imporre un regolamento alla causa palestinese e liquidarla. Al Fatah crede che la vera soluzione venga non da conferenze internazionali o risoluzioni grandi potenze, ma dalle pianure, dalle montagne, dalle città e dai villaggi di Palestina. La vera soluzione sarà il risultato dello sviluppo della rivoluzione palestinese armata»<sup>29</sup>.

Nel giro di pochi mesi questo incontro-rivelazione permetterà al Pci di dare corpo a una sua strategia concreta e precisa che ha come centro la solidarietà alla resistenza palestinese e una sostanziale alleanza politica. A novembre, a Palermo, per il Convegno «Mediterraneo '70», è presente una delegazione di Al Fatah, la stessa che viene ricevuta a Roma da Longo, con la partecipazione di Berlinguer, Pajetta, Occhetto, Ledda e Dina Forti. Il 23 dicembre 1969, l'Unità da notizia dell'incontro tra la delegazione comunista italiana e la delegazione di Al Fatah, illustrandone i contenuti:

I dirigenti di Al Fatah hanno illustrato alla delegazione del P.C.I. i caratteri e gli obiettivi della rivoluzione palestinese. Essa non è diretta contro gli ebrei, ma contro i principi, le strutture e la politica dello Stato sionista, che ha una natura espansionista, che riveste un ruolo di agente dell'imperialismo e che si è allineato con la politica della NATO in questa regione del mondo. La lotta del popolo palestinese tende alla liberazione della Palestina e alla

<sup>27</sup> MF 76, 210, Palestina: Intervista, pubblicata il 16 marzo 1969 da Ahmed Ben Alu su "El Moudjahid", organo del FLN algerino, con Abu Husa, delegato di Al Fatah all'incontro consultivo tra alcuni partiti progressisti del Mediterraneo, svoltosi

ad Algeri tra il 3 e il 4 marzo 1969). Cfr. il capitolo *La scoperta del movimento palestinese*, in A. RUBBI, *Con Arafat In Palestina*, Roma 2000, pp. 15-30.

<sup>28</sup> MF 76, 210, Palestina, *cit.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

costruzione si uno Stato palestinese democratico, laico e nazionale in cui tutti i cittadini, ebrei, cristiani, musulmani possano coesistere in piena eguaglianza di diritti, senza alcuna discriminazione di razza o confessione.

La delegazione del PCI ha riaffermato il suo appoggio alla causa e alla lotta del popolo palestinese, esprimendo il suo accordo sul fatto che alcuna pace durevole è possibile se non è fondata sui diritti nazionali del popolo palestinese<sup>30</sup>.

A questo punto il PCI accoglie l'invito di Al Fatah a inviare una delegazione italiana in visita in Giordania e Siria (gennaio 1970) per incontrare il movimento di resistenza palestinese. È molto importante comprendere la precocità della formazione del giudizio da parte comunista sulla linea politica complessiva di Al Fatah, o per lo meno la consapevolezza profonda delle implicazioni radicali che un appoggio dato ad Arafat, senza fare alcun *distinguo* su alcuni aspetti del suo programma politico, comportava. La trasformazione avviene già nel marzo del '69, un anno prima della visita della delegazione italiana ad Amman e del noto *pamphlet* di Pajetta in cui questi temi saranno compiutamente formulati e teorizzati<sup>31</sup>. Ed avviene subito dopo l'incontro di Algeri, come testimonia uno straordinario documento elaborato dalla sezione esteri e che porta del resto la firma in lettura del solo Enrico Berlinguer. Si tratta di appunti su di una riunione tenuta il 21 marzo '69, con alcuni compagni che più seguono i problemi del Medio Oriente – Ledda, Pavolini, Della Seta, Ortona, Halevy, Galletti, Sandri e Forti – «per giungere a precisare la linea sulla quale deve muoversi il Partito nella situazione esistente, evitando ogni ambiguità»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> MF 76, 210: Le rencontre entre le délégations du Pci et de El Fatah, traduzione in francese di un articolo apparso su l'Unità del 23 dicembre 1969: Incontro tra le delegazioni del Pci e di Al Fatah. Il documento d'archivio è in francese, si è preferito in questa sede renderlo in traduzione italiana.

<sup>31</sup> G.C. PAJETTA, *Socialismo e mondo arabo*, Roma 1970. Si tratta del Rapporto presentato alla I commissione del Comitato Centrale del PCI, febbraio 1970.

Il sorgere della Resistenza Palestinese ha posto un nuovo ed essenziale termine del problema del M.O. Lo sviluppo della Resistenza fa di questa l'asse della nostra battaglia. Prima rivendicavamo il ritorno di Israele nelle sue precedenti frontiere; ora la Resistenza pone in prospettiva l'obiettivo dello Stato multinazionale, cioè di un diverso assetto politico di Israele<sup>33</sup>.

Oggi, osservano gli esperti presenti alla riunione, alcuni stati arabi e la Resistenza rifiutano il compro-messo politico perché ritengono che i diritti del popolo palestinese vengono ignorati dalla risoluzione ONU 242 del 22 novembre. Dunque:

Noi dobbiamo – come fatto alla riunione multilaterale di Algeri – distinguere le due questioni. Con la soluzione politica si chiede la fine delle condizioni create dalla guerra tra stati arabi ed Israele. Quindi la soluzione politica, per quanto riguarda le conseguenze della guerra, è ad un certo livello e concerne gli Stati arabi ed Israele. L'altro livello è quello che pone a confronto in Israele il popolo ebraico e il popolo palestinese, e quindi pone il problema di una guerra di liberazione nazionale, o di un accordo per un nuovo assetto politico statale tra i due popoli.

Quindi la linea proposta da AL FATAH, cioè quella della convivenza tra arabi ed ebrei è la via storicamente valida.

Questo apre, naturalmente, la questione della natura dello Stato di Israele come stato, non come presenza ebraica nella regione. È un problema di fondo alla cui soluzione è legata una vera pace nel M.O.

Durante la riunione si osserva che in Italia la maggioranza delle forze politiche, pur avendo mutato le posizioni del '67, sono ancora profondamente legate alla difesa di Israele,

<sup>32</sup> MF 305, 3415-3416. (Appunti su riunione a proposito del Medio Oriente): dalla Sezione Esteri. 21 marzo '69. Senza timbro, solo a penna visto EBerlinguer in blu, e Atti, invece a matita 21/3/1969, stessa matita con cui è sottolineato nel testo 21 marzo '69 e Medio Oriente.

<sup>33</sup> *Ibid.*

e che tuttavia la Resistenza palestinese gode nell'opinione pubblica di maggiore simpatia di quanto non ne abbiamo mai avuto gli stati arabi, nemmeno quelli progressisti. Certo, la linea comunista italiana rischia di discostarsi troppo, in senso filo-palestinese, da quella sovietica. Ma, si nota, «da parte sovietica vi è certo lo sforzo per la ricerca di una soluzione politica, ma c'è già anche il riconoscimento della realtà della Resistenza Palestinese alla cui azione viene fatto riferimento costante sulla sua stampa». Infatti è citato un comunicato congiunto algero-sovietico firmato a seguito della recente visita di una delegazione algerina Mosca, in cui, oltre alla richiesta dell'immediato ritiro delle truppe israeliane dai territori occupati, si afferma:

«Le parti hanno rilevato che l'occupazione israeliana di territori arabi e le ininterrotte provocazioni militari d'Israele richiedono l'unione delle azioni di tutti gli stati arabi e il rafforzamento dell'appoggio delle forze antimperialiste alla loro lotta per la liquidazione delle conseguenze dell'aggressione e per l'istaurazione (sic!) di una pace stabile nel Vicino Oriente sulla base del rispetto dei legittimi diritti dei popoli arabi, compresa la popolazione araba della Palestina»<sup>34</sup>.

Questo documento rivela la coscienza di una grande novità nello scenario storico medio-orientale, la nascita di un movimento rivoluzionario autenticamente popolare. L'auspicio di pace raggiunto attraverso negoziati fra gli attuali stati della regione è considerato insufficiente. La linea proposta da questo movimento (il rifiuto dei negoziati e della Risoluzione 242 che ignorano la nascita di uno Stato palestinese, e, insieme, l'appello alla lotta per la liberazione dell'intera Palestina, intendendo anche il territorio israeliano), viene esplicitamente indicata come quella storicamente valida. Le implicazioni riguardo alla esistenza dello Stato di

Israele nella sua attuale forma sono esplicitamente sottolineate. C'è pure una coscienza che la posizione comunista italiana è di avanguardia (nel senso di più pronta comprensione storico-politica) rispetto a quella sovietica.

Notevolmente problematico è il passaggio in cui si suggerisce di tenere distinte le due vie: invocare la pace tra Israele e gli Stati arabi e appoggiare la Resistenza palestinese. Se infatti quest'ultima pone in prospettiva la dissoluzione dell'entità Stato di Israele, come potrà quest'ultimo accordarsi con l'Egitto, la Giordania, la Siria etc? Se ne dovrebbe concludere, per evitare il paradosso, che l'appoggio del PCI ad Al Fatah è un appoggio forte, ma critico sugli obiettivi considerati non realistici di liquidare lo Stato ebraico<sup>35</sup>. In realtà, vuoi nel comunicato congiunto di Algeri, vuoi nella breve nota informativa sulla visita della delegazione palestinese a Roma, accanto a un proclamato appoggio alla lotta e alla causa palestinese, le posizioni di PCI e Al Fatah sono state presentate in modo distinto, senza quindi sottoscrivere da parte italiana ogni singola affermazione di Arafat, ma senza neanche prendere esplicitamente le distanze dalle parti più oltranziste del suo programma. Ora, nel documento appena presentato, che è una nota interna al partito, non viene puramente presentato il programma politico di Al Fatah, ma si afferma che «la linea di Al Fatah è quella storicamente valida» e che «la questione della natura dello Stato di Israele come Stato, non come presenza ebraica nella regione è un problema di fondo alla cui soluzione è legata una vera pace in Medio Oriente». Quale e quanta influenza questa analisi redatta, a cura della sezione esteri, da esperti in questioni mediorientali, ha avuto nella elaborazione successiva della linea politica del PCI su Israele e questione palestinese?

Nel dicembre del '69 il PCI decide comunque di conoscere più da vicino il movimento, accettando l'invito di Al Fatah a inviare

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> È la tesi di Antonio Rubbi, che non cita però quest'ultimo documento, secondo il quale è possibile cogliere una distanza tra posizione italiana e posizione di Al Fatah e personalmente di Arafat, deciso a liquidare l'entità sionista. Infatti la delegazione

italiana ad Amman avrebbe fatto notare che la "entità sionista" è lo Stato di Israele la cui esistenza il PCI ha sempre e continua a sostenere. Altra cosa è la condanna della politica di annessione dei territori di Gaza e Cisgiordania. RUBBI, *Con Arafat*, cit., pp. 16-17.

una delegazione di partito in Giordania e Siria per incontrare Yassir Arafat e altri membri del movimento palestinese. Il giudizio complessivo sull'incontro, espresso in una lunga e dettagliata nota del 7 gennaio 1970 per la Direzione del partito, rileva alcune debolezze e ingenuità verso il futuro, ma soprattutto la consapevolezza e la radicalità dello scopo politico:

Al-Fatah, come l'insieme delle forze di resistenza, non vede la possibilità di una situazione politica all'attuale crisi. [...] L'alternativa per loro è perciò il perpetuarsi dell'attuale situazione con uno sviluppo della guerra popolare (del popolo palestinese). Essi non si illudono circa questa prospettiva.

Ne valutano difficoltà, durata (conclusione alle prossime generazioni) e pericoli. Ma alternativa oggettiva per più fattori: 1) o si batte ora o il popolo palestinese scomparirà; 2) solo di fronte a tutta la realtà la lotta antimperialista del mondo arabo può continuare il rinnovamento profondo da due anni a questa parte; 3) impedire che Israele diventi colosso tecnologico per minacciare pace mondiale, in base a sua logica espansionistica e carattere imperialistico sua politica; Occorre perciò aprire, oggi, una crisi politica in Israele e solo una resistenza popolare può farlo.

Di qui la proposta politica alla base della loro resistenza: la lotta non è contro gli ebrei, né contro l'attuale insediamento ebraico in Palestina. La lotta è per una nuova Palestina, con nuove strutture statali e nazionali in cui arabi, ebrei, cristiani e musulmani possano convivere a parità di diritti, senza discriminazioni religiose o razziali. Il che, come appare chiaramente, significa affermare che lo Stato di Israele, nella sua attuale forma di Stato ebraico, è incompatibile con una Palestina nuova e democratica.

Riguardo la consistenza politica ed organizzativa del movimento, esso è ritenuto «un movimento reale, con una robusta struttura politica di massa (il più forte tra tutte le organizzazioni della resistenza), che fa da retroterra e da fermo alla lotta armata. Tra le diverse organizzazioni della resistenza è quella che pone con maggior forza la questione nazionale palestinese e il rapporto tra lotta politica e lotta armata. In questo senso Al Fatah ha un ruolo – ed esso gli viene riconosciuto – dirigente nella resistenza. In effetti Al Fatah opera in Giordania come uno Stato nello Stato: ne ha il potere, i mezzi, la base di massa».

È difatti molto importante per il PCI valutare il collegamento e l'impatto di questo

nuovo movimento sull'insieme del mondo arabo:

Al-Fatah pone prioritariamente il problema della lotta nazionale palestinese e dell'appoggio arabo a questa lotta; convinto che saranno poi il tipo popolare di questa lotta, le nuove forme di azione politica ecc a provocare oggettivamente mutamenti qualitativi nella vita politica e sociale dell'insieme del mondo arabo. Quel che appare certo è che il problema dei diritti nazionali palestinesi non può più essere risolto dai paesi arabi e da nessuna forza politica del mondo.

Se da un lato Al Fatah non delega a nessuna classe dirigente il compito di determinare il proprio destino, ma lo affida alla lotta rivoluzionaria del popolo, dall'altro ritiene che questa lotta porterà cambiamenti politici e sociali in tutto il mondo arabo. I comunisti italiani valutano a questo punto il carattere politico-ideologico del movimento, definendolo sostanzialmente laico e di genuina ispirazione marxista:

Al Fatah è un'organizzazione composta da diversi elementi, di cui due sono i principali: il vecchio gruppo nazionalista palestinese (formatosi a seguito del 1947) e il nuovo quadro politico cresciuto idealmente e politicamente nei campi-profughi e emigrazione. Il vecchio gruppo (in cui sono presenti alcuni ex Fratelli musulmani) si muove ancora, nonostante la sua evoluzione, con una visione puramente nazionalista del problema, senza alcun contenuto sociale, senza una chiara visione antimperialista e con certe asprezze polemiche verso il movimento operaio. Il nuovo quadro appare invece nettamente orientato a sinistra, con una chiara ispirazione marxista, con un forte orientamento antimperialista e con una precisa volontà di collegarsi alle forze antimperialiste nel mondo. È questo quadro – che a noi è parso maggioritario – che ha portato avanti l'attuale linea politica di Al-Fatah, e che è interessato a un rapporto aperto con la sinistra sionista israeliana (mentre il vecchio gruppo nazionalista è completamente estraneo e ostile a questo problema).

Infine, riguarda lo stato della lotta, la delegazione italiana rileva che la resistenza sta diventando il fatto determinante della situazione non solo dal punto di vista politico ma anche da quello militare. E conclude affermando che Al-Fatah è ostile a forme di terrorismo esterno

(tipo attentati Atene o Ginevra) praticato dal Fronte popolare di Abbash<sup>36</sup>.

Il carattere dei contatti tra comunisti italiani e Al Fatah destano delusione nel Rakah, il partito comunista israeliano guidato da Meir Vilner. Essi sostengono la lotta, anche armata, dei palestinesi, per sgomberare i territori occupati da Israele con la Guerra dei Sei Giorni, ma si chiedono perché il PCI non abbia preso pubblicamente le distanze da Al Fatah su quel punto del suo programma politico che mette chiaramente in discussione la stessa esistenza dello stato ebraico. Come emerge da un colloquio del 6 marzo, in occasione del Congresso dell'AKEL (Cipro), tra Umberto Cardia ed alcuni dirigenti del Partito comunista israeliano:

1. Il PC d'Israele chiede: perché avete fatto più volte cenno a invito formule per un incontro politico a Roma e non l'avete ancora fatto? Invece avete ricevuto una delegazione di Al Fatah e c'è stato il viaggio di Dina Forti ad Amman e contatti con PC giordano e non ce l'avete fatto sapere? 2) Medio Oriente: il PC d'Israele continua a ritenere che l'obiettivo principale è l'attuazione della Risoluzione dell'ONU del novembre '67 la quale, dicono, contempla la realizzazione dei diritti dei rifugiati palestinesi e "di tutto quello che è connesso con tali diritti". La Resistenza palestinese contesta la Risoluzione ONU. Ma con ciò, al di là di ogni intenzione, si porta acqua al mulino dei bellicisti israeliani. "Se Nasser vuole una soluzione politica e i palestinesi non la vogliono - dice la propaganda israeliana - chi garantisce che ci sarà la pace?".

Il PC d'Israele solidarizza con la lotta, anche armata, di palestinesi quando essa si svolge nei territori occupati da Israele con la guerra di giugno. Condanna gli atti di sabotaggio e di terrorismo commessi dentro il territorio di Israele (recenti attentati di Haifa, Tel-Aviv, ecc.). Alcuni di questi attentati sono stati commessi da provocatori israeliani. essi non rafforzano ma indeboliscono la causa araba.

Al Fatah e OLP si dissociano: non è sufficiente. Occorrerebbe che essi apertamente prendessero posizione e lottassero contro questi metodi, contro

gli atti di terrorismo dentro il territorio di Israele. Il PC d'Israele considera il programma di Al Fatah infondato e politicamente errato: un misto di utopia e di nazionalismo. Naturalmente nel corso del tempo forse ci sarà una modifica, anche profonda, ma ciò comporta una lotta politica dentro il movimento palestinese e che sul movimento venga esercitata, in tal senso, l'influenza del movimento operaio e comunista internazionale. IL PCI potrebbe esercitare a tal scopo un'influenza positiva: ma dal comunicato PCI - Al Fatah, mentre risulta chiara la posizioni di Al Fatah, non emerge, con uguale chiarezza, la posizione diversa dei comunisti italiani. La formula di Al Fatah "uno stato laico democratico in cui possono convivere pacificamente musulmani, ebrei, cristiani" è un modo, più o meno elegante, di evocare la distruzione dello Stato di Israele. Ciò è, però, utopistico e, nell'immediato, non fa altro che deviare l'attenzione dall'obiettivo, concreto e urgente, di ottenere il ritiro delle truppe d'occupazione. Per PC Israele tale programma reca danno allo sviluppo della lotta antimperialista dei popoli arabi [...]

Dunque, se il problema è solidarietà, che si eserciti però criticamente e miri a influenzare positivamente le correnti nazionaliste palestinesi, il PC d'Israele non può non essere d'accordo. Questa è del resto, anche la posizione del PC dell'Urss che pure ha accolto recentemente una delegazione dell'OLP. Secondo informazioni ricevute dal PC d'Israele, la posizione dell'Urss sarebbe la seguente: appoggio alla Resistenza, anche armata, contro l'occupante, ma non al programma politico dell'OLP e di Al Fatah<sup>37</sup>.

Nella stessa settimana il PCI ha avuto contatti con tutta una serie di partiti e movimenti Medio Oriente; oltre al colloquio citato di Cardia con il P.C. israeliano, Dina Forti ha visto ad Amman dirigenti di Al-Fath, e ha visitato Damasco, Amman, Il Cairo. Parte, seguendo i suggerimenti in tal senso di Cardia, il 13 marzo 1970, dalla Sezione esteri, una Nota di Carlo Galluzzi, per l'Ufficio segreteria, con la proposta, relativa al P.C. Israeliano, che gli si rivolga l'invito per l'invio in Italia di una sua

<sup>36</sup> MF 71, 281-288. Roma, 7 gennaio 1970. Nota per i compagni della Direzione del Partito sul viaggio della delegazione del P.C.I. (G.C. Pajetta, P. Secchia, R. Ledda) in Giordania e in Siria.

<sup>37</sup> MF 109, 237. Promemoria di Umberto Cardia per la Sezione Esteri del PCI concernente i rapporti tra il PCI e il PC d'Israele (Rakah), Cipro, 11 marzo 1970. Riservato.

delegazione (permanenza tre giorni) dal 10 al 20 aprile<sup>38</sup>. Infatti:

I compagni hanno espresso ancora una volta il desiderio e la necessità di inviare una loro delegazione in Italia. Hanno saputo di nostri recenti contatti Siria e Amman, preso visione dei comunicati, ritengono urgente scambiare idee con noi.

La loro posizione è diversa dalla nostra sulla valutazione del movimento di resistenza palestinese, su vari aspetti suo operato, sui suoi obiettivi politici. Diversa è la valutazione sul mondo arabo, e sull'insieme delle questioni internazionali. Perciò desiderano discutere con noi della Resistenza palestinese e del mondo arabo. I rapporti tra noi e il P.C. d'Israele sono stati sempre cordiali e corretti e loro hanno avanzato la proposta di discutere amichevolmente eventuali giudizi diversi che abbiamo<sup>39</sup>.

Pur ribadendo la disponibilità al dialogo con il Partito di Vilner, con il quale l'intesa era stata completa fino al 1968, il partito comunista italiano è ora consapevole di una marcata discontinuità nel giudizio dei due partiti su aspetti sostanziali della questione mediorientale. In particolare, il P.C. d'Israele è seriamente preoccupato per l'uso del terrorismo verso i civili praticato, nel 1970, da frange della resistenza palestinese. Qual è la valutazione e la posizione del P.C.I. su questo aspetto della questione palestinese? Se ne discute in Direzione, il 24 luglio 1970: primo punto all'ordine del giorno è un progetto di comunicato sulla situazione in Medio Oriente.

LONGO La parola a Galluzzi sul primo punto all'ordine del giorno.

GALLUZZI C'è un progetto di comunicato in circolazione. I compagni sono pregati di fare le loro osservazioni.

OCCHETTO In genere sono d'accordo. Obietto sulla frase: "posizioni avventuristiche emerse in qualche piccolo gruppo": io non indicherei cosa deve fare al suo interno il Fronte Popolare. D'accordo se c'è da dare un giudizio critico ma non messo così frettolosamente.

ALINOVÌ Si potrebbe riconoscere al Fronte la capacità di emarginare le posizioni avventuriste.

TERRACINI Non credo che una indicazione del genere possa rappresentare una manomissione della capacità di decidere del Fronte. Io credo che con quella frase si sia voluto dare un giudizio anche sulle azioni terroristiche (dirottamenti di aerei) su cui il Partito non ha detto una parola. Io direi "posizioni avventuristiche che con la loro azione terroristica hanno danneggiato..."

PAJETTA Forse su questo punto che dà luogo a discussioni un paio di compagni potrebbero provare a ripensarci un momento in modo che ne discutiamo fra un'ora. Ma un riferimento mi pare che ci vuole.

[...]

SERENI In genere d'accordo col documento. Però sono del parere che non possiamo non parlare del problema del terrorismo aereo dicendo esplicitamente che questo ha nociuto agli interessi del popolo palestinese. Noi non possiamo pensare che un movimento rivoluzionario possa mettere in discussione il diritto delle genti. Su queste questioni non possiamo non prendere una posizione di principio.

BERLINGUER Io non prenderei posizione genericamente. C'è un movimento minacciato di massacro. Se vogliamo dirla, diciamo una cosa specifica contro i dirottamenti.

PAJETTA Dobbiamo tener conto di quello che dice qualche compagno. Possiamo dire che nemmeno questo fatto che abbiamo condannato e condanniamo può oscurare o servire di pretesto contro la resistenza palestinese.

GALLUZZI Mi pare che ciò che dice Pajetta è giusto.

LONGO Pajetta e Galluzzi rivedano questo testo e lo definiscano. Si passa al secondo punto all'ordine del giorno<sup>40</sup>.

Si conclude dunque su questo punto con l'approvazione del comunicato. Mentre Terracini e Sereni chiedono una condanna aperta degli episodi di terrorismo palestinese verificatisi nel 1970, che fino a quel momento da parte del P.C.I. non c'è stata, gli altri, Occhetto, Berlinguer, temono che ciò possa sembrare far mancare l'appoggio, che è totale, a un "popolo minacciato di distruzione". Pajetta trova la formula: dire che per principio è giusto condannare queste espressioni della lotta palesti-

<sup>38</sup> MF 71, 241. Nota della Sezione esteri, Carlo Galluzzi, all'ufficio segreteria, Roma, 13 marzo 1970. Proposta relativa al P.C. Israeliano.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Mf 003, 129, Direzione, III volume, 24 luglio 1970, verbale n. 14.

nese, ma che neanche questa condanna fa mancare l'appoggio del PCI alla sua lotta. Galluzzi è d'accordo. Pajetta media quindi tra la generazione di Terracini e Sereni e quella di Berlinguer. Su questo tema si colgono nelle parole di Berlinguer, di Occhetto delle sfumature persino emotive, ed è significativo che a protestare sono solo i due "compagni ebrei" e di loro, e della loro personalità, più che del principio messo in discussione del diritto delle genti, non si può non tener conto, secondo Pajetta.

### *Conclusioni*

La posizione del PCI, nel 1970, sul conflitto arabo-israeliano e la questione palestinese si è dunque definita e cristallizzata, nel senso che è decisa e coerente, ma non immutabile. Dopo il Settembre Nero del 1970, il P.C.I. modificherà la valutazione dei rapporti di forza in Medio Oriente e delle prospettive politiche del movimento di Resistenza palestinese, nonché della posizione israeliana. Tuttavia l'elaborazione teorica, la politica attiva del P.C.I. e la pubblicistica degli anni tra '67 e '68 sono determinanti nell'orientare l'opinione pubblica, e non solo comunista, negli anni successivi: appoggio totale, lievemente critico per le componenti estreme, ad Arafat, ma non critica aperta diretta a lui in quanto non isola quelle componenti; critica invece senza attenuanti a Israele, che coinvolge non solo la sua politica giudicata arrogante ed oppressiva, ma la sua stessa natura di Stato ebraico, che, con la sua semplice presenza nell'area costituisce minaccia alla pace e una provocazione dell'Occidente per il mondo arabo. Ciò è in parte l'esito di un cammino coerente. Il PCI è stato da sempre critico verso Israele, pur senza troppe illusioni nei confronti della politica panaraba di Nasser: cosciente delle debolezze del movimento di liberazione arabo, di vaga ispirazione socialista, espressione di un ceto borghese e militare, e scarsamente collegato alle masse. La rottura della posizione comunista italiana su Israele sta piuttosto nel giudizio senza appello sull'intera esperienza sionista.

Nel '69 il PCI cerca una sua strada, consapevole della crisi di credibilità dell'Urss dopo i fatti di Praga del '68 e del peso della sconfitta militare subita dai Paesi arabi sostenuti da Mosca nella Guerra dei Sei giorni. Esso è

d'altro canto cosciente del prestigio guadagnato nel mondo arabo con l'attenzione dialogante a tutte le forze progressiste, proprio nella misura in cui ricerca una sempre maggiore autonomia da Mosca. Al Fatah appare come la punta avanzata del movimento di liberazione arabo: è l'organizzazione di un popolo oppresso politicamente, territorialmente, socialmente, che ha preso coscienza del suo ruolo nella storia ed è pronto alla lotta rivoluzionaria, sulla base di un programma politico laico e di ispirazione chiaramente marxista. La dissoluzione dello Stato ebraico nella sua attuale forma politico-istituzionale è parte integrante del suo programma politico. Da parte del P.C.I. non c'è appoggio aperto, ma neanche critica esplicita a questo punto del programma di Al Fatah. La dissoluzione dello Stato ebraico si pone semplicemente come prospettiva storica, in una analisi dialettico-marxista. Questa valutazione viene rinforzata dalla coscienza che nell'opinione pubblica italiana e non solo, di sinistra e non solo, la simpatia per la lotta del nazionalismo arabo non è mai stata così viva come la simpatia per tragedia del popolo palestinese. Mai nei documenti ufficiali è negato il diritto all'esistenza dello Stato di Israele. Tuttavia sia la pubblicistica, sia le analisi della Sezione esteri e le discussioni in Direzione mostrano che nel P.C.I. la liquidazione dell'esperienza storica dello Stato ebraico era considerata come possibilità storicamente concreta.

Il '68 è un anno di crisi e come di paralisi, tra contestazione studentesca e invasione di Praga. Nel '69 il P.C.I. ritrova una sua linea, che non è quella del movimento studentesco ma è molto più autonoma rispetto a Mosca. Al centro di questa nuova visione, molto più presente nella generazione di Berlinguer che in quella di Sereni, c'è l'attenzione per la rivoluzione palestinese, vista come necessità storica (nazionalismo e socialismo si incontrano) e non come volontarismo individualista alla Che Guevara. Inoltre la linea delineata dal P.C.I. risponde alla crisi di fronte alla mobilitazione politica giovanile, senza paura di scavalco, ma con la forza di una autentica proposta alternativa, vigorosa e organizzata; tende a recuperare l'unità a sinistra delle forze progressiste che si era creata intorno alla questione del Vietnam; finisce per spostare il baricentro della lotta dalla dimensione antifascista a quella del-

Sonia Vivacqua

*l'antimperialismo come parola d'ordine e fattore coagulante in una lotta comune di forze politiche diverse, comprese le frange cattoliche terzomondiste.*

Sonia Vivacqua  
Via Vitale, 38,  
I-Acquaviva (BA)  
e-mail: [sonia.vivacqua@libero.it](mailto:sonia.vivacqua@libero.it)

#### SUMMARY

The Italian Communist Party, upon the eve of the Six Days War, in June 1967, condemned the aggressive Israeli policy, which they linked to USA imperialism. The policy was viewed as directed against the progressive Arab states, which were considered an expression of the national liberation movements. Italian communist leaders affirmed that Israel had developed an autonomous expansionistic policy. At the same time they considered the Arab leaders' declarations about the destruction of Israel wrong and damaging to Arab interests. The Mediterranean Conference held in Algeria in March of 1969 was a turning point for the Italian communists. They discovered in Al Fatah the expression of Palestinian resistance. Peace between Israel and the Arab States through the application of UN Resolution 242 of November 22, 1967 seemed insufficient, because it did not consider Palestinians as a political subject. Italian communists openly supported the Al Fatah political program, realizing it implied the dissolution of the State of Israel, although not of the Jewish presence in Palestine. On one hand, in all Italian communist official documents the right of the existence of the State of Israel was always mentioned; on the other hand, the mere existence of the Jewish State was considered, in several public conferences and publications of the party, a menace to peace in the entire Middle East.

**KEYWORDS:** Italian Communist Party; State of Israel; Six Days War.

**THE TEACHING OF HEBREW  
IN EUROPEAN UNIVERSITIES**

**Proceedings of the EAJS Summer Colloquium  
Yarnton Manor (Oxford), 18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> July 2005**

**edited by  
Mauro Perani**



THE TEACHING OF HEBREW IN EUROPEAN UNIVERSITIES. A SHORT REPORT\*

The 2005 Summer Colloquium of EAJS, held at Yarnton Manor near Oxford, from 18 to 20 July, with generous assistance from the British Academy, was devoted to the question of the teaching of Hebrew in European universities. While a number of papers addressed aspects of the Hebrew language and its teaching, participants also discussed the present state of Hebrew in European universities. It very soon emerged that this is a timely, indeed urgent, subject for discussion. Speaker after a speaker painted a bleak picture of rapid and dramatic decline in the range and depth of Hebrew study available to students in different European countries (the sole exception being France). While not all European countries were represented at the Colloquium, there was no reason to suppose that the picture would be significantly different in the others.

Summaries of the various papers are given below, but the urgent concerns voiced at the colloquium demand to be given prominence at the outset of this report. The steep decline in Hebrew teaching was attributed not to a lack of interest but to reforms of university education, mainly stemming from the Bologna Accord, and to a funding crisis. Given the central place of Hebrew within Jewish Studies, the following *manifesto* was agreed by those present:

WE CONSIDER THE TEACHING OF HEBREW TO BE NECESSARY FOR MANY CENTRAL ASPECTS OF JEWISH STUDIES, AND THEREFORE WE CALL ON THE MEMBERSHIP OF THE EUROPEAN ASSOCIATION OF JEWISH STUDIES TO DO ALL THEY CAN TO ENSURE THAT IN EACH COUNTRY IN EUROPE THERE IS AT LEAST ONE CENTRE WHERE HEBREW IS TAUGHT IN DEPTH.

I shall come back to this manifesto at the end of my report. I have placed the text at the beginning to ensure maximum publicity and in

\* Not all the lectures delivered at the Colloquium are published in these Proceedings, as some lectures were unable to submit a text.

the hope of stimulating an active debate and indeed some action.

The colloquium coincided with the publication by Peeters (Leuven) of the volume *Jewish Studies and the European Academic World*, edited by Albert van der Heide and Irene Zwiép, and containing the plenary lectures read at the VIIth Congress of EAJS in Amsterdam, July 2002. Albert van der Heide presented copies of the book to the three contributors present (Angel Sáenz-Badillos, Mauro Perani and Nicholas de Lange); the lectures contain a good deal of information about Hebrew teaching that is relevant to the discussions of the colloquium.

Turning now to the papers read at the colloquium, *Mauro Perani* (University of Bologna at Ravenna) began the proceedings with an illustrated lecture on 'The Italian Genizah', the name given to the extraordinarily rich discoveries of Hebrew manuscript materials reused in book bindings, mainly of notarial registers and cartularies of the later sixteenth and seventeenth centuries. Over 8000 fragments had been discovered so far.

Mauro Perani also delivered a paper on 'The teaching of Hebrew language in Italy: Bible versus Judaism'. After the Council of Trent the study of the Hebrew Bible was opposed by the Catholic Church, and Hebrew largely disappeared from the universities and from Italian culture for some four centuries. Such Hebrew study as existed in the universities during this period was limited to biblical exegesis, and was cut off from Jewish studies. In the 19th century, following the First Vatican Council, the faculties of theology within public universities were abolished and theological study was henceforth confined to religious seminaries. As for Jewish scholars, they were expelled from the educational system under the 1938 Fascist racial laws, and so the remaining link between Hebrew and Jewish studies was severed. From the 1960s and the Second Vatican Council, however, the climate changed again, and there was a dramatic upsurge of interest in Judaism, leading to a strong revival of

interest in Hebrew finding exaggerated expression in what the speaker called the *ebraico-latria* of some ‘interlinear’ Italian translations of the Old Testament, embodying such calqued phrases as ‘sacerdotare’, or ‘nell’osso di questo giorno’ (‘in the bone of this day’ rendering *be-‘ešem ha-yom ha-zeh*).

After a period of renewal and expansion, Hebrew study is threatened again by the recent reform of the university system. Hebrew is only present in the undergraduate programme in the course ‘L-Or/08’, which contains Hebrew language and literature and every form of Jewish culture from the beginning to the present day. This course is taught in thirteen universities; however in only two of these (Turin and Venice) does the presence of a team of teachers allow students to follow an articulated curriculum including Rabbinic Hebrew. Seven universities teach Modern Hebrew with the help of native speakers. The new credit system marks a serious impoverishment: whereas previously pupils studied Hebrew for three hours a week over a whole year, a credit now represents 6 hours of study, so that a pupil with five credits in Hebrew will only have had 30 hours of teaching. Professor Perani mentioned plans for a new Masters qualification on the conservation and evaluation of the Jewish cultural heritage, to be taught in Italian and English at the Ravenna branch of the University of Bologna.

*W.J. van Bekkum* (Groningen), in his presentation entitled ‘The drama of Hebrew Studies in modern European society: the case of the Netherlands’, discussed the dangers facing Jewish studies in the Netherlands and in Europe generally. The speaker singled out problems over funding, and the difficulty of finding an adequate definition of Jewish studies within the local academic context. On the credit side, a growing interest within Dutch society in Islamic and Arabic issues could potentially provide an opportunity to expand the teaching of Judaism.

In the first of the two keynote lectures *Ora Schwarzwald* (Bar Ilan) spoke of ‘The linguistic unity of Hebrew: Colloquial trends and academic needs’. She began by sketching briefly the different periods of Hebrew, and considering the place of earlier phases of the language, particularly Biblical and Mishnaic

Hebrew, in Modern Hebrew, as well as the input of foreign languages such as Arabic and English. After discussing in detail some linguistic features of Modern Hebrew, Professor Schwarzwald commented on the prevalence of so-called ‘thin’ or impoverished language (*lašon razah*) in Israel today, which she explained with reference to a number of factors: a feeling of power after the 1967 war; American influence; television; secularization; and changing educational programmes and methods. She went on to discuss two approaches to language teaching, the ‘textual’ and the ‘communicative-pragmatic’ methods. The prevalence of the latter contributes to the impoverishment of the language and to a poor knowledge of the classical Hebrew sources. Hebrew has also lost its previous dominance in Jewish studies: a comparison of periodical articles listed in 1970 and in 2000 shows that whereas in 1970 42% of articles were in Hebrew and 33% were in English, in 2000 the respective figures were 24% and 48%. Professor Schwarzwald concluded her presentation with some instructive and entertaining examples of contemporary spoken and written Hebrew.

*Yishai Neuman* (INALCO, Paris), in his paper ‘A lexically creative approach to the teaching of Modern Hebrew as a foreign language’, explained a method of teaching Hebrew grammar that he has been developing. Hebrew’s morpho-syntax and morpho-semantics are much more transparent in Modern Hebrew than they were in pre-modern Hebrew. Modern Hebrew, because of its greater morphological regularity, should be used to facilitate the acquisition of lexicon, in preference to Biblical Hebrew, which is still the starting-point for many students because of the orientation of many of the teachers.

A discussion on European issues in the university teaching of Hebrew was dominated by the bleak picture painted by Mauro Perani, confirmed for Spain by Angel Sáenz-Badillos (Complutensian University, Cambridge, Mass.). Semitic philology, he explained, which had previously brought Hebrew and Arabic together under the same roof, had now been divided up, and the valuable link with Arabic had been lost. Meanwhile Modern Hebrew was being weakened since, for budgetary reasons, lecturers were no longer brought from Israel.

A link with comparative religion has not solved any internal problems, and numbers are threatened by a shortage of employment opportunities for graduates. The greatest concentration is in Madrid, with five full and five associate professors. Granada has four associate professors. Most of the four Semitics professors in Barcelona are working on other Semitic languages, not directly on Hebrew, and in Salamanca both professors who teach Hebrew are historians. The state-funded research institute CSIC does not provide teaching, but conducts high-level research, including biblical Greek and Judaeo-Spanish. The Bologna Accord imposes a move of Hebrew away from a Jewish Studies major towards Asian languages, where it will probably attract fewer students and will be cut off from the Jewish cultural context.

The Dutch situation was reconsidered, and some positive points were tentatively put forward. The watering down of subjects could potentially be an opportunity to introduce more students to some elements of Hebrew and Jewish studies. Even if there is a lowering of standards at BA level under the Bologna system, the MA is more specialised (although it is hard to introduce a language at this stage)

*Nicholas de Lange* (Cambridge) sketched the position in the United Kingdom. While a number of universities have introduced courses or even centres of Jewish studies, most of these do not offer Hebrew language. This is clearly deeply unsatisfactory. In London, SOAS offers only Modern Hebrew, taught by a lecturer; University College, the only British university to have a department of Hebrew and Jewish Studies, teaches Biblical, Rabbinic and Modern Hebrew. Outside London, only Oxford, Cambridge and Manchester offer the full range of periods of Hebrew. All British universities that teach Hebrew rely on very limited state funding or private benefactions, and the outlook does not look very bright.

*Sonia Barzilay* (Paris 8, Centre National de l'Hébreu) gave a much more rosy account of the situation in France, the one European country where there is still a large and thriving Jewish community. Jewish children study Hebrew either in private Jewish schools or (in the case of state school pupils) at *Talmud Torah*. Hebrew is available as one among a choice of

foreign languages in schools, and is examined in the *baccalauréat*, and indeed in the competitive examinations for teachers, the *CAPES* and *agrégation*. Several universities and theological colleges (whose degrees are recognised as the equivalent of a university degree) teach courses in Hebrew, and in addition Modern Hebrew is offered in a number of others. There is a significant student demand for Modern Hebrew.

It was agreed that the brief sentence on European universities in the article on Hebrew language in the recent *Oxford Handbook of Jewish Studies* edited by Martin Goodman did not do justice to the subject, and several participants felt that there should be a 'European Handbook' in which the specifically European dimensions of Hebrew and Jewish studies could be presented.

In a session devoted to Modern Hebrew literature *Albert van der Heide* (Amsterdam) spoke on 'Agnon in class. Revisions and the development of modern literary Hebrew'. Taking examples from Agnon's own revisions of his work in successive editions, he showed how the changes could be used to teach about the nuances of the language. Glenda Abramson (Oxford), in 'Language and intimation in *Mul Haya'arot* by A. B. Yehoshua', demonstrated some ways in which close study of the vocabulary of a literary text (in this case particularly words indicating fire, flame, burning, etc.) could be used to enhance the teaching of the language. She also gave other examples of works in which the authors' linguistic games and devices have proved helpful in the selection of literary texts for study, particularly for beginner students, without sacrificing the texts' aesthetic principles.

In the second Keynote Lecture, *Angel Sáenz-Badillos* spoke on 'The teaching of Hebrew language in Europe and America: a comparative approach'. Professor Sáenz-Badillos described courses and resources at sixteen American universities known for their Hebrew or Jewish studies teaching. Almost none had a department of Hebrew: Hebrew was mainly taught in the context of Near Eastern Language and Civilization or Near Eastern Studies. With just a few exceptions, Hebrew was not taught as a Semitic language, or from a linguistic or philological viewpoint, but as a tool for the un-

derstanding of texts. It was generally accepted that texts could be adequately studied in translation, with study of the original reserved for specialists. There was a clear focus either on Biblical or on Modern Hebrew; Rabbinic and Medieval Hebrew were only rarely available. In the case of a field like medieval Hebrew poetry the emphasis was exclusively on literary, historical or cultural aspects; there was almost no research on critical editions or linguistic studies. The students were mainly Jewish, or in the case of some Biblical Hebrew programmes, members of Christian churches. Several associations existed to aid the university teaching of Hebrew. Summing up the differences between Europe and the United States with regard to Hebrew teaching, Professor Sáenz-Badillos spoke first of the different historical background, sociological situation and academic traditions. The student body was different too (and in particular with the exception of France there was not the same preponderance of Jewish students in Europe). There was a greater linguistic interest in Europe (in philological study of Hebrew as a Semitic language, or in the history of the Hebrew language and of the philological study of Hebrew), and a more conservative approach to the study of methodology. In recent times Europeans had discovered the contribution of the Jews to the culture of the European countries and saw it as part of their own culture. There was a much greater interest in the medieval period than in America. Jewish studies had grown in Europe recently, but not to the same degree as in the USA; Israeli Hebrew was being taught increas-

ingly in European universities. It remained to be seen what the effect of European convergence would be.

Sonia Barzilay treated participants to a demonstration of two CD ROMs for the teaching of Biblical and Modern Hebrew with which she had been involved in preparing (the former in conjunction with Mireille Hadas-Label). Both are available in Hebrew and English. [See [www.yodea.com](http://www.yodea.com)]

Finally, *Rachel S. Harris* (Oxford/SUNY Albany) spoke on 'Cultural negotiations with the audience: the case of Haim Gouri's *Hanishkahim*'. She spoke of the different versions in which the poem had been published and of different possible ideological interpretations; and presented her own English translation with comments.

The colloquium concluded with a summing-up of the discussions, and an attempt to draw some lessons for the future. This final session again noted the urgency of addressing the negative current trends, as described above. It was judged important for the membership of EAJS to engage actively in this debate, and to do their best to ensure the survival of Hebrew study at a serious level in each country, as mentioned in the manifesto cited at the beginning.

Nicholas De Lange  
Faculty of Divinity  
West Road  
Cambridge CB3 9BS  
UK  
e-mail: [nrml1@cam.ac.uk](mailto:nrml1@cam.ac.uk)

S.Y. AGNON: THREE FRAGMENTS AND THEIR HISTORY

In the history of Hebrew literature the early 20th century represents a fascinating and extremely rich stage, where past, present and future really met, and serious dialogues between ideology, philosophy and religion took place. To the competent reader the ‘modern classics’ offer fascinating insights into the struggles going on between tradition and modernity, nationalism and universalism, and into the various evaluations of Jewish tradition and culture.

For these very reasons, it is also very good material for teaching, and once this point is accepted, it becomes rather obvious that students of Hebrew should benefit of a good acquaintance with the works of the modern Hebrew classic *par excellence*, Shmuel Yosef Agnon (1888-1970).

As is commonly known, Agnon secured for himself a unique and highly characteristic place among the Hebrew writers of the 20th century, in stylistical as well as literary respect. It is often maintained that Agnon had found his own style and tone already with his early publications around 1910, *Agunot* (1908) and *We-haya he-aqov le-mišor* (1912), but in reality the situation is much more complicated – as it always is. Agnon was a master on more than one field and his stylistic diversity can very well be elucidated by the comparison of three almost contemporaneous stories, written around 1920. An extra dimension can be added to this comparison by considering the fact that all three, at a later stage, were revised for inclusion in the two editions of Agnon’s Collected Stories<sup>1</sup>. The stories in question are:

- *Giv‘at ha-Ḥol* appeared as a separate publication in Berlin 1920 (as an adaptation of *Tishri*, written in 1911); revised for KS1 IV, 177-225; KS2 III, 341-389.
- *Ha-Niddah* in *Ha-Tequfa* 4 (1919), 1-54; revised for KS1 III, 9-69 and again for KS2 II, 5-56.
- *Bi-dmi yameha* in *Ha-Tequfa* 17 (1923), 77-124; revised for KS1 IV, 9-72; KS2 III, 5-54.

Studies of Agnon’s style and idiom are many and it is not the aim of this presentation to make new contributions to the field. The comparison between styles and versions offered here is not done as a part of some research project. It is meant rather as an example of, and an incentive to certain possibilities for teaching.

*Giv‘at ha-Ḥol*

A few words of introduction: *Giv‘at ha-Ḥol* can be considered a very ‘portrait of the artist as a young man’. In Yaffa, in the first decade of the 20th century, the young poet Chemdat lives on his own and regularly meets this light-headed, red-haired girl Yael Chayes, whom he teaches Hebrew literature, but who falls asleep during his spirited monologues. Why does he meet her, why does he feed her, why does he even visit her in hospital? *הבֵּל הַיּוֹפִי שֶׁקֶר הַחַן*, “Grace is deceptive, beauty is vain” (Proverbs 31,30), even a young poet should know that!

Much can be said – indeed has been said – about the literary aspects of this story, we restrict ourselves to style. *Giv‘at ha-Ḥol* is written in the kind of Hebrew which, since Bialik’s famous essay on the subject, is called the *nussach*<sup>2</sup>: the eclectic style which picks and borrows from the classical

<sup>1</sup> KS1 = *Collected Stories*, Berlin 1930 - Jerusalem/Tel Aviv 1952 (11 vols.); KS2 = *Collected Stories*, Tel Aviv 1953-1962 (8 vols.). For Agnon’s life and work in general see A. BAND, *Nostalgia and Nightmare. A Study in the Fiction of S.Y. Agnon* (Berkeley and Los Angeles 1968), still indispensable, as is the recent voluminous biography by Dan La’or, *ביוגרפיה, חיי עגנון*, (Jerusalem - Tel Aviv 1998).

<sup>2</sup> CH.N. BIALIK, *יוצר הנוסח*, in *Collected Works*, vol. II (Berlin 1923), pp. 277-280 (most probably written shortly after 1910). For a captivating description of the style see R. ALTER, *The Invention of Hebrew Prose. Modern Fiction and the Language of Realism* (Seattle and London 1988), pp. 31-41.

sources of all kinds. The Hebrew novels of Mendele Mokher Sefarim (1835-1917) are considered standard for quality-*nussach*. *Giv'at ha-Hol* is, of course, different. It has a different atmosphere. It is later in time, but still betrays the deliberate intertextuality characteristic of the *nussach*.

Text fragment (beginning), 1920 version:

ראה זה פלא!  
 חמדת נאות לה ליעל חיות לקרא עמה בספרות היפה.  
 לאחר שמצא בזה עוד אחד מכבשוני הנפש וחידותיה שאין להם פותר, אמר: כל זה למעלה מבינתי ולמה  
 איגע לריק? כיון שהבטחתי אין לי אלא לקיים.  
 קודם שבאה אצלו לקרות נודע לו מצבה.  
 בחורה בת טובים וריקנית, היתה בעיניו תחלה, כל ימיה כחגים, אין בעולמה אלא לעגב על עלם,  
 עלם וחברו. – והנה היא אומללה, אומללה שבעתיים. עניה ועומדת בחזקת סכנה. קופה של פגעים  
 תלויה לה מאחריה. בנעוריה, בית אביה, אומנם ראתה בטובה, אבל מיום שגלתה משם, הורע מזלה.  
 עכשיו הריחי מצפה לשכר של תיקון גרבים. לומדת היא מלאכה זו, אבל שכרה מוטל בספק. יד כחה  
 לה וכל מלאכת עבודה אסר עליה הרופא. מזלו של יורד יזעזע כל לב, וביחוד גורל עלמה האמונה  
 עלי תולע שנשכרת על פת לחם. בת מלך שנידונית לעשות בפלך.

Translation:

*Amazing!*

*Chemdat let himself be persuaded by Yael Chayes to read Hebrew literature with her.*

*Another example of the mysteries and riddles of the human soul, he said to himself, this is beyond me, why should I trouble myself for nothing? But I promised, and promises should be kept.*

*He knew her situation well before she came to him to read.*

*A girl, well-to-do, but a scatterbrains, he thought first, frivolous and nothing else on her mind than chasing after the boys – but very unhappy too. Poor she is, and in danger, dragging along a long list of ailments. In her youth, still at home, she was well off, but since she left, her fate has turned. And now she has to earn her living by darning socks, a job she tries to learn with doubtful success. One of her hands has become lame, so the doctor strictly prohibited her to work. A poor man's lot is so depressing, especially when a girl is involved, pampered first, but now hired for a piece of bread. A little princess condemned to toil<sup>3</sup>.*

(tr. AvdH)

As said, *Giv'at ha-Hol* can be taken as a representative of the *nussach*. Although the setting and atmosphere are clearly the ones of modern literature, as evidenced by its 'parlando' presentation and ironical effects, the syntax is predominantly the one of the rabbinic sources, as is the majority of its idiom; but there are also clear instances of Biblical style and expressions.

Let us peruse a few examples. For conjunctions *לאחר ש-*, *כיון ש-* are used; *הריחי* serves as interjection; there are some typical expressions of Rabbinic Hebrew like: *אין לו אלא לקיים* *אין לו אלא לקיים* in the sense of 'impoverished', etc.

Biblical is *לקרא* against *לקרות* a few lines later, and *אומללה שבעתיים* – 'sevenfold miserable', *לעגב על עלם* (vocalised in the original) is reminiscent of the steep metaphors of the prophet Ezechiel (Ch. 23: Oholah and Oholibah), 'to lust after' (qal, not pi'el as here). *האמונה עלי תולע* (Lam. 4,5: NRSV "Those who were brought up in purple [cling to ash heaps]") is studiously Biblical.

In addition to these 'biblicisms' there are, even in this short passage, two outstanding Rabbinic idioms: *קופה של פגעים תלויה לה מאחריה* lit.: 'a basket of plagues hanging behind her' is derived from a passage in Yoma 22b:

<sup>3</sup> I failed to find an appropriate substitute for the rhyme at the end; *פלך* – 'spindle' (cp. Proverbs 31,19) stands for the typical occupation of the house-wife: *אין חכמה לאישה אלא בפלך* (Yoma 66b).

R. Yonathan said...: Nominate as *parnas* only somebody who is dragging along a basket of reptiles (קופה של שרצים תלויה מאחוריו), for if he should become impertinent, one can say to him: Just look behind you, please!

עוד אחד מכבשוני הנפש וחידותיה, lit.: ‘another mystery and riddle of the human soul’, is reminiscent of Talmudic דברים שהם כבשונו של עולם (Hag. 13a): ‘the hidden things of the world’. *הנפש* had become a literary expression in the *nussach*, descriptive of the human soul. Later, however, Agnon changed this passage – which brings us to the category of revisions<sup>4</sup>.

*Giv‘at ha-Hol* was, naturally, included in Agnon’s collected stories, but he seized the opportunity to change the text in numerous instances.

We give again a few examples: לקרא becomes לקרות; the peculiar נאות as a verb (nif’al) is a rare biblicism here, which occurs three times in Gen. 34 (the brothers of Dinah who ‘consented to’ be circumcised); it is rather common in Medieval Hebrew in the slightly different sense of ‘correspond, agree’. Agnon replaced this archaism by the simple נענה in the later version of *Giv‘at ha-Hol*. אומללה becomes עלובה וענייה, and as said לעגב (vocalized in the original) is replaced by לעגוב in the qal, as it, biblically, should.

Completely rephrased is the sentence

עוד אחד מכבשוני הנפש וחידותיה שאין להם פותר, אמר: כל זה למעלה מבינתי

which became:

עוד חידה אחת מחידות הנפש שאין לפתור, אמר בלבו. במופלא ממך אל תחקור.

This revision removed the old-fashioned *הנפש* and enriched the passage by a very apt and easily understandable quotation of ‘Ben Sira’ (cp. 3,21), taken from Hag. 13a. Also rephrased is אור ליום שאותה ריבה באה אצלו נתפרשו, which became: קודם שבאה אצלו לקרות נודע לו מצבה לא עבר עליה רגע בלא פגע. An expression like תיקון גרביים can hardly be anything else than ‘darning socks’, and therefore סריגת גרביים, which appears in KS, is a much better description for the skill that Yael had to acquire. The very artificial עלמה האמונה עלי תולע mentioned earlier, is simply omitted.

For a fuller picture I give a few examples of replacements and revisions from elsewhere in the story. In the 1920 version (p. 10) the highly literary expression שאר בשרה (cp. e.g. Lev. 18:6, the laws of incest) is used for a family relative, but it is replaced by the straightforward קרוב. The context here speaks of a mock wedding ceremony and tells us, with patent allusion to Shabbat 88a (or Rashi on Ex. 19:17) that somebody (ו)למרבה השמחה ולששון אין קץ עמד וכפה עליהם חופה כגיגית “...held a canopy over her like a bucket”, which in the later versions is changed into וכדי להוסיף, so that the Midrashic pun, which most readers would have easily understood, is lost<sup>5</sup>. The expression (p. 13) שטות שאין על עפר משלו, to be translated as ‘an incomparable folly’ (cp. Job 41:25), became simply שטות שאין כיוצא בו, but later (p. 17) Yael’s maroon tresses are said to be so beautiful that שלא היה על עפר משלן, which is left unchanged. In another context (p. 45) the somewhat puzzling מין תמרי הודו (‘Indian dates juice’?<sup>6</sup>) is replaced by מיני משקאות.

This range of examples clearly suggests that Agnon’s revisions have the general tendency to simplify and clarify. ‘Old-fashioned’ literary expressions are removed and others are embellished or improved, one of the nicer examples being הורע מזלה which became:

לא עבר עליה רגע בלא פגע.

In the case of *Giv‘at ha-Hol* there is little difference between KS1 and KS2.

<sup>4</sup> A striking detail is יד כחה – ‘a lame hand’?; but כחה is better used of eyes or colours: ‘dim’.

<sup>5</sup> A modern dictionary like R. ALCALAY, *The Complete Hebrew-English Dictionary* (Jerusalem 1963), s.v. כפה offers: כפה עליו הר כגיגית – ‘to force a decision’.

<sup>6</sup> The similarity with ‘tamarind’ (Arab.: *tamr hindî*) was suggested during the discussion of this paper at the Colloquium.

*Ha-Niddah*

Again a few words of introduction: *Ha-Niddah* – ‘The Castaway’, ‘The Banished One’ is one of Agnon’s famous and early ‘nostalgic’ stories, set in the early days of the Hasidic movement. Agnon started writing it already around 1910 and it took him a long time to finish it. It is a long story, almost a novella, and it is obvious that Agnon took great pains to match form and content, story and style. The issue is taken from a dramatic phase in Jewish history: the clash between *Hasidim* and *Mitnagedim*, and the language is the language of traditional Judaism.

Text fragment (beginning), 1919 version:

פרק ראשון: הנצנים נראו בארץ  
(א) התעררות

ש'לג רב ירד כל אותו השבוע מנתיב עליון כלפי העולם השפל. האדמה השחורה הלבנה והשמים עמדו בכחיונם ובני-אדם נתכנסו לבתיהם בין התנור ולכירים. ובעיר אין יוצא ואין בא. אבל בחמישי בשבת נתגברה מדת החסד. השמש זרחה על-פני הארץ והש'לג מתמזמז והולך. נשים יצאו לשוק לקנות בשר ודגים ומן הכפרים אשר מסביב באים בקרונות ובסוסים. ושוב שופעים צנורות החיים, כאילו לא נפסק השפע מעולם.

(ב) צדיק בא לארץ

היום רד והחרדים אל דבר ה' התחילו מתלקטים לבית-המדרש. יודעי ספר סגרו ספריהם ובחורים שבתו מנגינתם. השמש הדליק את הנרות והקהל נטלו ידיהם והתפללו. הם מתפללים ושתי נשים זקנות התפרצו בדלת ביללה. זאת אומרת לחברתה: שפכי כמים לבך על אידלה הצנועה והכשרה. וזאת עונה ואומרת: אל נא, רפא נא לה למען אפרוחיה שלא חטאו! והן אוחזות זו בזו ונופלות לתוך ארון הקודש ומגפפות את ספרי התורה עד שהולכות דמעותיהן ונוגעות אלו באלו ומתערבות. בין מנחה למעריב נשמעה שמועה בבית המדרש: צדיק בא לעיר! ... ..

Translation:

*Chapter One: Blossoms have appeared in the Land*

1. *Awakening.*

*All week long heavy snow had come down from the heavens above upon the lower regions. The black earth had whitened, but the skies had kept their greyness and at home people huddled by their stoves and ovens. In town nobody went around.*

*But later that week God's grace prevailed. The sun shone over the earth and slowly the snow began to melt. Women went to the market place to buy meat and fish, and peasants came from the villages around with their carts and horses. The channels of life again flowed as if their flow had never ceased.*

2. *A Tsaddik comes to town*

*The day came to its end and those who feared the word of God assembled in the house of learning. The studios closed their books and the students stopped chanting. The beadle lighted the candles and the community washed hands and prayed.*

*While they were praying two older women burst inside with screams. One said to the other: Pour out thine heart like water for the chaste and virtuous Eidele, while the other answered: God, heal her now, for the sake of the fledglings that did not sin! They clutched each other, fell into [sic = upon?] the Holy Ark and embraced the Torah scrolls until their tears flowed together and mixed.*

*Between the afternoon and evening prayer a rumour had spread in the house of study that a Tsaddik would come to the city!... ..*

(tr. AvdH)

The atmosphere of *Ha-Niddah* is completely different from the one of *Giv'at ha-Hol*. This is the world of traditional Judaism and so the style is replete with expressions derived from Jewish religious life. Thursday is called *חמישי בשבת*, not simply *יום חמישי*; the setting is in the Bet ha-Midrash, prayer in the synagogue is the obvious thing to do, and things happen between *minḥah* and *ma'ariv*, with its idiomatic connotations. The weather is not a fact of meteorology, but rather emanates (שפע) from Above (מנתיב עליין) and is the effect of God's Mercy (מדת החסד), given through 'the channels of life' (צינורות החיים). The scene that two women disturb the synagogue service in order to pray loudly for a woman in labour is highly traditional and stereotype, and here not without artificiality too, since the women speak to each other in biblical quotations. The Bible is present, but only in quotations and not as a determinant of the literary style as it was in *Giv'at ha-Hol*.

On the following pages, not translated here, the staging becomes even more pronounced with the arrival of the Rebbe. The Rebbe's followers long to behold the *אנפין קדישין* of the master (לקדם פניו) and they hasten to meet his coach, or rather his 'chariot' (של אותו צדיק נזדרזו אנשי סגולתו) and they hasten to meet his coach, or rather his 'chariot' (של אותו צדיק נזדרזו אנשי סגולתו), put in expressions evocative of the Kabbala and Hasidism). The person who volunteered to accommodate the Rebbe in his house hopes to be blessed by his presence (להתבשרם) and after settling in, the Rebbe gives an audience and basks in the glow of his followers' devotion: *נתחמם כנגד אור אהבתם*, in reverse of what Avot 2,10 enjoins us to do: "Warm thyself before the fire of the Sages" (והורי מתחמם כנגד אורם של חכמים).

When *Ha-Niddah* was prepared for inclusion in the Collected Stories it was not without the inevitable changes, and for the second Collected Stories Agnon again revised the text. There are not many revisions in the passage quoted and translated above, but further on they abound.

For KS1 the numbering of the headings is removed and the middle heading (ב: צדיק בא לארץ) disappeared. The punctuation is severely limited and *השמש זרחה על פני הארץ* is changed to *על הארץ*, which is slightly better.

On the next page, not quoted here, there are significant improvements:

*נתנו שלום לרב והוציאו את הסוסים מדפניהם* is a bit awkward, or may be a deliberate play with *יוצא דופן* ('exceptional, unusual'). In KS it became: *והתירו את הסוסים ממושכותיהם*. "they loosened the horses from their reins".

*אף הנשים הגיסו לבן ועמדו על רגליהן ליהנות מזיו פניו* is a description close to sacrilege, since the expression "the Radiance of his Countenance" is imperatively evocative of the Shekhina. It is changed into: *כדי להסתכל בפניו של אותו צדיק*. The description of the mutual devotion between Rebbe and followers (*לא היו הם יכולים להפרד הימנו ולא הוא מהם נשאר יושב בתוך קהל עדתו ואור האהבה*) was changed into: *לא היו הם יכולים לפרוש ממנו ולא הוא מהם*. "They could not depart from him, nor he from them. He remained sitting among the community of his flock and the glow of their love started warming his limbs" was changed into: *ישב עמהם ונתחמם כנגד אור אהבתם*, with the allusion to Avot mentioned already.

For the second edition of KS another set of revisions was introduced.

Significant is the change of *והשלג מתמזמז* into *והשלג מתמסה*. In the classical sources *מתמזמז* is a very rare expression used for the weakening, softening, decay of brains and marrow (Tos. Hullin 3,1; Hullin 45b and Rashi a.l.; Jastrow s.v. *מזמז*). Against this background it is rather bold to apply it to the melting of snow, but without doubt Agnon replaced the word because of the meanings it had acquired in colloquial language<sup>8</sup>. Minor changes are that *הקהל* is changed to *המתפללים* and *שמעיה נשמעה* is reversed to *שמעיה נשמעה*. On the next page *וראה* becomes *שלא יהא מקום לאותו צדיק בשבוש* and *אוכלסין* is changed to the simpler *אנשים*. The rather plain *שלא תהא דריסת רגל לאותו צדיק בשבוש* is upgraded to *שלא תהא דריסת רגל לאותו צדיק בשבוש*.

<sup>7</sup> *להגיס לב* ('they stirred their hearts?') is not in the usual dictionaries.

<sup>8</sup> ALCALAY, s.v. *התמזמזות* - 'softening, (vulgar) flirting', *מזמז* also 'to mess up'; see also D. BEN-AMOTZ & N. BEN-YEHUDA, *The World Dictionary of Hebrew Slang* I (Jerusalem 1972), II (Tel Aviv 1982) on the relevant entries.

Another example of the removal of an apparently too rare or artificial expression is: מקום שפינו לכבודו It became מקום שהקציעו לכבודו. A considerable rephrasing is carried out in the passage of the entrance of the two women into the synagogue, which softens its abruptness and makes it more understandable:

KS1:

הם מתפללים ושתי נשים זקנות התפרצו בדלת ביללה. זאת אומרת לחברתה: שפכי כמים לבך על אידלה הצנועה והכשרה. וזאת עונה ואומרת: אל נא, רפא נא לה למען אפרוחיה שלא חטאו והן אוחזות זו בזו ונופלות לתוך ארון הקודש ומגפפות את ספרי התורה עד שהולכות דמעותיהן ונוגעות אלו באלו ומתערבות.

KS2:

הם מתפללים ושתי נשים זקנות התפרצו בדלת ביללה, לבקש רחמים על איידילי הצנועה והכשרה ופתחו את ארון הקודש וגיפפו את ספרי התורה וקראו אל השם בחזקה: אל נא, רפא נא לה למען אפרוחיה שלא חטאו. וכך היו בוכות עד שנגעו דמעותיהן אלו באלו ונתערבו אלו באלו.

The rephrasing makes the passage easier. In the revised version it is immediately clear what the women are coming for: to plead for mercy; they don't fall into the Ark, but merely open it; the affected quotation from Lamentations is omitted; and the curious metaphor of the meeting and mingling of the tears of the old women is a bit normalized.

The tendency of all these changes is clear. They clarify and normalize on the one hand, but on the other introduce a number of unmistakable improvements.

### *Bi-demi yameha*

This is also one of Agnon's famous stories, often mentioned as the almost single specimen of *mel-itza*, biblical style, in his oeuvre. Here again the setting determines the style: Jewish bourgeois in central Europe around the beginning of the past century, the milieu where biblical Hebrew still stood for literary accomplishment. One might suspect that Agnon chose this style also simply to show off his abilities. In any case, the result is marvellous.

Text fragment (beginning), version 1923:

בְּדָמֵי יָמֶיהָ  
בְּדָמֵי יָמֶיהָ מֵתָה אִמִּי. כִּבְתַּת שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשָׁנָה הִיְתָה אִמִּי בְּמוֹתָהּ. מֵעַט וְרַעִים הָיוּ יָמֵי שְׁנֵי חַיֶּיהָ. כָּל הַיּוֹם יֹשְׁבָה בְּבֵית וּמֵן הַבַּיִת לֹא יֵצֵאָהּ. רַעוּתֶיהָ וְשִׁכְנוּתֶיהָ לֹא בָאוּ לְבִקְרָהּ וְגַם אָבִי לֹא הִקְדִּישׁ אֶת קְרוֹאֵיוּ. דּוֹמֵם עֵמֶד בֵּיתָנוּ בִּיגוֹנָהּ, דְּלִתּוֹ לִזְרֹ לֹא נִפְתְּחוּ. עַל מִטַּתָּה שִׁכְבָּה אִמִּי וְדִבְרִיהָ הָיוּ מֵעֵטִים, וּבְדִבְרָהּ, כִּמוֹ נִפְרָשׁוּ כִנְפֵי זָכוֹת וַיּוֹבִילוּנִי אֶל הַיִּכָּל הַבְּרָכָה. מָה אֶהְבְּתִי אֶת קוֹלָהּ. פְּעָמִים הָרַבָּה פִּתַּחְתִּי אֶת הַדֶּלֶת לְמַעַן תִּשְׁאַל "מִי בָּא?" יִלְדוּת הִיְתָה בִּי.  
לְעֵתִים יִרְדָּה מֵעַל מִשְׁכְּבָהּ וְתִשָּׁב בַּחֲלוֹן. הִיא יֹשְׁבָה בַּחֲלוֹן וּבְגִדֶיהָ הָיוּ לְבָנִים. בְּכָל עֵת הָיוּ בְּגִדֶיהָ לְבָנִים. פְּעַם אַחַת בָּא דוֹד אָבִי לְעִירְנוּ וַיְבוֹא לְרֵאוֹת אֶת שְׁלוֹמָהּ, וַיְדַבֵּר אֵלֶיהָ כְּדַבֵּר אִישׁ אֶל אַחֹת רַחֲמָנֶיהָ. כִּי בְּגִדֶיהָ הוֹלִיכֹהּ שׁוֹלֵל וְלֹא יָדַע אֲפּוֹא, כִּי הִיא הַחוּלָה. שָׁגָה בְּרוֹאָהּ.

Translation:

### *In the Prime of her Life*

*My mother died in the prime of her life. She was one and thirty years of age when she died. Few and harsh were the days of the years of her life. She sat at home the entire day and never stirred from within. Her friends and neighbours did not visit and my father did not welcome guests. Our house stood hushed in its sorrow, its doors did not open to a stranger. Lying on her bed my mother's*

<sup>9</sup> להקציע – 'to scrape clean'?

*words were few. But when she spoke it was as though limpid wings spread forth and led me to the Hall of Blessing. How I loved her voice. Often I opened her door to have her ask, who is there. I was yet a child. Sometimes she descended from her bed to sit by the window. She sat by the window and her clothes were white. Her clothes were always white. \*Once a friend/uncle of my father came to our town and came to enquire after her welfare and he spoke to her in the way one speaks to a nurse, for her clothes lead him astray, so he did not know that she was the one who was sick. He erred seeing her.\**

(tr. Gabriel Levin<sup>10</sup> /\*AvdH)

The style is too obviously biblical to be in need of demonstration. I point to a few details:

The title itself is already a remarkable specimen of *melitza*: Said king Hezekiah in his illness: *בדמי ימי אלכה בשערי שאול* (Is. 38,10). There is much diversity on the original meaning of *דמי*<sup>11</sup>, but in modern literary Hebrew the expression is standardized.

*מעט ורעים היו ימי שני חייה* ‘few and harsh’ as those of Jacob (Gen. 47,9 and cp. 25,7; 47,8). *הקדיש (את) קרואיו* (Zeph. 1,7) “he sanctified his guests”, meaning: ‘invited’. Obviously biblical are the inverted tenses: *וירא, ויבוא, ותשב*. The patent loan from Ecclesiastes 9,8: *בכל עת היו בגדיה* looks very apt on first sight, but it hides a bitter, sarcastic pun, a feature typical for *shibbutz* of all times: “Let your garments always be white, and look for life with the woman you love..”, but within a few pages the mother is dead.

When *Bi-demi yameha* was prepared for the Collected Stories in the 1930’s, it also underwent the usual revisions. Even the short opening passage quoted here got its share with a rather drastic rephrasing of the last sentence, confronting us with a few interesting details:

**1923:**

פעם אחת בא דוד אבי לעירנו ויבוא לראות את שלומה, וידבר אליה כדבר איש אל אחות רחמניה. כי בגדיה הוליכוהו שולל ולא ידע אפוא, כי היא החולה. שגה ברואה.

**KS:**

פעם נקרא דוד אבי בעירנו וירא את אמי ויחשוב, אחות רחמנית היא, כי בדגיה הטעוהו ולא ידע כי היא החולה.

Levin, translating KS, offers: *Once my father’s uncle was called into town, and he saw my mother and thought, she is a nurse. For her clothes deceived him and he did not realize that she was the one who was sick.*

Let me point out the differences:

*נ.קרא דוד אבי בעירנו* became: *בא דוד אבי לעירנו*. I would opt for a translation: “happened to be in our city”, rather than: “was called into”, and why not ‘friend’ instead of an ‘uncle’?

*כי בגדיה הוליכוהו שולל*, a literary expression (still in the dictionaries, however, and derived from Job 12,17.19: ‘to lead astray’) was simplified into *הטעוהו*.

*שגה ברואה* is difficult. Is *בראותה* what is meant? The omission is significant.

It is clearly highly instructive to see what Agnon at some time apparently found too farfetched or too difficult for his readers. When we keep in mind that these three stories were written in Europe as purely literary products, it is very instructive to see in what ways the author thought he could improve his texts after having lived for a period of 10 years for the first revision, and eventually more than 20 for the last, in the Hebrew speaking environment of Jerusalem. Agnon’s highly literary and intertextual style is excellent material for students of Hebrew of all kinds, but it is especially so for those who need the knowledge of the language for research in topics of Jewish history and culture. His habits to revise and improve his texts not only offer opportunities to explore the various layers of lit-

<sup>10</sup> In A. LELCHUK - G. SHAKED (edd.), *Eight Great Hebrew Short Novels* (1983), pp. 165-216.

<sup>11</sup> Ancient and modern lexicographers offer such variety as: noontide, middle, stillness, cutting off.

Albert van der Heide

erary Hebrew, but also to stay aware of the fact that the Hebrew language has a glorious past, but an interesting present and, undoubtedly, a vibrant future as well.

Albert van der Heide  
Universiteit Leiden  
Department of Near Eastern Studies  
POB 9515 NL - 2300 RA Leiden NL  
e-mail: [A.van.der.Heide@let.leidenuniv.nl](mailto:A.van.der.Heide@let.leidenuniv.nl)

Glenda Abramson

LANGUAGE AND INTIMATION IN *MUL HA-YA'AROT* BY A.B. YEHOSHUA<sup>1</sup>

Normally I dislike teaching language by means of the reading of a literary text. If students encounter grammatical or syntactical problems as they are reading texts, I deal with them as they arise, particularly with beginner students, but I do not use a fiction or poetry text as a basis for systematic language teaching. Nevertheless there are certain texts which lend themselves to a contemplation of the language, not only its literary devices, tropes and so on, but the language itself, the vocabulary, together with a study of the significance of the text as literature. By this I mean texts in which the language and the narrative are closely connected. I use an example today in which the language and the narrative are so unified that an intensive examination of the language, that is, the vocabulary and the way it is structured, enhances – and may even contribute to – the understanding of the story.

In 1963 A.B. Yehoshua published the novella *Mul ha-ya'arot*. Its title is innocuous enough and reveals nothing with regard to the actual motif of the novella which, in its time, caused a sensation. It is difficult to determine, from the first, rather leisurely, paragraph of the narrative, what the story is about. But from the first paragraph, the end of this rather long story is told, not through the narrative but through the language. The story, the tale of a rootless student who can't complete his doctoral thesis and is an irritant to his friends, unfolds slowly, its central point revealed only about halfway through, but the language has given the plot away from the very start.

Yehoshua's linguistic games are well worked out in the story. He seems to have borne in mind Eliot's famous dictum through which he defines the 'objective correlative':

The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an "objective correlative"; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that particular emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked. If you examine any of Shakespeare's more successful tragedies, you will find this exact equivalence; you will find that the state of mind of Lady Macbeth walking in her sleep has been communicated to you by a skilful accumulation of imagined sensory impressions; the words of Macbeth on hearing of his wife's death strike us as if, given the sequence of events, these words were automatically released by the last event in the series<sup>2</sup>.

This system can be applied even if the end result is not emotion or a state of mind, but the combination of will, action and outcome; in other words, a set of expressions or words may serve as the formula for a particular *event*, the outcome, perhaps of an initial emotion. One of Agnon's stories presents a similar device: in *Pat Shelemah*<sup>3</sup> the notion of sin and punishment is presented shortly after the story opens. Yet the narrator does not mention sin but describes the heat of the day and of his house, with a drumbeat reiteration of "eš" nine times in three lines:

הַרְצַפָּה יִקְדָּה כִּי־קוֹד אֵשׁ וְהִתְקַרָּה פֶּדָחָה כִּקְרוּחַ אֵשׁ וְהִכְתָּלִים בְּעֵרוּ כִּמוֹ אֵשׁ וְכֹל  
הַכִּלִּים נִיתְכָּה זֵיעָתָם בְּאֵשׁ וְכַמִּין אֵשׁ לִיחֻכָּה אֵשׁ, אֵשׁ שֶׁל חֹדֶר אֵשׁוֹ שֶׁל גּוֹף וְשֶׁל גּוֹף,  
אֵשׁוֹ שֶׁל חֹדֶר.<sup>4</sup>

The idea of fire and flame recurs throughout the story: the repetition of "eš" in the first paragraph; also through a wicked, Mephistophelian character called Mr Gressler who was responsible for burning down the narrator's house and who serves as the alternative to virtue in the story – suggestive of hell. "Fire" constitutes the signs of hell's punishment for those who desecrate the Sabbath, and

<sup>1</sup> *Mul ha-ya'arot*. Ad Horef 1974: *Mivhar*, Tel Aviv 1975.

<sup>2</sup> T.S. ELIOT (1888-1965), *Hamlet and His Problems. The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, 1922.

<sup>3</sup> *Sefer ha-ma'asim*, Jerusalem, 1952, p. 143.

<sup>4</sup> *Pat shelemah*, p. 143.

with which the narrator is already implicitly threatened at the outset of the story. The narrator's burning house could therefore duplicate his initial description of his burning body:

אָשו של חדר אשו של גוף, ושל גוף אשו של חדר

the body symbolising his house, and reinforcing his foreboding of fiery retribution. The question is whether "fire" in this story constitutes an objective correlative, or whether it is only a *symbol* of the narrator's sin and his punishment.

In Yehoshua's text, it is a little more difficult to determine: Near the beginning of the story the protagonist's friends are trying to get rid of him by finding him a job and we have these lines:

האם יש פלא אם יום אחד יתפסוהו ברחוב ועיניהם נוצצות: "אם כן, אדוני, מצאנו סוף כל סוף פתרון בשבילי" והוא יזדרז לגלות התלהבות ונכונות... והנה הם שורפים את הגשרים בהם הוא מתכוון להמלט, ... הוא מתכוון בשעונו כממחר, אבל האם לא ייִדָּק אפילו זיק אחד בתוכו? (93)

Here, in the space of 15 lines there are five words that indicate fire, flame or burning, but they are unrelated to fire in that part of the narrative, and in any case the fire-vocabulary is indirect, enclosed within idioms: "sparkling eyes", enthusiasm (*hitlahavut*), "burning the bridges", "lighting a spark inside him". Yet these words constitute a lexicon of the story's vocabulary, and also a verbal prolepsis in the narrative. In this same paragraph we learn that the man is being offered the job of fire-watcher in one of Israel's *Keren Kayemet* forests but even at this early point in the story we have been given some idea of what is to come.

The opening paragraph of the story establishes its temporal framework: a foggy winter has just passed. The future firewatcher is a restless, rootless young man with poor eyesight (an ironic feature in a fire-watcher), and a bald patch upon his head which is described as follows:

הנה הוא קרב לגיל שלושים וקרחת זוהרת באמצע קודקודו הקמל. (92)

The word *zoheret* carries a double significance: the sense of his shining or radiant bald pate, and the sense of warning, an intimation, perhaps of things to come, embodied in the root *z-h-r* itself. We are also told that *or adom bo'er ba-mishkafav* and the narrator speaks of *barak mishkafav*.

This nameless anti-hero, who generally drops his hands in a kind of pious despair, *ye'ush mithased*, backs up against the nearest available wall: *nitzmad el ha-kir ha-rishon she-nizdamen lo*. So, while Yehoshua is constantly reinforcing his anti-hero's weakness and lack of will with a string of negative adjectives, and an almost comic attention to his unprepossessing appearance, he is also intimating something else. The words *ye'ush* and *rishon*, *rishonot* have a noun in common: *esh*, literally embodied in them. The fulcrum of the language in this story is, therefore, the idea of fire, words relating to it and roots, which I call "embodied roots" suggesting it. Once the students have understood that, the rest of the vocabulary fits well around it, and it can be built up from the contexts of these words and phrases.

One may argue that these are words in common usage, as are the two letters, *aleph* and *shin*. However, they appear constantly and repeatedly throughout the story, together with clusters of words indicating fire or burning. For example the word *rishon* in its various forms appears 30 times, including four times in four lines, and the less common word *ye'ush* seven times in a story which is not overtly about despair. The noun "esh" itself is mentioned countless times because it includes practical information about the fire-watcher's job, and the firefighters linked to him by telephone. Yet the frequency of its appearance, together with other words which embody "esh" (*rishon*, *ye'ush*) as a signifier, create so strong an intimation of fire that when it finally breaks out it can only appear as an anti-climax in the story. For example, in six consecutive lines, these words appear: *ha-esh*, *esh* (twice), *ishah*, *rishonim*, *hitya'eshi*, *ba'asher*, with "*medurah*" in the seventh line. It can be said that the fire is "drawn" in visual and also in onomatopoeic terms, the sound of the flames, *sh*.

I am helped in my reading of this vocabulary by verses from Ezekiel 21:8-9 which provide a similar symbolic lexicon:

וְאָמַרְתָּ לְיַעַר הַיָּגֵב שְׁמַע דְּבַר-ה', כִּי אָמַר ה' אֱלֹהִים, הִנְנִי מַצִּית בְּךָ אֵשׁ וְאָכְלָה בְּךָ  
 כָּל-עֵץ-לֵחַ וְכָל-עֵץ יָבֵשׁ לֹא תִכְבֶּה לְהַבֵּת שְׁלֵהֲבֵת וְנִצְדְּבוּ-בָהּ כָּל פְּנִים מִנִּגְבַּ צְפוֹנָה:  
 וְרָאוּ כָל-בָּשָׂר כִּי אֲנִי הַבַּעַרְתִּיהָ לֹא תִכְבֶּה: וְאָמַר אָקֵה ה' אֱלֹהִים הַמָּה אֹמְרִים לִי הֲלֹא  
 מִמִּשְׁלַל מְשָׁלִים הוּא

And say to the forest of the south, Hear the word of the Lord: thus saith the Lord God: Behold I will kindle a fire in thee, and it shall devour every green tree in thee and every dry tree; the flaming flame shall not be quenched and all faces from the south to the north shall be burned therein. And all flesh shall see that I the Lord have kindled it: it shall not be quenched. Then said I, Ah Lord God! They say of me, Doth he not speak parables?

*Yehoshua* speaks parables, for *Mul ha-ya'arot* is certainly a parable of the Palestinian-Israeli conflict, as relevant today as it was when first published. Fire in this story (*esh*) is the metonym of this conflict, fed by both sides. In the novella, the fire-watcher is served by a mute Arab and his young daughter. He discovers, during his sojourn in the forest, that the Arab has concealed some cans of paraffin and he is convinced, not without reason, that the man intends to burn down the forest, but he says nothing and does not report him to the authorities. Furthermore, underneath the forest lie the ruins of an old Arab village about which the fire-watcher learns some time later, having seen an old map on the wall of his tower.

There is, therefore, manifest irony in the story, in the firewatcher's failure to prevent the fire and in his understanding of the reasons for it. He has impaired eyesight – but he “sees” the situation clearly; his employer accuses him of displaying “scholarly cynicism” but in fact his scholarship reveals the truth to him. At one point the narrator says of the fire-watcher, “It wasn't his fault (*mah ashmato*) that fires didn't break out”. The point is that the fire-watcher is doing his job, inspecting hikers and visitors to make sure they put out their cigarettes and campfires, keeping an almost obsessive watch over the forest from his tower. However, the vocabulary is saying something entirely different. It is placing intimations of fire and desire for it on every page, bristling with synonyms for burning, and juxtaposing letters, as I have already shown, in an objective correlative of conflagration. *The firewatcher wants the fare*. For example, after he discovers the cache of paraffin, *me'ushar hu shav el ha-mitzpeh*.

One of the novella's critics complained, shortly after it was published, that it was no more than a detailed description of a pyromaniac, and in a sense he was right. But the fire comes to reveal a certain “*ashmah*”, mentioned more than once in the text. The fire-watcher is complicit in the Arab's inevitable deed, doing nothing to stop it. This brings me back to the frequent use of the word “*ye'ush*” – again “*esh*”. According to the tractate *Gittin*, *ye'ush* signifies the abandonment of the hope of recovering a stolen article. It seems that in this story it is the Arab who has lost his village and who takes his revenge by burning down the forest.

What can only be called similiary proleptic and provocative vocabulary is used at the very beginning of the firewatcher's sojourn in the forest when a forestry ministry official visits him and warns him that his Arab helper in the forest may be hoarding cans of paraffin: “*Neft?*” *nidlak ha-shomer*. Not the question itself, but the verb used, is the strongest indication yet of what is to happen in the story. The official adds that this may be a figment of a truck-driver's imagination and asks if the Arab is peaceful.

“שקט להפליא” עונה הצופה בהתלהבות אחר הוא פוסע כמה פסיעות סביב הזקן ולוחש בחמימות:  
 “האין הוא בן המקום?” (110)

It is here that the firewatcher hears for the first time of the old village buried beneath the forest. In this context the word *hitlahavut* is particularly inappropriate but it provides another pointer to the narrative's direction.

Later the fire-watcher shares a small fire with the Arab in order to warm themselves. A small flame appears and the Arab is “singed and happy”: *neherakh ume'ushar* – the central letters of *me'ushar* being *esh*. However, It appears that at this stage the forest is not yet ready to burn, for the flame dies. Later, when it does burn, the Arab having ignited it from all directions (as in the biblical passage: “from the south to the north”) with joy (*hu me'ushar*), the firewatcher counts the flames, *shalhavot*, which combine to become a *tave'era* in a verbal orgy of flame and burning.

One of the words most favoured by the author is שלֹהֶבֶת. It is first suggested near the beginning of the story when the firewatcher describes the view from his watchtower: *Ofek kehalhal 'im yam yarok. Miyyad hu mitragesh, mitlahev* (97). When he settles down to read his books, he opens the first one to the first page (*rišon* twice) and is distracted *Ba'atiyah shel shalhevet meduma ha-niglet lo ben ha-'etzim* (By the flash of what seems to be a flame which shows itself between the trees). This is revealed to be the Arab girl's red dress. The intimation here of sexuality linked with flame is further developed in the story. For example, he comes upon some young visitors who light campfires. Among them are girls who “look at him with affection”. They ask him for permission to heat up their food or “their soft skin”. Since the fire-watcher has begun to identify himself with the forest, as if he were one of its elements, the narrator presents a deliberate ambiguity: *Shalhavot ketanot bok'ot mitokh ha ya'ar – srefa velo srefa*. On his obsessive wanderings through the forest, the firewatcher hides behind the trees, watching the young girls:

והנערת חושפות את רגליהן והצחרות. איילות רכות. האש מתפצחת ברינה חרישית... הוא קומץ את אגרופיו בכאב. לו יכול היה לחמם את כפותיו מעט... מביט מרחוק באש, בנערות... (106)

as if they are a single element: the girls and the fire. They represent not only sexuality but desire and all the fire and vivacity that he lacks. He also begins to be aware of the young Arab girl, and says of her: *Ezo islah bodedah titzmah mimena*. When she searches for her father in the forest, she returns *meyu'eshet*. The fire-watcher teaches the little girl the Hebrew word “*esh*”. He notes that she has grown, her body has ripened, *zohamata hafkha la-reah islah* Fire and desire are linked in his awareness of the child's sexual potential and “*esh*” is indicated three times in his sudden sexual awareness of her, first seen wearing a red dress. Yet when one of his former lovers visits him, he rejects her, preferring instead to watch the forest even as they are making love, as if she is intruding on the tripartite partnership. His real love insinuates itself between him and the visiting woman; “the glory of the reddening sun” (*zohar ha-shemesh ha-admonit*) does not allow him to recapture anything of his past life. When she urges him to leave he reacts: *Heresh hu nidlak. Enav bo'arot*. These words are elements of the discourse of the forest which overcome the metonyms of his former life.

In a pivotal scene early in the story the firewatcher comes face to face with the Arab for the first time. He surprises him in his room. The narrator describes the scene: “He jumps up from his place, stands there in his hairy nakedness [reminiscent of Jacob and Esau], and stretches out a heavy arm to the square of the window and points with enthusiasm, despair, towards the forest, *ba-hitlahavut, ba ye'ush 'al ha ya'ar*”. The source of the English word, “enthusiasm” is “*theos*”. In Hebrew it is the radical *l-h-v*. This root, frequently used in the story, is the axis around which the narrative revolves, meaning not only flame, which is the literal motif of the story, but also a blade of a knife or a sword, which provides its metaphorical political meaning, touched on very early in the narrative, and which is associated with the Arab more than once.

The desire of the fire-watcher for the flame is almost orgiastic, and the critic's comment about pyromania is not irrelevant. As the story progresses he abandons his studies (which, by the way, have to do with the crusades, a common theme in modern Hebrew literature and a potent political symbol in this story), grows a beard, which symbolically replaces the bald patch, and eats rotten tomatoes out of a can – their redness once again hinting at flame. He takes upon himself almost a godlike function in the forest, slipping through the branches like a watchful snake. His words have been exchanged for trees, his books for forests. He becomes one of the forest's creatures, alienating the visitors from his past, who do not understand his need for communion with the trees. Therefore it is logical that at one point in the story the hassidic idea of *hitlahavut* should be invoked. Overcome by the sanctity of

*Shabbat* – even though he considers himself to be Godless – the fire-watcher begins to sing a maniacal song in a celebration of the forest, a primitive ritual over which he scarcely seems to have control, but one with *hitlahavut* in its true sense of ecstasy, although the word is not used. More telling, though, is his effort to communicate the theme of his studies to the Arab, attempting to describe to him ritual suicide during the crusades (recently having sung his *Shabbat* song as a ritual), with its concomitant divine ecstasy: *Hu mesapper lo 'al ha-hitlahavut, al ha-'akhzariyut...* The combination of the crusader motif with the idea of ritual and ecstasy, together with the embodied radical “*l-h-v*” reinforces the story’s political subtext.

Ultimately the fire breaks out, consumes the forest, and the synonyms for “fire” and “burning” cover the page. The word *shalhevet* replaces *hitlahavut*, in conjunction with *me'ushar* which recalls the Arab’s joy at their small campfire and at the fire itself which is described as having been joyous, happy and playful. The story has progressed through the artful conglomeration of vocabulary rather than description.

If this seems fanciful and unlikely, that is, that Yehoshua should deliberately choose *embodied* language to create an awareness of what is to come, it may be worth considering that after the fire breaks out, once the narrative has reached its climax the frequency of “fire” words largely diminishes – the vocabulary abating together with the flames as the fire burns out. After the wealth of synonyms: *esh* (7), *shalhevet* (2), *nisraf*, *shalhavot* (2), *metzit*, *lapid*, *ma'avir*, *bo'er* (3), *me'ushar* (*ha-'aravi medabber elav ba-'esh*) *tav'era* (2) on one page, together with instances of *rosh* and *rishon* (on the same page), all that remains in the forest afterwards is *bo'ashah* and *ashmah*. After the fire the forest emits a foul stench, as if rotting. The man from the ministry, the firewatcher’s employer, blames only him and attacks him: *rak et zeh hu ma'ashim*. Other than those, in the final pages of the story there are fewer words relating in any way to fire, and those that appear are in the practical context of the aftermath of the conflagration. The firewatcher’s spectacles no longer burn or glisten, but are “heavy”. His bald pate “returns the first rays of the sun” (*karahato mahzira et karne ha-shemesh ha-rishonot*). However there is a telling use of *esh* at the very end. The fire-watcher’s real friends have despaired of him (*hitya'ashu mimenu*) and he importunes them – shivering, asking them for light and fire (*esh*), but his job is done, the village has been uncovered, the map has survived where his books have perished – and fire is withheld from him.

The story provides not only an objective correlative for fire as a political symbol, but also provides the student with a repeated relevant vocabulary. The changing contexts of these “fire” words and phrases indicate their variations of significance and meaning. In fact, the careful student will notice that he or she needs to know comparatively few words in order to understand the story. This may be a pointer to the choice of texts for first – and second-year students whose vocabulary is still fairly limited: to find stories which involve repetition of the vocabulary such as we have seen as well in the example I quoted from Agnon’s *Pat Shlema*. Agnon’s ingenuity extended to his deliberate inversion of the radicals, such as *r-ayin-v* for example, in the same story – also giving us *b-'e-r* and *'e-r-v*. He describes his method and purpose in doing this in a helpful paragraph in the novel *Ad Hena* which I have shortened but which gives us the idea:

נטלתי תיבת בְּקָר ... וכשאתה הופך את התיבה הרי רקב כמו שאתה אומר הרקב לבית יהודה<sup>5</sup> ... ואם אתה מסרסה הרי קָרַב, לעת ומלחמה<sup>6</sup> ... ואם אתה חוזר ומסרסה הרי ברק, בְּרוֹק ברק ותְּפִיצָם<sup>7</sup> ... ואם אתה חוזר ומסרסה הרי<sup>8</sup> ... רבֵק... ולבסוף צר ליום קרב קבר.

Each of these inversions is relevant to the story, in fact they contain or constitute a summary of it, but even if they were not, all these linguistic games and devices are useful and, it has to be said, fun for

<sup>5</sup> Job 38, 23.

<sup>6</sup> 7 PS 144.

<sup>7</sup> Ps 144.

<sup>8</sup> 8 “Ad hena” *Ad Hena*. Jerusalem: Schocken 1952, 27.

the student and helpful in selecting literary texts for study, without sacrificing their aesthetic principles.

I would like to end with a poem by Amichai that would, in the same spirit, self-evidently be useful for the teaching of first-year students:

סונט הבנינים

לכתוב, לשנות, למות, וזה הקל.  
וכבר אתה פעול, אהוב, כתוב.  
עד שעושים אותך: אתה נפעל:  
נברא, נשבר, נגמר, נמצא ושוב

עלילותיך מתחזקות כל-כך  
עד לפעל: נגן דבר שבר.  
עולם המעשים כה יסבך:  
פעל, שבר, קבץ, בלי חוזר

אתה מפעיל: האחרים עושים  
ושוב מפעל בחלופי נסים,  
משגיח ומשגח, מלהיב, מלהב.

ורק בסוף אתה חוזר אל עצמך  
ומתברר ומתלחש, הכל מחזור,  
בהתפעל והתקפל עד שנגמר<sup>9</sup>.

Glenda Abramson  
University of Oxford  
Oriental Institute  
Pusey Lane  
Oxford OX1 2LE  
e-mail: glenda.abramson@stx.ox.ac.uk

<sup>9</sup> שירים 1948-1962. ירושלים: שוקן, 1968.

THE TEACHING OF HEBREW LANGUAGE IN ITALY

The characteristics of the Teaching of Hebrew in Italian Universities is connected with the history of the Jews in the Peninsula and, in some way, also with the presence in Italy of the Vatican and the Pope, the highest Catholic authority. Italy can boast of a Jewish presence on its soil for two uninterrupted millennia and Rome is renowned for harbouring the most ancient Jewish community of Europe.

Italian Judaism was always a *Judaism in the Papal State*, and even if well integrated, the Counter Reformation inaugurated in the 16<sup>th</sup> century a new phase marked by increased intolerance towards the Jewish minority. After the Council of Trent, in fact, the Catholic Church prohibited the Bible, fearing its free individual interpretation and, as a consequence, the study of Hebrew, after a period of great interest and study by the humanists during the Renaissance, fell into oblivion.

During the following centuries Hebrew became a classical language, studied only in the State Universities, particularly in the Faculties of Oriental Studies, together with the other classical languages as Greek and Latin. In the 19<sup>th</sup> century the Catholic Church, fearing the spreading of modernist ideas in theological teaching, took away from the State universities all the theological faculties, which were included exclusively in the Catholic Seminaries devoted to prepare the priest. This fact created a complete split between theological studies, both Christian and Jewish, and the scholarly research carried out in the State universities. Consequently, in Italian culture the Bible became an absent book, and Hebrew, as the language of the Hebrew Bible and of the Christian Old Testament, largely disappeared from Italian academic culture. Hebrew was then studied exclusively on the one hand, by Rabbis and Jewish scholars in the Italian small Jewish Communities, strongly reduced both numerically and in their cultural importance, if compared to their splendour and leading cultural role played during the Renaissance; on the other hand, as already pointed out, Hebrew

was studied by very few scholars and students in the context of Semitic languages.

This situation became, if possible, even worse under Fascism, in particular around the year 1938 when Mussolini promulgated the racial laws against the Jews, among other hard restrictions expelling all the Jewish students and teachers from Italian universities and any other level of school. Hebrew became a Semitic language taught only by non Jewish teachers, without any relation with Biblical and Judaic studies.

Only in more recent times, due to the Biblical and Liturgical movement developed during the first half of the past century, and thanks to the Catholic renewal carried out by the Second Vatican Council in the sixtieths, Hebrew became newly studied with increasing interest in the Italian Christian world, as the language of the Bible (Old Testament), constituting an important way for realizing the coming back to the original Christian sources. This new interest, which affected also the Italian academic world, was nevertheless not generally accepted by the Catholic Theological Seminaries and Faculties.

The conservative movements within the Christian world, opposed this sympathetic approach to Judaism and Hebrew, as a matter of fact, and fought this new theology, clearly formulated for example in the declaration *Nostra aetate* – promulgated in 1965 by the Second Vatican Council – and in which Judaism is considered in a very positive way, as the matrix of Christian religion itself. Consequently, if in progressive movements among Christianity the teaching of biblical Hebrew is highly considered, in conservative ones it is totally ignored and obliterated.

As opposed to this negative evaluation of Hebrew, there is a tendency which could be described as a true Hebrew-latry that is a Christian exaltation and idealization of the language of the Bible which manifests itself in some interlinear translations. The ideology of this tendency, developed especially in the religious world like seminaries and monasteries, is that

the Italian interlinear translation must absolutely reproduce word by word the Hebrew original as a calque, using always for an Hebrew word or root the same Italian translation, translating the article only if the article is materially present in Hebrew, and creating new Italian terms to make known that, as in Hebrew, the verb and the word in accusative case come from the same root. For example, the expression: to consecrate the priest, which in Hebrew implies the verb *K-h-n* and the accusative *et ha-kohen*, is translated by these proselytes of the described Hebrew-latry as “Sacerdotare il sacerdote”, creating the Italian neologism “sacerdotare”, a verb which does not exist in Italian, as if in English we would translate: “to priest the priest”. This because according to this absurd ideology, the Italian language must be forced to express that in Hebrew both the verb “consecrate” and the substantive “priest” come from the same root. Moreover, these promoters of a calque-translation, use always a unique term to translate the same Hebrew word. For example, they translate *nefesh* always with the Italian term *respiro*, in English breath. Consequently also when *nefesh* means simply “person”, or throat they translate breath. An incredible example is the translation of *‘etzem* always rendered by *osso*, in English bone. Consequently, the Hebrew expression *ba-‘etzem ha-yom*, meaning “in that same day”, is translated by the very absurd: *nell’osso del giorno*, in English: *in the bone of the day*.

#### *The Current Situation of the teaching of Hebrew at Italian Universities*

As regards the teaching of Hebrew in Italy, we have already pointed out that, differently from the U.S.A and other European countries, Judaism or Jewish religion is one thing, and Jewish Studies, or Hebrew studies, are a completely different subject, included in any Humanistic curriculum, and that is mainly studied in the faculties of philology, oriental languages, history or philosophy.

If, without any doubts, in the last decades we witnessed an exponential increase of Judaic studies brought forth by Italian scholars, nevertheless, there is a great discrepancy between an increasingly popular and produc-

tive subject, mainly in extra academic domains, and a scarcity of means and space granted to it by university regulations. The space accorded to the teaching of Hebrew in the first three years of the recently reformed system (triennial or Bachelor degree) and in the specialization biennium (additional two years) as well, is disconcertingly small.

The only space officially granted to the teaching of Hebrew is inside the new disciplinary group named L-OR/08-Hebrew (that is Oriental Languages/08) in the new Italian university regulations, which includes disciplines related to Hebrew language, as philology and literature. It is of great significance that the unique disciplinary group including all Jewish studies, in the recent definition of this group is exclusively named “Hebrew”, even if in the definition of the disciplines encompassed by the group, various fields of Jewish studies are present. The *declaratoria* of this scientific group sounds as follows:

«[The group L-OR/08-Hebrew] includes the study and the teaching of the language and of the Jewish literary production, from the beginning to our days, in various periods and cultural milieus which often implied using many languages, starting from the Bible itself. This study is carried out using philological methods, and includes as well the studies finalized to the practice and to reflection on the translating work, both written and oral, in its various non literary, generic and specialist branches, and in multimedia applications as well».

Today Hebrew is taught by professors of Hebrew Scientific group in 13 Italian universities, namely: Bologna central, Bologna-Ravenna branch, Genoa, Florence, Lecce, Milan State University, Milan Catholic University, Naples, Pavia, Pisa, Rome ‘La Sapienza’, Turin, and Venice. In some other universities Hebrew is taught by teachers of disciplines close to Judaism or Hebrew, as a supplementary duty.

In the Italian universities, 5 full professors of Hebrew are teaching: Alessandro Catasini (Rome), Bruno Chiesa (Turin); Mauro Perani (Bologna-Ravenna branch), Giuliano Tamani (Venice) and Ida Zatelli (Florence). We have 6 associated professors: Pier Giorgio Borbone (Pisa), Piero Capelli (Venice), Massimo Giuliani (Trient), Maria Modena Mayer

(Milan, State University), Gabriella Moscati Steindler (Naples, Oriental Institute); and Emanuela Trevisan Semi (Venice). Finally, we have 6 researchers of Hebrew as well: Giancarlo Lacerenza (Naples, Oriental Institute), Fabrizio Lelli (Lecce), Elio Jucci (Pavia), Corrado Martone and Liliana Rosso (Turin) and Anna Passoni (Milan, Catholic University). Of all these 17 teachers only two associated professors are Jews.

Basically, the teaching is focused on Biblical Hebrew. Only in Venice and Turin Universities, the presence of a team of teachers allows the students to follow more articulated curricula during three or five years, studying also Rabbinic and Medieval Hebrew. Modern Hebrew, *‘Ivrit* is taught in seven universities, offering a language tutorship (*‘Lettorato di ebraico moderno’*) given by Hebrew native speakers, they are: Bologna, Florence, Naples, Pisa, Rome *‘La Sapienza’*, Turin and Venice.

These are, for example, the *curricula* offered at the University of Turin.

*Undergraduate Degree Programmes (3 years):*  
Hebrew Language and Literature A: Biblical Hebrew (Advanced course) – 10 credits – 60 hours.

Hebrew Language and Literature B: Biblical Hebrew (Base course) – 5 credits – 30 hours.

Hebrew Language and Literature C: Jewish History and Literature – 5 credits – 30 hours.

*Graduate Degree Programmes (2 years):*

Hebrew Language and Literature A: Biblical Hebrew (Advanced course) – 5 credits – 30 hours.

Jewish Hellenistic Literature – 5 credits – 30 hours.

Hebrew Language and Literature C: Biblical Hebrew – 5 credits – 30 hours.

*Research Degrees: Ph.D. in Judaic Studies (3 years):*

A Ph.D. degree in Hebrew is also available.

And this are the *curricula* offered at University of Venice.

*Undergraduate Degree Programmes (3 years):*  
At the Faculty of foreign languages and literatures, the students can follow for two or three

years Semitic philology, Medieval Hebrew philology, History of the Jewish philosophy, History of Judaism, Yiddish language and literature. The teachers are a full professor, two associated professors and a language tutor Hebrew native speaker teaching *‘Ivrit*.

*Graduate Degree Programmes (2 years):*

This curriculum offers Hebrew language and Literature for one or two year, and an advanced course of *‘Ivrit* by a tutor Hebrew native speaker.

*Research Degrees: Ph.D. in Judaic Studies (3 years):*

A doctorate in Hebrew is available giving a Ph.D. degree.

At Naples University “L’Orientale” the following *curriculum* is available:

1. Modern and contemporaneous Hebrew language and literature, for three years of Undergraduate Degree Programmes, and one year of Graduate Degree Programmes.

2. Biblical and Medieval Hebrew language and literature is taught for two years of Undergraduate Degree Programmes and other two years of Undergraduate Degree Programmes, with a Laboratory on Ancient Hebrew epigraphy.

Finally, these are the *curricula* offered at University of Bologna, branch of Ravenna.

*Undergraduate Degree Programmes (3 years):*

Hebrew Language and Literature (Base course)

Modern Hebrew (*‘Ivrit*) (Base course)

Hebrew Language and Literature (Intermediate)

Modern Hebrew (*‘Ivrit*) (Intermediate)

Hebrew Palaeography and Codicology (Base course)

*Graduate Degree Programmes (2 years):*

Hebrew Language and Literature (Advanced)

Modern Hebrew (*‘Ivrit*) (Advanced)

Hebrew Palaeography and Codicology (Advanced)

The recent reform carried out in Italy and based on the new credits system had serious consequences for the study of Hebrew. Before it, in fact, the courses of Hebrew were generally annual, extending from September until June each academic year. Now the teaching of Hebrew in many universities gets in some cases only 5 or even 3 credits. For example at the Bologna University each credit is equivalent to six hours of classes. So as a result of the new system, I teach Hebrew for only 3 credits per six hours, that is 18 hours of classes, or for 5 credits per six hours for a total of 30 hours of classes. Such a time is absolutely too short to learn adequately any language, and Hebrew in particular.

Also in many Catholic Universities Hebrew is taught, but exclusively the Biblical language, finalized to Christian biblical exegesis.

In the Collegio Rabbinico in Rome, whose M.A. degree was recently officially recognised

by the Italian State as equivalent to State university degrees, Hebrew both modern and biblical is taught as well.

A significant development in the teaching of Hebrew in Italian Universities is the increasing space given not only to Biblical Hebrew, but also to Rabbinic, Medieval and Modern Hebrew. This fact is connected with an increasing development of Jewish studies as well, which characterized the last thirty years. This is what can be defined a tendency from Bible towards Judaism, what for Italian Universities is an absolutely new phenomenon.

Mauro Perani  
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali  
via Degli Ariani 1  
I-48100 Ravenna  
e-mail: mauro.perani@unibo.it

THE LINGUISTIC UNITY OF HEBREW:  
COLLOQUIAL TRENDS AND ACADEMIC NEEDS

*Introduction*

In this paper I would like to raise a few issues that relate to the current status of the Hebrew language and my views as to how I believe the subject should be taught. The first part of the paper will introduce Modern Hebrew in relation to its temporal layers and concentrate on lexical and grammatical issues. The second part will be devoted to the topic of teaching methodologies and their consequent implications on the study of the Hebrew language.

**Part 1**

*Historical Sketch with special emphasis on Modern Hebrew*

Hebrew is an ancient language with a unique history. The language is currently known as *Ivrit* (Hebrew), although it was known in the Bible as *yehudit* (Judaean) and for centuries it has been referred to as *lešon haqodeš* (the holy language). It was only in the Middle Ages that Jews started using the term *Lašon Ivrit* to refer to the Hebrew language.

The early history of Hebrew starts with the largest widely known literary text, the Hebrew Bible. Seventy years after the first expulsion of the Jews in 576 BCE, they returned to Israel, and, with the Aramaic ruling language of the authorities, Hebrew developed into Post-Biblical Hebrew, known also as Mishnaic Hebrew.

Although most Hebrew speakers had left the land of Israel between the years 500 BCE and 500 CE, to become dispersed around the world, Hebrew continued to be used and studied, primarily by Jews. Jews used Hebrew for liturgical purposes and for communication with other Jewish communities. Hebrew was the primary language of learning by Jews as part of their religious and cultural heritage. An extensive literature was written in it: religious and secular poems, books about Jewish cus-

toms and law, philosophical and scientific treatises and more. Hebrew was therefore able to survive as a language in spite of not being used anywhere as everyday speech. This period is referred to as Medieval Hebrew<sup>1</sup>.

Contemporary Hebrew as a living commonly spoken language has been in existence for about a hundred years. However, ever since the *Haškala* ‘the Jewish Enlightenment’ – in the 18th century, Hebrew has been revived for secular use bringing with it the publication of a vast body of secular literature and various Hebrew periodicals in Middle and Eastern European countries (Chomsky 1964; Kutscher 1982; Saenz Badillos 1993). Therefore, Modern Hebrew has existed for about 200-250 years.

By the turn of the 19th century, with the establishment of the Zionist movements in Europe, Jews began immigrating back to Israel. They started using Hebrew as a spoken language as part of the ideology that people in the revived nation in its homeland should speak the ancient language which belongs to all Jews. The first period of revival under Ottoman rule, marks the trials of individuals to speak the language, the transformation of the school system into a Hebrew one, and the fight for the establishment of Hebrew as the sole means of communication in the country (1881-1917).

Two trends are typical of the language used at that time: 1. Artificial use of the language marked by many citation forms from classical sources; 2. Enormous creation of new words in order to supply terms that either did not occur in the written sources, or were required to fit the developments of modern times.

Under the British Mandatory Government in Palestine established in 1918, Hebrew became one of the official languages in the country, alongside English and Arabic. At that

<sup>1</sup> A slightly broader background is brought in Schwarzwald (2001a:1-3).

time, many of the people using Hebrew were already native speakers. As soon as Israel gained independence in 1948, Hebrew became the national and most widespread official language in the country.

The classification into Ottoman Empire Hebrew, British Mandate Hebrew and Independent Hebrew needs further refinement. In the fifty eight years since Israeli independence, Hebrew has altered tremendously. I consider the early 1970's as the turning point at which the greatest linguistic changes to the language began to occur. I shall refer to these changes and the factors that brought them about later towards the end of this part.

### *Current use of Hebrew*

Hebrew is one of the two official languages in the State of Israel, the other being Arabic. It is used by the majority of the population as their first language of communication and by the others as a second language. Most of the immigrants to Israel know the language of their homeland, such as Russian, Amharic (spoken by Ethiopian immigrants), French, Persian, English, etc. These languages are used at various levels of communication. In the school system however, the second language for Hebrew-speaking schools is English, with Arabic alongside French, Yiddish or other languages as the third elective language.

Modern Hebrew is also the native language of many thousands of former Israelis who now live abroad. They speak Hebrew among themselves and with their children, but in most cases the children respond to them in the local language.

### *Linguistic research on Modern Hebrew*

Because of the unique development of Modern Hebrew, very little research was undertaken on the subject until the 1950's.

Changes in general linguistics around the world and genuine linguistic observation of modern Israeli Hebrew led researchers like Rosén (1957; 1967)<sup>2</sup> and Blanc (1957; 1968) to claim that Israeli Hebrew can and should be analyzed as an autonomous entity, independent of classical Hebrew. Rosén was also the one who coined the term "Israeli Hebrew", distinct from Modern Hebrew that includes the language written prior to its oral revival in Israel. Nowadays there is a rich linguistic literature on Modern Hebrew (Schwarzwald 1996).

### *Hebrew layers and vocabulary*

Examination of the words listed in the Even-Shoshan Modern Hebrew dictionary shows the following distribution according to the initial appearance of the words in the language: 22% from Biblical Hebrew, 21% from Mishnaic Hebrew, 17% from Medieval Hebrew, and approximately 40% are Modern Hebrew (Even-Shoshan 1970: 3062). However, in Modern Hebrew texts the distribution of words according to their initial occurrence is different: 65% are from Biblical Hebrew, 16% from Mishnaic Hebrew, 5% from Medieval Hebrew and only about 14% are Modern Hebrew words (Sivan 1980: 27)<sup>3</sup>.

Sarfatti (1990) has also examined various Modern Hebrew texts to determine a breakdown of the words according the historical era in which they originated, but his analysis took three components in each lexical item into consideration: root, orthography and meaning. To clarify, he provides the examples *sabalut* 'carrying baggage/moving' and *televizya* 'television', both considered Modern Hebrew words. The word *sabalut* is derived from the biblical root *s-b-l* combines with the pattern  $CaC_1C_2\acute{a}C$  (*sabbal* 'porter; mover') with the new addition of *-ut*, the abstract noun suffix, whereas *televizya* is a Modern Hebrew loan word. After reviewing the words in three texts (literary

<sup>2</sup> Rosén's (1967) book was based on series of radio talks from 1955 to 1957. Also, he had many other publications such as series of articles in *Lešonenu La'am* 1952-1953, 1956. A detailed list can be found in Rosén (1977).

<sup>3</sup> In a more recent study I found that the rate of Modern Hebrew words is about 47.6% in the dictionary, and 19% in texts (Schwarzwald 2001b).

story, newspaper article and philosophical essay), he also found that the majority of words in all genres are derived from the classical language, predominately Biblical Hebrew, in all three components. The number of words in which at least one of the components has been innovated in Modern Hebrew ranges from 7% in the newspaper article to 22% in the philosophical essay<sup>4</sup>.

The words and particles of the first sentence in the book *Yeš Yeladim Zigzag* 'The Zig-Zag Kid' by David Grossman (Tel Aviv: Hakibutz Hameuchad 2004) can be used to demonstrate this point (Verbs appear in their past tense form; nouns in their singular uninflected form):

הרכבת צפרה והחלה לעזוב את התחנה. ילד  
עמד בחלון אחד הקרונות והביט באיש ובאשה  
שנופפו לו מן הרציף.

'The train blew the whistle and the pulled out of the station. A boy stood at the window of one of the wagons and looked at a man and a women who waved.'

Biblical Hebrew: *ha-* 'the', *we-* 'and', *heḥel* 'started', *azav* 'left', *et* 'AC marker', *yeled* 'boy', *amad* 'stood', *be-* 'at', *halon* 'window', *eḥad* 'one', *hibiṭ* 'looked', *iš* 'man', *išah* 'woman', *nofef* 'waved', *lo* 'to him', *min* 'from' – 16 words.

Mishnaic Hebrew: *še-* 'that' (rarely used in the Bible), *šel* 'of', *qaron* 'wagon' – 3 words.

Modern Hebrew: *rakevet* 'train' (the root is biblical: *rakav* 'rode', *rekev* 'vehicle, chariot', *merkava* 'carriage', *hirkiv* 'carried'), *šafar* 'whistled' (the verb exists in the Bible with a different meaning), *taḥana* 'station' (the root is biblical: *hana* 'encamped', *maḥane* 'camp'), *rešif* 'platform' (the root is biblical: *rišfah* 'floor', *maršefet* 'floor tile', *rašuf* 'consecutive') – 4 words, 3 of them closely connected to and derived from the biblical meanings of the root.

The prevalence of Biblical Hebrew words and roots in Modern Hebrew texts can be explained by the following reasons:

1. Due to religious practice, Jews have been very familiar with substantial portions of the Bible. A weekly portion of the Pentateuch is read each Saturday, with an excerpt of the portion read on Mondays and Thursdays. About 60 chapters from the Prophets are also read on Saturdays (*Haftarot*). The five books, known as *megillot*, are read on specific holidays: Song of Songs on Passover, Ruth on *Šavu'ot* (Feast of Weeks), the book of Lamentations on the 9th of Av, Ecclesiastes on *Sukkot* (The Feast of Tabernacles) and Esther on *Purim*. Psalms are read throughout the year on various occasions<sup>5</sup>.

Furthermore, they also knew some parts of the *Mishnah* and the classical literature (including prayers) through routine reading. Words originating in that era prevailed in their speech during the revival of the language in Israel and continue to do so even today.

2. Many of the lexical items used in Biblical Hebrew are basic Hebrew words that have been in use continuously throughout all the language periods that followed.

3. Biblical and Mishnaic Hebrew served as classical models during the revival of the language both for ideological and normative reasons.

4. Because of the unnatural birth of Modern Hebrew, the classical words did not undergo the substantial number of changes in form and meaning that would be expected at the normal pace that languages generally change over such an extended period.

This word usage status has not changed over the years: the majority of the most frequently used words in spoken Hebrew today are of biblical origin.

Modern Hebrew has been greatly enriched by the adoption of many Hebrew words innovated in different linguistic periods. Some words from Mishnaic Hebrew or Medieval Hebrew replaced words originating in Biblical He-

<sup>4</sup> See a more detailed discussion in Schwarzwald (2001a:71-76).

<sup>5</sup> On the role of traditional Jewish education and its influence on Modern Hebrew formation, see Blau (1976:11-15), Schwarzwald (1999:84).

brew, hence, Modern Hebrew has had potential inventory of many pairs of synonymous words. The following are examples of such synonyms, one from Biblical the other from Mishnaic Hebrew: *šemeš* - *ḥama* 'sun', *yareah* - *levanah* 'moon', 'eš - *ilan* 'tree', 'adi - *takšit* 'jewel', *ek* - *ke(y)šad* 'how', *yeled* - *tinuq* 'boy', *ko* - *kak* 'so', *beten* - *kares~keres* 'belly', etc.<sup>6</sup> In some of the pairs a semantic differentiation exists in Modern Hebrew, e.g. *tinuq* is a baby (related to the root *y-n-q* carrying the meaning of suckle) vs. *yeled* 'child', *beten* is the neutral name for belly, whereas *keres* is the derogative potbelly. Some are distinguished by registers, hence *šemeš*, *yareah*, 'eš, *takšit*, *ek* and *kak* are used in the common, all purpose registers, whereas *ḥama*, *levana*, *ilan*, 'adi, *ke(y)cad* and *ko* are used in literary, high register style.

The word *gešem* (coined through Arabic influence) meaning 'body' in Medieval Hebrew replaced *guf* of Mishnaic Hebrew. In Biblical Hebrew *gešem* meant 'rain', and this is the meaning used in Modern Hebrew, though the medieval adjectival derivative *gašmi* 'tangible, palpable' from *gešem* has prevailed in Modern Hebrew, and it is distinct from *gufani* 'physical' derived from *guf*. The synonymous Biblical Hebrew word *maṭar* 'rain' is only used in high registers in Modern Hebrew.

The words *aqlim* 'climate', *handasah* 'geometry', *qoṭer* 'diameter' and others were also coined in Medieval Hebrew as loan adaptations from Arabic, and they are used in Modern Hebrew. The largest numbers of words are those invented in Modern Hebrew, as the figures in the lexicon show (40%-48%). Here are very few examples of Modern Hebrew innovations:

(1) 'iton 'newspaper', *milon* 'dictionary', *ša'on* 'watch, clock', *iparon* 'pencil', *qaṭar* 'steam engine', *mis'adah* 'restaurant', *miṭbah* 'kitchen', *kviš* 'paved road', *midrakah* 'side-walk', *bubah* 'doll', *parpar* 'butterfly' (Sivan 1980: 30ff). More recent innovated words are

*Šag* '(computing or electronic) screen', *tamsir* 'handout', *šrufah* '(computer) attachment' and many more.

The principles used to determine new word formations at the beginning of the *Va'ad HaLašon Ha'Ivrit*, later on the Hebrew Language Academy, were as follows:

1. Exploring the classical sources for existing words, e.g. *ḥašmal*, *eqdaḥ* and *totah* were *hapax legomena* in Biblical Hebrew with vague meanings; in Modern Hebrew they mean 'electricity', 'pistol' and 'cannon', respectively. The word *tešer*, used in Medieval Hebrew for 'gift' refers today to 'tip'.

2. Using the two dominant derivational techniques - either combination of a consonantal root with a pattern or linear affixation. The words 'iparon, *qaṭar*, *mis'adah*, *miṭbah*, *kviš* and *midrakah* in (1) were formed by root and pattern combination, whereas 'iton, *milon*, and *ša'on* were formed by linear formation from 'et 'time', *milah* 'word', *ša'ah* 'hour'.

3. Using other Semitic languages for the addition of roots or words, particularly Arabic and Aramaic, e.g. *rišmi* 'formal' was formed based on Arabic *rāsmi*; *aba* 'father' *saba* 'grandfather' based on Aramaic.

4. Keeping the syllabic structure of Hebrew as much as possible, even in foreign adaptation of words, e.g. *bubah* 'doll' (like *sukah* 'tabernacle', cf. French *poupée*), *meṭer* 'meter' (like *keter* 'crown').

5. Avoidance of compound constructions as much as possible, hence *te'udat masa*(') (lit: certificate of travelling) changed into *darkon* 'passport', 'iš *šava* (lit: man of army) into *ḥayal* 'soldier', *be(y)t nezirim* (lit: a house of monks) into *minzar* 'monastery', etc.

These principles guide the Hebrew Language Academy (Bahat 1987; Bar Asher 1996; Ornan 1996) as well as non-officials in coining new words. The word *mahpak* 'upheaval' (from the root *h-p-k* 'change' with pattern maGCaC), for instance, was coined by a television broadcaster on Election Day in 1978,

<sup>6</sup> These examples should be added to synonyms occurring in each linguistic period, e.g. *ek* - *ekah* 'how', *aye-efo* 'where', *ani* - *anoki* 'I' in Biblical Hebrew. Bendavid (1967:3) lists 700 pairs of this

kind. Note that in the discussion below the meanings of words mentioned in this chapter are not repeated.

when the Labor party failed to gain majority. The word *tovana* ‘insight’ (root *b-y-n* ‘understand’, coined like *toša’ah* ‘result’, from the root *y-š-*) was coined by professionals in the social sciences, though the Hebrew Language Academy coined *bonenut* which is hardly used.

Although there is a clear preference to single words over the coinage of compounds, the latter are frequently innovated, e.g. *miktav rašum* ‘registered letter’, *bšorat iyov* ‘tragic news’, *kfar globali* ‘global village’, ‘*al qšeh hamazleg* ‘in a nutshell (literally: on the tip of the fork)’, and the most recent words coined in the Hebrew Language Academy: *yom haklil* ‘cum day (banker’s term: the last day for the investor to register in order to get benefits), *lemidah mekanit* ‘rote learning’, etc.

During the long history of the Hebrew language, words have changed meaning and undergone semantic shifts. Biblical Hebrew *asar* ‘tied’ meant ‘forbade’ in Mishnaic Hebrew; in Modern Hebrew it carries both previous meanings, but it also means ‘imprisoned’. Biblical Hebrew *megilah* ‘scroll’ changed its meaning to ‘the book of Ester (scroll)’ in Mishnaic Hebrew; in Modern Hebrew the Biblical meaning is carried on, but it has also taken on the meaning of ‘a long and boring document’ in colloquial Modern Hebrew based on its use in some Jewish languages.

The words *hazon* and *nevu’ah* meant ‘prophecy’ in Biblical Hebrew. Modern Hebrew distinguishes between *hazon* ‘vision, foresight’ which carries a very positive connotation, and *nevu’ah* ‘prophecy’ which carries a more negative connotation. *Melakah* meant ‘labor’ in Biblical Hebrew and ‘*avodah* referred to ‘worship (of God)’. In Modern Hebrew both words refer to work: *melakah* is ‘craft, labor, something done physically’, whereas ‘*avodah* is ‘any kind of work, any kind of job’. *Knufiyah* in Mishnaic Hebrew meant ‘group of men;’ in Modern Hebrew it only means ‘gang, people gathered for a negative purpose’. And these are but a few examples<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Most of these examples were taken from Sarfatti (1978).

The Israeli army serves as a living human laboratory for the study of lexical innovation in Modern Hebrew. Army life has generated the creation of a special vocabulary typified by numerous acronyms, slang words and many lexical-semantic changes from the standard ones. Here are a few examples: *dapar* is the acronym for *derug psixologi rišon* ‘primary psychological grading’. In reality, every drafted soldier receives a *dapar* grading; in slang usage however it is a derogative noun meaning ‘a person with a very low grading, idiot, and imbecile’. *Bizyiner* refers to someone who caused *bizayon* ‘disgrace’ in a military action; *hayal šoqolad* ‘chocolate soldier’ refers to a spoiled, weak soldier, who cannot fight; *hamim wetaim* ‘warm and tasty’ is the Hebrew title for the American movie ‘Some Like It Hot’. In military slang, it is a contemptuous expression for military food that is neither warm nor very tasty. (Sappan 1971; Ahiasaf et al 1993; Eldar 1994, among others). The rapidity of changes in the special army lexicon is very high. Most slang expressions come into and go out of usage very quickly before disappearing from everyday speech. Some Hebrew slang does however remain over a substantial period of time before becoming part of the mainstream, general Hebrew lexicon.

### Loan Influence

Although Modern Hebrew vocabulary draws vocabulary from Hebrew sources and constantly coins new words, a massive number of words are still borrowed from other languages. Borrowing, however, is not a new process. Many words were borrowed in earlier periods, as is universal among languages in contact with each other. The following short list indicates words that were borrowed into Hebrew with their source language. All the words are still in use today:

(2) Biblical Hebrew: *saq* ‘sack’, *barzel* ‘iron’ (unknown source); *maḥoz* ‘area’, *sefer* ‘book’, *mehir* ‘price’ (Akkadian); *kisse* ‘chair’, *ikkar* ‘farmer’, *umman* ‘craftsman’ (Sumerian); *hotam* ‘seal, signet-ring’, *gome* ‘papyrus’, *suf* ‘reed, bulrush’ (Ancient Egyptian); *seren*

‘captain, ruler’ (Philistine); *gizbar* ‘treasurer’, *genazim* ‘treasures’ (Persian), etc.<sup>8</sup>

(3) Mishnaic Hebrew: *sanegor* ‘defense counsel’, *qategor* ‘prosecutor’, *yiṣṭadyon* ‘stadium’, *sandal* ‘sandal’ (Greek); *kursa* ‘chair; armchair in Modern Hebrew’, *aggav* ‘by the way’, *‘uvda* ‘fact’, *gemara* ‘Gemara, Talmud’, *tresaryon* ‘duodenum’ (Aramaic); *pardes* ‘fruit grove, orchard’ (Persian)<sup>9</sup>, etc.

(4) Medieval Hebrew: *aqlim* ‘climate’, *qoṭer* ‘diameter’ (Greek, via Arabic); *handasah* ‘geometry’, *merkaz* ‘center’ (Arabic), etc.

Modern Hebrew is replete with foreign words. Below are but a few examples from all language registers classified according to language of origin:

(5) Arabic and Judeo-Arabic: *balatah* ‘tile’, *frekah* ‘bimbo’, *čizbat* ‘tall tale’, *fasfus* ‘small’.

Yiddish: *pekale* ‘bundle, package’, *vilde haye* ‘wild animal, ill-mannered person’, *beygale* ‘bagel, pretzel’.

English: *blof* ‘bluff’, *pančer* ‘flat tire’, *kitbeg* ‘kit bag’, *protekšen* ‘protection’, *trempe* ‘free-ride, and hitchhike’.

Russian: *guk* ‘cockroach’, *bardak* ‘mess’, *boršt* ‘borscht, beet soup’, *balagan* ‘confusion, mess’ (the last one from Persian via Russian).

French: *kilometraž* ‘kilometrage, mileage’, *bagaž* ‘car trunk’, *odekolon* ‘perfume, eau de Cologne’, *butik* ‘boutique’, *omlet* ‘omlette’.

Turkish and Balkan languages: *tembel* ‘fool’, *ayde~hayde* ‘challenging or encouraging call’, *bakšiš* ‘bribe’.

Judeo-Spanish: *sponğa* ‘mopping the floor’, *fasulya* ‘beans’, *burekas* ‘filled phyllo pastry’, *kalavasa* ‘pumpkin, redhead or bold person’.

German: *švung* ‘on a roll, swing’, *izolirband* ‘insulating electricity band’, *piğama* ‘pajamas’ (the last one from Persian via German).

Italian: *finito* ‘finished’, *banda* ‘gang’, *pica* ‘pizza’, *lingwini* ‘linguini’.

General European: *protekšya* ‘pull, favor’, *evolušya* ‘evolution’, *indikashya* ‘indica-

tion’, *kimya* ‘chemistry’, *geologya* ‘geology’, *geografya* ‘geography’, *psikologya* ‘psychology’, *politika* ‘politics’, *golf* ‘golf’, *herts* ‘hertz’, *teolog* ‘theologian’, *festival* ‘festival’, *model* ‘model’, *banana* ‘banana’, *ambulans* ‘ambulance’, *telefon* ‘telephone’, *radio* ‘radio’, *avokado* ‘avocado’, *girafa* ‘giraffe’, *universita* ‘university’, *šokolad* ‘chocolate’.

The examples above provide an indication of just how widespread the borrowing phenomenon is in Hebrew.

Not all borrowings are of equal status in Modern Hebrew. Borrowings from previous periods and Modern Hebrew borrowings taken from the general European vocabulary pool – originating from Greek or Latin – have a respected position in Modern Hebrew and are found in all registers. Words borrowed from Jewish languages, such as Yiddish, Judeo-Spanish, Judeo-Arabic or other languages not held in high esteem by speakers, such as local Arabic, are common in the low colloquial register and are not found in the medium written register. Yiddish *krop* ‘snooze’, *balabuste* ‘homemaker’, Judeo-Spanish *postema* ‘idiot’, *sponğa* ‘mop’, Judeo-Arabic *freka* ‘bimbo’, *šlok* ‘slob’, *muflata* ‘a fried Moroccan pastry’, Palestinian Arabic *čizbat* ‘tall tale’, *čilba* ‘enemy’, *mağnun* ‘crazy’ and many others are found solely in low registers and not in formal or medium language (Schwarzwald 1995: 82-83).

As compared to the clear borrowings discussed above, the influence of loan translations or of loan shifts is less obvious. While native speakers use Hebrew words, the structures and meanings are influenced by the meanings of the words in foreign languages. *Gan yeladim* (lit: garden of children) is a loan translation of *kindergarten*, and so are *yeraḥ devaš* (lit: month (also moon)/cns honey), *kfar globali* ‘global village’, etc.

The word *tenu‘ah* ‘vowel, movement’ has taken on the meaning of an ‘ideological group’ and ‘traffic’ from the meaning attached to the word *movement* in foreign languages. The ad-

<sup>8</sup> The spelling here conforms to Biblical Hebrew orthography.

<sup>9</sup> *Pardes* already occurs in late Biblical Hebrew. It is etymologically related to paradise.

jective *emša'i* 'middle' was derived from the noun *emša(')* 'middle, mean'. The meaning of 'device' comes from a borrowing of the very shift in meaning in European languages. *Kokav* 'star' is not solely a heavenly body, but also a leading actor in a play or film. The meaning was taken on by the Hebrew word that shared the same base meaning as in the other languages. For more on the lexical influences on semantic changes, see Nir (1993:38-42).

### *The unique grammatical features of Modern Hebrew*

Modern Hebrew morphology and part of its syntax, too, are based on biblical grammar (Gesenius 1910; Waltke and O'Connor 1990). Hebrew is an inflected language, meaning that inflection of verbs, adjectives, prepositions and some adverbs is obligatory depending on sentence structure. Nouns are inflected for number and gender, but possessive inflection is not always obligatory. We will examine now the second and third sentences of the same story: (*The ZigZag Kid*)

האיש נופף ביד אחת, בתנועות קטנות וביישניות.  
האשה נופפה בשתי ידיים, ובמטפחת אדומה  
ענקית. האיש היה אביו, והאשה הייתה  
גבריאלה, כלומר גבי.

'The man waved one hand in a shy little farewell. The woman waved both hands plus a large red scarf. The man was his father, and the woman was Gabriella, namely Gabi'.

The definite particle *ha-* appears before the noun, and requires the agreement of the adjective (and the demonstrative that follow it). The noun determines the inflection of the gender used in adjectives and verbs: *ha'iš nofeḥ/ ha'iša nofeḥa/ ha'iš haya/ ha'iša hayta; tnu'ot ktanot wvayšaniyot* (feminine plural)/ *mitpaḥat 'aduma 'anaqit* (feminine singular). *Yad* 'hand' is feminine, and so are the numbers *aḥat* 'one' and *šte(y)* 'two'. The possessive pronoun in *aviv* 'his father' refers to the father with the singular masculine ending.

This simple example demonstrates the following constant grammatical rules in Hebrew:

1. The location of the definite article is before a noun (and also before its modifiers).

2. The verb agrees with the gender and number of the noun.

3. The adjective agrees with the gender and number of the noun.

4. The pronoun added to nouns (or to prepositions and some adverbs) agrees with the noun referred to in person, gender and number.

5. SVO (subject-verb-object) word order is dominant. This order is the alternative word order in Biblical and Mishnaic Hebrew but the leading order in the periods that followed. The following two examples prove the biblical word order:

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ.  
והארץ היתה תהו וחשך על-פני תהום ורוח  
אלהים מרחפת על-פני המים (Genesis 1:1-2).

The first sentence has the VSO order, but the second one has SVO.

The same applies to Isaiah 10:33-34, some of the sentences do not contain a verb form but rather a participial form. Nonetheless, even regular verbs occur after the noun:

הנה האדון ה' צבאות מסעף פאקה במערצה וקמי הקומה  
נרעים ונחב הים וישלול. ונקף סככי הער פפרזל ותלקנון  
באדיר יפול.

These few rules, together with verb formation rules in the *binyanim* and their syntactic conjugation, as well as noun inflectional and derivational conventions keep the grammatical structure of Hebrew intact (Bolzky 1996, Goldenberg 1996). Therefore, in spite of some changes in Modern Hebrew, and in spite of the massive borrowing of loan words into Hebrew, it is clear that the language used in Israel today is the same Hebrew language used in the past. It is different in some ways, but these differences do not change the fundamental nature of the language.

These are the major grammatical differences between Modern and Classical Hebrew: Phonology: Twenty two letters existed in Biblical Hebrew and they represented 23 consonants, if we assume that *Šin* and *Śin* were differently pronounced. Six of the letters represented two allophones (*begeḏ kefet*). Eighteen

of these consonants have prevailed in Modern Hebrew with some changes:

, *b, g, d, (h), v, z, k(-h), t, y, k, l, m, n, s, (‘), p, š, r, š*

*Aleph*, *Ayin* and even *He(y)* are pronounced like *Aleph* or zero; *Tet* and *Tav* are pronounced the same way, as are *Qof* and *Kaf*; *Vav* (*Waw*) is pronounced as *Bet Rafa*. *Het* and *Ayin* are pronounced as pharyngeal consonants even today only by those Jews who originated from Arabic speaking countries, their descendents, and by Israeli Arabs, (although they too are gradually losing this pronunciation). *Tsadi* is pronounced as an affricate *ts* rather than emphatic *ṣ*.

The allophone of *Pe - Fe*, has been added as a new consonant in Modern Hebrew. *Bet Rafa* and *Kaf Rafa* united with *Vav* and *Het*, e.g. *mevater* ‘give up’ from *mewatter*, and ‘chopped’ from *mebatter*; *šaxax* ‘forgot’ from *šakah*, and ‘calmed’ from *šakak*. Four new consonants have been added due to loan and substandard words, *č* as in *čips* ‘chips’, *čelan* ‘cellist’, *ž* as in *žaket* ‘jacket’, *žurnal* ‘journal’, *ğ* as in *ğuk* ‘cockroach’, *ğip* ‘jeep’, and *w* as in *wisky*, *wok*, although some people pronounce it as *v* (*viski*, *vok~vuk*).

Therefore there are some 23 consonants pronounced by most speakers, and 25 by those with an Arabic background.

Instead of the biblical seven vowels, Modern Hebrew has just five – *i, e, a, o, u* following the Sephardic tradition (therefore, teaching the biblical vocalization system has become more and more complicated today).

The stress is ultimate (*Milera*) or penultimate (*Mile‘el*) in Hebrew words and inflections following the biblical patterns. However, the massive number of loan words and affixes combined with the traditions of the various Jewish communities show special stress in words which I call nonintegrated words and their inflections (Schwarzwald 1998):

Proper names, e.g. *Yáfa* vs. *yafá* ‘beautiful (f)’, *Dvóra* vs. *dvora* ‘bee’.

Game words, e.g. *ríšon, šéni, šlíši, révi‘i, hámiši...* ‘1st, 2nd, 3rd, 4th, 5th...’, (but *ríšón, šení...* not in games), *ğúlot~ğúlim* or *gúlot* ‘marble balls’.

Slang and loan words, e.g. *álgebra, fizika, akadémya, télefon-telefónim, ótobus-‘otobúsım, pas-pásım* ‘(military) pass-s’ (but *pas-*

*pasım* stripe-s’), *student-studéntit-studéntiyot* ‘student (sg.m-sg.f-pl.f)’.

Acronyms, e.g. *hákım* ‘parliament members’ (from *haver-kneset*), *mankal-mankálım* ‘CEO, chief executive officer’ (from *Menahel klali*).

Except for the loan words and acronyms, new words follow the traditional patterns, but the rate of linear derivation is increasing. For example, like the biblical *roš* ‘head’ that gave *ríšon* ‘first’, with the ending *-on*, so gives the addition of *-ay, -a‘i, -ut* to *bank* ‘bank’ new words – *bankay-banka‘i-banka‘ut* ‘bank-banker-related to banking-banking’. (Schwarzwald, in press).

Noun inflections are more regularized than it was in the classical period. They follow classical patterns, though they tend to become regularized for nouns: the ending *-it* for the feminine appears systematically in some Hebrew patterns and endings as well as in loan words and in nonintegrated words. The plural *-im* and *-ot* appear more steadily with masculine and feminine nouns, than in classical Hebrew. Compare *pilegeš-pilagšım* ‘mistress-s’, *av-avot* ‘father-s’, *levena-levenim* ‘brick-s’, *halon-halonot* ‘window-s’ in Classical Hebrew with Modern Hebrew *ramzor-ramzorım* ‘traffic light-s’, *ozniya-ozniyot* ‘earphone-s’ in Modern Hebrew (Schwarzwald 1991).

Numeric agreement seems to be lost in Modern Hebrew as most people tend to use the feminine numbers from 3 onwards for both masculine and feminine cases.

The major syntactic change that has occurred in Modern Hebrew is the strong tendency to use more analytic than synthetic genitive and accusative markers, for instance: *hasefer šeli* ‘my book’ rather than *sifri*, *hamorım šelahem* ‘their teachers’ rather than *more(y)hem*; *samtı oto* ‘I put him/it’ rather than *samtıv*, *tazkırı li* ‘remind me’ rather than *tazkırını*. The tendency of analytical genitive started in Mishnaic Hebrew for the construct state (*smikút*), and continued for pronouns in medieval Hebrew. Analytical accusative had already become common in Biblical Hebrew and its use intensified throughout later periods<sup>10</sup>.

Other major syntactical trends originated in the classical periods.

The next point I would like to make regards the changes in current Israeli Hebrew;

afterwards I would refer to the teaching of Hebrew.

*What changes are currently happening to Modern Hebrew?*

As I have previously mentioned, the beginning of the 1970's marks a turning point in Israeli Hebrew. People often complain that it is a *lašon raza* 'thin language' for both speakers and writers. The vocabulary is limited: people replace specific verbs with general frequent ones; they do not use the rich Hebrew vocabulary available and instead replace expressions by loan translations; they use colloquial varieties of Hebrew for all circumstances, written as well as spoken. These phenomena also found their way into literature with writers such as Etgar Keret and Orly Kastel-Bloom among others using this form of "thin language". What caused this change in Hebrew language usage?

After the Six Day War in 1967, the whole country was in euphoria following the victory over the Arab counties. The general feeling was that Israel had gained tremendous strength, and this sensation was transferred to the language. The feeling of general security, accompanied with the sense of safety and assurance of the existing language caused Israelis to start ignoring normative requirements. They felt confident enough about the strength of their language and were not afraid to adopt foreign words.

But there were other reasons as well: the United States of America had gained political power and was influencing the global agenda socially, politically, and linguistically. In 1985 I wrote a paper with Rivka Herzlich entitled "La crise de la langue en Israël" which was published in a volume entitled *La crise des Langues*, devoted to the language crisis around the world (Maurais 1985). The changes that were occurring in Israel were similar to those happening in other countries around the world with the United States firmly in the driving seat.

It was also at this time that Israeli television started to operate, and people gradually found less time to read literature. Secularization of Jewish society led to a diminishing acquaintance of classical Hebrew sources, and changes in the educational system further weakened the nation's collective knowledge of Classical Hebrew.

When I was studying in the Israeli school system at a secular school, whole books of the Bible were taught; I studied *Gemara* (Talmud) and had to pass matriculation exams in this subject. *Pirke Avot* 'Ethics of the Fathers' were taught in elementary school.

Learning by heart biblical, medieval, and modern poetry was part of the curriculum and every child acquired that literary material that enriched his or her language.

Secular trends neglected the thorough study of the Bible; instead, selected biblical chapters were studied, and in lower grades the text was taught by paraphrasing the text. Talmud has since been wiped out of the secular school system curriculum; learning by heart was removed as a method of teaching as part of the general educational trends all over the world. The result was that children had no access to the rich canon of Hebrew literature, classical as well as modern. Language standards have gradually become weaker and weaker so that we have arrived at the situation today where many native Hebrew speakers are unable to read or understand written material any higher in quality than the news sections of daily newspapers.

All these factors have contributed to the changes that have occurred to contemporary Israeli Hebrew.

## Part 2

### *Communicative versus textual tendencies*

Hebrew is taught as a second language all over the world at various academic levels. There are Hebrew day schools, elementary and high schools, where Modern Hebrew is partly

<sup>10</sup> This is the general trend although there are nouns in which only synthetic genitive is permissible

(Avioz 2004). In literary genres synthetic genitives and accusatives are more common.

used as the language of instruction for all Jewish subjects such as Bible, Jewish tradition, Jewish history and Hebrew literature. The local language is used for general studies such as geography, mathematics and science. In other Jewish schools, Hebrew is taught as a second language. Modern Hebrew is also taught at university level by Jews and non-Jews, either as a main subject or as a second language.

There are two orientations towards language teaching: The instrumental communicative approach and the textual one. In the instrumental communicative approach, language should be learned for practical communication. The principal tasks of a teacher are to teach students how to talk and how to read, but most importantly, how to understand what native speakers of the language say and write – in other words, to achieve a native speaker's competence as much as possible. Of the four proficiencies – reading, writing, speaking, and listening – speaking and listening are emphasized in this approach, whereas reading and writing are secondary.

The textual approach, on the other hand, puts reading as a primary goal, with the other proficiencies given less importance.

For generations Hebrew was the primary language of education for the Jews. The approach towards teaching Hebrew was textual. Going to school meant learning Hebrew by reading texts. Children learned the letters and read the liturgical texts – the Bible and the prayer books followed by the study of the Talmud which is mostly Aramaic<sup>11</sup>.

Depending on the number of years the students spent learning, their acquisition of the language ranged from recognizing the letters and knowing how to read without comprehending the texts, to full knowledge of the language.

The textual learning method was also adopted by non-Jews for many centuries, the Bible being their primary text all over the world, especially in theological schools. It was the language also used in medical schools of Italy, France, Spain and Portugal from the 9th

to the 16th centuries (Haramati 1992: 38-47; Haramati 2000). Very important works in Jewish studies were written by non-Jews, for instance, the best grammar books on biblical Hebrew (Gesenius, Bergsträsser, Bauer & Leander, among others).

Changes in the approach towards language teaching and language acquisition in the Western world from the nineteenth century onwards, when the communicative approach strengthened, have also had an impact on the methods used to teach Hebrew. Moreover, the revival of Hebrew in speech has made Modern Hebrew accessible for the communicative approach as well. The secularization of Jewish society around the world has lowered the status of Hebrew as a primary educational language. The result has been devastated for Hebrew. I will start with Hebrew teaching at university level in Israel, and continue with the teaching of Hebrew abroad.

In all the Hebrew language departments at Israeli universities, the following courses are taught: biblical phonology and morphology, Mishnaic Hebrew, Arabic, Biblical Aramaic, an introductory course in comparative Semitics, and the development of the Hebrew language. The rest of the courses are linguistically oriented with Hebrew as the object of study.

In each Israeli university there are special courses of Hebrew expression (*haba'a ivrit*) – mostly Hebrew composition and writing techniques for native and non-native speakers who need to improve their writing skills. Each university has an *Ulpan* for foreign students, where the communicative method is emphasized for beginners and textual and grammatical methods are used for the more advanced students, but with modern texts.

From my own experience in teaching Hebrew as a second language in North American universities since the 70's I can tell that the communicative method has been used for many years: in the 70's and 80's many university

<sup>11</sup> Since their primary language of writing was Hebrew as well, they used to write other languages

in Hebrew characters, e.g. Yiddish, Judeo-Spanish, Judeo-Arabic, etc.

books used Hebrew transcription for beginners' classes. Hebrew characters were presented parallel to the transcription. For the English speaker however, it was easier to use the Roman alphabet than to make the effort of reading the Hebrew one. This method did not enable students to properly acquire Hebrew orthography and thus held back reading capacities. The number of students who continued to advanced classes decreased because students found it difficult to cope with Hebrew alphabet.

In addition to the transcription technique, the development of Hebrew language laboratories enabled the students to develop listening skills. Both these developments are manifestations of the communicative-pragmatic approach, not the textual one. Very few serious Hebrew scholars could come out of these courses. Students who were willing to specialize in Judaic studies acquired the language through textual approaches in other courses, such as Bible, Talmud, Hebrew literature, etc. Fortunately, the transcription technique has been abandoned in most institutes, but the method remains communicative.

As far as I know the situation is similar in Hebrew language studies at European universities. There is a difference between Jewish and theological Studies where classical Hebrew is taught through texts and Modern Hebrew language courses where the language is taught in the communicative approach.

The question of Hebrew in Judaic Studies has had a further impact on the languages in which Hebrew and Jewish studies are published. Hebrew has lost its supremacy as the language of publications in Jewish Studies.

In an interesting case study, Dr. Tsuguya Sasaki examined the use of Hebrew in Jewish Studies by three parameters (Sasaki 2005): 1. The use of Hebrew, English and other languages in the Sixth World Congresses of Jewish studies (1973) and the Thirteenth Congress (2001), both held in Jerusalem; 2. The citations of papers in RaMBI (*Rešimat Ma'amarim BeMad'e HaYahadut*) 5 (1970) and 50 (2000); 3. The cited works in the *Oxford handbook of Jewish Studies* edited by Martin Goodman (2002).

For the first parameter Sasaki found that the rate of Hebrew presentations was con-

stantly higher than the English one when the speakers are either Israelis or Anglo-Saxons (58.4%, 60.1% Hebrew, 35.9%, 37.8% English), but there was a significant change in the languages used by lecturer of neither of these origins. In 1973, 10 lecturers presented in Hebrew, 33 in English and 31 in other languages (German, French, Spanish, etc.), but in 2001, 31 lectured in Hebrew, 118 (!) in English, and only 24 in other languages. Clearly, most of the speakers preferred English to any other language.

The articles cited in RaMBI can be classified as follows:

RaMBI 5, 1970			RaMBI 50, 2000		
Hebrew	English	Other	Hebrew	English	Other
1079	841	641	1122	2183	1263
42%	33%	25%	24%	48%	28%

The number of citation in Jewish Studies has increased tremendously over the years, but it is clear that Hebrew is losing its priority in favour of English and other languages.

In the Oxford Handbook it appears that only 15.9% of the citations are from Hebrew sources, 70.8% from English sources and the rest (13.3%) from other languages. The number of Hebrew citations by Israeli authors is the largest (25.2%) in their articles, but still, 62.3% of their citations are in English.

Furthermore, many studies on the Hebrew language are published in English. Although there are Hebrew periodicals like *Lešonenu*, *Balshanut Ivrit*<sup>12</sup>, *Lešonenu La'am*, *Helkat Lashon*, *Hed HaUlpan* where articles are published in Hebrew, many Israeli researchers publish their papers in other linguistic forums abroad. The most thorough books on Modern Hebrew grammar have been written in English: Rosen's *Contemporary Hebrew* (1977), Berman's *Modern Hebrew Structure* (1978), Glinert's *The Grammar of Modern Hebrew* (1989), my *Modern Hebrew* (2001a) and recently Amir-Coffin and Bolozky's *A reference Grammar of Modern Hebrew* (2005). Zafarani and Cohen's book in French *Grammaire*

<sup>12</sup> Some articles in English are published from time to time in *Balshanut Ivrit*.

de l'hebreu vivant is old (1968) and perhaps is still used in France.

Books on the history of Hebrew have been written in English by Kutscher *A History of the Hebrew Language* (1982), in Spanish by Angel Saenz-Badillos, which was immediately translated into English to reach a wider population (1993). Only recently a twelve volume book *Peraqim betoledot halašon ha'ivrit (History of the Hebrew Language)* (1994-2004) was completed in Hebrew in the Open University in Israel, written by several authors.

The reasons for the publications in English are twofold: English becomes an international language. If one publishes only in Hebrew, he or she might not be recognized abroad. In order to get a wider scope of recipients, one must publish in other languages, preferably in English; academic promotion depends on foreign language publications as well. The two reasons are connected because one cannot get proper letters of recommendation unless he or she published in languages other than Hebrew.

Finally, the Bible, modern literature, Mishnaic and Midrashic literature, etc., are taught in Europe and North America in the language of the country. The texts might be in Hebrew, in many cases translated, sometimes page-to-page, but the discussions and explanations are in other languages. The language system *Ivrit BeIvrit* 'teach Hebrew in Hebrew' is not carried out at university level, and this is a pity.

By relating the changes in current Israeli Hebrew that were described above to teaching, we must emphasize that if students learn the classical Hebrew sources through the textual approach, they can easily get used to Israeli Hebrew. They will learn some new vocabulary, they will learn to prefer some grammatical structures over others, but it will be easy for them to adjust. However, if students learn Israeli Hebrew only through the communicative approach, they will not be able to cope with the classical sources. Hence it is clear where I stand regarding the teaching of Hebrew.

### *In conclusion*

I have attempted to explain here the development of Modern Hebrew and the status of

contemporary Hebrew in Israel today. In spite of major transformations the language underwent, contemporary Modern Hebrew remains very much Hebrew to the core both lexically and grammatically. Hebrew language is taught in universities around the world as either a means of communication as any other modern language or textually as a means for the study of Judaism, theology, philology or linguistics.

Unfortunately, the knowledge of Hebrew among scholars of Judaic Studies has much to be desired. Too many scholars study second-hand Hebrew translations rather than the original Hebrew sources because of the orthographic burden. Here I can give an analogous example in my other area of interest, Judeo-Spanish: there is a rich literature in Judeo-Spanish, known as Ladino, mostly written in Rashi script. Many of the Judeo-Spanish scholars prefer Roman script texts rather than the Hebrew script authentic ones. The task of teaching Rashi script even to Hebrew native speakers is hard. Thus the problem becomes crucial.

### References

- AHIASAF, Oded; AHIASAF, Raanan; REDER, Goni & PRICE, Shlomi. 1993. *Hebrew and Military Slang Lexicon* (in Hebrew). Tel Aviv: Prolog.
- AMIR COFFIN, Edna; BOLOZKY, Shmuel. 2005. *A Reference Grammar of Modern Hebrew*. Cambridge: University Press.
- AVIOZ, Chagit. 2004. *Modern Hebrew Number and Possessive Inflection in Nouns* (in Hebrew). Ph. D. Dissertation. Ramat Gan: Bar Ilan University.
- BAHAT, Shoshana. 1987. *The Hebrew Language Academy's way in word innovation* (in Hebrew). «Lešonenu La'am» 38: 504-530.
- BAR-ASHER, Moshe. 1996. *On word industry in the Hebrew Language Committee and Hebrew Language Academy* (in Hebrew). «Lešonenu La'am» 47: 3-18.
- BAUER, Hans; LEANDER, Pontus. 1965. *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des alten Testamentes*. Hildesheim: Olms.
- BENDAVID, Abba. 1967. *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (in Hebrew). Tel Aviv: Dvir.
- BERGSTRÄSSER, Gotthelf. 1962. *Hebräische Grammatik*. Hildesheim: Olms.
- BERMAN, Ruth A. 1978. *Modern Hebrew Structure*. Tel Aviv: University Publishing Projects.

- BLANC, Haim. 1957. *Hebrew in Israel: Trends and problems*. «Middle East Journal» 11: 397-409.
- BLANC, Haim. 1968. The Israeli koiné as an emergent national standard. *Language Problems of Developing Nations*. Joshua A. Fishman et al. (eds.). New York: Wiley and Sons, 237-251.
- BLAU, Joshua. 1976. *The Renaissance of Hebrew in the Light of the Renaissance of Standard Arabic* (in Hebrew). Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language.
- BOLOZKY, Shmuel. 1996. *Israeli Hebrew as a Semitic language: Genealogy and typology* (in Hebrew). «Meḥqarim Belašon» (Language Studies) 7: 121-134.
- CHOMSKY, William. 1964. *Hebrew: The Eternal Language*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- ELDAR, Mike. 1994. *Military Slang* (in Hebrew). Tel Aviv: Prolog.
- EVEN-SHOSHAN, Abraham. 1970. *The New Dictionary* (in Hebrew). Jerusalem: Kiryat Sefer.
- GESENIUS, Wilhelm F.H. 1910. *Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press.
- GLINERT, Lewis. 1989. *The Grammar of Modern Hebrew*. Cambridge: University Press.
- GOLDENBERG, Gideon. 1996. *Hebrew as a living Semitic language* (in Hebrew). *Evolution and Renewal: Trends in the Development of the Hebrew Language*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 148-190.
- GOODMAN, Martin (ed.). 2002. *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: University Press.
- HARAMATI, Shlomo. 1992. *Alive Hebrew Throughout the Ages* (in Hebrew). Rishon LeZion: Mas-sada.
- HARAMATI, Shlomo. 2000. *Hebrew - A Spoken Language* (in Hebrew). Tel Aviv: Ministry of Defence.
- KUTSCHER, Eduard Y. 1982. *A History of the Hebrew Language*. Raphael Kutscher (ed.). Jerusalem & Leiden: Magnes & Brill.
- MAURIS, Jacques (ed.). 1985. *La Crise des Langues*. Quebec & Paris: Gouvernement du Quebec, Conseil de la Langue Française & La Maison Robert.
- NIR, Raphael. 1993. *Word Formation in Modern Hebrew* (in Hebrew). Tel Aviv: Open University.
- ORNAN, Uzzi. 1996. *Ways of innovating words* (in Hebrew). *Evolution and Renewal: Trends in the Development of the Hebrew Language*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 77-101.
- Peraqim betoledot halašon ha'ivrit* (History of the Hebrew Language). 1994-2004. Tel Aviv: The Open University.
- ROSÉN, Haiim B. 1957. *Our Hebrew Language* (in Hebrew). Tel Aviv: Am Oved.
- ROSÉN, Haiim B. 1967. *Good Hebrew* (in Hebrew). 2nd ed. Jerusalem: Kiryat Sefer.
- ROSÉN, Haiim B. 1977. *Contemporary Hebrew*. The Hague: Mouton.
- SAENZ-BADILLOS, Angel. (1993). *A History of the Hebrew Language*. Elwolde: Cambridge University Press.
- SAPPAN, Raphael. 1971. *Israeli Slang Dictionary* (in Hebrew). Jerusalem: Kiryat Sefer.
- SARFATTI, Gad B.A. 1978. *Hebrew Semantics* (in Hebrew). Jerusalem: Rubinstein.
- SARFATTI, Gad B.A. 1990. *The lexicon of Modern Hebrew analyzed according to its historical layers* (in Hebrew). *Studies on Hebrew and Other Semitic Languages Presented to Professor Chaim Rabin*. Moshe Goshen-Gottstein et al. (eds.). Jerusalem: Academon, 311-336.
- SASAKI, Tsuguya. 2005. *The place of Hebrew as a common language in Jewish Studies* (in Hebrew). Paper read at the Fourth Conference of the Israeli Association for the Study of Language and Society. Bar Ilan University: Ramat Gan.
- SCHWARZWALD, Ora R. 1991. *Grammatical vs. lexical plural formation in Hebrew*. «Folia Linguistica» 25: 577-608.
- SCHWARZWALD, Ora R. 1995. *The components of the Modern Hebrew lexicon* (in Hebrew). «Hebrew Linguistics» 39: 79-90.
- SCHWARZWALD, Ora R. 1996. *The study of Modern Hebrew in various linguistic schools* (in Hebrew). «Meḥqarim Belašon» (Language Studies) 7: 145-161.
- SCHWARZWALD, Ora R. 1998. *Inflection and derivation in Hebrew linear word formation*. «Folia Linguistica» 32: 265-287.
- SCHWARZWALD, Ora R. 1999. *Trends of Foreign Influence on Modern Hebrew*. *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century I*. J. TARGARONA BORRAS & A. SAENZ-BADILLOS (eds.). Leiden: Brill, 81-89.
- SCHWARZWALD, Ora R. 2001a. *Modern Hebrew*. München: Lincom Europa.
- SCHWARZWALD, Ora R. 2001b. *Derivation and innovation in Hebrew from a quantitative perspective* (in Hebrew). *Sefer Ben-Zion Fis-*

Ora (Rodrigue) Schwarzwald

- chler. O.R. SCHWARZWALD & R. NIR (eds.). Even Yehuda: Reches, 265-275.
- SCHWARZWALD, Ora R. In press. *Morphological developments in Hebrew. Proceedings of the Conference on Two Hundred and Fifty Year of Modern Hebrew of the Hebrew Language Academy and the Hebrew Departments*. C.E. COHEN (ed.). Jerusalem: The Hebrew Language Academy.
- SCHWARZWALD, Ora R.; HERZLICH, Rivka. 1985. La Crise de langue en Israel, *La Crise des Langues*. M. JACQUES (ed.). Gouvernement du Quebec: Conseil de la Langue Francais & La Maison Robert, 393-401.
- SIVAN, Reuben. 1980. *The Revival of the Hebrew Language*. Jerusalem: Rubinstein.
- WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winoona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- ZAFRANI, Haim; COHEN, David. 1968. *Grammaire de l'hébreu vivant*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ora (Rodrigue) Schwarzwald  
Department of Hebrew and Semitic Languages  
Bar Ilan University, Israel  
Ramat Gan, Israel 52900  
e-mail: oschwarz@mail.biu.ac.il

A LEXICALLY CREATIVE APPROACH TO THE TEACHING OF MODERN HEBREW  
AS A FOREIGN LANGUAGE

Human memory is often treacherous and always limited in its capacity. Consequently, learning and memorising vocabulary of a foreign language is usually a difficult task. Since without words neither comprehension nor expression is possible, the acquisition of lexicon is a key problem in the field of Second Language Acquisition. Morphological regularity with regard to word formation can facilitate lexicon acquisition, because creating words by recurrent procedures is easier than memorising them arbitrarily.

Is Hebrew's derivational morphology regular? Can it be used for pedagogical purposes? The answer is that Hebrew's morpho-syntax and morpho-semantics are much more transparent in Modern Hebrew than they were in pre-modern Hebrew. Since morphological transparency implies lexical predictability, this system can and should be assigned a pedagogical task. At this point, a brief outline of the evolution of Hebrew's derivational morphology is required.

Biblical Hebrew is known for its rather regular derivational verb-morphology, the famous verbal patterns, called *binyanim*. The highest degree of morphological predictability of Biblical Hebrew is that of its verb system. On the pedagogical level, this implies that given a root and a binyan, students of Hebrew are supposed to know how to generate the expected verb.

Post-biblical Hebrew, namely Mishnaic and Medieval, has regularised, further developed and created some morphological mechanisms of noun and adjective formation. These include (1) extending the number and the use of verbal nouns (שמורת פעולה) derived by several noun patterns (משקלים), (2) significantly increasing the number and use of other abstract nouns, derived by the suffix -ות, (3) forming numerous agent nouns by noun patterns, by suffixes or by composition, and (4) creating adjectives derived by the originally gentilic suffix -י, thus becoming a general adjective formative morpheme. However, due to an ideological bias, to be precise the so called impurity of any form of Hebrew that is not biblical, post-biblical grammatical developments got, until not long ago, less scholarly attention than biblical grammar did. As a result, these developments have not yet been systematically introduced into the teaching of Hebrew in Europe.

Modern Hebrew has gone much further in regularising and enriching its derivational mechanisms. Besides a given number of pre-modern lexical items derived by partially obsolete derivational procedures, a growing number of Hebrew verbal nouns, other concrete or abstract nouns and adjectives have been created over the last century or so by means of several highly regular morphological models, most of which are post-biblical. As a result, Hebrew morphology has become more regular than ever.

Due to the massive application of several extremely productive word formation procedures, Modern Hebrew's lexicon has become a network of highly systematic morpho-syntactic and morpho-semantic correspondences. The morpho-syntactic apparatus commands the derivation of noun originated adjectives (מקור → מקורי), of adjective originated nouns (מקורי → מקוריית), of verb related nouns (להצליח → הצלחה), and of verb related active adjectives (להצליח → מצליח) and passive adjectives (להצליח → מוצלח). The morpho-semantic apparatus commands the derivation of nouns and adjectives according to their semantic character: agent noun, instrumental nouns, collections, periodicals, vehicles, etc. The morphological interrelations of lexical elements of well defined syntactic and semantic categories have become regular to the extent that, if properly introduced to learners, they can and should facilitate the acquisition of Modern Hebrew. It is then proposed that the structure of the Hebrew lexicon be recruited for its pedagogical benefits.

It seems that this relatively recent character of Hebrew morphology is the basic reason for which it has not yet been systematically and fully applied in the teaching of Hebrew as a foreign language. In other words, Hebrew grammar has changed, but it seems that the Old Testament orientation of Hebrew instructors prevents them from seeing and usefully applying some of its post-biblical evolution. What is then the possible application of these developments?

The morphological correspondences between Hebrew's parts of speech are relatively highly predictable. It is not very risky to derive an adjective by the adjunction of the suffix  $\text{?}$ - to a noun. The adjunction of the suffix  $\text{?}$ - to an adjective or to another noun have good chances of providing an existing abstract noun. Verbal nouns (שמורת פעולה) can commonly be derived from verbs according to the usual correspondences between verb patterns (בניינים) and noun patterns (משקלים). This short sketch, though very general and indeed simplistic, covers however a large volume of Modern Hebrew's lexicon.

What this means for the teaching of Hebrew is simple. Rather than teaching isolated words appearing randomly in a text, like for example קיבוץ *kibbutz* (< *gathering*), what should be taught are these very word formation mechanisms, by which the students will suggest that קיבוץ is morphologically related to the verb לקבץ *to gather*. Whenever a verb, a noun or an adjective appear in a Modern Hebrew text read in class, a routine morphological investigation should follow. This investigation should try to discover the word's potential peripheral vocabulary. This should be done by the application of the current morphological procedures mentioned above.

First come the morpho-syntactic derivation rules, capable of converting nouns into adjectives, adjectives into nouns and verbs into verbal nouns.

*Nouns*: when a noun appears in a text, the automatically asked questions should be “what is its correspondent adjective?”; “is it derived by the suffix  $\text{?}$ - or is there a new word to be learnt?”. Students should be encouraged to derive it and verify in the dictionary whether their self-derived adjective is in fact there. If the adjective is indeed derived by  $\text{?}$ -, which is very likely, not only will its memorisation be easier, but above all the “ $\text{?}$ - adjunction” derivational rule will be reconfirmed and better internalised for further application.

In distant learning, this sort of investigation can be carried out using tables that the students should complete<sup>1</sup>. The following table presents to the students with nouns occurring in a previously studied text. On the left column appear the Source Language translations, in this case French, of nouns occurring in a text. First the students should complete the Hebrew left noun column according to that text. Then they should try to figure out what the correspondent adjective might be, mostly by applying the “add the suffix  $\text{?}$ -” rule, sometimes accompanied by vowel reduction or other vowel changes (see table 1):

שם עצם		שם תואר	
צרפתית	עברית	צרפתית	עברית
semaine		hebdomadaire	
ville		urbain	
nuit		nocturne	
village		villageois	
Orient, Est		oriental	
État		politique	
Nord		septentrional	
loi		légal	

Table 1

<sup>1</sup> Hence, all of the examples are extracted from my Hebrew manual *Presse israélienne – pratique de la langue*, September 2005, revised and enlarged edition, September 2006, edited by the CNED – Centre National d'Enseignement à Distance.

A Lexically Creative Approach to the Teaching of Modern Hebrew as a Foreign Language

After completing both columns and looking up in the dictionary, students should compare their results with the following (see table 2):

Substantif שם עצם		Adjectif שם תואר	
Français צרפתית	Hébreu עברית	Français צרפתית	Hébreu עברית
semaine	שבוע	hebdomadaire	שבועי
ville	עיר	urbain	עירוני
nuit	לילה	nocturne	לילי
village	כפר	villageois	כפרי
Orient, Est	מזרח	oriental	מזרחי
État	מדינה	politique	מדיני
Nord	צפון	septentrional	צפוני
loi	חוק (ח'ק)	légal	חוקי (ח'קי)

Table 2

*Adjectives*: alongside the occurrence of an adjective in a studied text, the routinely asked question should be “can the suffix *-ות* be used to derive its corresponding abstract noun?”. Derivation and verification should follow.

The following table should enable the students practice their recently learnt vocabulary on the left column, then the “add the suffix *-ות*” rule, on the right one (see table 3):

Substantif שם עצם		Adjectif שם תואר	
Français צרפתית	Hébreu עברית	Français צרפתית	Hébreu עברית
santé		sain	
loi		légal	
légalité			
couple		conjugal, relatif à la vie de couple	
conjugalité			
état bon, OK		en bon état, OK	
activité		actif	
homme(s), personne		personnel	
personnalité			
responsabilité		responsable	
citoyen, civil (subst.)		civil (adj.), civique	
citoyenneté			
Sion		sioniste	
le sionisme			

Table 3

The correct results should be provided in order to allow auto-correction in case of mistakes (see table 4):

צרפתית Français	עברית Hébreu	צרפתית Français	עברית Hébreu
santé	בריאות	sain	בריא
loi	חוק (ח'ק)	légal	חוקי (חקי)
légalité	חוקיות (חקיות)		
couple	זוג	conjugal, relatif à la vie de couple	זוגי
conjugalité	זוגיות		
état bon, OK	תקינות	en bon état, OK	תקין
activité	פעילות	actif	פעיל
homme(s), personne	איש, אנשים	personnel	אישי
personnalité	אישיות		
responsabilité	אחריות	responsable	אחראי
citoyen, civil (subst.)	אזרח	civil (adj.), civique	אזרחי
citoyenneté	אזרחות		
Sion	ציון	sioniste	ציוני
le sionisme	ציונות		

Table 4

*Verbs*: together with the acquisition of the binyanim, or shortly afterwards, one should be exposed to the verbal nouns (שמות פעולה) of each active binyan according to the regular correspondence rules, for example (see table 5):

פועל Verbe			שם פעולה Nom d'action		
צרפתית Français	עברית Hébreu	Schéme verbal	צרפתית Français	עברית Hébreu	Schéme nominal
écrire	כתב, לכתוב	פעל (קל)	l'acte d'écrire	כתיבה	קטילה
réussir	הצליח, להצליח	הפעיל	réussite	הצלחה	הקטלה
expliquer	הסביר, להסביר	הפעיל	explication	הסבר	הקטל
visiter	ביקר (בקר), לבקר	פיעל (פעל)	visite	ביקור (בקור)	קטול
recevoir	קיבל (קבל), לקבל	פיעל (פעל)	réception, accueil	קבלה	קטלה
s'opposer	התנגד, להתנגד	התפעל	opposition	התנגדות	התקטלות

Table 5

Thus, whenever a verb appears in a text, the promptly asked question should be “what is its verbal noun?”. Deriving it and verifying that it exists in a dictionary should come next. If the verbal noun happens to be other than expected, and the teacher considers the lexical item important, it may be noted as a separate word to be learnt.

However, the routine table should include information concerning the proper corresponding noun pattern, especially if it deviates from the usual verb ↔ verbal-noun correspondence (see table 6):

Verbe פועל			Nom d'action שם פעולה		
Français צרפתית	Hébreu עברית	Schème verbal	Français צרפתית	Hébreu עברית	Schème nominal
causer, provoquer		קל (פֻּעַל)	le fait de causer		קטיִלה
émettre		פיעל (פֻּעַל)	émission		קטורל
«to report»		פיעל (פֻּעַל)	reportage		קטורל
«to be reported»		פועל (פֻּעַל)			
regarder		קל (פֻּעַל)	l'acte de regarder		קטיִלה
éteindre		פיעל (פֻּעַל)	extinction (de feu)		קטורל
décider		הפְּעִיל	décision		הקְטִילָה
sauver		הפְּעִיל	sauvetage		הקְטִילָה
continuer		הפְּעִיל	continuation		הקְטִיל
demander		פיעל (פֻּעַל)	demande		קְטִילָה
participer		התְּפַעֵל	participation		התְּקַטְלוּת
se lever		קל (פֻּעַל)	le lever (du lit)		ק(ט)ִילָה
disparaître		נפּעל	disparition		הקְטִלוּת

Table 6

After filling in the two columns and checking the words in the dictionary, the correct answers should be provided, in order to prevent hesitation (see table 7):

The above questions constitute the basic lexical analysis related to three categories: nouns, adjectives and verbs. They are supposed to create the basic instincts of syntactic derivation. At a more advanced stage, when these three basic rules of morpho-syntactic derivation are dominated, come two smaller morpho-syntactic derivational categories: *active adjectives* and *passive adjectives*.

*Active adjectives* are active participles serving as adjectives, for example: מרשים *impressive*, מעניין *interesting*, מצליח *successful*, דרוח *repugnant*. Students should be aware of the possibility that the participle of a verb may serve as an adjective, like gerunds in English. Therefore, whenever a verb occurs in the text, the question to ask should be whether its participle is also an adjective.

*Passive adjectives*: a further investigation related to transitive verbs may envisage the internal adjectives derived by the passive participles קטורל, מקטל and מקטל; these are Hebrew's morpho-syntactic equivalents of the adjectival past participles in some European languages. It should be noted that these adjectival patterns are becoming more and more independent from verbs, as it is the case, for instance, in French, where the derivational suffix #-é#, like in "gâteau abricoté", is unrelated to a verb \*abricoter.

As the study of Hebrew advances, the learner should be acquainted with some morpho-semantic categories allowing the formation of words, most of which are verb related.

*Agent nouns*: verbs can often generate agent nouns. These can be derived by noun patterns (משקלים), namely קטלן, קטלן / קטלן and the five active participle patterns, or by suffixes such as

פועל Verbe			שם פעולה Nom d'action		
צרפתית Français	עברית Hébreu	Schéme verbal	צרפתית Français	עברית Hébreu	Schéme nominal
causer, provoquer	גָרַם, לְגַרוֹם	קל (פֻּעַל)	le fait de causer	גְרִימָה	קטילה
émettre	שידר (שָׁדַר), לְשַׁדֵּר	פיעל (פֻּעַל)	émission	שידור (שָׁדַר)	קטול
«to report»	דיווח (דִּוְחָ), לדווח (לִדְוֹחַ)	פיעל (פֻּעַל)	reportage	דיווח (דִּוְחָ)	קטול
«to be reported»	דווח (דִּוְחָ) [douvaχ]	פועל (פֻּעַל)			
regarder	צָפָה, לְצַפּוֹת	קל (פֻּעַל)	l'acte de regarder	צפייה (צִפְיָה)	קטילה
éteindre	כיבה (כִּבְּה), לְכַבּוֹת	פיעל (פֻּעַל)	extinction (de feu)	כיבוי (כִּבּוּי)	קטול
décider	הִחְלִיט, לְהִחְלִיט	הפעיל	décision	החלטה	הקטלה
sauver	הציל, לְהַצִּיל	הפעיל	sauvetage	הצלה	הקטלה
continuer	המשיך, לְהַמְשִׁיךְ	הפעיל	continuation	המשך	הקטל
demander	ביקש (בִּקֵּשׁ), לְבַקֵּשׁ	פיעל (פֻּעַל)	demande	בקשה	קטלה
participer	השתתף, לְהִשְׁתַּתֵּף	התפעל	participation	השתתפות	התקטלות
se lever	קם, לְקוּם	קל (פֻּעַל)	le lever (du lit)	קימה	ק(ט)ילה
disparaître	נעלם, לְהִיעָלֵם (לְהִעָלֵם)	נפעל	disparition	היעלמות (הִיעָלְמוּת)	הקטלות

Table 7

ןָ – and אִי . Furthermore, some agent nouns and adjectives are also derived by the active participle patterns. Since there are various derivation procedures, guessing must be followed by verification. Where multiple derivational procedures are possible, like in this category, the teacher may assist the students by asking some leading questions.

The following is an exercise from the aforementioned Hebrew manual. The exercise contains sentences extracted from various texts read before in the book. Through the underlined words, the students should first learn the notion of agent noun:

- א. את הניתוח ביצעו מנתחים בבית-החולים האוניברסיטאי שבדרום-מערב ניגריה.
- ב. המנהל הרפואי הראשי של בית-החולים מסר כי הניתוח ארך שלוש שעות.
- ג. תיירות תרבות היא תיירות המשלבת ארכיאולוגיה, היסטוריה, תיאטרון, מוסיקה, מוזיאונים ועוד.
- ד. צוות המורים של בית-הספר יכול את טובי הנגנים והמוסיקאים של מוסיקת הנשמה היהודית המסורתית של מזרח אירופה.
- ה. כתבנו מוסיף כי במהלך פסטיבל הכליזמרים ה-16, שננעל בשבוע שעבר, נשבר שיא במספר המבקרים.
- ו. בפסטיבל השנה התקיימו 100 מופעים שבהם הופיעו כ-150 זמרים, נגנים ולהקות מהארץ ומחול.
- ז. לדברי המפגינים, תורכיה מדכאת באופן שיטתי את הכורדים החיים בדרומה.
- ח. הצועדים מתכננים ללון במהלך צעידתם באוהלים, והם אמורים להגיע לבריסקל תוך שבועיים.
- ט. עיריית חיפה טוענת כי חברות הטבק, היצרניות והיבואניות, אחראיות לפגיעה בבריאות הציבור.
- י. בתחילת השבוע נצפו בתחנת הציפורות של החברה להגנת הטבע בקיבוץ כפר רופין החסידות הראשונות החוזרות מארצות החום.

Next, the students are encouraged to match each of the agent nouns with its French counterpart, to insert it in a table (see below) and try to figure out its derivation procedure out of four possibilities: special noun patterns, active participles, suffixes and composition (see table 8):

Français	Hébreu	Procédé de dérivation	Français	Hébreu	Procédé de dérivation
ornithologue		miškal קָטַל	importateur		
manifestant		participe	visiteur / critique		
correspondant (d'un journal)			fumeur		
producteur		miškal קָטַלְן	touriste		
marcheur			chirurgien		
importateur		suffixe לְ-	instrumentiste		
directeur			musicien		suffixe אֶל-

Table 8

The key is provided below (see table 9):

Français	Hébreu	Procédé de dérivation	Français	Hébreu	Procédé de dérivation
ornithologue	צִפָּר	miškal קָטַל	importateur	יְבוֹאֵן	suffixe לְ-
manifestant	מִפְגִּין	participe	visiteur; critique	מְבַקֵּר	participe
correspondant (d'un journal)	כֹּתֵב	miškal קָטַל	fumeur	מְעַשֵּׂן	participe
producteur	יֹצֵר	miškal קָטַלְן	touriste	תַּיִר (תָּר)	miškal קָטַל
marcheur	צוֹעֵד	participe	chirurgien	מְנַתֵּחַ	participe
importateur	יְבוֹאֵן	suffixe לְ-	instrumentiste	נְגֵן	miškal קָטַל
directeur	מְנַהֵל	participe	musicien	מוֹסִיקָאִי	suffixe אֶל-

Table 9

*Instrumental nouns*: since agent nouns can designate the doers of actions performed also by machines, agent noun formation procedures might in some cases be used to form instrumental nouns. However, the most frequent instrumental formatives are the noun patterns מְקַטֵּל and מְקַטְלָה. Yet, the active participles are also common in the formation of both agent and instrumental nouns.

*Potential adjectives*: transitive verbs may sometimes give rise to potential adjectives derived by the קָטִיל noun pattern. This is the Modern Hebrew morpho-semantic equivalent of the potential suffixes #-able# and #-ible# in English.

Smaller morpho-semantic categories such as catastrophes expressed by קָטְלוֹן, diseases expressed by קָטְלָת, handicaps by קָטֵל, agricultural seasons by קָטִיל, and so on, should be introduced when an item representing them occurs in a text. When this happens, the students are to be given some verbs whose roots they will extract in order to derive these nouns on their own.

The review of Modern Hebrew's morpho-semantic derivational procedures and their active pedagogical application could continue. Yet, the message should be clear by now: Hebrew morphology should be taught in order to increase the students' curiosity and enthusiasm in the exploration of its lexicon. Having learnt some basic mechanisms, students not only better identify unknown words, but can also "invent" words and verify whether they exist. Every word should serve as a starting point for the exploration of its peripheral vocabulary. The habit of creating syntactically and semantically neighbouring vocabulary of a given lexeme will establish a new orientation to vocabulary acquisition and memorisation.

An adjacent issue to word formation is the correct designation of the ל"י roots. The ability to derive passive adjectives such as קָנִי "bought" needs prior rectification of a medieval grammatical error still prevalent in current Hebrew pedagogy, namely the erroneous identification of ל"י roots as ל"ה. Orthography-oriented medieval grammarians thought that verbs like קָנָה "he bought" had a ה for their third radical. Their error stems from the orthography with ה of the third person masculine singular, due to the historic disappearance of the /y/ in certain morpho-phonological circumstances, where the remaining vowel was later orthographically noted by ה. However, modern Semitic linguistics teaches that the real third radical is י. As academic as this question might seem, the genuine pedagogical problem is that wrong root identification makes it impossible to derive words via noun patterns. Words such as קָנִי *bought*, קָנִיָּה *buying*, and קָנִיָּן *buyer* cannot be derived from any root other than י.ג.ק. The relatively recent neologism קָנִיּוֹן *mall (shopping centre)* is morphologically inexplicable, and is thus less easy to memorise, unless the root is accurately identified. It is then strongly suggested that the appellation ל"ה be abandoned in favour of ל"י, which is not only the historically and etymologically correct, but also and above all, the only pedagogically possible.

The adoption of the lexically creative approach may sometimes need to pass through establishing the notion of derivation at all. In languages where morphological correspondences between semantically related words are opaque, the very notion of derivation might be rather feeble. For example, a Frenchman does not see any morphological link between *semaine* and *hebdomadaire* (שבוע → שבועי), simply because there isn't such a link. This is also true for *oiseau* and *ornithologue* (ציפור → ציפור). Therefore, in order for a Frenchman to learn Hebrew, he must first interiorise the concept of morpho-syntactic and morpho-semantic interrelations. Bilingual multi-item tables, such as those shown above, can help in this process, and translation will gradually becomes derivation.

In conclusion, grammar is defined as the set of operative rules and mechanisms that command the functioning of a language. As explained, Hebrew grammar has considerably evolved over the last two millennia. Ignoring this fact is scientifically inappropriate and pedagogically harmful. If at the end of a first year grammar course of Hebrew at the university, students know maybe when the written definite article ה- takes a *segol* or in what circumstances the conjunction ו- takes a *kamats katan*, but know almost nothing about how Hebrew systematically derives its nouns and adjectives according to syntactic and semantic criteria, what then do they really know about Hebrew?

Yishai Neuman

Département des langues et civilisations hébraïques et juives

Institut National des Langues

et Civilisations Orientales

2 rue de Lille

75343 Paris

FRANCE

e-mail: yishai.neuman@gmail.com

## **ALTRI STUDI**



L'ARAMAICO DEL LIBRO DI EZRA<sup>1</sup>

La definizione di *aramaico biblico* si legittima esclusivamente su una base testuale. Con "aramaico biblico", in altre parole, si intende l'insieme delle attestazioni in aramaico presenti nel canone ebraico e non una varietà a se stante per la quale non esistono tratti linguistici pertinenti che la possano definire rispetto agli altri "aramaici".

Solo la presenza di pagine redatte in aramaico nella Bibbia ebraica circoscrive questa lingua all'interno del già complesso quadro dell'aramaico<sup>2</sup>. Nella Bibbia ebraica sono in aramaico: Ezra 4,8-6,18 e 7,12-26; Daniele 2,4-7,28; Geremia 10,11 e una parola in Genesi 31,47.

Nel libro di Ezra, in particolare, dovremmo aspettarci un tipo linguistico affine a quello che normalmente è definito *Reichsaramäisch*, cioè l'aramaico utilizzato, come lingua burocratica, dai grandi imperi orientali. Questa lingua è nota fondamentalmente<sup>3</sup> attraverso i papiri venuti alla luce ad Elefantina<sup>4</sup>, la documentazione di Hermopoli<sup>5</sup> e le lettere private edite dal Driver<sup>6</sup>. La lingua di Ezra dovrebbe essere, in altre parole, quella utilizzata dalla cancelleria achemenide.

Nel caso del libro di Ezra dunque, che contiene le disposizioni dei sovrani achemenidi, l'aramaico sarebbe rappresentativo degli

<sup>1</sup> Ringrazio i Professori Paolo Marrassini e Ida Zatelli per aver rivisto questo testo e per i preziosi suggerimenti fornitimi.

<sup>2</sup> Per i problemi dell'aramaico antico, medio e tardo, vedi, tra i molti: J.A. FITZMYER, *Aramaic Language, Ancient in New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, vol. 1, pp. 735-737; E.Y. KUTSCHER, *Aramaic*, in *Linguistic in South West Asia and North Africa*, Current Trends of Linguistic, vol. 6, Parigi 1970, pp. 347-412; J.C. GREENFIELD, *The Dialects of Early Aramaic*, «Journal of Near Eastern Studies» 37, no. 2, (1978), pp. 93-99; R. CONTINI, *Problemi dell'aramaico antico*, «Egitto e Vicino Oriente» 2 (1979), pp. 197-213; J.D. WHITEHEAD, *Some Distinctive Feature of the Language of the Aramaic Arsame correspondences*, «Journal of Near Eastern Studies» 37, no. 2 (1978), pp. 119-140, A. VIVIAN, *Dialetti giudaici dell'aramaico medio e tardo*, «Archivi Orientali» (1976), pp. 56-61; S. SEGERT, *Vowel Letters in Early Aramaic*, «Journal of Near Eastern Studies» 37, no. 2 (1978), pp. 111-114. Tra gli studi di stretta attinenza all'aramaico biblico sono da segnalare: G. GARBINI, *L'aramaico biblico*, in *Aramaica, Studi Semitici*, Nuova Serie, 10, Università Degli Studi "La Sapienza", Roma 1993, p. 51 e seguenti; R.D. WILSON, *The Aramaic of Daniel*, in *Biblical and Theological Studies by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminar*, New York 1912, pp. 263-305; G.R. DRIVER, *The Aramaic of the Book of Daniel*, «Journal of Biblical Literature» 45 (1926); G. MESSINA, *L'aramaico antico. Indagine sull'aramaico*

*del Vecchio Testamento*, Roma 1934 (=L'antico arameo in *Miscellanea Biblica edita a Pontificio Istituto Biblico...*, II, Roma 1934, pp. 503-545); H.H. SCHAEFER, *Iranische Beiträge I*, Schriften der königsberger Gelehrten Ges. 6 (1930). P.W. COXON, *The Problem of Consonantal Mutation in Biblical Aramaic*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft» 129 (1979), pp. 8-22; P.W. COXON, *A Morphological Study of h- Prefix in Biblical Aramaic*, «Journal of the American Oriental Society» 98 (1978), pp. 416-19; F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6 ed. rivista, Wiesbaden 1995, Porta Linguarum Orientalium, p. 57 § 166; S.A. KAUFMAN, *The Akkadian Influence in Aramaic*, Chicago 1974, p. 123; C. RABIN, *The Nature and Origin of the šafel in Hebrew and Aramaic*, «Eretz Israel» 9 (1969), pp. 148-58; D.C. SNELL, *Why is there Aramaic in the Bible?*, «Journal for the Study of Old Testament» 18 (1980), pp. 32-51.

<sup>3</sup> Altre raccolte saranno citate in seguito.

<sup>4</sup> B. PORTEN - A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English: 1 Letters (Appendix: Aramaic Letters from the Bible)*, Jerusalem 1989.

<sup>5</sup> E. BRESCIANI - M. KAMIL, *Le lettere aramaiche di Hermopoli*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» *Memorie*, 8-9, (1966).

<sup>6</sup> G.R. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C. Transcribed and Edited With Translation and Notes*, Oxford 1954.

*ipsissima verba* dei re. Così, ad esempio, K. Beyer<sup>7</sup> che, pur ammettendo in generale la presenza di elementi linguistici provenienti da periodi successivi, precisa che l'aramaico biblico è di epoca achemenide, sebbene – risponde Stefanovic<sup>8</sup> – egli utilizzi argomenti abbandonati dopo la scoperta dei testi aramaici extra-biblici.

Paradossalmente i dati offerti dalla documentazione hanno tentato gli studiosi più verso polemiche volte a provare l'antichità dell'aramaico biblico o, al contrario, a negarla che a prendere in seria considerazione il materiale offerto al fine di fornire una nuova luce alla storia della lingua<sup>9</sup>. Degli atteggiamenti che hanno informato le posizioni degli studiosi dà un quadro Garbini<sup>10</sup>. Qui è il caso di dire che gli studiosi che credono nella storicità di Ezra devono necessariamente ammettere l'antichità di tutto rispetto dell'aramaico biblico<sup>11</sup>, invece chi nega storicità ad Ezra nota, di conseguenza, il carattere artificioso della lingua in cui il libro è redatto rispetto al *Reichsaramäisch*. Gli studi sull'aramaico di Ezra, poi, è bene aggiungere, sono stati gravati dall'importanza storica di questo personaggio, come prova l'indubbio prestigio culturale di cui godette nella storia dell'ebraismo<sup>12</sup>.

L'importanza di Ezra nella storia dell'ebraismo è tale che il Corano (sura 9,30) recita: *وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله*<sup>13</sup> (i Giudei hanno detto: «Uzayr è il figlio di Dio» e i Nazareni hanno detto: «il messia è figlio di

Dio»). Il versetto coranico preso in esame continua denunciando entrambe le posizioni come proprie dei miscredenti ed ugualmente condannabili. L'accostamento del binomio Giudei/Ezra a quello Nazareni/messia tradisce infatti l'importanza di Ezra presso i Giudei pari solo a quella del Messia presso i nazareni.

Il processo di agiografizzazione di Ezra deve avere avuto inizio nella prima metà del II sec. a.e.v. A partire da questa data, infatti, fioriscono quei testi che segnano la vera e propria fortuna di Ezra come *secondo Mosè*<sup>14</sup>: dal rifacimento di una precedente "Apocalisse di Salatiel", con l'aggiunta di materiali proveniente da una "Leggenda di Ezra", nasce l'"Apocalisse di Ezra". Esiste un contrasto stridente tra l'importanza di questo personaggio nella storia del giudaismo e il fatto che la stessa importanza si sia, di fatto, manifestata in epoca tanto posteriore alla sua missione. Le prove addotte a sostegno della non storicità di Ezra sono le seguenti:

1. Tutti i libri biblici posteriori al V sec. ignorano completamente Ezra.
2. La genealogia del primo libro delle Cronache (1Cronache 5,27-41) menziona Seraia, padre di Ezra, ma come figlio non menziona Ezra.
3. L'eroe di 2 Maccabei, garante della continuità del culto presso il tempio, non è Ezra ma Neemia<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, II ediz., Göttingen 1984, p. 33.

<sup>8</sup> Z. STEFANOVIC, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic*, «Journal for the Study of the Old Testament» 129 (1992), p. 23.

<sup>9</sup> La prima menzione di *aramaico biblico* compare nell'opera di E. KAUTZSCH, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Lipsia 1884, p. 18.

<sup>10</sup> GARBINI, *L'aramaico biblico*, op. cit., p. 51 e seguenti.

<sup>11</sup> Così KUTSCHER, *Aramaic...*, op. cit., pp. 399-403.

<sup>12</sup> Si rimanda a G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, pp. 208-235. La trattazione qui esposta fornisce un quadro completo della situazione che ha fatto di Ezra uno dei libri

più importanti dell'Antico Testamento e, nello stesso tempo, ha reso la figura del personaggio che dal libro prende il nome una delle più problematiche della letteratura biblica.

<sup>13</sup> Che 'Uzayr sia Ezra non è tuttavia universalmente accettato: vedi C. BALZARETTI, *Esdra-Neemia*, I Libri biblici. Primo Testamento 23, Milano 1999, pp. 209-210.

<sup>14</sup> R. KABISCH, *Das vierte Buch Esra*, Göttingen 1889; G.H. BOX, in R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, Oxford 1913, pp. 542-624.

<sup>15</sup> Alcuni studiosi colmano questa lacuna ammettendo che la missione di Ezra non è avvenuta nel VII anno di Artaserse I ma nel VII anno di Artaserse II (404-359), dopo la missione di Neemia. Per questo aspetto è fondamentale il lavoro di H.H. ROWLEY,

4. La successione dei sovrani achemenidi in Ezra non coincide con quella storica. Ezra dimentica, ad esempio, Cambise: omissione molto grave non meno che inspiegabile se Ezra fosse cronologicamente vicino al dominio achemenide.
5. L'apocrifo greco noto come l'Ezra è più antico dell'Ezra canonico<sup>16</sup>.

Dalle considerazioni fatte appare evidente che il problema della lingua è connesso al problema storico: negando storicità ad Ezra e alla sua missione è facile definire l'aramaico del libro di Ezra un rifacimento tendente all'imitazione di uno stile e di una lingua lontana nel tempo ad un redattore che parlava, ormai, un ben più tardo aramaico.

Per questo le grammatiche dell'aramaico partono, ovviamente, dall'approccio che il singolo studioso ha nei confronti dell'aramaico biblico: la grammatica del Rosenthal (per fornire solo qualche esempio) nella sua pur stringata introduzione<sup>17</sup>, assume che l'aramaico biblico conserva tutti i caratteri dell'aramaico di impero. Persino Tsereteli, interessato all'aramaico contemporaneo, definisce l'aramaico biblico *fondamentalmente* lo stesso aramaico di impero<sup>18</sup>, anche se con posizioni meno rigide.

#### *L'aramaico biblico: storia degli studi*

La storia della definizione dell'aramaico biblico è annosa, anche se Daniele ha rappresentato, più di Ezra, il punto cruciale. Uno dei primi studi in proposito, quello del Torrey<sup>19</sup>,

dopo un'ampia introduzione sul carattere dei *documenti ufficiali* contenuti in Ezra, e, quindi, dopo averne notato una certa speciosità, arriva alla conclusione che l'aramaico del libro di Ezra non può essere quello di Elefantina ma quello del III o II sec. a.e.v., adducendo in qualità di prove, insieme al Rowley<sup>20</sup>, la resa di 𐤆 in contrasto con i papiri del V sec. a.e.v., che hanno normalmente 𐤆<sup>21</sup>; anche se (è bene aggiungere fin d'ora) in aramaico esiste una certa oscillazione dei due grafemi. Questa oscillazione è testimoniata, per esempio, dal rinvenimento di 𐤆𐤆 in NSI<sup>22</sup> 62,11, come in Cowl. 30:12, rinvenimenti che spinsero il Wilson<sup>23</sup> a sostenere che esisteva nei papiri una pari frequenza nell'alternanza dei fonemi sostenendo che Daniele avrebbe *sistematizzato* l'uso di 𐤆.

Il Driver<sup>24</sup> spiega questa controversia proponendo l'esistenza di due teorie al riguardo:

1. 𐤆 e 𐤆 sono rappresentative di una originaria d (ḏ), e siccome non è possibile che questa si sia evoluta prima in 𐤆 e poi in 𐤆, la spiegazione è che dall'originaria d (ḏ) si sono evolute simultaneamente e in dialetti diversi 𐤆 e 𐤆. Quest'ipotesi, però, resiste con difficoltà alla presenza in dialetti antichi, come nell'aramaico egiziano, di entrambe le consonanti.
2. Il suono d (ḏ) è rappresentativo di un fonema tipicamente arabo e fa la sua prima comparsa in questo alfabeto. 𐤆 e 𐤆 sono quindi suoni originari e non rese fonetiche.

*The Chronological Order of Ezra and Nehemiah*, in J. Goldziher Memorial, Vol. I, Budapest 1948.

<sup>16</sup> Vedi p. 390.

<sup>17</sup> F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6 ed. rivista, Wiesbaden 1995, Porta Linguarum Orientalium, p. 10.

<sup>18</sup> K. TSERETELI, *Grammatica generale dell'aramaico*, ed. italiana a cura di S. NOJA, Torino 1995, pp. 8 e seg.

<sup>19</sup> C.C. TORREY, *The Aramaic Portion of Ezra*, «American Journal of Semitic Language and Literature» 24 (1908), pp. 209-281.

<sup>20</sup> Vedi *infra*.

<sup>21</sup> Per questo aspetto, vedi *infra*.

<sup>22</sup> G.A. COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabatean, Palmyrene, Jewish*, Oxford 1903, p. 43.

<sup>23</sup> R.D. WILSON, *The Aramaic of Daniel*, in *Biblical and Theological Studies by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminar*, New York 1912, pp. 263-305.

<sup>24</sup> G.R. DRIVER, *The Aramaic of the Book of Daniel*, «Journal of Biblical Literature» 45 (1926), pp. 110-119.

Il Driver<sup>25</sup> sostiene poi che la prima comparsa di 𐤆 è in una parola dei papiri (𐤆𐤇𐤆), trovata in un documento comunemente datato al 456 a.e.v., ed ascrive agli anni tra il 460 e il 410 a.e.v. il periodo dell'introduzione di questo fonema nell'aramaico d'Egitto.

Quindi, secondo lo studioso, ci fu un processo di sostituzione graduale di 𐤆 per 𐤇 nei papiri<sup>26</sup> però *prima* venne normalizzato in aramaico biblico. Lo studio del Torrey continuava con l'osservazione che il preformativo della forma causativa è 𐤆 non 𐤇, cosa che avviene in Ezra e poi, diffusamente, nel tardo aramaico. Basti pensare che nella *Megillat Ta'anit*, così come in nabateo, le forme scritte con 𐤆 sono rare<sup>27</sup>. In più lo studioso operava una analisi completa dei nomi propri rinvenuti in Ezra e notava che la resa degli stessi è foneticamente vicina ai corrispondenti nomi dei LXX almeno quanto sono lontani dalla resa aramaica. Come, per esempio, il nome di ארתצשתא (4,8;11;23) scritto ארתחשש in Egitto.

Baumgartner<sup>28</sup> trovò che da un confronto tra gli scritti di Elefantina e l'aramaico biblico quest'ultimo presentava caratteri fonetici e grammaticali tali da poter stabilire uno sviluppo linguistico successivo agli scritti di Elefantina.

La sua analisi partiva dalle alternanze di /-â/, infatti: nello stato enfatico l'aramaico antico<sup>29</sup> ha per il maschile 𐤇, salvo rare eccezioni<sup>30</sup>; nell'aramaico biblico si ha prevalentemente 𐤇 ma ricorrono anche casi con 𐤆 più frequentemente rispetto all'aramaico antico.

Nello stato assoluto femminile lo studioso notava che nell'aramaico antico si trovavano

otto casi con 𐤆 e due con 𐤇; nell'aramaico biblico si ha con regolarità 𐤆, ma 𐤇 ricorre con più frequenza che in antico.

Nella 1 pers. pl. pf. e nel suffisso l'antico aramaico ha 𐤇-, che prevale anche in Egitto, mentre l'aramaico biblico ha sempre 𐤇-.

Negli infiniti delle forme derivate l'antico aramaico non ha segno di vocale finale, in Egitto ricorrono tre forme con 𐤆 e una con 𐤇, in aramaico biblico ricorrono forme con 𐤇 e con 𐤆: questo lo avvicinerrebbe al aramaico giudaico<sup>31</sup>.

Tutte queste conclusioni furono criticate dal Messina<sup>32</sup> il quale, in uno studio che ripercorreva e rispondeva alle argomentazioni del Baumgartner, notava che i fenomeni sopra esposti portano esclusivamente alla conclusione che l'antico aramaico non aveva grafia fissa per /-â/.

Per quello che riguarda il suffisso 𐤇-, esclusivo dell'aramaico biblico, questo fenomeno sarebbe non un segno di evoluzione fonetica ma un semplice passaggio grafico, non essendo regolato, secondo lo studioso italiano, l'uso di 𐤇- e 𐤇-. Infatti, a sostegno di questa tesi, il Messina indica il rinvenimento di una 3 ps. sing. prf. + suff. nella prima redazione della lettera di Bagohi<sup>33</sup>, (nell'espressione זי החויין בוידרנג) che Yardeni rende con «...who let us gloat over that Wydrng»<sup>34</sup>, corrispondente nella seconda redazione<sup>35</sup> a חוינא בוידרנג... [זי]..., tradotta nello stesso modo.

La sostanziale uniformità grafica dell'aramaico biblico sarebbe dovuta all'opera di redattori tardi. Anche la considerazione del

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>27</sup> Sostanzialmente le argomentazioni sono le stesse di ROWLEY, *The Chronological Order*, op. cit., vedi *infra*.

<sup>28</sup> W. BAUMGARTNER, *Das Aramäische im Buche Daniel*, «Zeitschrift für die attestamentliche Wissenschaft» 45 (1927). Lo studioso, pur limitando il suo studio a Daniele, effettua tutta una serie di considerazioni perfettamente estensibili all'aramaico di Ezra.

<sup>29</sup> Per aramaico antico lo studioso intende le iscrizioni della Siria settentrionale, quelle di Assiria

e Babilonia, le iscrizioni di Arabia (Teima e Hegra), fino agli scritti di Elefantina.

<sup>30</sup> Per esempio הללקה invece di הללקא.

<sup>31</sup> Vedi anche Wm. B. STEVENSON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, II edizione, Oxford 1962, p. 53.

<sup>32</sup> G. MESSINA, *L'aramaico antico*, op. cit., p. 537.

<sup>33</sup> Cowl. 30,16.

<sup>34</sup> PORTEN - YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents*, op. cit., p. 71 e p. 75.

<sup>35</sup> Cowl. 31,14-15.

Baumgartner<sup>36</sup> a proposito dell'oscillazione tra **ס** e **ס** per /-â/ nei verbi di ultima **ס** e di ultima **ס**, e cioè che nell'aramaico d'Egitto i verbi di ultima **ס** non sono ancora modificati, mentre i verbi di ultima **ס** sono in parte passati a ultima **ס** (cosa del resto frequente in palmireno e nabateo) viene smentita dal Messina con perentorietà<sup>37</sup>. Di certo sembra che i papiri preferiscano distinguere nell'infinito dei verbi di III radicale debole i verbi di III **ס** da quelli di III **ס** o **ס**, mentre l'aramaico biblico avrebbe sempre **ס**<sup>38</sup>. Così abbiamo Ezr. **סססס** (4,14), **סססס** (5,2; 6,8) **סססס** (5,3;13); mentre nei papiri, da una parte **סססס** (Aḥ. 122, 123) e dall'altra **סססס** (Cowl. 30,23) e **סססס** (Aḥ. 28,8). L'analisi del Messina si rifaceva a quella dello Schaeder<sup>39</sup>, che insisteva sulla inadeguatezza della grafia. L'antico redattore dell'aramaico biblico avrebbe lasciato convivere forme arcaiche accanto ad altre modernizzate.

Le considerazioni del Baumgartner saranno poi raccolte, con diverse disposizioni, oltre che dal Messina, anche dal Rowley<sup>40</sup>. Lo studioso inglese ritiene che: «...there are many and indisputable affinities with the dialects of the Papyri», sebbene le affinità maggiori vengono individuate con l'aramaico tardo. L'analisi del Rowley riprendeva le argomentazioni del Torrey<sup>41</sup> circa la sostanziale comunanza dell'aramaico biblico e di quello delle iscrizioni nabatee e palmirene, nella resa grafica<sup>42</sup> di altrettanti fonemi: mentre aramaico biblico e tardo aramaico si distaccano dalla realizzazione dell'ebraico, del fenicio e dell'ugaritico. In particolare a **ס** dell'aramaico biblico e tardo (arabo ?) corrisponde **ס** in ebraico e nell'aramaico d'impero. Secondo lo schema:

PROTOSEMITICO	EBRAICO	ARAMAICO E EGIZIANO ANTICO	UGARITICO	ARAMAICO TARDO	ARABO
*d	ס	ס	d	ס	س

Così:

**סססס** (Ezr. 7,15; Dn. 2,32; Vog. 6,3) si ritrova lo stesso termine nei Targumîm contro **סססס** dell'ebraico biblico e Cowl. 30,28.

**סס** (Ger. 10,11; Ezr. 6,8; Dn. 2,11; Eut.<sup>43</sup> 1,1 CIS<sup>44</sup> ii. 499,2 (S); Vog.<sup>45</sup> 3,1 (P) e molto frequentemente.

**סססס** (Ezr. 4,9; Dn. 2,14) cfr. ebr. bib. **סססס**, **סססס** e il targumico **סססס**.

È vero, ammette il Rowley, esistono eccezioni a questa regola, ma la tendenza è indubbiamente quella di avere **ס** dove ebraico e fenicio hanno **ס**, tendenza che accomuna l'aramaico biblico al tardo aramaico e lo differenzia dall'aramaico del V sec. Basta notare la distribuzione del dimostrativo e del pronome relativo per rendersi conto che siamo lontani dal poter parlare di sostanziale *pari alternanza*, come voleva Wilson<sup>46</sup>. Infatti nei papiri analizzati dal Rowley **סססס** occorre una sola volta, mentre **סססס** tre volte, contro le settantotto volte di **סססס** e le quattrocento di **סס**.

Di certo la maggior parte delle occorrenze di **ס** in antico compaiono nel papiro di Aḥikar, e nella copia della versione aramaica delle iscrizioni di Behistun: insieme, queste due fonti contengono la metà delle attestazioni di **ס**. Considerato, poi, che queste iscrizioni vengono comunemente datate tra la seconda metà del V secolo e il 420 a.e.v., allora si può concludere che dopo il 420 a.e.v. l'uso di **ס** inizia a diventare più frequente. Ancora Co-

<sup>36</sup> BAUMGARTNER, *Das Aramäische*, op. cit., pp. 112-113.

<sup>37</sup> Ancora una volta fatto grafico, non segno di evoluzione linguistica.

<sup>38</sup> Cfr. H.H. ROWLEY, *The Aramaic of the Old Testament*, London 1929, p. 47.

<sup>39</sup> H.H. SCHAEDEER, *Iranische Beiträge I*, Schriften der königsberger Gelehrten Ges. 6 (1930).

<sup>40</sup> ROWLEY, *Aramaic of the Old Testament*, op. cit., p. 11.

<sup>41</sup> TORREY, *The Aramaic portion of Ezra*, op. cit., pp. 209-281.

<sup>42</sup> L'indagine sui grafemi deve tener conto delle grafie storiche.

<sup>43</sup> J. EUTING, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlino 1885.

<sup>44</sup> *Corpus Inscriptionum Semiticarum, pars secunda: Inscriptiones aramaicae*, Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum, 1888, 1893.

<sup>45</sup> C.J.M. DE VOGÜÉ, *Syrie centrale: inscription sémitiques*, Parigi 1868.

<sup>46</sup> WILSON, *The Aramaic of Daniel*, op. cit., pp. 263-305.

xon<sup>47</sup> insiste sulla trascuratezza manifestata da Rowley nel valutare una fase di passaggio fonetico in cui le varie rese grafiche convivevano. Egli considera ʔ e ʕ come quasi opzionali nell'aramaico ufficiale e ne ascrive il motivo alle limitazioni proprie dell'alfabeto fenicio, che utilizzava un unico segno (ʔ) per esprimere due realtà fonetiche: la dentale fricativa ʔ e l'interdentale fricativa.

Il fonema ʕ corrisponde a ܘ dell'aramaico biblico come di quello targumico. Così ארר di Ezr. 5,15, Dn. 2,35 Cowl. 32,8, NSI 68,6 (Cilicia), Targum 2b,45 (P) da contrapporre all'ebraico biblico ארר, ארר. La corrispondenza di cui è stato portato un esempio accomuna l'aramaico biblico a quello targumico come a quello di Elefantina, ma lo differenzia dall'aramaico di Zincirli<sup>48</sup>, Nerab<sup>49</sup> e Assiria come dall'ebraico.

Il fonema ebraico ʕ corrisponde in aramaico a ܘ; l'aramaico di Zincirli<sup>50</sup>, Assiria, Babilonia e Asia Minore usano ܘ, mentre Ezra, Daniele, nabateo e palmireno hanno ܘ. La storica pronuncia di Ger. 10,11, troverebbe conferma nei papiri, dove l'uso di ܘ è predominante ma non esclusivo. Così ארר di Geremia è tale in Ezr. 5,11, Dn. 2,35; Cowl.15,19.

Tutte queste conclusioni sono state criticate da Coxon che, nell'articolo dedicato proprio alle trasformazioni dell'aramaico biblico<sup>51</sup>, si limita ad addurre i casi contrari alle tendenze grafiche descritte da Rowley. L'indagine del Rowley continua con l'osservazione delle differenze nell'uso dei pronomi tra l'aramaico biblico e le altre forme di aramaico attestate; al fine della nostra indagine, si riporta il confronto tra Ezra e i papiri e tra Daniele e i papiri del V sec a.e.v.

PAPIRI		EZRA	PAPIRI, EZR. E DN.	PAPIRI		DANIELE
אנחנא אנחנא		אנחנא אנחנא		אנחנא אנחנא		אנחנא
המו הם		אנחנא המו		המו הם		אנחנא המו
			רהי-			
כם-		כון-כם		כם-		כון-
הם-		הון-הן		הם-		הון-

<sup>47</sup> P.W. COXON, *The Problem of Consonantal Mutation in Biblical Aramaic*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft» 129 (1979), pp. 8-22.

<sup>48</sup> Vedi nota (50).

<sup>49</sup> Le tavolette provenienti da Nerab e datate al 700 a.e.v. circa sono state ampiamente oggetto di studio. Si vedano, tra gli altri: C. CLERMONT-GANNEAU, *Études d'archéologie orientale*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences et filologiques, vol. 113, Parigi 1880-97, pp. 182-223; P. DHORME, *Les tablettes babyloniennes de Nerab*, JPOS 8, 1928 e più di recente J. OELSNER, *Weitere Bemerkungen zu den Nerab-Urkunden*, «Altorientalische Forschungen» 16 (1989), pp. 68-77.

<sup>50</sup> La classificazione della lingua di Zincirli (yaudico) come dialetto aramaico è tutt'altro che certa. Esiste una vasta bibliografia in proposito. Si vedano, tra gli altri, P.E. DION, (*La langue de Ya'udi. Description et classement de l'ancien parler de Zincirli dans le cadre des langues sémitiques du nord-ouest*, s.l. 1974), sostenitore dell'aramaicità dello

yaudico; S. SEGERT, (*Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10-8 Jh. V. Chr.*, Wiesbaden 1969), per la sua posizione intermedia e G. GARBINI (*Il semitico di nord-ovest*, Quaderni della sezione linguistica degli Annali, I. Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli 1960, p. 73), per la posizione di autonomia dello yaudico rispetto all'aramaico. Qui è solo il caso di dire che il fenomeno che unisce più significativamente lo yaudico all'aramaico è proprio la rappresentazione dell'interdentale enfatica a realizzazione sonora attraverso q. Tuttavia il fenomeno ha un suo antecedente in ugaritico dove la realizzazione sonora dell'interdentale enfatica a realizzazione sorda viene resa graficamente con ġ. G. GARBINI fa notare (*il semitico di nord-ovest*, op. cit., p. 73) che «il risultato convergente di una serie di studi è che il cosiddetto «protosemitico» aveva un solo fonema, poi sdoppiatosi in interdentale enfatica a realizzazione sonora e interdentale enfatica a realizzazione sorda».

<sup>51</sup> COXON, *Problem of Consonantal Mutation*, op. cit., p. 21.



avuto *antūn* e *-tūn*. In particolare, secondo lo studioso<sup>54</sup>, l'influenza babilonese era entrata già nella lingua prima che questa fosse utilizzata dagli Ebrei in Egitto. Nell'aramaico d'Egitto le forme nuove erano già utilizzate anche se incontravano la resistenza della forte tradizione di quelle antiche. In Ezra le forme antiche devono essere considerate degli arcaismi: in questa prospettiva Daniele non avrebbe forme antiche per la continua sistematizzazione ortografica cui fu soggetto a differenza di Ezra<sup>55</sup>.

Per quello che riguarda le forme causative, già Baumgartner<sup>56</sup> notò che l'aramaico biblico mostrava prevalentemente forme antiche (due forme con *š*, la maggior parte con *h-*, 4 casi con *š*).

La forma causativa con *h-*, in aramaico biblico, si alterna con quella espressa da *š*, ma *h-* è decisamente predominante. Il numero relativamente limitato di forme con *h-* rispetto all'aramaico d'Egitto sarebbe sintomatico di un processo evolutivo più avanzato.

Il Coxon, in un articolo specificatamente dedicato all'argomento<sup>57</sup>, sostiene che la stessa alternanza esiste nell'aramaico ufficiale e questo proverebbe l'antichità dell'aramaico biblico. *h-* sarebbe scomparsa dapprima nell'incompiuto, dove si trovava dopo un elemento preformativo (יהקטל < יקטל), poi esteso per analogia al compiuto e, in fine, alle altre forme. In realtà le forme con *š* sono più rare nell'aramaico d'Egitto rispetto all'aramaico biblico.

Così nei papiri di Elefantina databili al V sec. a.e.v.<sup>58</sup> abbiamo, dalla radice נפק impf. 3 m.sg. יהנפק (BMAP 10,16); impf. 3 f. sg. תהנפק (BMAP 2.8,10), dalla radice נצל, pf. 1 sg. +sf. הנצל-תה (BMAP 2,13b); impf. 3 m. sg. יהנצל (BMAP 4,20); impf. 1 sg. הנצל (BMAP 6,15; 7,42; 10,10), anche se, dalle stesse radici

נפק e נצל, compaiono anche forme 'aph'el: impf. 3 m. sg. ינפק (BMAP 12,29); impf. 3 m. pl. ינפקונ (BMAP 9,21; 10,15); allo stesso modo impf. 1 sg. אנצל (BMAP 2,13).

Nei testi del Driver troviamo, invece, una maggiore conformità con la forma *h-*. Così dalla radice חוה, impf. + sf. החוהי (Driv. 8,5), dalla radice קרב, impf. 3 m.sg. יהקרב (Driv. 3,7); impf. 1 sg. אהקרב (Driv. 3,6). Dalla radice אהה, pf. 3 m. sg. היתי (Driv. 9,1; 13,3); pf. 3 pl. היתו (Driv. 12,4); impf. 3 pl. יהיתו (Driv. 9,3; 10,3); pte. m. pl. מניתין (Driv. 10,2).

Infine nelle lettere pubblicate da Bresciani-Kamil si assiste ad una vera e propria inversione di tendenza: le forme con *š* sono predominanti anche se convivono forme con *h-*. Così dalla radice אהה abbiamo pf. sg. 1 איתית (Pad. 1x+3), impf. 3 m. pl.+ sf יתונה (Hermop. 6,10), juss. 3 m. pl. ירו (Hermop. 3,12; 4,7; 5,5; 8,6), impf.+ sf. אהיה (Hermop. 1,10), inf. מיתית (Hermop. 3,11 bis), ma anche impf. 3 f. pl. תהיתן (Hermop. 5,5), pf. 2 f. sg. היתי (Hermop. 4,6).

I papiri di Elefantina, insieme all'aramaico biblico, rappresenterebbero una fase di passaggio, nella quale però la *rigida conformità* di cui parla il Coxon<sup>59</sup> alle forme causative rese con *h-*, sarebbe dovuta ad un adeguamento ad uno stile epistolare fisso, quindi non emblematico della realtà linguistica, costretto com'è nel rigido formulario dell'epistolografia. Obiezione legittima ma estensibile a tutto ciò che di scritto è pervenuto dall'antichità a noi.

In aramaico biblico esistono forme *šaph'el*: queste sono, secondo il Rosenthal<sup>60</sup>, oltre quelle dei verbi מסובלין שככלל, anche quelle delle forme cristallizzate dall'accadico שיציא e שיזב.

Il Kaufman<sup>61</sup> si mostra scettico nel considerare la forma *šaph'el* come un segno di

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> BAUMGARTNER, *Das Aramäische*, op. cit., p. 196.

<sup>57</sup> P.W. COXON, *A Morphological Study of h- Prefix in Biblical Aramaic*, «Journal of American Oriental Society» 98 (1978), pp. 416-419.

<sup>58</sup> E.G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953 (BMAP= «The Brooklyn Museum Aramaic Papyri»).

<sup>59</sup> COXON, *Morphological Study of h- Prefix*, op. cit., p. 416.

<sup>60</sup> F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6 ed. rivista, Wiesbaden 1995, Porta Linguarum Orientalium, p. 57 § 166.

<sup>61</sup> S.A. KAUFMAN, *The Akkadian Influence in Aramaic*, Chicago 1974, p. 123.

un'influenza accadica nella morfologia aramaica poiché le parole in esame sarebbero cristallizzate. E, in effetti, come ha notato Rabin<sup>62</sup>, non ci sono i corrispondenti non prefissati delle radici sopra elencate. Per tanto lo studioso propende a considerare solo שיציא e שיזב segni di un'influenza accadica. Mentre la grammatica del Rosenthal parla di influenza accadica senza approfondire la questione<sup>63</sup>. Qui è il caso di notare che le forme šaph'el sono state analizzate dallo Stevenson<sup>64</sup>, nella sua grammatica di aramaico giudaico palestinese, nei verbi presenti anche in Ezra: שכליל, (la forma più frequente), insieme alla forma passiva אשתכלל (Gen. 2,1); שזיב, (Gen. 37,21); שיציי, (Gen. 2,2)<sup>65</sup>.

Ancora: bisogna notare che una delle attestazioni di שכלל la troviamo in un contesto senz'altro corrotto (Ezr. 4,12): qui infatti si legge ושורי אשכללו ואציא ציטו dove l'inspiegabile<sup>66</sup> ואציא חיטו<sup>67</sup> ha senso solo se considerato una glossa a ושורי אשכללו con l'א da espungere o, come invita a fare il q., ad attribuirlo alla parola che segue.

#### Perché in aramaico?

È da parte degli studiosi assunto che l'aramaico fosse la lingua ufficiale dell'impero persiano. Lo Schaefer<sup>68</sup> afferma che la cancelleria achemenide si basava sulla capacità dei segretari di scrivere e di tradurre in aramaico un documento in qualunque lingua questo venisse dettato e di riportarlo poi in tempo reale nella lingua del destinatario. Lo studioso utilizza come prova Ezr. 4,18

נשתונא די שולצתון עלינא מפרש קרי קרמי (=la deliberazione che voi avete mandato è stata letta davanti a me *interpretata*). Il segretario in questione avrebbe tradotto immediatamente in persiano il testo aramaico. La parola מפרש significherebbe non *chiaramente* ma *interpretato*<sup>69</sup>: מפרש sarebbe un participio passivo pa'el di prš, noto anche in accadico, nel significato di "dividere". Che quest'interpretazione sia suffragata anche dalla designazione del Nome in epoca mishnaica da שם המפורש appare smentito da Vogt<sup>70</sup> che precisa: «Lecta est verbatim, i.e. singillatim, discretim, non solum summatim (non traslata),... separatim singulis species». L'interpretazione del Vogt è convincente e si può agevolmente intendere nel senso di "per argomenti divisi". Interpretazione suffragata anche dal rinvenimento di un analogo espressione nei papiri (Cowl. 17,3).

Illuminante da questo punto di vista è il confronto con Ezr. 4,7, a principio della missiva e quasi a segnalare l'introduzione di un documento *riportato*:

וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית<sup>71</sup>

La traduzione convenzionale «la scrittura del documento era in aramaico e redatta in aramaico» sembra poco convincente al Messina il quale considera *ozioso*<sup>72</sup> il secondo membro. Così sembrerebbe ma, nel caso di Ezra, cioè di uno stile che indulge alla ripetizione e al pleonismo, questa considerazione non dice molto. Marquart<sup>73</sup> cambia in פרסית il secondo ארמית ed intende «il documento era composto in ara-

<sup>62</sup> C. RABIN, *The Nature and Origin of the šafel in Hebrew and Aramaic*, Eretz Israel IX (1969), pp. 148-158.

<sup>63</sup> ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, op. cit., p. 60.

<sup>64</sup> STEVENSON, *Grammar of Palestinian*, op. cit., p. 66, nota 6.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 45 nota 9.

<sup>66</sup> ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, op. cit., p. 60.

<sup>67</sup> yahhiṭu, iussivo? da una radice yḥt (ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, op. cit., p. 60). Mentre Girolamo traduce: «aedificant extruentes muros eius et parietes componentes».

<sup>68</sup> SCHAEFER, *Iranische Beiträge*, op. cit., pp. 199-212.

<sup>69</sup> Girolamo traduce *manifeste*.

<sup>70</sup> E. VOGT, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis antiquis illustratam*, Romae 1971 p. 140.

<sup>71</sup> «Scripta erat syriace et legebatur sermone syro», traduce Girolamo.

<sup>72</sup> MESSINA, *L'aramaico antico*, op. cit., p. 22 nota 1.

<sup>73</sup> J. MARQUART, *Fundamente israelitischer und jüdischer Gesch.*, Göttingen 1896, p. 63.

maico ma doveva essere interpretato in persiano». Sembra tutto sommato convincente la considerazione fatta dal Messina il quale preferisce vedere nel secondo אַרְמִית una glossa penetrata nel testo per segnalare l'inizio di qualcosa di citato. Il versetto citato giustifica, almeno formalmente, la presenza della continuazione del testo in aramaico, dal momento che qui si tratta di riportare documenti redatti in aramaico, ma non chiarisce la continuazione in aramaico anche della parte narrativa del libro di Ezra. Daniele ha un blocco narrativo in aramaico mentre Ezra ha una parte ebraica tra due parti in aramaico.

Il ritorno all'ebraico del verso 19 del cap. VI viene spiegato dallo Snell<sup>74</sup> con il fatto che nel versetto 18, ancora in aramaico, viene citata la legge e Mosè e l'autore suggerisce un parallelo con 2Re 23, 21 e quindi con il binomio legge/ebraico.

Il motivo della presenza di pagine redatte in aramaico nella bibbia ebraica viene spiegato dallo stesso studioso<sup>75</sup> come il tentativo di dare un senso di autenticità ai personaggi e alle storie, presentandole nella lingua in cui, verosimilmente, erano state concepite. Il contrasto con l'ebraico sarebbe funzionale nel corroborare nel lettore l'idea che si riportavano parole *straniere*. Tendenza che avrebbe spinto Daniele a imitare l'aramaico di Ezra, essendo, secondo lo studioso, molto più recente di Ezra. Le argomentazioni sono prodotte sulla base di un comune frasario, come nel caso della corrispondenza tra le misure del tempio in Ezra e dell'idolo in Daniele, così:

La sua altezza era di 60 cubiti, la sua larghezza di 60 cubiti (Ezr. 6,3).

La sua altezza era di 60 cubiti, la sua larghezza di 6 cubiti (Dn. 3,1).

Ma l'analogia numerologica deve essere utilizzata con cautela: quello che è certo è che la de-

scrizione del Tempio in Ezra appare se non altro difficoltosa.

Da quanto detto fin qui, appare evidente che la difficoltà maggiore per gli studiosi è stata quella di stabilire lo stadio evolutivo dell'aramaico biblico dal punto di vista fonetico, grammaticale e sintattico<sup>76</sup>. Ezra, non c'è dubbio, utilizza una lingua che non è la stessa dell'aramaico imperiale, ma con esso, in diversi modi, semplicemente *indebitata*. Esistono tutta una serie di difficoltà lessicali a sostegno di questa ipotesi. Da una parte l'uso improprio di termini tecnici della burocrazia persiana, dall'altra l'uso di parole nel significato che queste hanno nei testi aramaici tardi e non nell'aramaico di impero. Due esempi renderanno quanto si afferma chiaro in entrambe le direzioni: quando Ezra cita le tasse della burocrazia persiana utilizza tre lessemi: מְנַדָּה e הַלֵךְ, בָּלוּ. Le tre espressioni dovevano avere delle specializzazioni del significato di cui Ezra ha perso memoria, e ognuna doveva riferirsi a tipi di tasse specifici che è possibile ricostruire solo contestualmente. In 1Ezra, infatti, la lista delle tasse viene resa da una sola parola: φορολογία. La genericità di questa parola nel testo greco di 1Ezra fa pensare che l'Ezra canonico abbia voluto utilizzare dei termini specifici propri della tassazione persiana, senza che questi avessero una reale economia all'interno del testo. Tenuto conto della difficile comprensione dell'economia di הַלֵךְ e בָּלוּ e della corrispondenza in 1Ezra con l'espressione greca generica φορολογία<sup>77</sup> riteniamo che la versione originale avesse esclusivamente la menzione di מְנַדָּה (=φορολογία). Menzionasse, cioè, esclusivamente una tassa generica: l'ampliamento procederebbe verso un uso specioso di tecnicismi. Ancora: il termine per "proprietà", compare in Ezr. 7,26 nell'espressione לְעֹנֵשׁ נִכְסֵיךָ, (=per la multa sulle proprietà). L'espressione si trova nel contesto delle punizioni (elencate nella missiva di Artaserse ad

<sup>74</sup> D.C. SNELL, *Why is there Aramaic in the Bible?*, «Journal for the study of Old Testament» 18 (1980), pp. 32-51.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>76</sup> L'opera di Snell sembra avere questo tipo di approccio: data per scontata la contemporaneità di

Ezra agli avvenimenti descritti nel libro omonimo, lo studioso si limitava a chiedersi la motivazione storica e culturale che ha portato il sacro autore ad abbandonare la lingua santa a favore dell'aramaico.

<sup>77</sup> Così fa, infatti, 1Ezra, con l'eccezione di 1Ezr. 8,22= Ezr. 7,24.

Ezra) (Ezr. 7,12-26) che spetteranno a chi non obbedirà alla legge del Signore o alla legge del re (sempre דת). Il passo di 1Ezr. 8,24 corrisponde all'Ezra canonico ma l'espressione לענש נכסין viene resa con ἀργυροῦς καὶ ζηνίαι, di natura più concreta e specifica, che sottolinea il carattere pecuniario della sanzione. Carattere che sembra scomparire del tutto nella resa dei LXX (Ezr. 7,26) che non ha riferimenti concreti quanto all'obiettivo della pena (εἰς ζηνίαι τοῦ βίου), allusa ellitticamente con una espressione di difficile resa data la non frequente ricorrenza di βίος nel senso di *insieme dei mezzi economici per vivere*. La parola in esame probabilmente deriva dall'accadico e questo antichissimo prestito dal sumerico appare nel significato di *proprietà* solo dal periodo neobabilonense. Dalla lettura dei papiri, ad esempio Cowl. 27,4, compare l'espressione "danno argento e beni" (כסף ונכסין יהבו) da dove è facile comprendere, data l'estrema importanza dell'argento nel mondo antico in generale, semitico in particolare, che i נכסין rappresentano un insieme di beni generici e di second'ordine, in contrasto con Ezra che usa i נכסין come oggetto di tassazione. Anche dagli altri papiri si ricava la stessa impressione: infatti נכסין è un insieme di beni di tipo domestico. Interessante da questo punto di vista è Krael. 7,23 in cui una moglie ripudiata reca con sé i suoi beni (נכסין), rigorosamente descritti (כתיבן) in un elenco che comprende vesti, phialae, specchi etc. L'espressione risulta connessa sempre coi beni familiari e/o muliebri in Cowl. 13,5; 14,6. נכסין contrapposto a כסף è in Cowl. 27,4 (già citato). L'Apocrifo della Genesi ha questa espressione (Gen. Ap. 21,3): אלהא ואורית תמן קודם אלהא על כול

נכסיא וטבתא די יהב לי, tradotta da Fitzmyer<sup>78</sup>: «God, I gave thanks there before God for all the flocks and the good things which he had given me»; lo studioso, quindi, vede nei נכסיא "le greggi", differenziate dai "beni" generici. L'uso di נכסיא nell'Apocrifo della Genesi sembra, in altre parole, distaccarsi dai papiri citati sopra, mentre sembra vicino, nell'accezione di "beni per il sostentamento" (in questo caso, le greggi), all'accezione che ha in Ezra, dove è usato, come detto sopra, come oggetto di una multa.

Non è facile stabilire l'esatta collocazione temporale di Ezra e del libro da cui prende il nome, sia per la difficoltà intrinseca che tale lavoro avrebbe avuto, sia per l'imbarazzo che una mole così vasta di studi in proposito avrebbe procurato<sup>79</sup>. Il formulario di Ezra e l'uso dei tecnicismi, se da una parte conferma la vicinanza, *stricto sensu*, ad Ezra di documenti originali di epoca achemenide, dall'altra ne denuncia un allontanamento temporale. L'utilizzo di espressioni tipiche dell'aramaico giudaico palestinese spingerebbe cautamente verso l'indicazione di quel periodo come data della composizione dell'opera.

Basterebbe la stessa sequenza del versetto 7 e 8 nel capitolo 4:

ובימי ארתחששתא כתב בשלם מתרדת טבאל  
ושאר  
כנותו על-ארתחששתא מלך פרס וכתב הנשתון  
כתוב ארמית ומתרגם ארמית (7)  
רצום בעל-טעם ושמשי ספרא כתבו אגרה  
חדה על-ירושלם  
לארתחששתא מלכא כנמא (8)

<sup>78</sup> J.A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma 1966, p. 58.

<sup>79</sup> Si vedano, tra i molti, L.W. BATTEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, The International Critical Commentary, 1913; W.F. ALBRIGHT, *A brief History of Judah from the Days of Josiah to the Alexander the Great*, «The Biblical Archeologist» 9 (1946), pp. 1-16; R.A. BOWMAN, *The Book of Ezra and the Book of Nehemiah*, The Interpreter's Bible III, 1954; H. CAZELLES, *Le mission d'Esdras*, «Vetus Testamentum» 4

(1954), pp. 113-140; O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, 1934 2 Aufl. 1956; A. FERNÁNDEZ, *Epoca de actividad de Esdras*, «Biblica» II, 1921, pp. 224-247; A. GELIN, *Le livre de Esdras et de Nehémie*, Bible de Jérusalem, 1953; H.H. ROWLEY, *The Chronological Order of Ezra and Nehemiah* in J. Goldziher Memorial, Vol. I, Budapest 1948; H.H. SCHADER, *Esra der Schreiber*, 1930; C.C. TORREY, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, Beihefte «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» II (1896).

per rendersi conto della cattiva comprensione che il redattore finale dell'Esra canonico ha fatto dell'originale e, nel contempo, la sua tendenza ad enfatizzare il carattere di ufficiale integrità dei documenti riportati. Infatti il redattore ha conservato, come discusso sopra, con qualche incertezza, l'intestazione della missiva contenuta al verso 8, "ampliando e pasticciando il v. 7"<sup>80</sup>. Prova del fatto che la prassi dell'epistolografia antica era piuttosto lontana nel tempo all'autore di Esra. In altre parole Esra sembra avere avuto la possibilità di attingere ad un materiale poi andato perduto: infatti la lingua dei "documenti ufficiali" contenuti in Esra è servita da modello per la lingua di Daniele.

Esistono motivazioni esterne al libro di Esra che spingerebbero nell'indicare in 1Esra il testo più vicino al modello dal quale si sarebbe reso, successivamente, in greco prima (1Esra), e in aramaico e in ebraico poi, l'Esra canonico.

D'altra parte è noto che l'Esra canonico inizia ad essere citato dai Padri sia greci che latini solo a partire dal V sec., mentre è ancora ignoto a Flavio Giuseppe. Ancora: l'Esra canonico concorda con la Mishnah e *non con 1Esra*, circa l'ubicazione della "Porta dell'ac-

qua", con la piazza antistante, che doveva costituire parte del tempio costruito da Erode, e questo ha suggerito a Garbini<sup>81</sup> che l'Esra canonico fosse persino posteriore al 30 e.v.

Resta certo che nostra intenzione non era – non poteva essere – quella di dirimere *definitivamente* la questione dell'archetipo dal quale è stato tradotto l'Esra canonico, ma sicuramente non si può fare a meno di notare delle differenze, anche sostanziali, tra l'aramaico di Esra e quello dei papiri. Si tratta, come abbiamo visto, di differenze su più piani: fonetiche (vedi resa dei fonemi), morfologiche (vedi l'uso delle varie forme pronominali) e lessicali (Esra utilizza molti tecnicismi nell'accezione che essi hanno nel tardo aramaico), ma tutte portano inevitabilmente ad un'unica non meno che necessaria conclusione: la lingua di Esra non è la stessa dei papiri, rispetto a questa è imitativa e tradisce un'evoluzione linguistica dell'aramaico successiva alla fase chiamata, come detto all'inizio di questo lavoro, *Reichsaramäisch*.

Massimiliano Marrazza  
 Università di Bergamo  
 Via Bengasi, 33  
 I-72025 Sandonaci (Br)  
 e-mail: m.marrazza@alice.it

## SUMMARY

The Biblical Aramaic could be defined as the language of the parts of the Hebrew Bible written in Aramaic. In the Hebrew Bible the following are written in Aramaic: Ezra 4:8-6:18 and 7:12-26; Daniel 2:4-7:28; Jeremiah 10:11, and one word in Genesis 31:47. Within the Book of Ezra, in particular, we would expect a specific linguistic style consistent with that of the study called *Reichsaramäisch* in which Aramaic is used as the bureaucratic language of the great Middle Eastern emperors. This language is fundamentally observed through papyri from Elephantine, documents from Hermoupolis, and the private letters edited by Driver, all of which are datable between the sixth to the fourth centuries B.C.E. The language of Esra must be, in other words, that which was used by the chancellor Achämenid. The aforementioned book contains some references to the great Persian sovereign, and the fact that he used Aramaic as the *lingua franca* could explain the presence in the Bible of these Aramaic pages. The scholars who believe in the historicity of Esra necessarily admit the antiquity in all respects of the Aramaic portion of the Bible. Those who doubt the historicity of Esra, however, note the artificial character of the language in which the book was written in relation to *Reichsaramäisch / Imperial Aramaic*.

**KEYWORDS:** Biblical Aramaic; Imperial Aramaic; Achämenid empire.

<sup>80</sup> G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (*Studi biblici* 129), Brescia 2001, p. 156.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 60.

IL MARZEAḤ NELL'ESEGESI E NELLA FILOLOGIA<sup>1</sup>

*Introduzione*

Il *marzeah* è un'istituzione religiosa attestata in buona parte della Siria-Palestina in un arco di tempo molto vasto: le attestazioni più antiche sono gli accenni di Ebla nel III millennio, e di Emar<sup>2</sup> nel II millennio, mentre a Ugarit appare come un'istituzione di notevole importanza tra le classi alte della società. Ne fanno menzione poi nel primo millennio i profeti biblici Amos e Geremia<sup>3</sup> e un'iscrizione ritenuta moabita, un ostracon da Elefantina, iscrizioni palmirene e nabatee, nonché fonti di area fenicio-punica. I testi rabbinici dimostrano la conoscenza di questa istituzione almeno

fino al III sec. d.C. L'ultima attestazione del termine appare forse a Madeba in un mosaico del VI sec.<sup>4</sup>

L'istituzione ha attirato l'attenzione di molti studiosi, soprattutto a partire dagli anni '60 del secolo scorso, ma molti dubbi rimangono ancora irrisolti su alcune questioni quali la sua etimologia, i suoi contenuti e la sua funzione sociale nella Siria-Palestina del II millennio a.C.<sup>5</sup>

Era un'istituzione religiosa, legata sempre a una divinità, dal forte aspetto elitario, nella quale si faceva uso di vino. Le fonti del mondo fenicio-punico, di Ebla e di Emar fanno anche riferimento ad alcuni periodi dell'anno,

<sup>1</sup> Questo articolo corrisponde ad un capitolo, rivisto e ampliato, della mia Tesi di Laurea, discussa nel marzo 2003 presso l'Università di Genova, dal titolo: «Il *marzeah*, un'istituzione religiosa siro-palestinese». Ringrazio di cuore il prof. F. Israel per l'aiuto e l'attenzione da sempre dimostratami e il prof. P.G. Borbone per le correzioni e i suggerimenti. Un sentito ringraziamento anche al direttore e al personale della biblioteca del Pontificio Istituto Biblico, al personale della biblioteca Jean de Vernon BOSEB-IFEB dell'Institut Catholique e a tutti quei professori che si sono resi disponibili alle mie richieste, hanno mostrato interesse per la mia tesi e mi hanno aiutato nella ricerca: Juan Pablo Vita dell'Institut de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo di Zaragoza; A. Caquot, Membre dell'Institut et professeur honoraire au Collège de France; M.J. Teixidor, professeur honoraire au Collège de France; F. Briquel Chatonnet e M.P. Bordreuil, del CNRS-LESA; il prof. Lacerenza dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

<sup>2</sup> Contro le proposte di vedere attestazioni del *marzeah* anche a Mari ed El-Amarna, v. B.B. SCHMIDT, *Israel's beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Indiana 1996, p. 63 n. 88.

<sup>3</sup> Am 6,7; Ger 16,5; allusioni al *marzeah* sono state viste anche in altri passi biblici: cfr. n. 5.

<sup>4</sup> Una veloce rassegna di tutte le attestazioni viene presentata da M.S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle, Vol. I, Introduction with text, translation*

*and commentary of KTU 1.1-1.2*, Leiden - New York - Köln, 1994, p. 140.

<sup>5</sup> Ciò dovuto soprattutto alle difficoltà interpretative che le fonti presentano dal punto di vista epigrafico o filologico, e per il fatto che manca un'opera che ne dia uno sguardo d'insieme: gli studiosi infatti si sono normalmente soffermati sull'esistenza del *marzeah* in alcune delle zone suddette, senza valutare le differenze che le diverse aree potevano portare alla celebrazione o alla considerazione sociale di esso. Solo D.B. BRYAN, *Texts relating to the Marzeah: a study of an Ancient Semitic Institution*, Unpublished Ph.D. Diss., The Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland 1973, ha compiuto questo tentativo di raccolta dei testi, con un lavoro molto dettagliato e analitico, ma il suo studio, essendo del 1973, non tiene conto di alcuni testi pubblicati per la prima volta solo dopo questa data e dei numerosi studi che negli anni seguenti sono usciti, in particolare su Ugarit. La parte più interessante ed originale del lavoro di D.B. Bryan è senza dubbio quella in cui analizza le fonti rabbiniche. Nel 2001 esce il lavoro di J. McLAUGHLIN, *The Marzeah in the prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden-Boston-Köln, che riprende l'opera di Bryan, aggiunge i testi scoperti e pubblicati dopo il 1973 e si sofferma soprattutto sulla parte biblica, esaminando anche quei testi in cui, pur non contenendo essi espressamente il termine *marzeah*, alcuni studiosi hanno visto allusioni ad esso (Os 4,16-19; Os 9,16; Is

dando l'idea che il *marzeah* potesse essere il nome di un mese o di una festa celebrata in un determinato mese; le fonti indicano anche che si tratta di un'istituzione semitica, che ha avuto una lunga storia ed un'evoluzione, anche a livello semantico del termine, attestata dapprima in ambiente siriano, passata da Ugarit e diffusasi poi in Palestina, assumendo nei diversi luoghi e tempi caratteristiche e peculiarità differenti.

Nonostante anni di studi e ricerche sul *marzeah* ha comunque ragione B.B. Schmidt quando scrive che le nostre conoscenze riguardanti il *marzeah* sono cambiate poco dallo *status quaestionis* tracciato più di venticinque anni fa da J.C. Greenfield<sup>6</sup>.

Nella storia della ricerca si devono distinguere due grandi fasi: la prima prescientifica, in cui il problema del *marzeah* è stato affrontato dalle versioni bibliche, dalla letteratura rabbinica, dai Padri della Chiesa, nonché dai lessicografi medievali ebrei. Il periodo si conclude con l'inizio dell'esegesi moderna, ed in particolare col commento di Cornelius a Lapide<sup>7</sup> e di Ugo Grozio<sup>8</sup> che, combinando l'esegesi patristica e rabbinica con la cultura classica, hanno aperto in un certo senso la strada alla ricerca storico-critica.

La seconda fase si apre poi con la scoperta dei testi vicino orientali antichi in cui compare il termine *marzeah*: la prima iscrizione ad essere resa nota, attestante il termine *mrzh*, fu la cosiddetta "Tariffa di Marsiglia" (CIS I,165), in punico, trovata nel 1844; l'accrescersi di questa documentazione prima fenicia, poi nabatea e poi di Elefantina, acquisterà dopo la seconda Guerra mondiale una rilevanza sempre maggiore grazie al comparire dei testi uga-

ritici. L'istituzione del *marzeah* si rivelerà diffusa in tutto l'ambiente siro-palestinese per la sua presenza nei testi di Ebla e di Emar, e ultimamente forse in Moab.

Da questo momento nell'esegesi biblica si è cercato di comprendere l'istituzione alla luce soprattutto dei dati ugaritici, e questo in particolare per opera di studiosi americani (M.H. Pope, J. McLaughlin); diverso è stato il caso di D.B. Bryan che ha dato maggior enfasi alla Letteratura rabbinica. M.H. Pope (nel 1972)<sup>9</sup> sarà il primo studioso moderno che, partendo dall'analisi comparata del passo di Ger 16,5 e del testo ugaritico KTU 1.114, legherà l'istituzione del *marzeah* biblico a quello orientale anche se con un'interpretazione erroneamente funeraria.

Il dato biblico d'altronde testimonia solo l'attestazione dell'istituzione nel mondo predeuteronomista, ma fornisce scarsi dettagli sulle sue modalità; anche nel mondo vicino orientale antico le modalità emergono in modo sparso e scarso.

Questo lavoro vuole soffermarsi sulla storia dell'interpretazione del termine derivata dall'esegesi dei due passi di Amos e Geremia, senza analizzare le fonti vicino orientali, sulle quali esiste una bibliografia molto vasta.

## 1. I Testi biblici e la loro interpretazione

### 1.1 Am 6,7

- 1 hōy hašša'anannîm b<sup>e</sup>šiyyôn w<sup>e</sup>habbōt<sup>e</sup>hîm  
b<sup>e</sup>har šom<sup>e</sup>rôn  
n<sup>e</sup>qubê re'sît haggôyim ûbā'û lâhem bêt yî-  
sra'êl
- 2 'ibrû kalnêh ûr<sup>e</sup>û ûl<sup>e</sup>kû miššâm h<sup>a</sup>mat rab-  
bâh ûr<sup>e</sup>dû gat p<sup>e</sup>lištîm

5,11-13; Is 28,1-8; Is 56,9-57,13; Ez 8,7-13; Ez 39,17,20; non considera Is 22,13 nel quale ha visto allusioni al *marzeah* M. BALDACCÌ, *La scoperta di Ugarit. La città-stato ai primordi della Bibbia*, Casale Monferrato 1996, p. 152, n. 16). Proprio questa mi sembra la parte più originale del suo lavoro: aver raccolto e commentato con uno sguardo d'insieme questi testi biblici, non considerati precedentemente da D.B. Bryan.

<sup>6</sup> SCHMIDT, *Israel's beneficent Dead.*, op. cit., p. 63.

<sup>7</sup> Bocholt, presso Liegi (Olanda) 1567-Roma 1637. Gesuita, insegnante a Lovanio e al Collegio Romano.

<sup>8</sup> Delft (Olanda) 1583-Rostock 1645. Notizie sulle opere esegetiche di Grozio in H.J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Bologna 1975, pp. 85-90.

<sup>9</sup> M.H. POPE, *A divine banquet at Ugarit*, in J.M. EFRID, *The use of the Old Testament in the New and other essays. Studies in honour of William Franklin Stinespring*, Durham, N.C. 1972, pp. 170-203.

h<sup>a</sup>ṭôbîm min hammam<sup>e</sup>lākôt hā'ēlleh 'im rab  
g<sup>e</sup>bûlām mig<sup>e</sup>bul<sup>e</sup>kem  
3 ham<sup>e</sup>naddîm l'yôm rā' wattaggîšûn šebet ḥā-  
mās  
4 haššōk<sup>e</sup>bîm 'al miṭṭôt šēn ūs<sup>e</sup>ruḥîm 'al 'ar<sup>e</sup>-  
sôtām  
w<sup>e</sup>ōk<sup>e</sup>lîm kārîm mišš'ōn wa<sup>a</sup>gālîm mittôk  
marbēq  
5 happōr<sup>e</sup>ṭîm 'al pî hannābel k<sup>e</sup>dāwîd ḥās<sup>e</sup>bû  
lāhem k<sup>e</sup>lê šîr  
6 haššōtîm b<sup>e</sup>mizr<sup>e</sup>qê yayin w<sup>e</sup>re'sît š<sup>e</sup>mānîm  
yimšāḥû  
w<sup>e</sup>lō' nehlû 'al šēber yōsēf  
lākēn 'attāh yiglû b<sup>e</sup>r'ōš gōlîm w<sup>e</sup>sār mirzah  
s<sup>e</sup>rûḥîm

«Guai agli spensierati in Sion e a chi confida nel monte di Samaria!

I notabili della prima tra le nazioni, ai quali vengo-  
no gli Israeliti!

Passate a Kalneh e vedete, andate da là a Ḥamat la  
grande e scendete a Gat dei Filistei: siete forse mi-  
gliori di questi regni o il vostro territorio è più gran-  
de del loro?

Voi volete allontanare il giorno fatale e fate avvicina-  
re il dominio della violenza.

Giacciono su letti d'avorio e si sdraiano sui loro di-  
vani,

mangiano gli agnelli del gregge e i vitelli presi dalla  
stalla,

cantano al suono dell'arpa, si pensano simili a Da-  
vid negli strumenti musicali,

<sup>10</sup> Per i dettagli delle proposte dei filologi cfr. J.A. SOCCIN, *Il profeta Amos*, Brescia 1982, pp. 137 ss.; cfr. anche P.J. KING, *The marzeah: textual and archaeological evidence*, «Eretz-Israel» 20 (1989), pp. 98\*-106\*, pp. 99\* ss; sui problemi di datazione del cap. VI di Amos si veda il recente contributo di A.M. MAEIR, *The historical background and dating of Amos VI,2: an archaeological perspective from Tell Eš-Šâfî / Gath*, «Vetus Testamentum» LIV/3 (2004), pp. 319-334.

<sup>11</sup> Un tentativo di ricostruzione del testo, che potrebbe trovare riscontro nella versione siriana, viene fatto da H.J. FABRY, *Studien zur Ekklesiologie des AT und der Qumrangemeinde*, Bonn 1979, pp. 108-111, che propone lākēn 'attā yiglû b<sup>e</sup>rô's gōlîm w<sup>e</sup>sār mirzah šarîm min 'efrîyim («They shall therefore now be the first to go into exile, and the mrzḥ of the princes of Ephraim shall depart»), cit.

bevono il vino in coppe e si ungono con gli olii mi-  
gliori,

ma non si preoccupano della rovina di Giuseppe.

Perciò adesso andranno in esilio in testa ai deporta-  
ti, e cesserà il marzeah degli sdraiati».

Sono numerosi i commenti ad Amos, ma po-  
chi si soffermano a commentare il verso in cui  
compare il mazaeh e ad interpretare l'istituzio-  
ne stessa.

Il Testo Masoretico (=TM) presenta alcu-  
ne difficoltà testuali<sup>10</sup> e importanti differenze  
rispetto alla LXX: la più evidente risiede pro-  
prio nel v. 7, dove troviamo citato, nel TM, il  
marzeah: infatti nel testo Greco troviamo: «Sa-  
rà tolto il nitrito dei cavalli da Efraim». La le-  
zione rimane difficile da spiegare, evidente-  
mente LXX legge un testo ebraico diverso da  
quello del TM<sup>11</sup> oppure LXX legge swsîm anzi-  
ché s<sup>e</sup>rûḥîm.

Importanti indicazioni ci vengono dal-  
l'Esapla di Origene<sup>12</sup> e dalle altre versioni<sup>13</sup>.  
Simmaco infatti traduce: καὶ περιαιρεθήσεται  
ἔταιρεία τρυφητῶν, «E sarà eliminata la com-  
pagnia dei gaudenti». A mio parere sono due le  
considerazioni da fare di notevole importanza.  
Anzitutto Simmaco segue un testo simile, se  
non identico, al TM, anche se τρυφητῶν (gau-  
denti) potrebbe creare qualche difficoltà in  
questo senso: Simmaco interpreta così s<sup>e</sup>rûḥîm  
o segue un Testo ebraico diverso? Inoltre tra-

in G.J. BOTTERWECH, H. RINGGREN, H.J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament*, 11 voll., Cambridge 1997-2001 (=TDOT), vol. IX, p. 13; O. EISSFELDT, *Kultvereine in Ugarit*, in *Ugaritica VI*, p. 188, n. 5, propone mšhlwt swsym m'prym, ma è difficile pensare di poter eliminare del tutto la presenza del termine marzeah; per la discussione v. BRYAN, *Texts relating to the Marzeah*, op. cit., pp. 16-17.

<sup>12</sup> F. FIELD, *Origenis Hexaplorum Quae Super-  
sunt*, vol. II, Oxford 1875 (rist. Hildesheim 1964),  
p. 976.

<sup>13</sup> B. WALTON, *Biblia Sacra Polyglotta*, vol. III,  
Graz 1963-65, pp. 48-49.

duce *marzeah* con ἔταιρεία<sup>14</sup> (associazione, compagnia), senza alcuna valenza funebre. Userà lo stesso termine anche in Ger 16,5.

La LXX viene seguita dalla versione araba<sup>15</sup>, mentre il Targum Yonatan traduce in 6,7b: *wy'dwn mnhwn mrzhyn wmkyn*, «E cesseranno tra loro i *marzeah* e i cuscini», dando un'idea più concreta<sup>16</sup> della lascivia degli Israeliti contro cui si scaglia Amos.

Interessante invece la versione siriana, che potrebbe dare luce alla ricostruzione testuale di H.J. Fabry<sup>17</sup>: *meṭṭol hānā neštbon brēš šbitā wneštqqel rwāzā men šalliṭānayhon*, «Per questo motivo saranno condotti in catene alla testa dei prigionieri, e sarà portata via l'esultanza dai loro principi».

Le versioni attestano dunque una storia testuale particolarmente complessa<sup>18</sup>.

Tra i Padri della Chiesa, come per esempio Teodoro di Mopsuestia<sup>19</sup>, Cirillo di Alessandria<sup>20</sup> e Teodoro di Ciro<sup>21</sup>, c'è silenzio totale sul *marzeah*, dovuto forse al fatto che i Padri Greci seguono la LXX.

Agostino si ferma al commento del verso precedente<sup>22</sup>, mentre Girolamo, che vedremo soffermarsi sul termine nel commento a Geremia, prende solo atto della diversità tra le versioni<sup>23</sup>.

Analizziamo adesso i commentari ebrei medievali al verso 7 e al termine *marzeah*<sup>24</sup>.

Rashi di Troyes<sup>25</sup>: «Finiranno i banchetti dei superbi e degli insuperbiti. *mrzhwt* significa *banchetti* in Sifrè. Nella pericope *Quando Israele si stabilì in Shittim* ho trovato: *E tornano a fargli mrzhwt invitandoli a mangiare*».

Beaugency<sup>26</sup>: «Si riferisce al modo come si coricavano (cfr. *si stendono nei loro letti e non entrare in una casa di cordoglio* – casa di un moribondo che si trova disteso e molto vicino alla morte)».

Ibn Ezra<sup>27</sup>: «*mrzh*: (...) si tratta di far udire la voce (cfr. *non andare in una casa dove ci sia clamore [mrzh]*<sup>28</sup>). Questo clamore è quello dei canti, ma quando arriverà il castigo, allora *finirà* il canto. *Degli sdraiati*: proviene da *sdraiati sui loro letti*».

<sup>14</sup> Molto interessante J.F. SCHLEUSNER, *Novus Thesaurus Philologicus-Criticus sive Lexicon in LXX*, 3 voll., Londini 1822 (rist. Brepols 1994), p. 920: «ἔταιρεία, *societas, sodalitas, sodalium, etiam convivium. marzeah, quod apud Talmudistas convivium notat. Symmach. Amos VI.7. Suidas: ἔταιρεία ἢ συνήθως ὁμόνοια καὶ φιλία*».

<sup>15</sup> La poliglotta di Walton segue nei profeti (eccettuato Daniele) la versione basata sulla LXX, fatta da un presbitero di Alessandria.

<sup>16</sup> cfr. S.P. CARBONE - G. RIZZI, *Il libro di Amos, lettura ebraica, greca e aramaica*, Bologna 1993, p. 118.

<sup>17</sup> cfr. *supra* nota 11.

<sup>18</sup> Cfr. TDOT, IX, p. 10. Per una esauriente discussione sulla *Vorlage* cfr. BRYAN, *Texts relating to the Marzeah*, op. cit., pp. 16-20.

<sup>19</sup> PG LXVI, 282.

<sup>20</sup> PG LXXI, 521.

<sup>21</sup> PG LXXXI, 1696.

<sup>22</sup> AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, PL XXXIV, 96.

<sup>23</sup> *Commentariorum in Amos libri tres*, PL XXV, 1062; tra gli altri Padri GUIBERTO DI NOCENT († 1126), *Tropologiae in Amos prophetam*, PL CLVI, 437, legge il passo come una denuncia ai lussuriosi; RUPERTO DI DEUTZ († 1129 ca.), *Commentario-*

*rum in Duodecim Prophetas Minores libri XXXI*, PL CLXVIII, 339, come un'accusa a chi denunciò e mise a morte Cristo; ESICHO DI GERUSALEMME (V sec.), *In Duodecim Prophetas minores*, PG XCIII, 1349, presentando il capitolo 6 di Amos, scrive: «Oracolo di coloro che saranno incatenati in Gerusalemme e nel resto della Giudea poiché, oltre alle altre cose, hanno trasgredito contro a ciò che prescrive la legge, sacrificando fuori dal luogo prescritto». Affermazione interessante, presenta il capitolo come un'accusa a coloro che commettono peccati di culto.

<sup>24</sup> G. RUIZ GONZALEZ, *Comentarios hebreos medievales al libro de Amos*, Madrid 1987, pp. 200-203; le notizie sugli autori sono tratte dall'Introduzione, pp. XX ss.

<sup>25</sup> Rabbi Salomon ben Isaac (Troyes 1040-1105).

<sup>26</sup> Eliezer de Beaugency, visse nel sec. XII; della sua vita si sa molto poco.

<sup>27</sup> Abraham Ibn Ezra (Tudela 1089 - Calahorra 1167).

<sup>28</sup> GONZALEZ, *Comentarios hebreos medievales*, op. cit., p. 201, in nota specifica che si tratta di una citazione e interpretazione presa da Jonah ibn Yanah (Abu al-Walid Marwan), *Sefer ha-Šorašim* 476.

David Qimḥi<sup>29</sup> (che riprenderemo anche più avanti per l'etimologia): «Si avvicina e arriva il cordoglio a quelli che si stendevano nei loro letti e [si ungevano] con profumi e si davano ai piaceri. Ora gli arriva il loro lamento. (...) *mrzḥ* lo intesero i nostri maestri, di benedetta memoria, nel senso di cordoglio (cfr. *Non entrare in una casa di cordoglio*) ed è molto in relazione con questo verso, allora il cordoglio non è nient'altro che un banchetto, e per questo dicono di *wsr mrzḥ hsrwḥim* che il cordoglio [*mrzḥ*] si è convertito nel principale [*sr*]<sup>30</sup>. (...) L'opinione di Yonatan è che *mrzḥ* sia questione di allegria e gioia, quindi traduce: *gli toglierà [y'dwn mnḥwn] mrzḥ*. Non disse che gli finirà il lutto, ma l'allegria. Inoltre in *Sifre*, nella pericope *Quando Israele si stabilì in Shittim*, si dice alla fine: *E tornarono a fargli mrzḥyn invitandoli a mangiare*. D'altra parte, il mio signor padre, di benedetta memoria, interpretò *mrzḥ* nel significato di alzare la voce, sia per piangere che per rallegrarsi, e così è nella lingua araba».

Caspi<sup>31</sup>: «*mrzḥ* in Ebraico ha il significato di lamento (cfr. *Non entrare in casa di cordoglio [mrzḥ]*, la quale casa di lamenti è del tipo di *Non piangete il morto*<sup>32</sup>). Li descrive come *srwḥym*, cioè pestilenti [*mswrḥym*]<sup>33</sup> e abominevoli, il contrario di quello che essi si credevano (...). Questa radice [*srwḥym*] l'abbiamo già spiegata prima<sup>34</sup> nel senso di ciò che eccede e abbonda: li chiama *srwḥym* a causa

dei loro vestiti, che arrivavano fino al suolo (...)».

Tra i commentatori riformati troviamo ben poco a proposito di questo passo. Lutero<sup>35</sup> scrive solo: «*Et auferetur* i.e. cessabit convivium pomposorum. Sic recte legitur».

Più interessante Grozio<sup>36</sup>: «*Et auferetur factio lascivientium: Cessabunt convivia late se extendentium. mrzḥ convivium*, non semper lugubre, sed et aliud sumtuosum significat. Apparet id in Midrasch Esther 1,2 et sic accipit Rabbi Salomo tum hoc loco, tum illo Ieremiae 16,5. Longe aliter habuerunt libri quibus usi LXX, sed minus recte».

Cornelius a Lapide interpreta la variante tra Testo Masoretico e LXX come un attacco al lusso e all'ingiustizia<sup>37</sup>.

Un'analisi esaustiva ed interessante viene condotta dal Rosenmüller, che riprende la teoria di Qimḥi circa la derivazione dalla radice araba e anticipa di pochi anni la rassegna del *Thesaurus* del Gesenius che vedremo più avanti, citando *Sifre Num 131* ed altri testi rabbinici<sup>38</sup>.

Secondo vari commentatori moderni<sup>39</sup>, come già Cornelius a Lapide, considerano che l'invettiva di Amos sia rivolta contro la ricchezza delle classi dirigenti di Samaria, contro la loro smodata voglia di banchettare, interpretando quindi il *marzeah* come una crapula, un banchetto dove il disinteresse verso i poveri diventa sfacciataggine e spreco.

<sup>29</sup> Rabbi David Qimḥi (Narbona 1160-1232).

<sup>30</sup> Altra nota di GONZALEZ, *Comentarios hebreos medievales*, op. cit., p. 202: «Il principale o il principe (*šr* per *sr*), traslitterando la *š* per la *s*, secondo la regola aramaica».

<sup>31</sup> Yoseph ibn Abba Mari ibn Caspi (Bonafoux d'Argentièrre 1270-1340).

<sup>32</sup> Ger 22,10.

<sup>33</sup> Cfr. D. Qimḥi a 6,4.

<sup>34</sup> 6,4.

<sup>35</sup> *Praelectiones in prophetas minores*, Weimar, band 13, p. 190.

<sup>36</sup> *Ann. Ad Amosum*, p. 455.

<sup>37</sup> *Commentaria in Amos prophetam*, Lugduni 1842, p. 314.

<sup>38</sup> E.F. ROSENMÜLLER, *Scholia in Vetus Testamentum*, Prophetas Minores, Lipsia 1812, p. 185 ss.

<sup>39</sup> SOCCIN, *Il profeta Amos*, op. cit., p. 136; S. VIRGULIN, *Amos*, in *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato 1996<sup>2</sup>, p. 2152; F.I. ANDERSEN - D.N. FREEDMAN, *Amos*, The Anchor Bible, New York 1989, p. 568; B.K. SMITH - F.S. PAGE, *Amos, Obadiah, Jonah*, The New American Commentary, vol. 19b, 1995, pp. 116-120; G.V. SMITH, *Amos, A Commentary*, Michigan 1989, pp. 193-194; I. JARUZELSKA, *Amos and the Officialdom in the kingdom of Israel. The socio-economic position of the officials in the light of the biblical, the epigraphic and archaeological evidence*, Poznan 1998, pp. 163-164; E. FERRIS BEACH, *The Samaria Ivories, marzeah, and Biblical Text*, «Biblical Archaeologist» 56:2 (1993), p. 97; H.J. FABRY, TDOT, IX, p. 14; J.L. MAYS, *Amos. A Commentary*, London 1969, p. 117.

Seguendo alcuni spunti di H. Barstad<sup>40</sup> e J.C. Greenfield<sup>41</sup>, sembra invece di poter dire che il contesto entro cui Amos si muove sia culturale, e che i versi 1-7 siano una preziosissima descrizione di un *marzeah* palestinese, una vera reliquia da poter confrontare con i dati archeologici, tanto che a giudizio di P.J. King si tratta della più dettagliata descrizione di un *marzeah* tra quelle che conosciamo<sup>42</sup>.

H. Barstad sostiene che il *marzeah* citato da Amos sia «Un pasto sacro con un contenuto religioso che potrebbe non essere accettato dal profeta yahwista»<sup>43</sup>. Questo pasto sacro, per H. Barstad, giocava un ruolo molto importante nella vita religiosa e sociale del Vicino Oriente Antico, e il passo di Am 6,7 deve essere considerato come una descrizione delle riunioni del *mrzh*<sup>44</sup>.

Secondo J.C. Greenfield il profeta Amos descrive le attività di un *marzeah* in dettaglio: 1) giacciono su letti d'avorio; 2) mangiano vitelli ingrassati; 3) suonano musica sull'arpa; 4) bevono vino da un *mizrāq*<sup>45</sup>; 5) si ungono con i migliori olii. La descrizione, secondo Greenfield, collima con il *thiasos* classico, ed elenca gli elementi che sono conosciuti anche da Palmira oltre mille anni dopo<sup>46</sup>.

Credo che si possa asserire che il contesto in cui scrive Amos sia prevalentemente cultura-

le, nel senso di un attacco contro coloro che, facenti parte delle classi alte di Samaria, si dedicano alle celebrazioni culturali presenti ai tempi di Amos, celebrazioni il cui contenuto prevedeva evidentemente un alto consumo di cibo, di bevande alcoliche e musica.

Non che si possa escludere un attacco contro il lusso o la ricchezza, ma questo sembra secondario rispetto alla preoccupazione di Amos di difendere la religione yahwista dal sincretismo<sup>47</sup>, per cui lusso, cibo e musica vengono condannati perché correlati a celebrazioni culturali cananee<sup>48</sup>.

Vorrei da ultimo considerare l'analisi di P. Bovati - R. Meynet, secondo i quali è abbastanza probabile che questo oracolo abbia un doppio senso e che Amos giochi una volta di più con un'ambiguità deliberata. Per loro la descrizione di Amos corrisponde a quelle che si trovano nei documenti provenienti da Palmira e i cinque elementi che componevano questi banchetti sono enumerati dal profeta nello stesso ordine: i letti d'avorio, i vitelli dell'interno della stalla, il suono delle arpe, il vino nelle coppe e i profumi migliori. La sanzione è proporzionata al crimine: poiché essi hanno festeggiato, nel culto di Baal, la stabilità del loro possesso della terra (Baal in effetti è un dio locale, legato essenzialmente al territorio), sa-

<sup>40</sup> M. BARSTAD, *The religious polemics of Amos*, Supplements to Vetus Testamentum, 34, Leiden 1984, pp. 35-36.

<sup>41</sup> J.C. GREENFIELD, *The marzeah as a social institution*, in J. HARMATTA - G. KOMORÓCZY, *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Budapest 1976, pp. 451-455.

<sup>42</sup> KING, *The marzeah*, op. cit., p. 99\*; cfr. P.J. KING, *Amos, Hosea, Micah - An Archaeological Commentary*, Philadelphia 1988, p. 137-161; P.J. KING, *The marzeah Amos Denounces*, «Biblical Archaeology Review» 14/4 (1988), pp. 34-44.

<sup>43</sup> BARSTAD, *Religious polemics*, op. cit., p. 35.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>45</sup> Sul *mizrāq* come recipiente per vino cfr. G. RINALDI, *Nomi di recipienti*, «Bibbia e Oriente» 15 (1973), pp. 33-34.

<sup>46</sup> GREENFIELD, *Marzeah as a social institution*, op. cit., p. 453.

<sup>47</sup> Idea già espressa da A. CATASTINI, *Una nuova iscrizione Fenicia e la "Coppa di Yahweh"*, in S.

PERNICOTTI, F. SERRA, A. VIVIAN, *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, p. 115. Questa interpretazione trova comunque parecchie critiche: cfr., oltre a tutti gli autori già citati, anche SCHMIDT, *Israel's beneficent Dead*, op. cit., pp. 146-147: «Am 6,1-7 does not refer to the dead or to foreign gods (...). The issue as Amos saw it was Israel's unethical behavior, not her illegitimate, syncretistic, religious practices».

<sup>48</sup> Anche in un articolo recente come quello di A. SPREAFICO, *Amos: il povero come giusto in un contesto di ingiustizia*, «Ricerche Storico Bibliche» 1/2 (2002), pp. 47-54 si pone poca attenzione al problema dell'invettiva culturale rispetto a quella sociale; inoltre Spreafico non vede il v. 7 come facente parte del passo: a me sembra invece fuori discussione l'unità e l'essenzialità del verso all'interno del contesto di 6,1-7.

ranno deportati e così privati della loro derisoria celebrazione<sup>49</sup>.

## 1.2 Ger 16,5

ky kōh 'āmar yhwh 'al tābô' bêṭ marzēah  
w' 'al tēlēk lispôd w' 'al tānōd lāhem  
kî 'āsafî 'et š' 'lômî mē' 'et hā' 'ām hazzeh  
n' 'um yhwh 'et haḥesed w' 'et hārah<sup>a</sup> mîm

«Così dice il Signore: non entrare in una casa del *marzeah* e non piangere e non consolarli, perché ho ritirato la mia pace da questo popolo, dice il Signore, la pietà e la misericordia».

L'attenzione di traduttori e commentatori non si è molto concentrata sul termine *bêṭ marzēah*, che viene comunemente tradotto come "casa di lutto", "banchetto funebre" in base al contesto del verso e di quello seguente, dove si elencano dei comportamenti propri di una celebrazione funebre. La superficialità nel tradurre o considerare questo passo ha spesso influenzato la comprensione stessa dell'istituzione del *marzeah*, poiché la possibile valenza funebre è stata enfatizzata e vista come elemento preponderante dell'istituzione da autori come M.H. Pope<sup>50</sup> e A. Cooper<sup>51</sup>.

Confrontando le versioni antiche si può però ridimensionare il valore funebre di questa allusione al *marzeah* nonostante il contesto.

<sup>49</sup> P. BOVATI - R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, Paris 1994, p. 210.

<sup>50</sup> POPE, *Divine banquet*, op. cit.

<sup>51</sup> A. COOPER., *Review of D. Pardee, Les textes paramythologiques de la 24a campagne (1961)*, «Journal of the American Oriental Society» 111(1991), pp. 833-836.

<sup>52</sup> ἔταιρία è la forma ionica di ἑταιρεία.

<sup>53</sup> Per esempio F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua Greca*, Torino, 1995 traduce con "banchetto funebre" riferendolo solo a Ger 16,5. Cfr. anche D. DIMITRAKOU, *ΜΕΓΑ ΛΗΘΙΚΟΝ ΟΛΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ*, 9 voll., Atene 1954-58, Vol. IV, p. 3361 dove il termine non viene mai riportato con significato funebre. *Contra*: M.H. POPE, *Song of Songs*, The Anchor Bible, New York 1977, p. 216: «LXX here rendered *bêṭ marzēah* as *thiasos*, a term which designates a company assembled to celebrate a festival in honor of a deity, or a

Aquila traduce εἰς οἶκον ἑστίασεως, "casa del banchetto" e Simmaco traduce εἰς οἶκον ἑταιρείας, "casa della compagnia", con lo stesso termine<sup>52</sup> già usato in Am 6,7. Importante notare che i due termini in greco non hanno di per sé valenza funebre<sup>53</sup>.

Lo stesso vale per il termine usato dalla LXX, θίασος, che viene anzi usato da Eusebio di Cesarea per indicare le adunanze dei primi Cristiani; Eusebio usa anche il termine θιασώταις in riferimento ai discepoli di Cristo<sup>54</sup>. G. Bardy, nel commento in nota a X,I,8 fa un'importante osservazione: «Le mot θίασος, qu'Eusèbe emploie ici, est emprunté au vocabulaire des associations religieuses chez les Grecs. Ce terme est préhellénique et employé de préférence, presque exclusivement à l'origine, pour les associations dionysiaques»<sup>55</sup>.

La LXX usa questo termine una sola altra volta, in Sap 12,5: il contesto in cui viene usato è proprio una descrizione dei riti delle popolazioni cananee, accusate di compiere sacrifici umani ai danni dei propri figli. Potrebbe essere proprio il *marzeah*, visto che anche qui il contesto sembrerebbe culturale, nel senso di un'accusa ai riti religiosi cananei?<sup>56</sup>

La Vulgata ha semplicemente *domum convivii*, il Targum Yonatan traduce: *l' t'wl lbyt mrzh'*, «Non entrare in una casa del *marzeah*», non traducendo né interpretando il

mourning feast». Pope però non dimostra questa affermazione.

<sup>54</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, I,III,12; I,III,19; X,I,8.

<sup>55</sup> G. BARDY (CUR.), EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclesiastique*, Sources Chrétiennes, Paris 1967, p. 78, n. 9.

<sup>56</sup> Tra i commenti cfr.: C. LARCHER, *Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 voll., Paris 1983-85, pp. 704 ss; A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Assisi 1992, pp. 304-305; soprattutto G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, 3 voll., Brescia 1996, vol. II, p. 459: «L'autore si riferisce ai sacrifici che Cananei e Fenici facevano a Baal e a Moloch, di cui trovava menzione nei libri sacri (...). Purtroppo queste forme di idolatria non sono solo attribuite ai Cananei, ma rimproverate anche agli israeliti dai profeti, come pratica abominevole in cui ricadevano, come ricadevano in altre forme di idolatria».

testo ebraico, forse perché risente dell'interpretazione data dalle fonti rabbiniche, che vedremo più avanti.

Molto interessante la versione siriana che usa il termine *byt mrqwdt*, "casa di lutto", connesso con la radice *rqd* "danzare", che in altre lingue semitiche non ha di per sé significato propriamente luttuoso<sup>57</sup>, ma che in siriano assume valore funebre in questa forma nominale che è derivata dalla forma causativa afel.

Cornelius a Lapide, commentando il verso, paragona il *marzeah* ai *περίδειπνα* greci e ai latini *parentalia*, celebrazioni in onore dei parenti defunti<sup>58</sup>.

La fonte di Cornelius a Lapide è Girolamo<sup>59</sup>, ripreso anche da Rabano Mauro († 856)<sup>60</sup>.

Giovanni Crisostomo († 407), commentando il verso 5, scrive: «Cioè, *non entrare nella loro assemblea*; infatti chiama *thiaso* l'incontro amichevole, che fanno sia nei banchetti, che nel lutto, a conforto di chi è afflitto»<sup>61</sup>. Per Crisostomo il *θίασος* può dunque avere un fine sia amichevole che luttuoso, ma non sappiamo se questo giudizio dipenda dalla stessa esegesi del testo.

Tra i riformati, solo Grozio commenta questo passo di Geremia, con una annotazione interessante: «*Ne ingrediaris domum convivii, Id est, iam nunc exemplum illis esto, ut discant carere omnibus gaudii signis, ut quae brevi omnia ab ipsis erunt auferenda. Hunc sensum suggerunt quae sequuntur infra 9. bêt marzēah: domus luctus*». E al v. 9 commenta: «*Vocem gaudii et vocem laetitiae, vocem sponsi*

*et vocem sponsae, Repetit ex iis quae supra 7 in fine*», dove dice che era uso mandare cibi e vino a chi era in lutto, e dice che Girolamo paragona quest'uso ai *περίδειπνα* greci e ai *parentalia* latini.

E.F. Rosenmüller, commenta in modo esaustivo, ma ripetendo sostanzialmente quanto già scritto nel commento ad Amos, nota le differenze di traduzione tra le varie versioni<sup>62</sup>.

Passando in rassegna i commentari moderni troviamo una forte insistenza all'interpretazione funebre del *marzeah*, spesso senza spiegazioni. F.B. Huey<sup>63</sup> parla solo di "pasto di lutto"; R.P. Carrol scrive che le forme funebri di auto-lacerazione e oblio indotte da bevande alcoliche erano vietate perché si trattava di impliciti riconoscimenti degli dei e spiriti di altri culti, contro cui gli ideologi deuteronomisti combattevano nella loro redazione della tradizione<sup>64</sup>.

Altri autori legano il termine *byt mrzḥ* a *byt mšth* del v. 8. Per P.J. King<sup>65</sup> e F.I. Andersen e D.N. Freedman<sup>66</sup> sostengono la stessa tesi di M.H. Pope secondo cui il *marzeah* aveva una connotazione esclusivamente funebre. Ma per difendere questa tesi si trovano costretti a dire che la descrizione del *marzeah* in Am 6,7 «Non era una veglia funebre regolare, perché i piangenti non si ungevano con olii normalmente»<sup>67</sup>, portando a testimonianza 2 Sam 14,2 dove Ioab chiama una donna di Tekoa e la istruisce perché parli a Davide in favore di Assalonne.

Importanti, a mio parere, anche le affermazioni di C. L'Heureux, che sulla scia di D.B.

<sup>57</sup> M. DIETRICH - O. LORETZ, *Baal RPU in KTU 1.108, 1.113 und nach 1.17 VI 25-33*, «Ugarit-Forschungen» 12 (1980), p. 176; L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 6 voll., Leiden 1967-1996 (=HAL), IV, 1201; cfr. FIELD, *Origenis Hexaplorum*, op. cit., p. 14.

<sup>58</sup> CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Jeremiam prophetam*, Lugduni 1872, p. 735.

<sup>59</sup> HIERONIMUS, *Commentaria in Jeremiam Prophetam*, PL XXIV, 812.

<sup>60</sup> RABANUS MAURUS, *Expositio super Jeremiam prophetam*, PL CXI, 937.

<sup>61</sup> Suppl. ad S.J. CHRYSOSTOMI Opera, *Fragmenta in Jeremiam*, PG LXIV, 912.

<sup>62</sup> E.F. ROSENMÜLLER, *Scholia in Vetus Testamentum, Ieremia*, Lipsia 1826, pp. 431-432.

<sup>63</sup> F.B. HUEY JR., *Jeremiah, Lamentations*, The New American Commentary, vol. 16, Nashville 1993, p. 167.

<sup>64</sup> R.P. CARROL, *Jeremiah, A Commentary*, London 1986, p. 339.

<sup>65</sup> KING, *The marzeah*, op. cit., p. 100\*.

<sup>66</sup> ANDERSEN - FREEDMAN, *Amos*, op. cit., p. 567. Sulla sinonimia tra i due termini cfr. anche S. ACKERMAN, *A marzeah in Ezekiel 8,7-13?*, in «Harvard Theological Review» 82 (1989), pp. 267-281; T.J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989, pp. 138-139.

<sup>67</sup> ANDERSEN - FREEDMAN, *Amos*, op. cit., p. 567.

Bryan, afferma che 16,5 dovrebbe essere inteso a formare una inclusione con l'inizio di 16,8 dove il *bêt-mišteḥ* non è certamente funeraria, come è dimostrato da Qo 7,3<sup>68</sup>.

H.J. Fabry<sup>69</sup> puntualizza le considerazioni di L'Heureux e giunge a queste conclusioni che condivido: il *marzeah* era un'istituzione tipica delle classi alte<sup>70</sup> nella società della Siria-Palestina del I millennio a.C., ma la sua celebrazione fu condannata dalla predicazione Deuteronomistica per il suo aspetto idolatrico connesso ai riti cananei di fertilità della natura. Non si spiegherebbe altrimenti il divieto imposto a Geremia di prendere parte ad un *marzeah* in un momento particolare della storia di Israele: evidentemente questa celebrazione era diffusa anche tra gli Israeliti, e ciò faceva sì che non fosse troppo malvista dall'etica comune, ma la riflessione Deuteronomistica la fece oggetto di attacco proprio perché la sua celebrazione veniva vista come offesa al culto ufficiale yahwista e conseguentemente causa dell'abbandono di Yahwe (Ger 16,5cd).

Le conclusioni di H.J. Fabry ci aiutano anche a considerare che *marzeah* e *mišteḥ* sono termini non sinonimi ma paralleli: il termine *mišteḥ* indica che all'interno del *marzeah* si mangiava e beveva<sup>71</sup>. Questo ci aiuta a chiarire l'esegesi del brano di Geremia ed evitare connessioni tra il *marzeah* e i culti funerari.

In un articolo recente V. Alavoine contesta definitivamente, in maniera a mio parere

molto precisa, il carattere funerario del *marzeah* in genere ed in particolare nel brano di Geremia. Al termine del suo articolo ella scrive che la connotazione funebre sovente applicata al *mrzḥ*, nelle sue attestazioni epigrafiche, non proviene mai da un'analisi filologica o testuale oggettiva delle iscrizioni, ma riflette l'influenza permanente che ha esercitato sui commentatori il testo di Ger 16,1-9, generalmente interpretato come funerario<sup>72</sup>.

### 1.3 I testi rabbinici

Lo studio di D.B. Bryan affronta in modo molto esaustivo e minuzioso l'analisi di questa parte di attestazioni del *marzeah*. Rimando dunque al suo lavoro<sup>73</sup>, riassunto in maniera efficace da McLaughlin<sup>74</sup>, per maggiori dettagli.

Le attestazioni sono una decina<sup>75</sup>, alcune delle quali estremamente interessanti: Bab. *Mo'ed Qatan* 28b, Bab. *Ketubbah* 69ab, *Midr. Lev. Rabbah* 5,3, *Midr. Num. Rabbah* 10,3, *Midr. Tanḥuma* 8, Yer. *Berakot* 6a, *Qohelet Rabbah* 7,4, *Ester Rabbah* 3,3 e 1,10.

J. Levy, dopo aver collegato il *marzeah* alla radice *rāzah*, problema sul quale torneremo diffusamente più avanti, traduce: «Grido forte, grido di lamento, anche grido di giubilo. Traslato: luogo di gioia, pasto per ospiti per adorare un idolo (...). Posto per lamentarsi, posto di lutto».

<sup>68</sup> C.E. L'HEUREUX, *Rank among the Canaanite Gods, El, Ba'al, and the Repha'im*, Harvard Semitic Monographs 21, Missoula 1979, pp. 209 ss.

<sup>69</sup> TDOT, IX, p. 14. Il problema di ordine letterario è ripreso anche da SCHMIDT, *Israel's beneficent Dead*, op. cit., p. 248: «The time period one assigns to the funerary character of the *bêt marzeah* reflected in Jer 16,5 depends upon the level of probability one attaches to an extensive dtr redaction of the book of Jeremiah and 16:1-9 in particular».

<sup>70</sup> Cfr. J.C. GREENFIELD, *Aspects of Aramean Religion*, in P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. McBRIDE, *Essays in honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 67-78: 71.

<sup>71</sup> HAL IV, 1537: "bere"; in pratica il *mišteḥ* corrisponde al simposio.

<sup>72</sup> V. ALAVOINE, *Le marzeah est-il un banquet funéraire? Étude des sources épigraphiques et bibli-*

*ques (Am 6,7 et Jer 16,5)*, «Le Muséon» 113 (2000), pp. 1-23, p. 19. cfr. già le considerazioni di C. L'HEUREUX, *The ugaritic and biblical Rephaim*, «Harvard Theological Review» 67 (1974), pp. 265-274, p. 266, n. 7; cfr. anche C. MAIER - E.M. DÖRR-FUSS, «Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken» *Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von marzeah*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 111 (1999), pp. 45-57.

<sup>73</sup> BRYAN, *Text relating to the Marzeah*, op. cit., pp. 74-112.

<sup>74</sup> McLAUGHLIN, *Marzeah in the prophetic Literature*, op. cit., pp. 61-64.

<sup>75</sup> J. LEVY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 voll., Berlin-Wien 1924 (rist. Darmstadt 1963), III, 247; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, New York 1903, p. 840.

M. Jastrow traduce invece: «Celebrare un matrimonio, banchetto, anche il banchetto fatto per rallegrare chi è in lutto».

Nelle fonti rabbiniche solo due passi connettono il *marzeah* con eventi funerari<sup>76</sup>; in generale possiamo dire che lo descrivono come una festa gioiosa dove si fa un uso di vino tale da generare comportamenti eccessivamente lascivi. Sarebbe questa, forzandone forse un po' la lettura, l'unica volta in cui il *marzeah* viene associato a pratiche sessuali.

Le testimonianze più interessanti sono sicuramente quelle di *Sifre Num. 131* e *Tg Pseudo-Yonatan*, che connettono il *marzeah*, inteso come un banchetto, con l'incidente di Šittim (Nm 25,2), dove le figlie di Moab si uniscono agli Israeliti ed essi compiono sacrifici per gli dei moabiti. Il *marzeah* viene inteso come il modo in cui le Moabite seducono gli Israeliti. Se il Targum inserisce solo *bmrzyhyhwn* "nei loro *marzeah*" per indicare il luogo dove gli Israeliti mangiano, *Sifre* specifica *šwt lhn mrzyhyn* "fanno *marzeah* per loro".

Secondo M.H. Pope questa identificazione, supportata a suo parere da Sal 106,28<sup>77</sup>, è un punto di forza della sua interpretazione che lega la celebrazione del *marzeah* al culto dei morti<sup>78</sup>.

Ma nulla nei testi fa intendere che il rito a cui si asservirono gli Israeliti fosse un culto legato al ricordo dei defunti: forse i commenti rabbinici legano il termine *marzeah* a questi fatti per il carattere religioso e sacro dei banchetti. Leggendo attentamente i testi<sup>79</sup> appare chiaro che si insiste sul fattore del vino che,

causando ubriacatura, porta alla lascivia e all'idolatria gli Ebrei.

## 2. Etimologia

*Marzeah* è una forma *maqtil* o *maqtal* della radice \**rzḥ*. Il fatto che la radice non sia attestata se non in questo sostantivo, complica le cose, e non ci permette neanche di analizzarla su base comparativa. È presente comunque in varie lingue semitiche<sup>80</sup>: oltre a quelle già viste precedentemente possiamo aggiungere l'arabo classico<sup>81</sup> e i dialetti sud-arabici *soqotri*<sup>82</sup> e *šhawri*<sup>83</sup>.

I commentatori ebrei medievali tentano di dare al termine una spiegazione fondata sul valore della radice; David Qimḥi, importante perché verrà seguito da W. Gesenius e M.H. Pope, nel commento a Geremia dice che suo padre Yoseph intese il termine *marzeah* come "alzare la voce, per il pianto o per la gioia", dicendo che è il anche significato di *marzeah* in arabo. Nel commento ad Amos interpreta il passo e riporta interessanti problemi riguardanti il testo dei Targumim, ma non aggiunge nulla che possa interessarci.

E. Kastel<sup>84</sup> traduce con "luctus" in riferimento a Geremia, "covivium, designatio, canticum" in riferimento invece ad Amos. Riporta addirittura dieci possibili significati, tutti legati alla radice araba, tra cui "macie, lassitudine" ed "exaltatio vocis" (richiamando Yoseph Qimḥi).

Anche W. Gesenius nel *Thesaurus*<sup>85</sup>, alla voce *rzḥ*, riporta la teoria di Qimḥi; O. Eissfeldt<sup>86</sup> distingue due diverse radici: una col significato di "gridare forte", da cui dipendereb-

<sup>76</sup> Bab. *Mo'ed Qatan* 28b, Bab. *Ketubbah* 69ab.

<sup>77</sup> «Si asservirono a Baal-Peor e mangiarono i sacrifici dei morti».

<sup>78</sup> POPE, *Song of Songs*, op. cit., p. 217.

<sup>79</sup> cfr. BRYAN, *Text relating to the Marzeah*,?op. cit., pp. 93-100.

<sup>80</sup> R.S. TOMBACK, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, Missoula 1978, pp. 198-199, da cui traggio anche i significati riportati nelle tre note seguenti.

<sup>81</sup> *Mirzahun*: "L'atto di alzare la voce in un pianto o nella felicità".

<sup>82</sup> *rzḥ*: "Cingere, accerchiare".

<sup>83</sup> *rizeḥ*: "Stampare, pestare".

<sup>84</sup> E. CASTELLUS, *Lexicon Heptaglotton*, Londini 1686 (rist. Graz, 2 voll., 1970), vol. II, col. 3558.

<sup>85</sup> W. GESENIUS, *Thesaurus filologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, Tomus III, Leipzig 1835-42, p. 1280.

<sup>86</sup> O. EISSFELDT, *Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter*, «Oriens Antiquus» 5 (1966), pp. 165-176, pp. 166 ss.

be il *marzeah* israelita, e un'altra col significato di "stare insieme" da cui dipenderebbe invece il *marzeah* del mondo siriano.

M.H. Pope<sup>87</sup> menziona la proposta di Qimhi di leggere il termine alla luce della radice araba connessa con il termine *mirzih*, ma legandolo al significato di "cadere a terra per la fatica, perdere le forze"; dunque il *marzeah* sarebbe il luogo dove si perdono le forze dopo un baccanale, e ciò verrebbe dimostrato dal comportamento di El nel testo ugaritico CAT 1.114.

J.C. Greenfield, riferendosi in particolare alla doppia attestazione *mrzħ/mrz'* ad Ugarit, ipotizza che *mrzħ* sia un prestito da un'altra lingua, con tutta probabilità non semitica<sup>88</sup>.

R. Meyer<sup>89</sup> propone invece un significato di "fare rumore" come variante della radice I di Eissfeldt sulla base della teoria dell'opposizione semantica.

Anche tra i dizionari più recenti regna l'incertezza<sup>90</sup>.

H.J. Fabry, nel TDOT, dopo aver presentato varie proposte, scrive acutamente che si può o cercare un significato fondamentale che stia dietro ogni occorrenza, di cui l'uso ugaritico suggerisce che potesse essere qualcosa come "radunarsi insieme", o restare fedeli all'evidenza attestata in modo chiaro. In questo

caso, comunque, c'è solo un arabo *razaha* "crollare, cadere a terra", per esaurimento o malattia. In questo caso, *rāzah* + *m-* (prefor-mativo locativo) denota un luogo dove la gente cade giù, originariamente o in estasi orgiastica<sup>91</sup> o nella *proskynesis* tipica dell'idolatria. Nel corso dello sviluppo semantico, secondo Fabry, questo senso puramente locativo fu indebolito e il termine fu applicato ai partecipanti al culto e al culto stesso<sup>92</sup>.

Dobbiamo prendere adesso in considerazione il problema della doppia radice ugaritica a cui abbiamo accennato poc'anzi<sup>93</sup>.

Il *marzeah* a Ugarit appare sia nei testi cuneiformi, nelle forme *mar-za-i(ma)*, *mar-zi-i*, *ma-ar-zihi*, che in quelli alfabetici, nella forma *mrzħ*. Per J. Huehnergard il termine deriverebbe da *\*marzahu*, forma *maqtal* della radice *\*rzħ/'*, con un secondo sviluppo nella forma *\*marzihu* dovuto all'effetto di armonia vocalica intorno alla gutturale<sup>94</sup>.

Nel testo ugaritico alfabetico CAT 1.21, uno dei cosiddetti "Rephaim Texts", appare il termine ]rz'y che è sempre stato integrato, dallo studio di O. Eissfeldt<sup>95</sup> in poi, in *mrz'y* e quindi visto come una variante di *mrzħ* sulla base delle supposte varianti ortografiche dell'accadico ugaritico. Questo lascia perplessi alcuni studiosi<sup>96</sup>; ma la presenza dell'alternanza con /'/ porta a due conclusioni: o non crea proble-

<sup>87</sup> POPE, *Divine banquet*, op. cit., p. 193.

<sup>88</sup> GREENFIELD, *Marzeah as a social institution*, op. cit., alla nota 41, p. 452.

<sup>89</sup> R. MEYER, *Gegensinn und Mehrdeutigkeit in der althebräischen Wort- und Begriffsbildung*, «Ugarit-Forschungen» 11 (1979), pp. 601-612.

<sup>90</sup> D.J.A CLINES (Ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 5 voll., Sheffield 1993-2001; *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. The new Koehler-Baumgartner in English*, 5 voll., Leiden - New York - Köln 1994-2000 (=HALOT).

<sup>91</sup> Fa riferimento a F. STOLZ, *Rausch, Religion und Realität in Israel und seiner Umwelt*, «Vetus Testamentum» 26 (1976), pp. 170-186.

<sup>92</sup> IX, 11.

<sup>93</sup> Per una rassegna sul *marzeah* ad Ugarit si veda in particolare J.L. McLAUGHLIN, *The Marzeah at Ugarit. A Textual and Contextual Study*, «Ugarit-Forschungen» 23 (1991), pp. 266-281; D.M. CLEMENS, *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice*.

*Vol. I: Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts*, (AOAT 284/1), Ugarit-Verlag, Münster 2001, pp. 269-273; da ultimo J. TROPPEL - J.-P. VITA, *La fin d'un marzihu*, «Le Muséon» 118 (2005), pp. 214-217.

<sup>94</sup> J. HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic transcription*, Harvard Semitic Studies, Atlanta 1987, p. 178; cfr. J. TROPPEL, *Ugaritische Grammatik*, Münster 2000, p. 139; J. BARTH, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, Leipzig 1894, pp. 240 ss.; H. BAUER - P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Halle 1922 (rist. Hildesheim 1962), p. 492r.

<sup>95</sup> O. EISSFELDT, *Kultvereine in Ugarit*, in *Ugaritica VI*, p. 194.

<sup>96</sup> SCHMIDT, *Israel's beneficent Dead*, op. cit., p. 66 sulla base di HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary*, op. cit., p. 278 e 271-272; D. PARDEE, *Marzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: a minimalist View*, in N. WYATT, W.G.E. WATSON, J.B. LORD

ma, nel senso che deve essere visto come una variante ortografica, o ci troviamo di fronte a un'altra radice, e quindi ad un altro termine.

A mio parere il problema non riguarda tanto l'attestazione di CAT 1.21, poiché si basa su una integrazione molto difficile e comporta problemi di improbabile sonorizzazione intervocalica della faringale fricativa sorda da /h/ a /ʕ/<sup>97</sup>, quanto le attestazioni sillabiche di RS 15.70 e 15.88. Infatti mi sembra importante far notare che il già citato J. Huehnergard<sup>98</sup> dimostra la sonorizzazione intervocalica della faringale fricativa sorda nell'ugaritico alfabetico proprio sulla base di [m]rz'ý di CAT 1.21, quindi su una base non troppo convincente<sup>99</sup>.

Per quanto riguarda l'accadico mi sembra di capire invece che esistano delle eccezioni, sebbene poche, in cui il segno /h/, che rappresenta le gutturali ugaritiche /h/, /h̄/, /ḡ/, sostituisca /ʕ/ che solitamente rappresenta anche /ʕ/ e /h/<sup>100</sup>, e non è improbabile che *ma-ar-zi-hi* e *mar-zi-i* derivino da \**marzahi* per una tendenza di alcune vocali ad apparire al posto di una gutturale<sup>101</sup>. Questa spiegazione di natura fonologica inficia l'ipotesi di J.C. Greenfield

vista prima secondo cui *mrzħ* sarebbe un prestito da un'altra lingua.

Questo dimostrerebbe quindi che l'attestazione di una radice \**rz'* nella scrittura sillabica non è altro che una diversa grafia di \**rzħ*, e l'integrazione di CAT 1.21 rimane una sorta di *crux* sulla quale risulta difficile fare considerazioni per dimostrare l'esistenza di un'altra possibile radice<sup>102</sup>.

Al di là di questo problema, credo che si debba cercare per il *marzeah* una etimologia che riporti ad un significato connesso con l'aspetto culturale o quello del bere<sup>103</sup>, unici dati veramente certi di questa istituzione.

Infatti un significato come quello di "cadere a terra" partendo dall'arabo sarebbe attestato solo dal comportamento di El nel difficile testo ugaritico CAT 1.114; il fatto che le più antiche testimonianze parlino di un evento importante e temporaneo, credo porti a considerare più legittimi i significati proposti da O. Eissfeldt: il significato di una radice connessa allo "stare insieme" potrebbe invece spiegare il fatto che il *marzeah* possa essere tanto una festa quanto un'istituzione che comportava una riunione di persone.

(edd.), *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture, Edinburgh, July 1994. Essays presented in honor of Professor John C.L. Gibson*, Münster 1996, p. 278, n. 6; importante notare anche che C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, 2312-2313, riporta le due radici (\**rzħ* e \**rz'*) separate, considerandole quindi diverse e non riconducibili tra loro; da \**rz'* fa derivare *mar-za-i-ma*; cfr. però le correzioni di A.F. RAINEY, *Observations on Ugaritic Grammar*, in «Ugarit-Forschungen» 3 (1971), pp. 151-172. Cfr. anche HALOT II, 634.

<sup>97</sup> HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary*, op. cit., p. 278. Sulle faringali fricative cfr. S. MOSCATI, *Lezioni di Linguistica semitica*, Roma 1959, pp. 43 ss., in particolare §122.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 178; cfr. anche W. RANDALL GARR, *On voicing and devoicing in Ugaritic*, «Journal of Near Eastern Studies» 45 (1986), pp. 45-52.

<sup>99</sup> Cfr. PARDEE, *Marziħu, Kispu*, op. cit., p. 278, n. 6.

<sup>100</sup> J. HUEHNERGARD, *The Akkadian of Ugarit*, Atlanta 1989, p. 47; W.H. VAN SOLDT, *Studies in the Akkadian of Ugarit. Dating and Grammar*, Neukirchen-Vluyt 1991, p. 325 e n. 151.

<sup>101</sup> HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary*, op. cit., pp. 271-72. Cfr. VAN SOLDT, *Studies in the Akkadian of Ugarit*, op. cit., alla nota 100, p. 305 #90.

<sup>102</sup> Si vedano le proposte di G. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, Madrid-Valencia 1981, p. 583 secondo cui *mrz'ý* sarebbe un "apelativo/gentilizio", e di A. CAQUOT, M. SZNYCER, A. HERDNER, *Textes Ougaritiques, vol. I: Mythes et légendes*, Paris 1974, pp. 461 ss. che leggono solo *rz'ý* intendendolo come un sostantivo parallelo a *bty*, *hkly*, con un significato simile a "terra coltivata".

<sup>103</sup> Per l'uso del vino nella Siria-Palestina del II e I millennio rimando all'esauriente lavoro di J.A. ZAMORA, *La vid y el vino en Ugarit*, Madrid 2000; in particolare alle pp. 540-543, sulle pratiche del "bere in comune", e 562 ss. sull'uso estatico dell'ebbrezza e l'uso religioso del vino; indicazioni interessanti sono riportate anche da J. BOTTÉRO, *Boisson, banquet et vie sociale en Mésopotamie*, in L. MILANO (ed.), *Drinking in Ancient Societies, History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990*, Padova 1994, pp. 3-13.

Questo fa pensare, sulla scia di O. Eissfeldt, che non si possano ricondurre tutti i significati delle attestazioni semitiche del *marzeah* alla stessa radice \**rzḥ*, ma si debba presupporre un'etimologia diversa almeno per l'area arabica e sudarabica: solo così si spiegherebbero le grosse differenze di significato tra le lingue "nordoccidentali" e quelle "sudoccidentali". Penso dunque che la radice araba non abbia nulla a che vedere con il *marzeah* sirio-palestinese, e che non serva a spiegarne l'etimologia.

### 3. Conclusioni

Alla luce di quanto abbiamo visto nella storia dell'interpretazione del *marzeah* possiamo trarre alcune conclusioni.

Possiamo ridimensionare il valore funebre dell'istituzione: questa interpretazione può nascere solo da una determinata lettura del passo di Geremia come fece M.H. Pope sulla scia interpretativa di Qimḥi e Gesenius. Provare poi che tale aspetto potesse essere presente a Ugarit o Petra, è impossibile se non sulla base di infondate considerazioni di carattere comparativo o di discutibili integrazioni testuali.

Secondo J.A. Zamora, che appare comunque attratto dalla lettura del *marzeah* come pratica funeraria, legata all'uso del vino: «Nella Mesopotamia più antica le scene di bevute non sembrano avere necessariamente con-

nessione con l'offerta di cibo o bevanda dei morti»<sup>104</sup>.

Abbiamo visto che le versioni antiche non fanno mai cenno a questa valenza funeraria, e l'uso dei termini che utilizzano testimoniano come i traduttori antichi non considerassero il *marzeah* come un luogo di afflizione o una festa per il ricordo dei morti.

La letteratura rabbinica compie un procedimento diverso: l'attenzione è posta soprattutto al problema dell'uso smodato del vino, anche in connessione al racconto di Nm 25,2; ciò che colpisce è piuttosto il fatto che il *marzeah*, conosciuto anche dagli ebrei di Elefantina nel primo quarto del V sec. a.C., sia poi sparito dopo il VI sec. d. C. e non abbia lasciato più traccia, fino alle scoperte epigrafiche ed archeologiche, nemmeno negli ambienti più sincretisti. Possiamo forse supporre che sia stato assorbito in qualche culto perdendo però la sua identità, forse perché il *marzeah* una peculiarità sua propria non l'ha mai avuta nonostante avesse un'importanza religiosa e sociale: un'istituzione legata a una divinità e all'uso del vino, con caratteristiche proprie, ma comuni ad altre istituzioni religiose, poteva benissimo confluire in qualche altra pratica propria del mondo pagano.

Andrea Ravasco  
Via Capri 93A/14

I-16134 Genova  
e-mail: a.ravasco@sta.unipi.it

### SUMMARY

*Marzeah* is a religious Syro-Palestinian institution, mentioned by the biblical prophets Amos and Jeremy and in many extra-biblical sources. In this essay the author studies the history of its interpretation, criticizing a diffuse funerary interpretation. Analyzing the root, the author presents a new hypothesis about pharyngeal fricatives voicing in the syllabic Akkadian of Ugarit.

KEYWORDS: *Marzeah*; Am 6,7; Ger 16,5; pharyngeal fricatives.

<sup>104</sup> ZAMORA, *La vid y el vino*, op. cit., p. 541, n. 219.



THE FIGURE OF ABRAHAM:  
AN ANALYSIS BASED ON THE FUNCTIONAL LANGUAGES OF BIBLICAL HEBREW<sup>1</sup>

*Introduction*

Among the various methodologies with which the biblical text can be analyzed, here we turn to the general theory of functional languages formulated by Eugenio Coseriu, revised and applied to ancient Hebrew by the Florentine school in the researches opened by Pelio Fronzaroli and now carried out and developed by Ida Zatelli<sup>2</sup>. By applying this instrument, once the terms referring to the patriarch have been identified, it is possible to subdivide them based on the functional language of the text in which they are found. In this way, the traits and characteristics that the figure of Abraham assumes in each language may be identified, and any differences or evolutions over time may be noted. The analysis and interpretation of these differences may contribute to our knowledge of the figure of Abraham.

In particular, it is useful to analyze the substantives ascribed to Abraham as appositions, attributes, predicate nominatives or predicates, as well as the verbs directly connected with the patriarch. In this way a mean-

ingful picture of the nuances with which he is presented may be obtained: the roles he plays in the narrations, the traits that are attributed to him and the significance that the Jewish people bestow on him in the texts.

Finally, a linguistic analysis of this type may also contribute to confirming or further expanding what we know of Abraham and the significance that this figure assumed during various phases of the history of the people of Israel, as expressed and transmitted in texts that have become sacred and normative.

*Starting Points*

Abraham<sup>3</sup> is not mentioned in all the functional languages of biblical Hebrew: he is only found, in Early Hebrew, in Historical-Narrative Language (hereafter referred to as EBH1), in Poetical Language (EBH2) and in Juridical-Cultic Language (EBH4)<sup>4</sup>; and in Late Hebrew, in Historical-Narrative Language (LBH1). There is, however, a notable disproportion among these languages since EBH1 contains the great majority of occur-

<sup>1</sup> The present article is based on my Graduation thesis in Hebrew Language and Literature entitled “*Tipologia lessicale e letteraria relativa ad Abramo nella Bibbia Ebraica*”, and presented March 4, 2005, at the Faculty of Humanities at the University of Florence. I would like to express my heartfelt thanks to Prof. Ida Zatelli, Chair of Hebrew Language and Literature at the above-mentioned University, who oversaw the writing of the dissertation and the present article. I would also like to thank Dr. Maria Vittoria Toniatti, instructor of Assyriology at the same University, for her suggestions that were often critical to the composition of this work. Finally, my thanks to Dr. Anne Milano Appel, who saw to the translation of the article from Italian into English.

<sup>2</sup> For the application of functional languages to ancient Hebrew, see in particular I. Zatelli, *Func-*

*tional Languages and their Importance to the Semantics of Ancient Hebrew*, in T. Muraoka (ed.), *Studies in Ancient Hebrew Semantics*, Louvain 1995: 55-63, and I. Zatelli, *The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language*, «KUSATU» 5 (2004), pp. 129-159.

<sup>3</sup> As is generally known, Abraham's name appears in the biblical text in two forms: 'abram in Gn up to 17:5, in Neh 9:7 and in 1Chr 1:27; 'abraham in all other occurrences. In the present analysis the terms ascribed to one or the other of the forms will be considered indiscriminately, since no significant differences between the two groups were found.

<sup>4</sup> The occurrences are all found in Ezek: this book has a language that is poetic and juridical at the same time, but has been considered in EBH4 for the sake of convenience.

rences. The situation is reflected, obviously, in the number of terms referring to the patriarch: 22 substantives and 92 verbs in EBH1, 7 substantives and 1 verb in EBH2, 1 substantive and 2 verbs in EBH4, and 2 substantives and 2 verbs in LBH1. EBH1 is, in fact, the language in which the narrative section concerning Abraham is found (Gn 11, 27 - 25, 11). The

very nature of the narration requires that the figure be described in the surroundings in which he is found and acts, mainly through substantives that characterize him.

In order to perform a proper analysis, it is necessary to consider substantives and verbs separately. Within these two groups, the individual functional languages are then examined.

*Substantives related to Abraham*

TABLE 1

		EBH1	EBH2	EBH4	LBH1
' <i>ab</i>	father	21	1		
' <i>adon</i>	lord, husband	26			
' <i>oheb</i>	friend		1		1
' <i>aḥ</i>	brother, kinsman	5			
' <i>ḥad</i>	one, alone		1	1	
' <i>š</i>	man, husband	2			
' <i>eper</i>	ashes	1			
<i>ben</i>	son	2			
<i>ba'al</i>	lord, husband	1			
<i>b<sup>e</sup>raka</i>	blessing	1			
<i>goy</i>	nation	3			
<i>ger</i>	stranger	1			
<i>zaqen</i>	old	4			
<i>ḥay</i>	living	1			
<i>kabed</i>	rich	1			
<i>maqquet bor<sup>5</sup></i>	quarry		1		
<i>nabi'</i>	prophet	1			
<i>naši'</i>	prince	1			
' <i>ebed</i>	servant	5	2		
' <i>ibri</i>	Hebrew	1			
' <i>apar</i>	dust	1			
' <i>ariri</i>	naked, childless	1			
<i>šwr</i>	rock		1		
' <i>sabe<sup>a</sup></i>	full, sated	1			
<i>tošab</i>	resident, sojourner	1			
<i>tamim</i>	blameless	1			

<sup>5</sup> It is a compound expression.

EBH1. The terms present in this functional language are the following:

'*ab*: Gn 17:4.5; 22:7; 26:3.15.18.24; 28:13; 31:3; 32:10; 48:15.16; Dt 1:8; 6:10; 9:5; 29:12; 30:20; Jos 24:3

'*adon*: Gn 18:12; 23:6.11.15; 24:9.10.12.14.27. 35.36.37.39.42.44.48.49.51.54.56

'*aḥ*: Gn 13:8.11; 20:5.13.16

'*iš*: Gn 16:3; 20:7

'*eper*: Gn 18:27

*ben*: Gn 11:31

*ba'al*: Gn 20:3

*b<sup>e</sup>raka*: Gn 12:2

*goy*: Gn 12:2; 17:6; 18:18

*ger*: Gn 23:4

*zaqen*: Gn 18:11.12; 24:1; 25:8

*ḥay*: Gn 25:6

*kabed*: Gn 13:2

*nabi'*: Gn 20:7

*našī'*: Gn 23: 6

'*ebed*: Gn 18:3.5; 26:24; Ex 32:13; Dt 9:27

'*ibri*: Gn 14:3

'*apar*: Gn 18:27

'*ariri*: Gn 15:2

*šabe<sup>a</sup>*: Gn 25:8

*tošab*: Gn 23:4

*tamim*: Gn 17:1

As evidenced in the table above, 14 terms are ascribed to Abraham only once. One of them ('*ariri*) is rare in the entire Bible, with only four occurrences: two of them bearing the meaning "naked" (Lv 20:20 and 20:21) and two meaning "without issue" or "childless" (here and in Jer 22:30). Three of the terms are connected with the divine promise: '*ab*, *b<sup>e</sup>raka* and *goy*; it is the promise that makes it possible to apply to an individual, concrete person the abstract *b<sup>e</sup>raka* and the collective *goy*, that in Gn 17:6 actually occurs in the plural.

Of the 22 terms, '*eper* and '*apar* are used as metaphors. In addition, similes are found in reference to Abraham's progeny, but are never directly ascribed to the patriarch. In Gn 15:5, for example, YHWH promises Abraham that his issue will be as numerous as the stars in the heavens, and in Gn 22:17 he adds to this the simile of sand at the seashore. In Gn 16:12, on the other hand, YHWH tells Hagar that her son Ishmael will become like a wild ass.

The terms of EBH1 may be classified into the following groups:

- family context: '*ab*, '*aḥ*, '*iš*, *ben*, *ba'al*, '*ariri*;
- socio-juridical context: '*adon*, '*iš*, *ba'al*, *goy*, *ger*, *kabed*, *našī'*, '*ebed*, '*ariri*, *tošab*;
- juridical-cultural context: *b<sup>e</sup>raka*, *nabi'*;
- juridical-behavioral context: *tamim*;
- physical condition: *zaqen*, *ḥay*, *šabe<sup>a</sup>*;
- ethno-categorical adjectives: '*ibri*;
- material substantives: '*eper*, '*apar*.

Of these, '*iš*, *ba'al* and '*ariri* are family terms with a valence on a socio-juridical level; for this reason they have been included in both groups.

Notable overall is a distinct prevalence of terms referring to family and juridical contexts: Abraham appears to be characterized primarily within the role he occupies in the family and in society. This position he holds unfolds on four levels: within the family, with people around him, with the people of Israel and with God.

a) In reference to the family, Abraham appears as '*iš*, *ba'al* and '*adon* of Sarah and '*ab* of Isaac and Jacob, while on a par with Lot, of whom he is '*aḥ*; he is described as a wealthy man (*kabed*) and owner of slaves who call him '*adon*.

b) In the description of his relations with the people around him, Abraham appears in a state of instability and transience, as demonstrated by the terms *ger* and *tošab*, while stability is provided by the term *goy*, associated with the divine promise. At the same time, however, he appears to have a certain prestige, especially for the children of H̄et, who call him '*adon e našī'*. As is generally known, it is only in Gn 14:13 that the patriarch is described with the adjective '*ibri*. However, Gn 14 occupies a special place among the accounts of Abraham: it differs decidedly from the context and cannot be attributed to any of the traditional sources of the Pentateuch for the diversity of the setting and the characteristics of the figure of Abraham himself. Here Abraham is no longer a shepherd and a *ger*, but rather a powerful military leader, equipped with combatants born to his house. The etymology of '*ibri* has been much debated. Based on documents found in various sites in the Near East, a derivation from the Akkadian term *ḥabiru/ḥapiru* has been proposed. This term was used in the II millennium B.C., and in particular in

the XV and XIV centuries, to indicate non-ethnic social groups of various kinds. In Nuzi the *habiru/hapiru* were foreigners who had obtained a certain juridical protection by becoming slaves under contract to the city's inhabitants. In Alalakh, Ugarit and Hattuša, instead, the term indicated two different groups: on the one hand, foreigners enslaved as unskilled workers for the administration to the royal palace, and on the other hand, brigands and outlaws who operated in gangs outside the State's control. Of particular importance to us are some of the El Amarna Letters, in which the term is attributed to groups present in Canaan: though the question is debated, perhaps its use extended to indicate in general the enemies of the city-states that were allied with Egypt, in a pejorative sense. The origin of the phenomenon of the *habiru/hapiru* should probably be viewed in the context of the peasants' progressive indebtedness owing to the palatine economic system: in order to escape servitude for debt, many of them left their own cities to seek better fortune in others, living there as refugees and fugitives or turning to brigandage. It is yet to be understood how the term *habiru/hapiru* can later have to indicate the Israelite people, all the more so considering that very probably a distinct social group of this type and having this name also existed within it, as seems to be evidenced by Ex 21:2-11. In any case the attribution of the term "Hebrews" to the Israelites occurs late, most probably after the exile<sup>6</sup>. In fact, elements found in Gn 14 call to mind a socio-juridical meaning for *'ibri* more so than an ethnic one. The question is linked to the broader one of the dating of the entire chapter, that is unsolvable, however, given the current status of research.

c) With regard to the people of Israel, Abraham is consistently represented in EBH1 after his death (Gn 25:8) as a father, either alone or together with Isaac and Jacob/Israel.

d) Even his relationship to God is indicated with a juridical term: Abraham is *'ebed*; also expressed with it, however, are his rela-

tions with the guests of Gn 18-19 even before they reveal themselves to be sent by God. This term is also used in prayers after Gn 25:8 to remind God of the covenant and obtain his benevolence. The term *nabi'* may also be placed at this level: it is the term with which Abraham is designated by God himself, and indicates a privileged relationship with Him thanks to which the patriarch enjoys a special inviolability and superior power as intercessor.

It is significant to note that after Gn 25:8 only two terms are present in EBH1: *'ab* and *'ebed*. This will be important to our study later on.

EBH2, EBH4, LBH1. While 22 terms are present in EBH1, in the other three languages only seven are found, two of which appear in the first as well (*'ab* and *'ebed*). These seven terms all appear in EBH2. Two of the five terms that are not present in EBH1 appear one time each in the remaining two languages: *'eḥad* in EBH4 and *'oheb* in LBH1. For this reason, it is more convenient to consider these three functional languages together in our analysis. The terms present in EBH2, EBH4 and LBH1 are the following:

#### EBH2

*'ab*: Is 51:2

*'oheb*: Is 41:8

*'eḥad*: Is 51:2

*'ebed*: Ps 105:6.42

*šwr*: Is 51:1

#### EBH4

*'eḥad*: Ezek 33:24

#### LBH1

*'ab*: 1Chr 29:18

*'oheb*: 2Chr 20:7

The Poetical Language, EBH2, has two terms in common with EBH1: *'ab*, found in a passage of Deutero-Isaiah, and *'ebed*, referenced twice in Psalm 105. The same Deutero-

<sup>6</sup> An excellent synthesis of the entire question is found in the entries "*habiru/hapiru*" and "Hebrew", both edited by N.P. Lemche, in D.N. Fried-

man (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Doubleday 1992, III: 6-10, and III: 65.

Isaiah introduces five terms not found in EBH1: *'eḥad*, *'oheb*, *maq̄qebet bor* and *šwr*. Of these, the first is repeated in EBH4 by Ezek, the second in LBH1 by 2Chr. The expression *maq̄qebet bor* and the term *šwr* are metaphors that Deutero-Isaiah applies to Abraham and Sarah at the same time.

In one way, EBH2 shows an affinity to EBH1, since the two terms common to both languages are the same two that are the only ones to appear in EBH1 after Abraham's death. On the other hand, however, in EBH4 and LBH1 we encounter only *'ab* and two of the new terms that the Poetic Language introduces. Therefore, EBH2 seems to constitute a kind of synthesis between the language in which Abraham's vicissitudes are recounted more directly and the Bible's other functional languages.

To examine the question more closely, it is helpful to analyze the terms present in EBH2. Though these may be grouped in various ways, I propose two classifications<sup>7</sup>.

First classification:

- family and affections: *'ab*, *'oheb*;
- juridical: *'ab*, *'ebed*;
- condition: *'eḥad*.

Second classification:

- family-juridical: *'ab*, *'ebed*;
- “predilection”: *'oheb*, *'eḥad*.

I consider the second classification to be more useful to our study, since it takes into account the meaning that the terms assume in the context in which they occur.

Some observations may be made about each of them.

– *'ab*. In 1Chr 29:8 Abraham is described as the father of the people of Israel in the same way as in EBH1. In Is 51:2 *'ab* also has this significance; the only interesting difference is the presence of Sarah rather than Isaac and Jacob/Israel<sup>8</sup>.

– *maq̄qebet bor* and *šwr*. Like *'ab*, these metaphors also serve in Deutero-Isaiah to emphasize the bond between Abraham and the people of Israel, and therefore the continuance of the validity of the divine promises made to the patriarch. Here too Sarah's presence is stressed: in fact, the two metaphors are ascribed to her as well. This passage might contain an echo of very ancient narrations of a mythological type: the theme of the rock and cave from which men and tribes originate is, in fact, quite common in myths of the Mediterranean and the ancient Near East.

– *'ebed*. In Psalm 105 the term has the same meaning as in EBH1 and is explicitly linked to the covenant.

– *'eḥad*. Neutral in and of itself, the numeral takes on a much stronger meaning in both of its occurrences. In Is 51:2 it firmly emphasizes the singularity of Abraham's election and the efficacy of the divine promise, an efficacy that Deutero-Isaiah reaffirms for the people in exile as well. In Ezek 33:24 its significance is less strong, but the numeral is nonetheless linked to the promise and its validity for the entire people.

– *'oheb*. This is the most interesting term in the group. Literally the qal active participle of *'hb* (“to love”), it represents the relationship between God and Abraham not only as submission (*'ebed*) or privilege (*nabi*), but rather with affective connotations of an equal and reciprocal kind: Abraham is not only loved and favored, but he himself is the subject of an active love toward YHWH<sup>9</sup>. In both Is 41:8 and 2Chr 20:7 the term is associated with the theme of God's benevolence, and the extension to all of Israel of His predilection for the patriarch is affirmed (Is) or requested (2Chr).

Abraham, who in EBH1 was often named together with Isaac and Jacob/Israel, here assumes a distinctive, autonomous position owing to the singularity of his relationship with God. This is not only affirmed by *'eḥad*, but also by

<sup>7</sup> Not included here are *maq̄qebet bor* and *šwr*, because of the metaphoric use with which they are employed.

<sup>8</sup> It is the only mention of Abraham's wife outside the Pentateuch.

<sup>9</sup> Outside the Hebrew this parity and reciprocity does not come through in the language: in the LXX *'oheb* becomes ὁ ἠγαπημένος in 2Chr 20:7 and ὃν ἠγάπησα in Is 41:8, and see also Dn 3:35: τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σου.

the fact that he is the only figure in the entire Hebrew Bible who is defined as “friend of God”. It is interesting to note that this expression has had subsequent developments: it returns in the Greek version of Daniel (3:35: τὸν ἡγαπημένον ὑπο σου)<sup>10</sup> and becomes an actual title in the text of Judith that is the basis of Jerome’s translation and whose original has been lost (8:22: “Dei amicus effectus est”), and, in the New Testament, in James’ Epistle (2:23: φίλος Θεοῦ ἐκλήθη). This title is still reserved only to Abraham in all three religions that consider him to be their father: Judaism, Christianity and Islamism, and all three associate this title with the extraordinary particularity of his relationship with God.

### Conclusions Regarding the Substantives

To recapitulate, in EBH1 up to Gn 25:8, terms having to do with family and juridical spheres are prevalent, a sign of the importance of the social structure in the stories about Abraham. After Gn 25:8 however, and then in the Poetical Language, in Ezek and in the later Narrative Language, the significance that the figure of the patriarch assumes for the people of Israel becomes more important. Four fundamental aspects of Abraham are emphasized: his paternity in regard to the entire people, his stance of submission and obedience to God, the singularity of his being chosen, and the special relationship of affectivity between him and the divinity. All of this is aimed at the attainment, on the part of the people, of the same favors their progenitor had enjoyed: because it is in those very favors enjoyed by the people that the promise made by God to Abraham and sanctioned by their covenant is fulfilled.

### Verbs related to Abraham

It is not possible to do as close an analysis for the verbs as that done for the substantives.

In EBH1, in fact, verbs of all types are ascribed to Abraham, often insignificant for a study such as the one we propose to do. We can only point out a few details relative to certain sections.

– Gn 14 is a chapter *sui generis*, in which verbs concerning war are represented, such as *rdp* (vss. 14 and 15), *h̄lq* (vs. 15), *nkh* (vss. 15 and 17), *ryq* (vs. 14). The analysis is complicated, however, by the poor condition of the text that has come down to us: there are lingering doubts about the interpretation of *wayyehaleq* in vs. 15 and about how to read the second verb of vs. 14, for which other verbs have been proposed in place of *ryq*<sup>11</sup>. Of great interest, moreover, and subject to conflicting interpretations, is the figure of Melchizedek: as far as our work is concerned, it should be stressed that he is the only figure in the entire Bible, except for God, who blesses Abraham (vs. 19). This fact did not pass unobserved in ancient times, and was at the origin of multiple interpretations of the figure of this king and priest<sup>12</sup>.

– Gn 18-19 and Gn 22 contain stories that are detailed and rich with action. Less common verbs are therefore present, that generally do not occur in rather brief narrations such as those often seen in Gn. Examples of this type of verb are: in Gn 18-19 *rwš* (18:2 and 7), *mhr* (18:6), *y’l* (18:27 and 31), and *šqp* (19:28); in Gn 22 *hbš* (vs. 3), *bq’* (vs. 3), *’rk* (vs. 9), *’qd* (vs. 9) and *h̄šk* (vss. 12 and 16). Of these, *’qd* is a *hapax legomenon* in the entire Bible. In particular, I would point out the use of the verb *nsh* in Gn 22:1: it is the only time in the Hebrew Bible when it is said that “God put Abraham to the test”, yet this theme recurs frequently in subsequent Judaic literature. It is found in the version of Judith present in the LXX (8:25-26) and, more explicitly, in the version that is the basis for Jerome’s translation (8:21-22). In addition, it is found in the Book

<sup>10</sup> Here, among other things, a qualifier is given for each patriarch: Isaac is “God’s servant” (τὸν δοῦλόν σου), and Israel is “God’s saint” (τὸν ἅγιόν σου).

<sup>11</sup> For example, F. Zorell revises the text with *dqq* (*Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma

1989, p. 178), while E.A. Speiser theorizes the presence of an Akkadianism from *dekû* (*Genesis*, New York 1964, pp. 103-104).

<sup>12</sup> See, for example, in a Christian context, chapter 7 of the Epistle to the Hebrews.

of Ben Sira' (44:20) and, later on, in rabbinical literature.

– In Gn 20 and 21:22-34<sup>13</sup> there are rare verbs that pertain chiefly to the juridical realm: *šb'* (21:23.24 and 31), *šqr* (21:23), *ykh* (21:25) and *krt* (21:27 and 32), of which *šqr* in the form of *qal* is a *hapax* in the entire Bible. This is not surprising when you consider that these are the only texts that narrate the “politico-diplomatic” relations between Abraham and the people around him.

In EBH4 we find only the verbs *hyh* and *yrš* in Ezek 33:24, that emphasize the association between the promise of land made to Abraham and its ownership by his descendants.

There are only two verbs in LBH1 as well. In 2Chr 1:34 *yld* occurs with little emphasis in the genealogies found at the beginning of the Chronicler's work. In Neh 9:8 the *niqtal* participle of *'hb* is presented as an attribute of Abraham's heart (*lebab*). Occurring within a prayer and being explicitly associated with the theme of the promise, the term is a confirmation of the significance of the figure of Abraham for the people of Israel, as previously determined with regard to the substantives.

More interesting, however, is EBH2, in which only one verb having Abraham as its subject occurs: *yd'*.

Is 63:16: *ky 'brhm l' yd'nw wysr'l l' ykyrnw*  
 “Because Abraham does not know us, and Israel does not acknowledge us”

Various solutions have been proposed for the translation of *yd'* in this passage. Westermann<sup>14</sup> sees in it the absence of direct knowledge on the part of Abraham, in contrast to God, the latter being therefore the true father of the people. Thus Sciumbata<sup>15</sup>, basing his view on the presence of *nkr* in the subsequent

phrase, also maintains that *l' yd'nw* here means “he does not know of us”, “he does not know who we are”. W. Schottroff<sup>16</sup>, on the other hand, claims that the verb means “to look after us” (“Because Abraham does not look after us...”), referring back to the construction *idû ana* of the Letters of El Amarna.

Whatever interpretation one wishes to apply, one thing appears certain however. Since it is an incomplete form, it does not refer back to Abraham's past vicissitudes, as did the other passages analyzed. Instead the expression is found in a context in which the people, in the form of a collective supplication, declare that God is their father, almost refusing to attribute this appellative to Abraham and Israel, because the two in fact do not intervene in favor of their descendants. The text of Triton-Isaiah, therefore, inserts the figure of the patriarch into contemporary events to emphasize his distance. It should be noted that this is the only passage in the entire Bible in which the relationship between Abraham and the people descended from him is seen in a negative manner.

In this regard, however, a comment should be made about *yd'*. In the above-cited Letters of El Amarna the construction *idû ana* is only used if the subject of the verb is the sovereign, so that we are dealing with a verb typical of royalty. Is there an echo of this usage in Is 63:16? We know that the traditional Yahwist (J) source of the Pentateuch associates Abraham with the Israelite monarchy. The blessing given to the patriarch becomes a concrete reality in the gift of royalty to the people of Israel, as demonstrated by the expressions: “I will make of you a great people”, “I will make your name great”, “In you all the families of the earth will say they are blessed”. The king of Israel is thus represented as the repository of the promises made to Abraham. Is it possible,

<sup>13</sup> The two passages may be considered together, since they have in common the figure of Abimelech and occur in logical sequence.

<sup>14</sup> C. Westermann, *Isaiah 40-66*, London 1969, p. 394.

<sup>15</sup> M.P. Sciumbata, *Il campo lessicale dei verbi della “conoscenza” nella Bibbia ebraica: valori se-*

*mantici e implicazioni epistemologiche*, Graduation thesis at the Faculty of Humanities, University of Florence, Academic year 1992-1993, p. 112; supervisor I. Zatelli.

<sup>16</sup> W. Schottroff, *yd'*, in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Teologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols., München-Zürich 1971-1976.

therefore, that Is 63:16, goes back to a more ancient regal language? A direct connection between J and Trito-Isaiah is certainly not demonstrable; still, the existence of a cultural milieu can be acknowledged, in which at least a part of the Israelite people look to Abraham in reference to the monarchy. It should be emphasized, however, that this passage of Trito-Isaiah is found soon after the exile, an event that constitutes a profound caesura in Jewish history and thought. Moreover, there is a considerable distance of time between the Letters of El Amarna (XIV B.C. c.), the period traditionally attributed to J (X B.C. c.) and this text (shortly after 538 B.C.), a distance that discourages any theories concerning direct connections or influences.

Also in EBH2 we find, in addition, an interesting verb that has Abraham as its direct object: *pdh*.

Is 29:22: *yhwh [...] šr pdh t-’brhm*  
 “God [...] who delivered Abraham”

This verb is difficult to interpret, since it does not refer to any particular event recounted in the Hebrew Bible. It may therefore refer to God’s protections and deliverances of Abraham in general, of which Genesis speaks, or to a specific event not recorded in these narrations<sup>17</sup>. In any case, what is emphasized is God’s assistance to the patriarch, an assistance that the prophet proclaims for all the people of Israel.

### Conclusions

We may now take an overall look at the four functional languages considered.

#### EBH1

Since this is the language of the narrations about Abraham, it contains the greatest number of appellatives and verbs ascribed to him. After Gn 25:8 the figure of Abraham is given an interpretation centered around the

terms *’ab e ’ebed*, that highlight the significance that the people of Israel attribute to the patriarch. In the narration, this significance is first bestowed on him by his immediate descendants, Isaac and Jacob/Israel, with whom he is subsequently remembered by the people of the Exodus.

#### EBH2

The Poetic Language approaches the figure of Abraham by identifying the significance that he assumes in the various historical situations which the people find themselves experiencing. Psalm 105, that traces a brief history of Israel from the patriarchs to the entry into Canaan, is similar to EBH1. Deutero-Isaiah, with its intent of buoying the Israelites’ hope during the Babylonian exile, beckons them to look to Abraham as the father of the people, the latter being the receiver of promises and a privileged love, that God extends to his descendants as well. Trito-Isaiah, on the contrary, puts a supplication in the people’s mouth, in which they fear that God will abandon these promises and this love, and as a result view the figures of the two patriarchs, Abraham and Israel, as distant.

#### EBH4

Ezek records the words of the Israelites, in which Abraham is closely bound to the people, for whom he signifies an absolute guarantee of ownership of the land. In this case, however, the prophet affirms the inadequacy of this position.

#### LBH1

The Chronicler and Nehemia are similar to Deutero-Isaiah: in two supplications, that will later be granted, God’s benevolence toward Abraham and Abraham’s faith are viewed as the starting point of a series of favors toward the people of Israel in which the original promise and covenant are made current and operative.

<sup>17</sup> It should be remembered that rabbinical literature, such as the Midraš *Genesi Rabba* (ch. 38), recounts stories of Abraham’s miraculous deliver-

ances, similar to those present in the book of Daniel.

### *Overall Conclusions*

Upon completion of the analysis, it may be seen that EBH2 is the language that confers the greatest density of significance and meaning to the figure of Abraham the patriarch. Specifically, it is in Deutero-Isaiah that this operation is carried out. It seems clear, in fact, that prior to the Exile the figure of the progenitor, though he must certainly have existed, nevertheless occupied a place in the background: there is almost never any reference to him, neither in the pre-exile prophets<sup>18</sup>, nor in the most ancient psalms<sup>19</sup>, nor in the books of Samuel and the Kings. The very fact that the eponymous forefather of the people is Jacob/Israel is an indication of this tendency. On the contrary, Abraham appears mainly in the later prophets, in the Deuteronomy source and in the Chronicler. The same stories of his vicissitudes in Genesis appear considerably reworked<sup>20</sup>.

It may therefore be said that Deutero-Isaiah is the first to attribute to the figure of Abraham a value and significance fundamental for the people of Israel. The text, which for many scholars is the apex of Israelite prophetism, incorporates the patriarch as an element of its own theology and message. This occurs in particular with regard to the interpretation of God's action in the world and in history. The Deutero-Isaiah, in fact, performs a thorough reading of the story in kindness to Israelitic

people, at a time when they are discouraged and oppressed as a result of their exile in Babylon, with the objective of restoring some hope to them. The recovery of their progenitor Abraham is functional for this goal. The difficult situation of the people is associated with the divine promises that had founded them, and that cannot be broken. Abraham, in his vicissitudes and in his very person, is the prototype, origin and example of God's fidelity to these promises and to his own love, as a result of which Israel in exile may resume hoping.

It is from this point on, therefore, that the patriarch assumes that value and significance that is later found in the rest of the Bible and in Jewish and Christian literatures. Abraham becomes the model of the just man and of the perfect relationship with God, and is the first repository of the promises that are founded precisely on that justice (Gn 15:6). To recall that Abraham is the father is therefore to become part of the promise, a promise that requires conforming to that model of justice to continue being unbeaten, and at the same time involves a certainty in God's assistance to his people, who are especially favored as their progenitor was.

Stefano Vuaran  
Via Bellasio 52  
I-33170 Pordenone Italy  
e-mail: milesco@libero.it

### SUMMARY

In this article I treat the figure of Abraham by applying Coseriu's general theory of functional languages. In particular, I consider the substantives and the verbs related to the Patriarch. The analysis, especially for the substantives, points out four aspects of this figure that the Bible emphasizes: his paternity in regard to the people of Israel, his stance of submission and obedience to God, the singularity of his being chosen, and the special relationship between him and the God. An overall

<sup>18</sup> Is 29:22 and Jer 33:26, in fact, do not appear to be authentic texts of the two prophets, and Mi 7:18-20 is a subsequent addition.

<sup>19</sup> There are various doubts concerning the dating of Psalms 47 and 105 in their existing form in the pre-exile period.

<sup>20</sup> For these and other reasons, many scholars claim that in origin Jacob/Israel, not Abraham, was considered the patriarch of the people of Israel (for example, G. von Rad, basing his view on Dt 26:5).

view points out the importance of Deutero-Isaiah: the origin of the significance of Abraham, as we know it, should probably be viewed in the context of the exile, in order to restore people's hope in God and in his promises. Abraham's experience is the prototype of God's fidelity to his promises and, as a consequence, Israel in exile can reinforce his hope.

**KEY WORDS:** Father of the people; Friend of God; Hope during the Exile.

## **LIBRI PRESENTATI E RECENSITI**



P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Percorsi di storia ebraica*. Atti del convegno internazionale. Cividale del Friuli-Gorizia, 7/9 settembre 2004, Forum, Udine 2005, pp. 464, ISBN 88-8420-258-2, € 30.

Presentare un libro è sempre un piacere, presentare il volume contenente gli Atti un Convegno ad un anno dalla sua conclusione è un piacere ancora più grande. È oggi quel che provo nel far conoscere il volume degli Atti del XVIII Convegno Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, AISG (7-9 settembre 2004), un compito che mi è reso ancor più gradito nella mia triplice veste di attuale presidente dell'Associazione, di relatore al Convegno e di curatore degli Atti.

Il volume si intitola *Percorsi di storia ebraica*, un titolo che opportunamente coniuga la dimensione spaziale a quella temporale nella millenaria vicenda della storia del Giudaismo, l'Ebraismo successivo alla distruzione del Secondo Tempio (70 dell'era volgare) cioè l'Ebraismo della diaspora. Fedele immagine del Convegno ne mantiene la struttura bipartita: la prima parte, svoltasi dal 7 all'8 settembre nella chiesa di Santa Maria in Corte di Cividale del Friuli, la suggestiva sede dell'Associazione per gli studi storici cividalesi, è dedicata agli interventi relativi alle *Fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'età moderna e contemporanea*. La seconda, che contiene le relazioni tenute a Gorizia nella cornice della Biblioteca Statale Isontina nel pomeriggio dell'8 settembre, costituisce una messa a punto di alcuni aspetti del più recente dibattito storiografico sul pensiero di Maimonide in occasione dell'VIII centenario della morte del grande pensatore (1204-2004). Completano l'opera gli interventi dedicati a tematiche diverse oggetto della mattinata conclusiva del 9 settembre.

L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG) ha organizzato questo Convegno in collaborazione con l'Università degli Studi di Udine quale contributo alle ricerche sulla storia degli ebrei in Italia nell'età moderna e contemporanea, continuando un percorso pluriennale di convegni e incontri dedicati all'Ebraismo italiano, tra cui mi piace ricordare quello dedicato a *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti* (S. Miniato, 4-6 novembre 1986)<sup>1</sup> e quello su *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI* (S. Miniato, 7-9 novembre 1988).

Il convegno di Cividale costituisce, in un certo senso, la naturale continuazione del precedente, svoltosi a Gabicce Mare tra il 16 e il 18 settembre 2003, che aveva per oggetto le *Fonti per la storia della società ebraica in Italia dal Tardo Antico al Rinascimento*.

Sebbene i due momenti di incontro e studio si dilatino lungo la bimillenaria storia della Diaspora in Italia, il nostro non è ancora un tempo di bilanci definitivi. Infatti, nonostante la ricerca sulla storia degli ebrei in Italia abbia conosciuto una crescita esponenziale nei cinquant'anni che hanno concluso il XX secolo, come si può evincere dai repertori bibliografici specializzati<sup>1</sup>, molto resta ancora da fare per la ricerca storica sia sul versante della catalogazione e dell'edizione sistematica delle fonti, sia su quello del loro studio e della loro interpretazione. Tra gli strumenti che oggi lo studioso ha a sua disposizione il primo posto va di diritto all'*Italia Judaica*, l'impresa più vasta ed articolata intrapresa in Italia negli ultimi cinque lustri. Si tratta di un grande progetto di ricerca, ideato e diretto dal professor Shlomo Simonsohn dell'Università di Tel-Aviv che, dal 1982 ad oggi, ha prodotto venti volumi di registi e di fonti edite magistralmente, da quelli concernenti il Ducato di Milano agli ultimi relativi alla Sicilia. Un progetto che, dal 1981, ha dato vita a nove Convegni internazionali, svoltisi in Italia e in Israele, l'ultimo dei quali, dedicato alle donne ebraiche, si è svolto a Lucca nel giugno del 2005. Un'attività straordinaria che ha illuminato aspetti particolari e problematiche relative alla storia di lunga durata dell'Ebraismo italiano. Ancora tra le fonti pubblicate mi sia permesso ricordare il *corpus* dei 14 volumi dedicati ai *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giu-*

<sup>1</sup> A titolo di esempio si cita la più recente bibliografia sull'argomento la *Biblioteca Italo-Ebraica. Bibliografia per la storia degli Ebrei in Italia (1986-1995)* compilata da M.M. Consonni e a cura di S. SIMONSOHN, Menorah, Roma 1997.

*daizzanti* (1547-1734), la più organica e sistematica edizione critica di fonti inquisitoriali concernenti il mondo ebraico italiano<sup>2</sup>, curata dal sottoscritto tra il 1980 e il 1999, e pubblicata nella collana “Storia dell’Ebraismo in Italia. Studi e testi”, avviata nel 1980 presso l’editore Olshki di Firenze e da me attualmente diretta. In questa collana sono apparsi numerosi volumi che rappresentano la variegata realtà italiana – Livorno e la Toscana medicea, Venezia, Padova ecc. – e costituiscono una vera e propria miniera documentaria sulla storia della vita quotidiana degli ebrei, sulle loro istituzioni e la loro cultura e sui complessi rapporti che essi intrattenevano con i giudaizzanti che dissimulavano la loro identità nel mondo cristiano ed infine con la società cristiana coeva. Si tratta di fonti la cui importanza travalica l’orizzonte del controllo e della persecuzione giudiziaria inquisitoriale, una persecuzione che nel caso specifico della Repubblica di Venezia, in particolare dall’ultimo decennio del Cinquecento, incontrò i limiti invalicabili del giurisdizionalismo veneziano che protesse direttamente gli ebrei e finì col proteggere indirettamente anche i giudaizzanti che volevano far ritorno esplicitamente alle pratiche della loro religione ancestrale. Ma queste fonti inquisitoriali sono anche preziose miniere per ricostruire aspetti particolari della mentalità e della cultura degli ebrei, nella più vasta accezione antropologica<sup>3</sup>. Esse infatti offrono preziosi spaccati sui temi più disparati, dalla proficua collaborazione fra l’imprenditoria cristiana e gli ebrei nella promozione del settore della stampa ebraica che fece di Venezia la capitale mondiale del libro ebraico nel Cinquecento, ai complessi rapporti dei neofiti con il loro mondo di provenienza, quello ebraico, e con quello cristiano a cui erano approdati. Tra l’altro i documenti del S. Uffizio di Venezia hanno permesso di dimostrare il mutamento della fisionomia dei giudaizzanti nel corso del Seicento quando la tradizionale figura del giudaizzante di ascendenza iberica, caratteristica del XVI secolo, venne man mano sostituita da quella di neofiti di origine italiana. Ad ogni modo, nonostante questo rigoglioso fiorire di iniziative siamo ancora ben lontani dal poter trarre dei bilanci esaustivi su molti dei temi e dei problemi concernenti la storia dell’Ebraismo italiano la cui storia è tramandata per la maggior parte da fonti, sia pubbliche che private, non ebraiche, ovvero non prodotte dagli ebrei anche se li riguardano direttamente. Fonti, tuttavia, senza le quali non sarebbe possibile ricostruire la storia degli ebrei in Italia e in Europa, come già rilevato da Ellis Rivkin nel lontano 1957<sup>4</sup>.

In questa situazione il Convegno di Cividale ha offerto un contributo di grande rilievo in quanto ha tentato di fare il punto su alcuni dei più significativi aspetti della storia dell’Ebraismo nell’Italia dell’*Ancien régime*, privilegiando sia il taglio di tipo territoriale che quello tematico.

Tra i problemi principali della storia degli insediamenti ebraici nell’Italia tra Cinque e Settecento vi sono i loro rapporti con i poteri degli Stati di antico regime e con la Chiesa cattolica, rapporti che hanno prodotto un’enorme massa di fonti documentarie, in gran parte ancora inesplorate, che costituiscono l’oggetto dei contributi di Kenneth Stow, di Lucia Frattarelli, di Maddalena Del Bianco Cotrozzi, di Claudia Colletta e del sottoscritto.

All’area dello Stato pontificio si rivolgono gli studi di Kenneth Stow e di Claudia Colletta. Kenneth Stow, che ha al suo attivo una vasta produzione di studi dedicati alla storia dei rapporti fra la Chiesa di Roma e gli ebrei, presenta una stimolante panoramica delle potenzialità offerte dall’enorme documentazione archivistica prodotta dallo Stato della Chiesa in materia di

<sup>2</sup> Cfr. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1548-1734)*, 14 voll., Firenze 1980-1999.

<sup>3</sup> Un aspetto che ho già fatto rilevare in occasione del seminario internazionale su *L’inquisizione Romana in Italia nell’Età moderna* tenutosi a Trieste tra il 18 e il 20 maggio 1988. Cfr. P.C. IOLY ZORATTINI, *Gli archivi del Sant’Uffizio come fonti per la storia della mentalità e della cultura delle minoranze etnico-religiose*, in A. DEL COL e G. PAOLIN (cur.), *L’inquisizione Romana in Italia nell’Età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali - Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1991, pp. 189-201.

<sup>4</sup> Cfr. E. RIVKIN, *The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History*, «The Jewish Quarterly Review» XLVIII (1957), pp. 183-203.

ebrei, una documentazione che a tutt'oggi risulta per la più parte ancora da studiare. Claudia Colletta invece si sofferma ad analizzare, tra il Sei e l'Ottocento, le vicende della Casa dei Catecumeni di Pesaro, un'istituzione nata con la Controriforma, istituzione che ebbe un ruolo chiave nella politica conversionistica e nell'azione missionaria della Chiesa cattolica nei confronti degli "infedeli". Al riguardo la Casa dei Catecumeni di Pesaro costituisce un esempio quantitativamente limitato per il numero delle presenze e delle conversioni ma non per questo meno significativo.

Risalendo la Penisola, lo studio di Lucia Frattarelli su *Gli ebrei in Toscana attraverso le fonti granducali in età moderna*, presenta un quadro della situazione toscana più ampio di quello enunciato nel titolo, infatti esso prende in esame anche le fonti ecclesiastiche, in particolare quelle inquisitoriali e, in tal modo, riesce a proporre una visione innovativa di alcune linee fondamentali della politica medicea nei confronti degli ebrei e soprattutto dei Nuovi cristiani iberici che, con il tacito assenso dei Medici, poterono, senza troppi rischi, reintrodursi come ebrei nella realtà toscana.

Pure connessa con la Toscana, in particolare con Livorno, risulta la relazione di Elia Boccara dedicata alle *Fonti per la storia degli ebrei italo-iberici presenti a Tunisi (o in relazione con Tunisi) nell'età moderna*. Si tratta di una presenza che l'autore ricostruisce nell'arco di tempo che va dalla conquista ottomana di Tunisi al regno di Yussuf Dey, cioè dalla fine del Cinquecento al 1637. Da questo dettagliato studio si evince l'ampio spettro delle attività svolte dai mercanti ebrei tra la Tunisia "barbaresca" e la Livorno medicea in un arco di anni significativo dello sviluppo dell'emporio labronico.

Nella mia relazione ho tentato di tracciare un bilancio delle mie ultraventennali ricerche sui rapporti tra i tribunali del S. Ufficio romano operanti nella Repubblica di Venezia tra il Cinque e il Settecento e il mondo ebraico. Si tratta di una tematica che ho affrontato sistematicamente procedendo all'edizione critica di tutti i procedimenti del S. Ufficio di Venezia contro gli ebrei e i giudaizzanti, dalle semplici denunce ai processi completi. Il fine di questa lunga impresa è stato quello di superare il tradizionale binomio Inquisizione-marrani e di offrire alla riflessione storica una visione del mondo ebraico-veneto in un arco di lunga durata, tra il XVI e il XVIII secolo, e dei suoi molteplici e complessi rapporti con l'Ebraismo della diaspora e con la società cristiana del tempo.

Dedicata ai nuclei ebraici del Friuli, soggetto alla Serenissima, e a quelli sottoposti agli Asburgo la relazione di Maddalena Del Bianco Cotrozzi offre non solo un'interessante comparazione sulle diverse situazioni degli ebrei residenti in queste terre ma anche una carrellata sullo stato degli studi specifici che permette di individuare i settori più carenti dell'indagine storiografica sull'argomento.

Il contributo di Luciano Allegra su *Le fonti iconografiche e la storia ebraica* introduce in un campo di grande suggestione per la sua fondamentale complementarità con le fonti scritte, sia documentarie che narrative, quello cioè delle fonti iconografiche. Ancora una volta si tratta di fonti che, in quanto prodotte dal mondo cristiano, tendono ad offrire una visione dell'ebreo secondo l'ottica condizionante della tradizione cristiana ma che, tuttavia, risultano di fondamentale importanza per cogliere i mutamenti, tra Medio Evo ed Età moderna, della mentalità e dell'immaginario cristiano nei confronti della figura e del ruolo dell'ebreo nell'Europa occidentale.

Ma accanto alle fonti cristiane a Cividale sono stati presentati anche rarissimi esempi di fonti ebraiche, tra cui il *Libro dei pegni di Ventura Parente*, il registro triennale della contabilità quotidiana dell'ultimo prestatore triestino del Seicento. Notoriamente un tema portante nella storia degli insediamenti ebraici è costituito dal funzionamento dei banche ebraici di prestito nel contesto delle realtà cittadine. Il caso specifico della Trieste del Seicento, è presentato dagli interventi di Silvio Graziadio Cusin e di Livio Vasieri, entrambi dedicati all'analisi del *Libro dei pegni di Ventura Parente, l'ultimo prestatore ebreo di Trieste nel Seicento*. I registri dei pegni dei banche feneratizi ebraici costituiscono infatti un genere di fonti documentarie ebraiche assai raro e privilegiato e, a tutt'oggi, in Italia ne sono noti solo pochissimi esemplari. Questo libro

dei pegni, il cui testo è redatto in varie lingue ma steso in caratteri ebraici, consente di seguire l'attività del banco Parente, giorno per giorno, dal 25 agosto del 1645 al febbraio del 1648 e, in tal modo, di cogliere dal vivo il suo funzionamento in un'età cruciale per il ruolo degli ebrei nell'emporio tergestino, cioè il passaggio, dopo la metà del XVII secolo, dall'attività feneratizia in senso stretto al più ampio settore del commercio.

Pure dedicato all'opera di un ebreo, il rabbino Simone Luzzatto, è l'intervento di Giuseppe Veltri che ha per oggetto lo scritto di un pensatore innovativo e il suo apporto alla storia del pensiero politico italiano ed europeo dell'Età moderna, *Gli ebrei e Venezia nel pensiero di Simone Luzzatto*. L'analisi del Veltri presenta, nelle sue complessità, il pensiero di Simone Luzzatto, suddito e attento osservatore della realtà della Serenissima, che delinea con acuta percezione il ruolo che gli ebrei svolgono all'interno dello Stato veneziano, la cui floridezza economica trova le più profonde radici nella mentalità aperta dei suoi governanti e nel giusto equilibrio dell'attività di governo:

havendo per costume di solo tansare l'industria delli huomini, et non le loro vite, castigare li vitii, et non da loro proffitare, il che è avvenuto principalmente per il moderato suo governo, ma in parte aiutato dalla copia di emolumenti, che apporta seco il traffico mercantile, et la marittima negotiatione<sup>5</sup>.

Anche la relazione di Adonella Cedarmas, *Una fonte per la storia del viaggio in Terra Santa nel Settecento: il diario di Moisè Vita Cafsuto*, appartiene all'ambito delle fonti prodotte dagli Ebrei e più precisamente al *milieu* dell'Ebraismo toscano dell'ultimo secolo del ghetto: il Settecento. Il protagonista in questo caso è un gioielliere ebreo, Moisè Vita Cafsuto, di probabile ascendenza levantina ma residente nel ghetto di Firenze. Questi compì un 'pellegrinaggio' in Palestina tra il 1733 e il 1735 con il figlioletto Jacob Efraim affinché concludesse a Hebron i suoi studi rabbinici e, seguendo l'esempio di altri membri della famiglia, si trasferisse definitivamente in Terra Santa. Di questa fondamentale esperienza esistenziale il Cafsuto ha lasciato un diario, in parte inedito. Si tratta, in un certo senso, di una rarità in quanto il diario, a parte alcuni brani in ebraico, venne steso in italiano e, benché in forma manoscritta conobbe una certa circolazione anche al di fuori degli ambienti ebraici<sup>6</sup>. La Cedarmas ricostruisce puntualmente i problemi che tale fonte presenta offrendo così un contributo stimolante non solo alla storia dei pellegrinaggi in Terra Santa nel Settecento ma anche alla storia della memorialistica ebraica del XVIII secolo.

Con lo stimolante contributo di Bruno Di Porto dedicato a *I periodici fiorentini di Samuel Hirsch Margulies: la "Rivista Israelitica" e "La Settimana Israelitica"* siamo ormai in piena Età contemporanea, un'età in cui gli ebrei hanno finalmente raggiunto una completa parificazione economico-sociale e sono inseriti a pieno titolo nella vita italiana. L'Ebraismo italiano dell'Ottocento, l'età dell'emancipazione, vide fiorire una nuova espressione culturale: il giornalismo. Bruno Di Porto prende in esame due testate sorte a Firenze grazie all'impegno dell'allora rabbino capo Samuel Hirsch Margulies (1858-1922), la "Rivista Israelitica" e la "Settimana Israelitica". La prima, un periodico bimestrale di alta cultura improntato alla *Wissenschaft des Judentums*, la Scienza del Giudaismo, prese l'avvio nel 1904 e durò fino all'entrata in guerra dell'Italia nel 1915. Mentre la seconda, la "Settimana Israelitica", una testata di taglio divulgativo, che apparve nel 1910 e quindi, nel 1916, si fuse con il "Corriere Israelitico" di Trieste dando vita al settimanale "Israel", che può essere considerato il primo giornale ebraico italiana.

<sup>5</sup> S. LUZZATTO, *Discorso circa il stato de gl'hebrei et in particolare dimoranti nell'inclita Città di Venetia...*, in Venetia, appresso Gioanne Calleoni MDCXXXVIII, p. 8.

<sup>6</sup> Il diario è stato parzialmente edito: cfr. *Diario di un viaggio in Terra Santa di Moisè Vita Cafsuto da Firenze 1734*, estratto da un manoscritto italiano inedito a cura di M. CASSATO SALZMANN e D. CASSUTO, Gerusalemme 1984. Sull'argomento e su un coevo pellegrinaggio in Palestina di un religioso cattolico Adonella Cedarmas ha in corso di stampa il volume *Per la cruna del mondo: Carlo Camucio e Moisè Vita Cafsuto, due pellegrini nella Terra Santa del Settecento*.

Due periodici che, nella complementarità delle loro funzioni, costituiscono un importante capitolo del giornalismo ebraico italiano<sup>7</sup>.

La sessione di studi dedicata al pensiero di Maimonide in occasione dell'VIII centenario della sua morte (1204-2004), svoltasi a Gorizia nel pomeriggio dell'8 settembre nella Biblioteca Nazionale Isontina, si è conclusa nella suggestiva cornice della settecentesca sinagoga di via Ascoli con un intervento di rav Umberto Piperno, Rabbino capo della Comunità ebraica di Trieste e del Friuli-Venezia Giulia. In tale sessione si sono succeduti cinque studiosi che hanno affrontato aspetti rilevanti dell'opera di Mosheh ben Maimon, Maimonide (1135-1204), e la sua fortuna nel mondo dell'Ebraismo della diaspora tra l'Età moderna e quella contemporanea. Anzitutto il saggio *Il Mišneh Torah e il Moreh ha-Nevukim di Maimonide: due tradizioni a confronto* di Giuliano Tamani il quale, con la consueta perizia, ha fornito un elenco delle edizioni a stampa del *Mišneh Torah*, la più diffusa tra le due opere, evidenziandone specifici problemi e caratteristiche della tradizione.

Ne *La traduzione italiana cinquecentesca del Moreh ha-Nevukim di Maimonide* Alessandro Guetta affronta i problemi presentati dalla cinquecentesca traduzione italiana, ma trascritta in caratteri ebraici, della *Guida degli smarriti*, opera dell'ebreo Yedidyah (o Amadio) figlio di Mosheh da Recanati, traduzione rimasta fino ad oggi manoscritta, di cui lo studioso annuncia una parziale edizione critica, fornendone in Appendice alcuni esempi trascritti in caratteri latini.

Di grande interesse lo studio di Maurizio Mottolese *Sulla ri-significazione dei precetti in Maimonide e nei cabbalisti: il caso del divieto delle ibridazioni (kil'ayim)*, in cui commenta l'interpretazione maimonidea del divieto biblico di procedere ad ibridazioni tra specie diverse, sia animali che vegetali, e la ricezione e reazione da parte dei cabbalisti del Duecento, quali Nachmanide, e lo *Zohar*.

Roberto Gatti è presente in questi Atti con un lucido contributo su *Il problema delle contraddizioni nella Guida dei Perplessi*, in cui focalizza i termini del dibattito storico-ermeneutico che, dal Medio Evo ai giorni nostri, si è incentrato sull'interpretazione delle contraddizioni nella *Guida* di Maimonide.

La relazione di Myriam Silvera su *Maimonide nella polemica ebraico-cristiana del Seicento* ricostruisce con notevole finezza la fortuna dell'opera di Maimonide durante il XVII secolo "sia in ambito ebraico che nella vasta cerchia di studiosi a vario titolo impegnati nell'approfondimento della tradizione rabbinica"<sup>8</sup>. Aspetti del pensiero maimonideo confluiranno, se pur parzialmente, in alcuni assunti della polemica anticristiana di matrice illuminista.

Infine Marco Grusovin con *I riferimenti a Maimonide nell'opera 'Torah e filosofia' del rabbino goriziano Isacco Samuele Reggio* consente di cogliere la preziosa eredità del grande pensatore di Cordova nell'opera *Torah e filosofia* del rabbino goriziano Isacco Samuele Reggio, uno dei più significativi rappresentanti dell'*Haškalah*, l'Illuminismo ebraico, nell'Italia della prima metà dell'Ottocento.

La sessione "a tema libero" svoltasi a Cividale giovedì 9 settembre, mattinata conclusiva del Convegno, ha offerto contributi profondamente diversi per ambiti temporali, spaziali ed argomenti trattati. I lavori sono stati aperti dalla stimolante relazione di Marcello Del Verme *A proposito di una dialettica-scontro tra gruppi comunitari in Didaché 8*, relazione che purtroppo non compare in questi Atti, mentre vi appaiono quelle di Miriam Ben Zeev *Una nuova data per le rivolte ebraiche al tempo di Traiano* e di Ben Zion Rosenfeld *The Wealthy in the Roman Palestine Jewish Society*, relazioni che affrontano tematiche concernenti il Giudaismo durante il periodo della dominazione romana in Palestina.

All'Ebraismo dell'Italia meridionale durante il Medio Evo sono invece dedicate le relazioni di Cesare Colafemmina e di Viviana Mulè. Il primo offre un'indagine stimolante su *La contesa fra la vite e gli alberi di Amittay ben Shefatyah da Oria (sec. IX)*, un contrasto poetico in

<sup>7</sup> Cfr. DI PORTO, art. cit.

<sup>8</sup> Cfr. SILVERA, art. cit.

ebraico che si apparenta con la produzione dei *piyyuṭim*, composizioni poetiche caratteristiche dell'Ebraismo del Medio Evo. Da parte sua Viviana Mulè, con il suo contributo concernente *Nuovi documenti sulla Comunità ebraica di Messina (sec. XV)*, ha degnamente presentato le sue scoperte archivistiche su documenti riguardanti l'insediamento degli ebrei a Messina durante il Quattrocento.

Alcuni aspetti della tradizione medico-sanitaria del Giudaismo italiano sono stati affrontati dalla relazione di Franco Fornasaro, *La "trotula" salernitana e la tradizione medica ebraica*, relazione che tuttavia non compare in questi Atti, mentre Aldo Messina nella sua comunicazione su *L'ipogeo di Cividale. Un bagno rituale ebraico?* avanza l'ipotesi che il cosiddetto ipogeo celtico sito presso il Natisone possa essere stato usato come bagno rituale dalla Comunità ebraica fiorita *in loco* tra il XII e la prima metà del XVII secolo.

Un aspetto particolare dei rapporti ebraico-cristiani, l'uso da parte degli ebrei di balie e di levatrici cristiane, in deroga ai ben noti divieti ecclesiastici<sup>9</sup>, in uno dei più importanti ghetti del nord-Italia, quello di Mantova tra il Cinque e il Settecento, è stato focalizzato dalla comunicazione di Alberto Castaldini *Balie e levatrici cristiane fra gli ebrei di Mantova (secoli XVI-XVIII)*.

La relazione che ha degnamente concluso i lavori del Convegno è quella di Sonia Vivacqua dedicata a *Comunisti italiani e sinistra israeliana nelle carte del PCI: viaggi e incontri tra Roma e Gerusalemme, 1943-1967*. Si tratta di un contributo originale ed innovativo che, sulla base di una documentazione inedita conservata negli Archivi romani del PCI, ha affrontato con rigore scientifico il delicato e complesso problema dei rapporti fra il Partito Comunista Italiano e la Sinistra israeliana in un arco di tempo di notevole rilevanza per la storia europea e mediorientale: dagli ultimi anni del secondo conflitto mondiale fino alla Guerra dei Sei Giorni del 1967. Il contributo della Vivacqua ha evidenziato i limiti e la crisi di tali rapporti, in particolare per l'atteggiamento di progressiva chiusura del Partito Comunista Italiano nei confronti della Sinistra israeliana.

*Last but not least*, mi si sia consentito aggiungere che questo corposo volume, che raccoglie gli Atti del XVIII Convegno dell' AISG, degnamente pubblicato dalla Casa editrice Forum di Udine, è corredato da un Indice dei nomi di persona e degli autori citati, frutto della competenza e dell'impegno della dottoressa Cristina Scuderi.

Concludendo permettetemi di rivolgermi al passato e di ricordare che questo XVIII Convegno internazionale dell' AISG è il frutto dell'ultraventennale tradizione dell'Associazione, un sodalizio scientifico fondato a Bologna il 13 dicembre 1979 da tredici studiosi, tra cui anche chi vi parla, e "capitanato" fin dalla sua istituzione dal professor Paolo Sacchi dell'Università di Torino, che ne fu il primo presidente, una tradizione che spicca per il suo rigore e la sua probità scientifica nella promozione e nella divulgazione degli studi di Giudaistica in Italia e nel mondo. Inoltre, qui in Friuli, tale Convegno si situa all'interno della lunga tradizione di studi e di ricerche sulla storia degli ebrei e dell'Ebraismo in Italia nell'età moderna e contemporanea, tradizione che si è sviluppata nell'Università degli Studi di Udine dove, nel 1986, è stata istituita la prima cattedra italiana di *Storia dell'Ebraismo*, cattedra che, nell'ordine, è stata ricoperta dal sottoscritto e ora, dall'allieva e collega, professoressa Maddalena Del Bianco Cotrozzi. Tra i risultati conseguiti, ricordo il Convegno organizzato dall'allora Istituto di Storia del nostro Ateneo, svoltosi a Gorizia nel giugno del 1983, su *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra 'Ancien Régime ed emancipazione*<sup>10</sup> e quello organizzato nel giugno del 1989, in collaborazione con l'Università degli Studi di Trieste, su *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asbur-*

<sup>9</sup> Cfr. V. COLORNI, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano 1956, pp. 36-39.

<sup>10</sup> Cfr. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Gli Ebrei a Gorizia e a Trieste tra "Ancien Régime" ed emancipazione*, Udine 1984.

gico dal Medioevo all'Età contemporanea<sup>11</sup>. E più recentemente la partecipazione del nostro gruppo al progetto PRIN su “Il controllo delle minoranze etnico-religiose tra giustizia ecclesiastica e secolare nell'Europa cattolica e nel Nuovo Mondo in età moderna e contemporanea”.

Pier Cesare Ioly Zorattini  
Via Curtatone, 3  
I-33100 Udine  
e-mail: piercesare.zorattini@dssd.uniud.it

T. LÉVY et R. RASHED (EDS.), *Maimonides: Philosophe et savant (1138-1204); Études réunies*, Peeters, Leuven 2004, ISBN 90-429-1458-0, pp. 477, € 52.

The year 2004 brought out a number of books, articles, and collections of articles to commemorate, and to celebrate, the 800<sup>th</sup> anniversary of Maimonides' death (December 13<sup>th</sup>, 2004). Among these publications there is also a volume edited by *Tony Lévy* and *Roshdi Rashed*. The volume has a long history of being brought to the public since it contains the proceedings of a conference held in Paris in 1996. Although the book was finished before 2000 (one article was published in English translation in 1997, another one whose author in the meantime died already appeared in its Hebrew original also in 1997; I myself received the manuscript of a further article in 1999) it nonetheless contains some, in my view, valuable contributions to Maimonidean scholarship. For reasons of space in my review I will focus on some of these valuable contributions. Therefore I do not treat, for example, *Ahmad Hasnawi's* excellent treatment of Maimonides' logical terminology (pp. 39-78) which in itself was worth an article on its own.

*Joel L. Kraemer* describes “Maimonides' intellectual milieu in Cairo” (pp. 1-37). He does not only show the positive influence of the Ayyubids on the cultural life in their political spheres of influence, but he also demonstrates how Maimonides perfectly fitted into the economic life established by al-Qadi al-Fadil. Kraemer suggests that the two men “must have shared mutual commercial interests. Al-Fadil had accumulated great wealth through the India and Maghrib trade. Maimonides also engaged in commerce, certainly the India trade and presumably the Maghrib trade as well.” (p. 19) Therefore Maimonides seems to have been the sovereign's advisor rather “than a simple medical practitioner” (p. 20). Later in life he was advisor to Al-Fadil's successors as well. But Maimonides was not only a medical politician. He was also engaged in the poetic and cultural life, for example, in the Ibn Sana' al-Mulk circle. Here, Maimonides faced the contemporary Mutakallimun. Finally, Kraemer reconsiders 'Abd al-Latif's remarks on Maimonides who is the only non-Jewish contemporary whose views on him are transmitted. For 'Abd al-Latif Maimonides' writings seem to have been a threat to the foundations of law and belief. Nonetheless, Maimonides is regarded a man of extensive knowledge worth being mentioned at all. In addition, from 'Abd al-Latif's writings Maimonidean remarks on the famine in Egypt can be confirmed.

*Y. Tzvi Langerman* gives an “aperçu général” of Maimonides' medical oeuvre (L'oeuvre médicale de Maïmonide: un aperçu général, pp. 275-302) which generally comprises monographs as answers to particular questions. (Concerning the authenticity of the “Treatise of sexual intercourse” Langerman pleads for a Maimonidean authorship, cf. p. 290: “Si mon appréciation de cette situation est exacte, le premier traité sur les relations sexuelles (*Sirr al-asrar*) pourrait bien être authentique.”) These particular answers were written only after 1190. To

<sup>11</sup> Cfr. G. TODESCHINI - P.C. IOLY ZORATTINI (CURR.), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, Pordenone 1991.

this date corresponds that it is the first time that Maimonides in one of his letters writes about his medical practice (cf. p. 283). His medical oeuvre remains a philosophical one as can be seen by the parallels to his other writings.

For me the most interesting articles were the two by *Paul B. Fenton* (“Maïmonide et l’agriculture nabatéene”, pp. 303-333) and by *Sarah Stroumsa* (“Sabéens de Harran et sabéens de Maïmonide”, pp. 335-352). Fenton analyses all passages of the *Guide of the Perplexed* in which Maimonides refers to the *Nabatean Agriculture*. Fenton comes to the conclusion that Maimonides, other than further medieval Jewish authors who Fenton lists pp. 323-327, actually read at least parts of the *Filaha*. The article is concluded by a synoptic table of the subjects of the *Guide* (with references to Munk’s edition) and their equivalents in the *Filaha* (pp. 332-3). Stroumsa adds Fenton’s article by tracing back further Maimonidean references to Sabians to their sources. Thereby she demonstrates that Maimonides might have thought to identify all ancient paganism with the Sabian culture (p. 352: “En identifiant les textes alchimiques ou ‘agricoles’, nabatéens ou autres, avec la culture Sabéens, Maïmonide a cru découvrir une base textuelle pour l’étude du paganisme ancien”).

But I also have to mention two articles which now are partially outdated and which demonstrate that the completed manuscript of the book should have been published much earlier.

The article by *Wolfgang Kluxen* who between 1950 and 1990 was one of the very few scholars interested in the Latin translations of the Maimonidean oeuvre repeats his theses of the influence of Maimonides on Christian authors (“Maïmonide et l’orientation philosophique de ses lecteurs latins”, pp. 395-409). His suggestion that the Latin translation was provided “peu après 1230” (p. 395) would require solid arguments which he throughout his long career never provided. Needless to say, the same is true for this article. His judgement of Nicholas of Cues’ use of Maimonides who in his philosophical main work quoted him as “Rashi” is simply wrong. It is not a proof of Cues’ ignorance (cf. p. 396: “il fait preuve d’une ignorance”) as can be seen, for example, by his sermons where the same passages are correctly attributed to Maimonides (Rabbi Moyses). That Roland of Cremona read the Latin translation of the *Guide of the Perplexed* is a nice suggestion, but a close reading of Roland’s works reveals he did not read Maimonides as I have shown elsewhere. The article is a document of an era long ago.

*Marilyn Nicoud*’s article on Maimonidean medical thought at the end of the Middle Ages (“L’oeuvre de Maïmonide et la pensée médicale occidentale à la fin du moyen âge”, pp. 411-431) was at the time when it was read as a paper in Paris innovative and the tables (pp. 430-1) look impressive. Now as it is published it shows that during the last four years her article became out-dated. Nicoud lists the Latin translations of Maimonides’ medical works. The list provided in this journal (*Materia Giudaica* VI/2 [2000], 279-280) lists more manuscripts still extant. Her speculations about the translator of the version of the *Regimen of Health* first printed in c. 1477 only reveal that she did not carefully enough study John of Capua’s translation since both translations are the same with one exception: the print version leaves out the beginning and the end of the manuscript tradition. Again, the paper published before 2000 would have been a great contribution to the Maimonides scholarship. In 2004 after several publications on the Latin translations of the Maimonidean oeuvre it is rather old-fashioned.

Despite my critical remarks on these last two articles mentioned the volume is most valuable. Especially with regard to Maimonides’ scientific oeuvre it is one of the major contributions.

Görge K. Hasselhoff  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Am Hof 1  
D-53115 Bonn  
e-mail: g.hasselhoff@uni-bonn.de

AUGUSTINUS JUSTINIANUS (ed.), *Moses Maimonides [= Dux neutrorum]*, Parisii 1520, Unveränderter Nachdruck, (Frankfurt a. M.: Minerva, 1964), republished: Minerva Journals, Frankfurt a. M. 2005, no ISBN (orders: info@minervajournals.com), pp. I + 243, € 100.

The history of the medieval Latin translation of Moses Maimonides' *Guide for the Perplexed* is an endless story. After Maimonides' death it was translated somewhere in medieval Europe. In the 1240s the translation was used for the first time by scholastic authors who lived and worked in Paris. That fact made me think of the possibility that Paris is not only the place of its first usage but also the place of its translation. As I have stated elsewhere two Dominican friars, namely Nicholas Donin and Thibaud de Sézanne, might have been among the group of translators. Perhaps the one or the other even was the translator himself. If I am right then the translation was made at the same time as the Talmud was burned in Paris in 1240/2.

The oldest extant manuscripts date from the second half of 13<sup>th</sup> century. The youngest manuscript was written in the first third of the 16<sup>th</sup> century. Altogether there are 13 surviving manuscripts of the Latin version of the *Guide for the Perplexed* (*Dux neutrorum*, *Dux dubitan-cium* etc.).

In 1520 the humanist, poet, and book printer Jodocus Badius Ascensius (also Josse Bade of Aschen, 1462-1535) printed the Maimonidean book. The privilege he received was given by the well-known Maecenas Louis Ruzé who was the Seigneur de la Herpinière et de Melun, Conseiller au Parlement de Paris, and Lieutenant civil au Châtelet. Josse Bade dedicated at least five prints to Ruzé with whom, for example, Guillaume Budé exchanged letters. The print was finished in July 1520. Badius Ascensius not only printed a Maimonidean treatise to which at least one manuscript that does not exist any longer served as a basis but he also engaged a famous humanist to write a preface to that edition. The preface was written by Agostino Giustiniani in March 1520. Giustiniani (c. 1470-1536), a Dominican friar himself, was Bishop of Nebio, Corsica, and at that time a professor of Hebrew studies at the Sorbonne.

The 1520 print edition thus comprises a decorated frontispiece (f. 1r), Giustiniani's preface (f. 1v), the medieval translation of the *Dux neutrorum* (f. 2r-113v), a list of the 613 precepts taken from *Mishneh Tora* which in some manuscripts serves as an appendix and which is numerated as book III, chapters 56-7 (f. 114r-118v), and two indexes which were newly written (f. 119r-121r). The first index gives the chapter captions. The second index is an "Index of subjects and terms".

Although Badius Ascensius' print was widely disseminated in the 16<sup>th</sup> century, as is indicated by more than thirty copies kept in European libraries (see Brigitte Moreau, *Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVI<sup>e</sup> siècle*, vol. II 1511-1520, Paris 1977, p. 610, # 2408), it was not used any longer after Johannes Buxtorf provided a new Latin translation of the *Guide for the Perplexed* in 1620.

In the 19<sup>th</sup> century the medieval translation of the *Dux neutrorum* was rediscovered by Moritz Steinschneider and Joseph Perles. It now served as a basis for scholarly research on the Maimonidean influence on scholastic authorities, e.g. Thomas Aquinas and Meister Eckhart.

Because the critical edition announced by Joseph Koch in 1928 did not appear the Minerva publisher brought out a reprint of the 1520 edition in 1964. Unfortunately the reprint does not tell which library copy served as a basis for that reprint. For several years was the reprint not available and the publishing house was closed. In 2004 Angela and Nikolaus Ullmann bought the rest stocks of the Minerva G.m.b.H. and opened a new publishing house now called Minerva Journals G.m.b.H. (www.minervajournals.com) and republished the old reprints. Among the books now republished is Maimonides' *Dux neutrorum* which still is a most useful tool for historians of medieval Jewish-Christian relations and for historians of medieval philology because a critical edition is far from being published within the next years.

Görge K. Hasselhoff

A. CEDARMAS, *Per la cruna del mondo – Carlo Camucio e Moisé Vita Cafsuto, due pellegrini nella Terra Santa del Settecento*, prefazione di Pier Cesare Ioly Zorattini, Edizioni Franco Angeli, Milano 2006, pp. 390, ISBN 88-464-7396-5, € 27.

Una vera impresa quella di Adonella Cedarmas, data l'enorme mole di volumi e documenti consultati e citati, ma anche un'idea del tutto moderna e innovativa quella di ripercorrere parallelamente le storie dei pellegrinaggi cristiani ed ebraici in Terra Santa. In cui va insistito sul concetto di *parallelismo*, come riguardante fenomeni del tutto indipendenti, dotati di diversa valenza, anche se generati da un *humus* comune: anzi proprio questo *humus* è causa dell'estraneità reciproca delle due parti, in quanto ognuna delle due ritiene di essere l'unica erede legittima del comune patrimonio ancestrale.

In un tempo in cui in Europa il cristianesimo fa le parti del trionfatore e l'ebraismo quelle dell'emarginato, o anche dell'oppresso, fa impressione vedere questi due piccoli mondi di pellegrini (o residenti) in Terra Santa, ebrei e cattolici, accomunati loro malgrado nel ruolo di *dhimmi*, alla mercè del potere dominante, avverso religiosamente ad entrambi: un potere cangiante, a seconda degli *alea* della storia, comunque sempre periferico rispetto alla sede centrale e soggetto ai capricci delle, spesso riottose, autorità locali. Quando a questo si aggiunga che, nella mente dei dominatori turchi, gli ebrei (contrariamente ai cattolici) avevano comunque radici nel paese e che fra i cristiani i più estranei fossero gli stessi cattolici (in quanto sudditi degli stati tradizionalmente nemici della Porta, mentre i greci ortodossi erano cittadini dell'Impero Ottomano), si capisce quanto capovolta fosse la situazione rispetto a quella vigente in Europa. Detto questo, di balzelli e di *avanie* ve ne erano per tutti: solo le capacità di mimetismo, anche nel vestire, di cui davano prova alcuni ebrei, potevano costituire un tentativo di difesa. Non stupisce quindi che le vittime designate fossero i cattolici e gli ebrei ashkenaziti, due gruppi che avevano in comune il carattere per così dire esclusivo del loro orizzonte religioso ed umano, per motivi diametralmente opposti d'altronde: il carattere trionfante della Chiesa di Roma per sua natura limitava lo sguardo dei suoi fedeli, mentre un fenomeno analogo si verificava per coloro che provenivano dagli *shtetl* della Polonia o della Russia, a causa della loro emarginazione di carattere socio-culturale e linguistico oltre che religioso.

I mezzi di trasporto e gli itinerari seguiti per giungere in Terra Santa potevano essere simili, i pellegrini ebrei e cattolici potevano anche essere casuali compagni di viaggio sulle medesime navi o nelle stesse carovane, ma la tipologia del viaggio era profondamente diversa. L'ebreo si recava nella Terra che il Signore gli aveva concesso, verso quella Gerusalemme che era sempre al centro dei suoi sogni e dove si attendeva come imminente la venuta del Messia. Egli considerava il suo viaggio verso la Terra d'Israele non solo come un'ascesa spirituale, ma anche come un contatto carnale con i resti dell'antico Tempio, coi sepolcri dei patriarchi e dei profeti, infine col paese tutto: egli andava lì possibilmente per rimanervi e dedicarvisi in comunità allo studio dei testi sacri (a Safed, Tiberiade o Hebron oltre che Gerusalemme); vi andava anche soltanto da vecchio per esservi sepolto. Che egli si fermasse o che egli dovesse riprendere la via di casa, quella terra egli la sentiva come indiscutibilmente *sua*. Diverso il pellegrinaggio di un cattolico che, nella Terra Santa, era soltanto attirato dai luoghi dell'esistenza terrena di Cristo, della sua Crocifissione e della sua Risurrezione. L'intento, spesso penitenziale, mirava ad una rigenerazione spirituale che conduceva ad un'espiazione dei propri peccati e propiziava quell'*indulgenza plenaria* che la Chiesa gli prometteva. Un complicato rituale accompagnava il viandante. Il viaggio fu a un certo momento subordinato a un permesso ottenuto dalla gerarchia ecclesiastica e s'inquadrava in un preciso progetto di devozioni e di comportamenti, che escludevano tra l'altro la familiarità con gli *altri*. L'impressione che se ne ricava è che gli attori di questi pellegrinaggi, provenienti dalle grandi patrie del cattolicesimo europeo, si sentivano ormai lontani dalla civiltà nella quale Gesù aveva agito. Il loro Gesù era ormai un personaggio di carattere divino ed universale ed aveva perso i connotati provinciali della sua breve vita terrena, per cui i luoghi di questa sua esistenza e della sua Passione erano ormai avulsi dal panorama generale del paese: per essere più precisi, ne erano l'antitesi. Non stupisce quindi che, con lo

scemare dell'attrattiva del pellegrinaggio in Terra Santa, prenda il sopravvento l'altro pellegrinaggio verso quella che ormai era la capitale del mondo cattolico: cioè Roma.

La Cedarmas non nasconde le rivalità intestine, spesso accese, all'interno delle due comunità: sia quella cristiana, sia quella ebraica. Tra le varie denominazioni cristiane (cattolici, ortodossi, armeni ecc.) regnavano la discordia e la concorrenza per il possesso dei luoghi santi, anche di sole parti di questi, oppure delle reliquie dei santi. Gli stessi Francescani, ai quali era stata affidata la Custodia di Terra Santa, lamentavano inoltre l'atteggiamento spesso ostile nei loro confronti (e di connivenza coi turchi) degli stessi cattolici locali, mentre i greci ortodossi facevano spesso valere contro di loro la personale situazione privilegiata di sudditi del Sultano. Che vi fossero dei dissidi fra i vari gruppi ebraici non sorprende: le disparate esperienze delle varie diaspore, diversamente inserite in popoli lontani fra loro, con la nascita di molteplici nuovi caratteri ed identità, non potevano non creare delle rivalità e delle incomprensioni.

Una caratteristica comune avevano le presenze di cattolici ed ebrei in Terra Santa: entrambe godevano di generose sovvenzioni elargite dai correligionari attraverso reti capillari, che convogliavano le collette verso i gruppi dediti ad attività religiose e verso i poveri.

Solo accenni vengono fatti dall'autrice ai Protestanti, e si capisce: essi furono strenuamente nemici non solo delle forme cattoliche di devozione, che comprendevano il culto della Madonna, dei santi, delle reliquie e la venerazione di immagini, ma anche dello stesso concetto di luoghi *santi* (richiamandosi a Giov. 4:21, 23-24).

Come rileva l'autrice, si può individuare una certa continuità tra l'abbandono da parte della Riforma dei *topoi* tradizionali dei pellegrinaggi cattolici e quelle forme nuove, che si fanno strada con l'Illuminismo, di viaggi verso l'Oriente con finalità più vaste di quelle esclusivamente religiose: sorgono ormai interessi di carattere conoscitivo e scientifico, curiosità che riguardano la vita, i costumi e le religioni degli altri popoli, con mentalità aperte e maggiormente disponibili. Se questo nuovo atteggiamento potrebbe, al limite, accompagnarsi con l'assenza di una fede religiosa, non è detto che esso non possa anche coincidere con forme di devozione tradizionali.

Il primo esempio di un pellegrinaggio settecentesco, fatto dalla Cedarmas, quello cioè del sacerdote (e futuro vescovo) friulano Carlo Camucio, non si allontana in realtà dagli schemi abituali, smentendo quanto appena rilevato. Il Camucio rimane «intensamente calato nella sua veste di pellegrino tradizionale che, pur appartenendo ormai a un'epoca di profonde trasformazioni sociali e culturali, rimane impermeabile alle tendenze modernizzatrici e persiste sulla tradizionale 'vecchia strada'».

Ma il secondo pellegrinaggio esaminato, quello del gioielliere ebreo fiorentino Moisè Vita Cafsuto, rappresenta invece una felice sintesi tra la nuova concezione del viaggio ed il commosso adempimento dei vari doveri religiosi: basti dire che all'osservanza dei precetti ordinari (in particolare quello dello *shabbat*) e dei compiti relativi al pellegrinaggio, egli ha aggiunto, come scopo principale del viaggio, l'accompagnamento del figlioletto Jacob Efraim a una *yeshivah* di Hebron. Cafsuto, che descrive in un diario dedicato alla moglie un viaggio durato un anno e mezzo, di cui tre mesi nella Terra d'Israele, è un uomo di mondo abituato a trattare coi potenti. A Vienna egli viene invitato a un banchetto dal rappresentante del Gran Duca di Toscana, insieme a vari nobili, di cui il Principe Eugenio di Savoia (parteciparvi, per un ebreo religioso era comunque una deroga per motivi legati alla *cashrut*) e durante il suo viaggio ebbe modo di avvalersi di amicizie e di raccomandazioni presso personalità altolocate, cristiane o musulmane. Il lungo itinerario lo conduce prima, via mare, in Egitto dove si ferma per quattro mesi prima di proseguire in carovana per la Terra Promessa. Prosegue quindi via terra fino a Firenze, attraversando Libano, Siria, Turchia, penisola balcanica e impero austro-ungarico con l'evidente scopo di scoprire nuovi orizzonti e di conoscere nuova gente, come risulta dalle dettagliate descrizioni che egli fa nel suo diario, dando così testimonianza di una curiosità inesauribile. Di questa sua apertura egli aveva dato un'ulteriore prova, convertendo in Egitto il suo denaro in una lettera di cambio sui Francescani della Custodia di Terra Santa, di Gerusalemme, coi quali egli avrà vari amichevoli incontri.

Non si può non condividere la riflessione della Cedarmas quando afferma che «Gli Ebrei non cessarono mai di considerare Gerusalemme come luogo di identità di tutto il popolo ebraico, centro di coesione, città per antonomasia dove tutti i correligionari si sarebbero rincontrati, e mantennero sempre un fedele attaccamento alla terra ancestrale, percepita come unica, esclusiva e santa» (p. 316) e che «Negli ebrei, a differenza dei Cristiani, perciò era evidente e presente anche il senso del legame e del possesso della terra, così carica di significati e in grado di suscitare nostalgia e desiderio del ritorno» (p. 317). Questo forte desiderio è d'altronde alla base del progetto di Cafsuto riguardante il figlio che egli conduce in Terra Santa a costo di sottrarlo alla madre e alla famiglia. Mi si permetta una digressione di carattere personale. L'evento mi ricorda un altro allontanamento dalla casa paterna. Il mio bisnonno Juda Hai era un ebreo livornese la cui famiglia viveva a Tunisi da varie generazioni e che parlava un italiano stentato (si esprimeva di preferenza in giudeo-arabo). Essendogli stata conferita con l'Unità d'Italia la nazionalità italiana, egli condusse il figlioletto Isacco a Venezia (ormai anch'essa italiana), affidandolo alle cure di una signora ebrea, con l'obbligo che egli frequentasse per vari anni una scuola italiana: con l'emancipazione degli ebrei europei il legame con le rispettive nuove patrie divenne spesso per lo meno altrettanto forte di quello nei confronti della Terra dei padri.

Per tornare alla personalità di Cafsuto penso che non sia superfluo sottolineare le sue origini portoghesi, che la dicono molto di più della sua semplice appartenenza al mondo sefardita. Essere ebrei portoghesi significava aver patito nel 1497 le conversioni forzate, essere vissuti per generazioni come *nuovi cristiani*, aver conosciuto la minaccia dell'Inquisizione, ma avere anche svolto spesso importanti funzioni non solo nei traffici commerciali, ma anche nella funzione pubblica, nella frequentazione delle Università, nelle attività scientifico-culturali, nell'esercizio della medicina e perfino nella carriera ecclesiastica! Il ritorno all'ebraismo, dopo la fuga dalla penisola iberica, non aveva cancellato negli esiliati e nei loro discendenti quelle caratteristiche di uomini di mondo, a cavallo di varie culture, abituati ai rapporti internazionali ed interreligiosi ed a loro agio dovunque e con chicchessia.

Elia Boccara  
Via Cesariano 13  
I-20154 Milano  
e-mail: eliaboc@tin.it

JOHANNES TROMP, *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6), Brill, Leiden 2005, ISBN 90 04 14317 3, pp. 206.

“Presso gli antichi alcuni scrissero libri apocrifi di Mosè, di Enoch, di Adamo, di Isaia, di Davide, di Elia e dei tre patriarchi, libri perniciosi e contrari alla verità”. Così scriveva il compilatore delle *Costituzioni Apostoliche* attorno alla fine del IV secolo (CA 6,16,3). Titoli di opere che si riferivano ad Adamo sono noti anche da altre fonti antiche, dalle liste degli apocrifi, dalla letteratura rabbinica, da Giorgio Sincello, ma è difficile stabilire se essi vadano identificati con l'uno o l'altro testo della letteratura relativa ad Adamo ed Eva che è giunta fino a noi. Questo corpus comprende la *Vita di Adamo ed Eva* in greco (in seguito VAEG), la versione latina, la versione paleoslava, la *Penitenza di Adamo* in armeno, il *Libro di Adamo* in georgiano e alcuni frammenti di una versione della *Vita di Adamo ed Eva* in copto. Tutti questi testi raccontano, ciascuno variandolo e riadattandolo, il terzo capitolo della *Genesi* e contengono riflessioni sulla condizione umana ispirate dalla storia della cacciata dal Paradiso.

Le relazioni tra le diverse versioni sono estremamente complesse anche in ragione della natura apocriфа del testo in questione. Nel corso della sua secolare trasmissione infatti questa letteratura ha subito continui adattamenti ad opera di autori e redattori, che obbedivano a pun-

ti di vista e interessi diversi. Le variazioni delle testimonianze letterarie sulla *Vita di Adamo ed Eva* non si riscontrano soltanto quando si passa da una versione all'altra, ma anche all'interno della trasmissione testuale di una stessa versione si osservano varianti, omissioni e aggiunte di notevole importanza. Ad esempio nella versione greca i testimoni *r* e *m* conservano una lunga sezione, assente negli altri manoscritti, sul digiuno e sulla penitenza che Adamo ed Eva si imposero dopo la cacciata dal Paradiso (VAEG 29,7-13). Altre aggiunte sono meno consistenti. In VAEG 5,3, laddove si racconta che i figli di Adamo si riunirono presso il padre malato, una famiglia di manoscritti (*alcr*) aggiunge: "E tutti giunsero presso la porta della casa nella quale [Adamo] andava a pregare Dio". Questa amplificazione si trova nella versione georgiana ed è probabilmente presupposta anche nelle versioni latina e armena. Tale aggiunta può essere ricondotta alla tradizione, conosciuta evidentemente dai redattori della famiglia di mss. *alcr*, secondo cui Adamo aveva una propria casa di preghiera. Questi esempi, che potrebbero essere moltiplicati, mostrano come la variazione e il polimorfismo siano caratteristiche costitutive della VAEG e di ogni tradizione apocrifia, come ha ben mostrato Jean-Claude Picard nei suoi studi sul "continente apocrifo"<sup>1</sup>. Le conseguenze di questo stato di cose per chi intenda approntare un'edizione critica sono evidenti, ma soltanto in tempi recenti sono state prese in giusta considerazione. Il metodo lachmanniano che impone al filologo di pubblicare un testo il più vicino possibile all'archetipo o al manoscritto autografo non è applicabile quando si tratta di pubblicare un testo apocrifo che è per sua natura fluttuante e "aperto". È dunque possibile arrivare a stabilire un testo che non sia il prodotto arbitrario ed eclettico dell'editore che di volta in volta traseglie dai manoscritti le lezioni che egli giudica "migliori"? Oppure ci si dovrebbe contentare di offrire edizioni diplomatiche di tutti i manoscritti disponibili in quanto ciascuno testimonia di una fase redazionale autonoma e non assimilabile a quelle degli altri manoscritti? La scelta dell'una o dell'altra soluzione non è una questione puramente filologica. In realtà l'edizione di un testo, che a prima vista sembra un'operazione oggettiva, è invece fortemente condizionata dal paradigma ermeneutico entro cui l'editore comprende il testo.

Johannes Tromp, l'autore della recente, magistrale edizione critica della VAEG, ha optato per la soluzione più impegnativa. Pur essendo perfettamente consapevole del rischio che la critica del testo corre di sopprimere quella che Picard chiamava la "variance" costitutiva del testo apocrifo, Tromp non ha tuttavia rinunciato a ricondurre la tradizione testuale a un archetipo che rappresenti non già l'originale, bensì la fase più antica dello sviluppo della VAEG, che deve essere collocata in un periodo compreso tra il I e il III secolo d.C.<sup>2</sup> Questo risultato è possibile soltanto a condizione di studiare a fondo i rapporti e la genealogia dei testimoni di cui disponiamo, come osserva lo stesso Tromp: "It is true that overly optimistic expectations of the results textual criticism can obtain, should be adjusted, and the ideological preference for what is 'original', if such a thing could be reached or even believed to have ever existed, is to a certain extent naïve. However, the risks involved in this method, when it comes into the wrong hands, should not be presented as *facts*. The study of the interrelationship of the manuscripts containing the *Life of Adam and Eve* reveals that the variations between them are not random, but follow crooked, yet clearly distinct paths. It is possible to arrange the many stages of development chronologically and genealogically, and if it can be done, it should be done, in the interest of providing a solid basis for the reconstruction of history" (pp. 67-68).

<sup>1</sup> J.-C. PICARD, *Le continent apocryphe: essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout 1999. Si veda la penetrante « Présentation » di Francis Schmidt a questo volume (*Ibid.* pp. XIX-XXVIII).

<sup>2</sup> Questa edizione è il risultato di una lunga familiarità di Tromp con la *Vita di Adamo ed Eva*, a cui ha consacrato diversi lavori. Oltre a vari articoli relativi alle questioni esegetiche e teologiche della letteratura apocrifa su Adamo ed Eva, Tromp è l'editore insieme a G.A. Anderson e M. Stone di un importante volume: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*, Leiden 2000. Va inoltre segnalata una breve ma preziosissima introduzione alla *Vita* nella collezione "Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha" della Sheffield Academic Press, che Tromp ha scritto insieme a M. de Jonge: *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield 1997.

L'edizione è preceduta da cinque capitoli introduttivi. Nel primo capitolo Tromp ripercorre la storia della ricerca dalla pionieristica edizione di Tischendorf del 1866 fino agli studi recenti di J.R. Levison e T. Knittel, soffermandosi in particolare sul lavoro di M. Nagel, che costituiva, fino all'edizione di Tromp, lo sforzo più significativo per arrivare alla fissazione di un testo affidabile della versione greca della *Vita*. Tromp, pur riconoscendo il suo debito nei confronti di Nagel che nel terzo volume della sua tesi (Lille 1974) aveva riprodotto in linee parallele il testo dei 23 manoscritti della *Vita* che aveva potuto consultare, non nasconde però il suo disaccordo con lo studioso francese riguardo al raggruppamento delle diverse famiglie di manoscritti e quindi alla ricostruzione dello *stemma codicum*. Secondo Tromp la pretesa di Nagel di far discendere tutti i manoscritti da un unico iparchetipo si fonda su criteri erronei e non trova riscontro nell'analisi delle varianti testuali e degli errori dei manoscritti. Tromp si mostra altrettanto critico verso l'edizione prodotta da D.A. Bertrand (1987) che riprendeva il lavoro di Nagel accettandone la parziale ricostruzione della storia della trasmissione del testo. Ne risultò necessariamente un'edizione eclettica che restituiva un testo fittizio come lo stesso Bernard era costretto a riconoscere. Perciò Tromp riprende l'analisi dei venti manoscritti disponibili (sui 26 di cui si ha notizia), la cui produzione si estende su un periodo di tempo che va dall'XI per il più antico al XVII secolo per il più recente. Dei manoscritti viene data una breve descrizione nel capitolo secondo (con l'indicazione degli errori di lettura contenuti nelle trascrizioni di Nagel). Purtroppo l'autore non riporta l'elenco dei titoli delle altre opere contenute nei manoscritti che hanno trasmesso la *Vita*. Sapere in quale tipo di collezioni era inserito questo testo può essere estremamente interessante per la storia della ricezione del testo e può anche costituire un criterio aggiuntivo per la ricostruzione della sua trasmissione. Il terzo capitolo contiene una dettagliatissima descrizione dei fenomeni grammaticali (fonologia, ortografia, morfologia e sintassi) del greco della *VAEG* e dei suoi diversi manoscritti. Tale descrizione costituisce uno strumento fondamentale per chiarire gli aspetti linguistici dello sviluppo testuale della *VAEG* e determinare la natura secondaria di molte varianti. Ma il capitolo riveste una grande utilità in sé, specialmente per tutti coloro che si trovano a studiare manoscritti greci medievali.

Il quarto capitolo è consacrato alla ricostruzione della storia della trasmissione della *VAEG*. La complessità della materia rende impossibile ripercorrere, anche sommariamente, le minuziose analisi condotte da Tromp per arrivare all'individuazione di uno stemma dei codici, che risulta assai diverso rispetto a quello di Nagel. Ci limiteremo a riassumerne le conclusioni. Secondo l'editore tutti i manoscritti derivano da un singolo manoscritto, l'archetipo, che non era l'"originale", bensì una copia di una versione più antica. Dall'archetipo deriverebbero, secondo Tromp, tre iparchetipi sostanzialmente identici (Nagel supposeva l'esistenza di un solo iparchetipo, da cui sarebbero derivati tutti i testimoni tranne *d* e *s* che deriverebbero direttamente dall'archetipo). Le cose si complicano enormemente nelle fasi successive della trasmissione che sono rappresentate graficamente nello schema che l'autore ha riprodotto alle pp. 106-107. Una breve lista delle emendazioni congetturali e delle relative giustificazioni conclude l'introduzione.

Alcune osservazioni sull'apparato. Esso è organizzato in quattro livelli: 1) lista dei testimoni di un certo passo; 2) lista delle omissioni e delle revisioni; 3) varianti dell'archetipo ricostruito; 4) varianti di maggiore estensione (le aggiunte più lunghe presenti in alcuni testimoni, ossia 14,3-16,3 e 29,7-13 sono riprodotte a parte rispettivamente nell'appendice 1 e 2). L'apparato, che Tromp vuole improntato alla maggiore economia e chiarezza possibili, non risulta sempre di agevole lettura. In particolare la scelta di trascrivere le varianti d'apparato senza accenti e spiriti non è particolarmente felice. Ritengo che, con piccoli accorgimenti tipografici, l'apparato sarebbe risultato più facilmente leggibile. Ma si tratta di dettagli. Resta il valore indiscusso di un'edizione che potrà essere presa a modello da chiunque intenda cimentarsi nell'impervia impresa di pubblicare criticamente un testo apocrifo.

Pierluigi Lanfranchi  
Andreas Bonnstraat 25hs  
1091 AW Amsterdam  
Paesi Bassi  
e-mail: p.lanfranchi@wanadoo.nl

## PUBBLICAZIONI DELL' AISG

### COLLANA «TESTI E STUDI»

1. F. PARENTE e D. PIATTELLI (curr.), *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, Carucci editore, Roma 1983, pp. 158.
2. BAHYA IBN PAQUDA, *I doveri dei cuori*, versione dell'ebraico, note e introduzione a cura di S.J. Sierra, Carucci editore, Roma 1983.
3. F. PARENTE (cur.), *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, Carucci editore, Roma 1985, pp. 148.
4. F. PARENTE (cur.), *Aspetti della storiografia ebraica*. Atti del IV Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 7-10 novembre 1983, Carucci editore, Roma 1987, pp. 260.
5. B. CHIESA (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*. Atti del V Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 12-15 novembre 1984), Carucci editore, Roma 1987 pp. 336.
6. M. LUZZATI, M. OLIVARI, A. VERONESE (curr.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*. Atti del VI Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 4-6 novembre 1986, Carucci editore, Roma 1988, pp. 288.
7. G. TAMANI e A. VIVIAN (curr.), *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV - XVI*. Atti del VII congresso internazionale dell' AISG, (S. Miniato, 7-8-9 novembre 1988), Carucci editore, Roma 1991, pp. 259.
8. P. SACCHI (cur.), *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al primo secolo d. C.* Atti dell' VIII Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato 5-6-7 novembre 1990), Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 270.
9. G. BUSI (cur.), *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Atti del Congresso europeo dell' AISG (S. Miniato, 4-5 novembre 1991), AISG, 1992, pp. 159.
10. G. BUSI, *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fattoadarte, Bologna 1992, pp. 137.
11. G. BUSI (cur.), *רזאת לאנג'לו We-Zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 615.
12. M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze.
13. A. SCANDALIATO e N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 213.
14. 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, Giuntina, Firenze 2005.
15. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Percorsi di storia ebraica*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli – Gorizia, 7-9 settembre 2004, Forum, Udine 2005.
16. A. DE ROSA e M. PERANI (curr.), *Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano 28-30 marzo 2004, Giuntina, Firenze 2005.
17. G. IBBA, *Le ideologie del Rotolo della Guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005.
18. A. SCANDALIATO, *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006.
19. N. DANIELI, *L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze 2006.

### COLLANA «QUADERNI DI MATERIA GIUDAICA»

1. E. SACRADINI and M. PERANI, *Talmudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze 2004.
2. C. PILOCANE, *Frammenti dei più antichi manoscritti biblici italiani (secc. XI-XII). Analisi e edizione facsimile*, Giuntina, Firenze 2004.

Fuori collana:

M. LUZZATI, G. TAMANI e C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*. Atti del IX congresso internazionale dell' AISG, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

La segreteria dell' AISG potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta a: [mauro.perani@unibo.it](mailto:mauro.perani@unibo.it).

## STATUTO DELL' AISG

### Art. 1 - Denominazione e sede legale

«L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo» (d'ora in avanti designata come AISG), costituita con atto pubblico del 13.12.1979 n. 92976 di repertorio, a rogito del Notaio Antonio Stame di Bologna, ha sede legale in Ravenna, via Degli Ariani n. 1 presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna.

### Art. 2 - Scopo

L'AISG è un'istituzione culturale che ha lo scopo di promuovere la ricerca scientifica nel campo del Giudaismo dalle sue origini ai nostri giorni. Tale scopo viene perseguito con tutti i mezzi ritenuti idonei dagli organi dell'AISG e in particolare:

- a) favorendo i contatti fra studiosi del Giudaismo al fine di non disperdere le energie, di promuovere gli studi e la programmazione della ricerca scientifica;
- b) promuovendo la pubblicazione dei risultati delle ricerche, ma anche di opere che illustrino al di fuori della cerchia degli specialisti l'importanza del Giudaismo nella cultura universale;
- c) promuovendo iniziative scientifiche e culturali tese a valorizzare la presenza secolare del Giudaismo in Italia e il suo contributo alla storia religiosa, culturale e politica;
- d) organizzando ogni manifestazione utile ai propri fini dichiarati quali ad esempio incontri a livello nazionale ed internazionale, in congressi e convegni, conferenze aperte al pubblico, lezioni seminari e colloqui a livello scientifico;
- e) curando i collegamenti con gli studiosi e le istituzioni che, fuori d'Italia, coltivano la ricerca scientifica sul Giudaismo;
- f) pubblicando un bollettino periodico che informi sull'attività dell'AISG. L'AISG si propone fini esclusivamente scientifici, esclude finalità politiche e confessionali e non ha fini di lucro.

### Art. 3 - Commissioni

L'AISG può istituire al proprio interno Commissioni permanenti o temporanee aventi per scopo la promozione dello studio di aspetti specifici del Giudaismo.

### Art. 4 - Mezzi finanziari

L'AISG trae i mezzi finanziari per il suo mantenimento:

- a) dalle quote di iscrizione dei soci;
- b) da eventuali sovvenzioni o elargizioni di Enti Pubblici e privati;
- c) da qualsiasi altra attività promossa e gestita dall'AISG.

L'AISG si riserva il copyright su tutte le pubblicazioni da essa curate.

### Art. 5 – Soci ordinari, onorari e aggregati

L'AISG è costituita da soci ordinari, onorari e aggregati. Possono essere soci ordinari dell'AISG singoli studiosi, i quali abbiano prodotto opere originali di carattere scientifico che riguardino direttamente il Giudaismo. L'ammissione è deliberata a maggioranza dal Consiglio Direttivo (di seguito indicato come CD), sulla base di una domanda redatta per iscritto dall'interessato e indirizzata al Presidente; la domanda dovrà essere corredata di un dettagliato curriculum scientifico nell'ambito della Giudaistica e da lettera di presentazione di almeno due soci ordinari. Il Presidente ha la facoltà di proporre all'approvazione del CD la nomina a «socio onorario» dell'AISG di studiosi che si siano particolarmente distinti nello studio del Giudaismo. In questo caso, l'approvazione del CD deve avvenire all'unanimità. I soci ordinari e onorari godono di elettorato attivo e passivo, partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG e concorrono all'attuazione degli scopi sociali, in conformità con i programmi deliberati dall'Assemblea. Possono essere soci aggregati dell'AISG studiosi i quali, pur non possedendo il requisito di cui al comma 2) del presente articolo, abbiano interesse per le discipline giudaistiche. L'ammissione è deliberata dal CD, a maggioranza, sulla base di una domanda redatta per iscritto e indirizzata al Presidente. Tale domanda deve essere presentata da due soci ordinari. I soci aggregati partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG, ma non godono di elettorato attivo né passivo. I soci ordinari e aggregati pagano una quota annuale d'iscrizione fissata dall'Assemblea, su proposta del CD. L'importo della quota dovuta dai soci aggregati corrisponde alla metà della quota ordinaria. Il socio decade per morosità o per gravi inadempienze rispetto ai fini dell'AISG. Le relative delibere sono assunte dal CD. Le dimissioni dall'AISG devono essere comunicate per scritto al Presidente, almeno un mese prima della fine dell'anno sociale.

### Art. 6 - Organi

Sono organi dell'AISG:

- a) l'Assemblea generale dei soci;
- b) il Consiglio Direttivo;
- c) il Presidente;
- d) il Segretario;
- e) il Tesoriere;
- f) il Collegio dei revisori dei conti.

### Art. 7 - Assemblea generale

L'Assemblea generale è formata da tutti i soci ordinari e onorari ed è convocata una volta all'anno dal Presidente, in seduta ordinaria, mediante invio scritto con raccomandata indicante il giorno, l'ora, il luogo e l'ordine del giorno della seduta con almeno quindici giorni di preavviso. È convocata in sessione straordinaria con le medesime modalità dal Presidente su pro-

## STATUTO DELL'AISG

pria iniziativa, su conforme delibera del Consiglio Direttivo, o su richiesta di almeno un terzo dei soci. All'Assemblea possono partecipare anche i soci aggregati e gli studiosi invitati, ma senza diritto di voto.

### Art. 8 - Compiti dell'Assemblea

L'Assemblea è presieduta dal Presidente e, in caso di impedimento, dal Vicepresidente; in mancanza di questo, da un presidente eletto dall'Assemblea stessa. All'Assemblea generale spetta in particolare:

- a) deliberare sui punti messi all'ordine del giorno;
- b) approvare il conto consuntivo e il bilancio preventivo;
- c) approvare i regolamenti interni e le norme di gestione;
- d) eleggere i componenti del CD e i membri del Collegio dei revisori dei conti;
- e) modificare lo statuto;
- f) deliberare il programma scientifico e culturale dell'AISG;
- g) fissare la data e il luogo per la successiva riunione dell'Assemblea.

### Art. 9 – Convocazione dell'Assemblea

Le riunioni dell'Assemblea generale sono valide in prima convocazione quando sono presenti almeno la metà dei soci ordinari e onorari e, in seconda convocazione, qualunque sia il numero dei presenti. Le relative deliberazioni sono sempre assunte a maggioranza dei presenti. Nelle deliberazioni di approvazione del conto consuntivo, i membri del CD non votano.

### Art. 10 - Il Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo (CD) è composto da sette membri eletti dall'Assemblea generale: un Presidente un Vicepresidente; un Segretario; un Tesoriere e tre Consiglieri. L'Assemblea elegge direttamente il Presidente con almeno due terzi dei voti; il Vicepresidente, il Segretario, il Tesoriere e i tre Consiglieri a maggioranza semplice. I membri del Consiglio Direttivo durano in carica tre anni e possono essere rieletti. Il Consiglio Direttivo può invitare a partecipare alle iniziative dell'AISG chiunque creda opportuno in funzione degli scopi dell'AISG.

### Art. 11 - Convocazione del Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo è convocato dal Presidente quando questi lo ritenga opportuno o su richiesta scritta e motivata da due suoi membri e almeno una volta all'anno. Il CD è validamente convocato quando è presente la maggioranza dei suoi membri, delibera a maggioranza semplice. In caso di parità dei voti, prevale il voto di chi presiede la seduta. Il CD elabora il programma scientifico e culturale dell'AISG da presentare alla discussione e all'approvazione dell'Assemblea. Il CD predispone ogni anno il bilancio preventivo e il conto consuntivo, che saranno sottoposti all'approvazione dell'Assemblea. Il CD prepara una relazione sull'attività svolta dall'AISG nell'anno precedente; redige e sottopone all'approvazione dell'Assemblea eventuali regolamenti interni; prende in genere qualsiasi provvedimento che non sia per legge o per statuto demandato all'Assemblea. Cura in stretta collaborazione col CD, il bilancio preventivo e il conto consuntivo.

### Art. 12 - Funzione del CD

Il Presidente ha la firma sociale, convoca e presiede il Consiglio Direttivo e l'Assemblea generale; è responsabile dell'esecuzione delle delibere dei predetti organi secondo le indicazioni del CD. Il Vice-presidente sostituisce il Presidente in caso di assenza o impedimento. In base ad esplicita delega, il CD può affidare ad un suo membro la trattazione di determinati affari. Il Segretario redige i verbali dell'Assemblea e del CD e il Bollettino informativo dell'AISG. Il Tesoriere aggiorna annualmente il libro dei soci, tiene la contabilità dell'AISG ed elabora,

### Art. 13 – Collegio dei revisori dei conti

Il Collegio dei revisori dei conti è composto da tre membri eletti a maggioranza semplice dall'Assemblea generale. Uno dei membri, eletto dagli altri due, assume le funzioni di Presidente del collegio. I revisori durano in carica tre anni, possono essere rieletti e vigilano sulla gestione contabile e amministrativa dell'AISG, esaminano il bilancio preventivo e il conto consuntivo e ne riferiscono per scritto all'Assemblea. Essi hanno l'obbligo di riunirsi almeno una volta all'anno.

### Art. 14 - Anno finanziario

L'esercizio sociale si computa dal primo gennaio al trentuno dicembre di ogni anno.

### Art. 15 - Scioglimento dell'AISG

L'AISG può sciogliersi soltanto con delibera dell'Assemblea generale assunta a maggioranza dei due terzi dei partecipanti. In caso di scioglimento dell'AISG, la destinazione di tutti i suoi beni, mobili e immobili, sarà decisa dall'Assemblea generale su proposta del CD. Nei casi previsti dall'art. 27 del Codice civile, tutto il patrimonio, compresi i manoscritti, i libri e le altre pubblicazioni passerà all'Ente che sarà stato designato dall'Assemblea generale nei modi previsti dalla legge.

COLLANA «SCHULIM VOGELMANN»

1. Elie Wiesel, *La notte* (19<sup>a</sup> edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2<sup>a</sup> edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3<sup>a</sup> edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4<sup>a</sup> edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto* (esaurito)
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5<sup>a</sup> edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2<sup>a</sup> edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2<sup>a</sup> edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2<sup>a</sup> ed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2<sup>a</sup> edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2<sup>a</sup> edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (12<sup>a</sup> edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2<sup>a</sup> edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (2<sup>a</sup> edizione)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (3<sup>a</sup> edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2<sup>a</sup> edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2<sup>a</sup> edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (9<sup>a</sup> edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità* (2<sup>a</sup> ed.)
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2<sup>a</sup> edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*
37. Giacoma Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943* (2<sup>a</sup> edizione)
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*
40. Józef Hen, *Via Nowolipie*
41. J. Riemer - G. Dreifuss, *Abramo: l'uomo e il simbolo*
42. Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica*
43. Ernest Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana* (2<sup>a</sup> edizione)
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (2<sup>a</sup> edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio*

55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*
56. Yossel Birstein, *Il cappotto del principe*
57. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*
58. Bruce Jay Friedman, *Stern*
59. Aryeh Kaplan, *La meditazione ebraica*
60. Carl Friedman, *Come siamo fortunati*
61. Amos Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*
62. Igal Sarna, *Fino alla morte*
63. Erika Mann, *La scuola dei barbari*
64. Hanna Krall, *Il dibbuk e altre storie*
65. Daniel Horowitz, *Lo zio Arturo*
66. Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgia ebraica*
67. Julien Bauer, *Breve storia del chassidismo*
68. Igal Sarna, *L'altra Israele*
69. Ben-Ami, *Il cantore della sinagoga*
70. Bruno Pedretti, *Charlotte. La morte e la fanciulla*
71. Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*
72. Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich*
73. Yeshayahu Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*
74. Yehoshua Bar-Yosef, *Il mio amato*
75. Chaja Polak, *Sonata d'estate*
76. Margarete Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*
77. Arturo Schwarz, *Cabbalà e Alchimia*
78. David Banon, *Il messianismo*
79. Chaja Polak, *L'altro padre*
80. Stéphane Mosès, *L'Eros e la Legge*
81. Marga Minco, *Erbe amare*
82. Martin Buber, *La modernità della Parola*
83. Franz Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*
84. Adin Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*
85. David Weiss Halivni, *Restaurare la Rivelazione*
86. Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*
87. Ivan Ivanji, *La creatura di cenere di Buchenwald*
88. Friedrich G. Friedmann, *Hannah Arendt*
89. Steven Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer*
90. Carl Friedman, *L'amante bigio*
91. Yeshayahu Leibowitz, *La fede ebraica*
92. Ida Fink, *Il viaggio*
93. Laurent Cohen, *Il re David*
94. Aharon Appelfeld, *Storia di una vita*
95. Catherine Chalié, *Le Matriarche*
96. Danilo Sacchi, *Fossoli: transito per Auschwitz*
97. Grigorij Šur, *Gli ebrei di Vilna*
98. Wolfgang Koeppen, *La tana di fango*
99. Marga Minco, *Una casa vuota*
100. Arthur Green, *Queste sono le parole*
101. Ida Fink, *Frammenti di tempo*
102. Michael Fishbane, *Il bacio di Dio*
103. Yehuda Gur-Arye, *Vetro di Hebron*
104. Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*
105. Isak Samokovlija, *Samuel il facchino*
106. Aharon Appelfeld, *Tutto ciò che ho amato*
107. Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*
108. Chayyim N. Bialik, *La tromba e altri racconti*
109. Philippe Haddad, *L'ebraismo spiegato ai miei amici*
110. Isaac Goldemberg, *Il nome del padre*
111. Ida Fink, *Tracce*

112. Leo Strauss, *Filosofia e Legge*
113. Lotte Paepcke, *Il mio piccolo padre ebreo*
114. Sima Vaisman, *L'inferno sulla terra*
115. Aharon Appelfeld, *Notte dopo notte*
116. Avraham Heffner, *Come Abelardo, come Eloisa*
117. Leo Baeck, *Il Vangelo: un documento ebraico*
118. *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*
119. Chaja Polak, *Oltre il confine*
120. Adin Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*
121. Michał Głowiński, *Tempi bui*
122. André Neher, *Faust e il Golem*
123. Richard Beer-Hofmann, *Il sogno di Giacobbe*
124. Rami Shapiro, *Un silenzio straordinario*
125. Gershom Scholem, *Tre discorsi sull'ebraismo*





